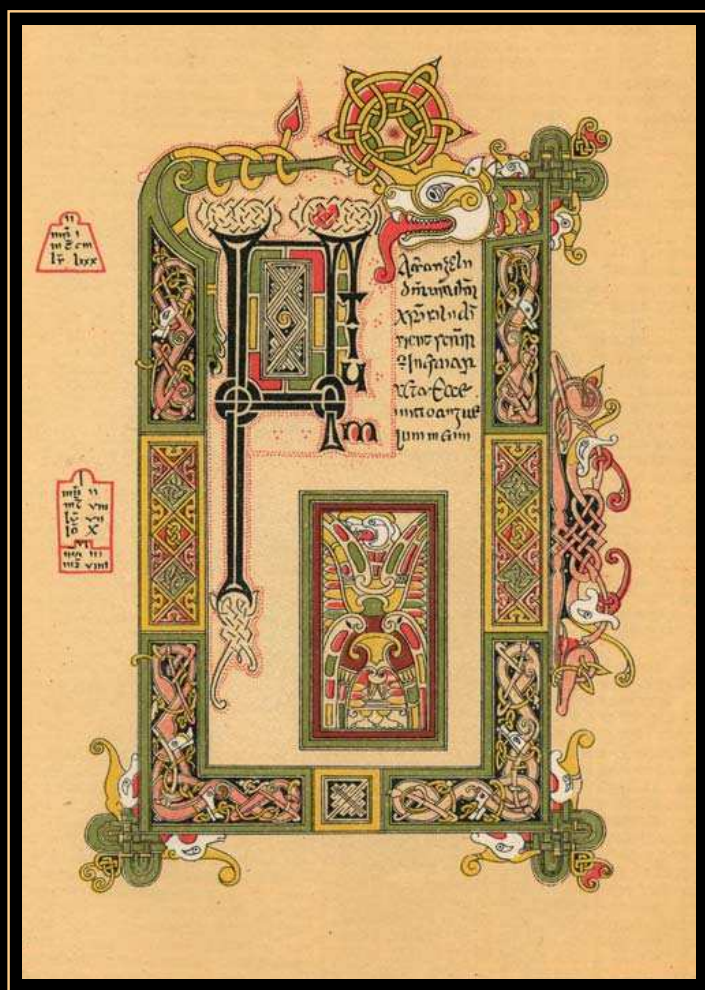


Г. В. Бондаренко

Мифы и общество  
Древней Ирландии



Г. В. Бондаренко

---

# Мифы и общество Древней Ирландии

3-е издание,  
исправленное и дополненное



Издательский Дом ЯСК  
Москва 2018

УДК 94(100-87)  
ББК 63.3(0)  
Б 81

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

**Бондаренко Г. В.**

Б 81 Мифы и общество Древней Ирландии. 3-е изд., испр. и доп. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. — 512 с., ил. — (Studia historica).

ISBN 978-5-907117-22-8

Книга посвящена основам традиционной древнеирландской культуры, мифам и повседневной жизни древнеирландского общества. Затрагиваются самые различные стороны традиционного мировоззрения и повседневности — время и пространство, брак и семья, война и гостеприимство, экономика и власть. В исследовании на основе литературных и археологических памятников воссоздается языковая и мифологическая картина мира Древней Ирландии. Автор затрагивает существенные вопросы древнеирландской мифологии и истории и дает на них свои ответы.

Ирландская культура и ее взаимодействие с другими культурами Британских островов приобретают особую актуальность в современном этнокультурном пространстве. Работа будет полезна всем, кто интересуется историей и культурой Ирландии. Книга рассчитана как на специалистов, филологов и историков, так и на широкого читателя.

**УДК 94(100-87)**  
**ББК 63.3(0)**

*В оформлении переплета использована иллюстрация  
из Евангелия Мак Дурнана (кон. IX в.)*

ISBN 978-5-907117-22-8



9 785907 117228 >

© Г. В. Бондаренко, 2018  
© Издательский Дом ЯСК, 2018

*Посвящается моей маме,  
Наталье Юрьевне Бондаренко*



## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	7
Глава I. Пространство острова . . . . .	16
Глава II. Ирландские реки в «Географии» Птолема и средневековых преданиях. . . . .	40
Глава III. Время и традиция. . . . .	50
Глава IV. Древнеирландское общество. . . . .	72
Глава V. Король-изгнанник. Власть и преследование в Древней Ирландии. . . . .	96
Глава VI. Воины: аристократы и разбойники, герои и охотники за головами . . . . .	114
Глава VII. «Революция кшатриев» в древнеирландской литературе? . . . . .	136
Глава VIII. «Сватовство к Эмер». Вдоль дороги Кухулина . . . . .	153
Глава IX. Гостеприимство. Хозяева заезжих домов . . . . .	169
Глава X. Дороги и знание в «Разрушении заезжего дома Да Дерга» . . . . .	189
Глава XI. Ку Рои и Святогор. Вариации хтонического сюжета . . . . .	217
Глава XII. Свинопас: слуга, отшельник и мудрец . . . . .	234
Глава XIII. Женщина в Древней Ирландии . . . . .	248
Глава XIV. Друзиды: жрецы, шаманы и маги . . . . .	269
Глава XV. Представления о переселении душ в древнеирландской литературе . . . . .	291

---

Глава XVI. <i>Hiberno-Rossica</i> . «Знание в облаках» в древнеирландской и древнерусской мифопоэтических традициях . . . . .	311
Глава XVII. Король, друид и вероятное дерево: старина мест «Ирарус» . . . . .	331
Глава XVIII. Филиды: поэты, знатоки старины и сказители . . . .	364
Глава XIX. Устное прошлое и письменное настоящее древнеирландской традиции. Как было найдено «Похищение быка из Куальнге»? . . . . .	385
Глава XX. Церковь и монастырь в Древней Ирландии. Первые христиане, клирики и аскеты . . . . .	401
Заключение . . . . .	426
Приложение. Мурьху мокку Махтени. Житие святого Патрика . . .	429
Список сокращений . . . . .	464
Библиография . . . . .	466
Указатель имен собственных, исторических и мифологических реалий . . . . .	491
Указатель географических названий . . . . .	505

## ВВЕДЕНИЕ

**В** начале одного древнеирландского предания под названием «Изгнание Деши в Мунстер и смерть Кормака» мы можем прочесть такую историю:

Ранним утром, усталый и голодный, отомстив за убийство родителей, Ойнгус пришел к некой женщине, готовившей еду для жнецов.

— Женщина, дай мне питья и еды, — сказал он, — я хочу пить и есть.

— Не большего сочувствия достоин твой труд, чем труд тех, для кого готовится эта еда, — ответила женщина.

Не по нраву женщине были дела Ойнгуса.

— Эло ты творишь, разоряя Ирландию, и возвращая свою честь за еду, — сказала она, — По мне, уж лучше тебе взять силою женщину, чем мстить за брата.

Охватил Ойнгуса гнев, съел он восемь хлебов, взял двумя руками бадью и поднял ее, а женщина не смогла его удержать. Стала женщина его упрекать. Поднял он эту бадью и ударил ее по голове, так, что она умерла. Охватили его гнев и ярость, пошел он прочь. Два дротика застряли в двух его косах, волосы его оттого спутались на всей голове<sup>1</sup>.

Сложно сказать, насколько обиденной воспринималась подобная история в средневековой Ирландии. По крайней мере, древнеирландская литература полна подобными рассказами, где повседневный быт и реалии сочетаются с героическим буйством и эксцессом. Если же мы примемся анализировать приведенный выше фрагмент, нам придется написать обстоятельную научную статью, где исследовался бы исторический фон предания, обычаи и средневековое право, история сельского хозяйства и гендерных отношений. При этом за рамками такой статьи

---

<sup>1</sup> Lebor na hUidre (далее LU) 4347—4359. Здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, переводы автора.



могло бы остаться замечание о происхождении героя истории, Ойнгуса, из маргинального племени деши, индийским аналогом которого можно назвать даса — демонов или неарийские племена, не почитавшие богов. В одном небольшом фрагменте можно различить и бытовой, и исторический, и мифологический уровни, и даже, возможно, уровень христианской морали автора/редактора текста. Однако отложим написание такой статьи на будущее. Здесь мы приводим этот фрагмент лишь в качестве наглядной иллюстрации из яркой и грубовато прямолинейной древнеирландской литературы, памятники которой в основном и будут служить нам первоисточниками для написания книги.

Мы вполне осознаем, что подобные «картины из жизни» не всегда отражают историческую действительность. Да и к какому периоду вообще можно отнести реалии, отраженные в древнеирландских памятниках? Если они все-таки не являют собой «окна в железный век», а воспроизводят реалии средневековой Ирландии, той эпохи, когда они, собственно, и были написаны, то насколько эта раннесредневековая действительность отличалась от реалий кельтского «железного века»? Что нового привнесла христианизация страны, насколько она была глубокой в тот условный период, который нас больше всего интересует в раннеирландской истории, V—XI вв.? На эти вопросы мы и постараемся дать ответ в этой книге. Нет уверенности, что на все из них можно ответить определенно, но, даже повисшие в воздухе, эти вопросы по крайней мере могут задать направление мыслей читателя.

Хотелось бы напомнить, что даже современная историческая наука отказалась от позитивистского намерения рассказать о том, «как все было на самом деле». Те крупницы исторической действительности, которыми может оперировать современный историк, а тем более историк, изучающий средневековые кельтские регионы, не позволяют с уверенностью отличить литературный вымысел, мифологему от исторического факта, точно интерпретировать назначение открытого артефакта, материального или литературного. Таким образом, мы предлагаем читателю скорее несколько разных взглядов на древнеирландское общество, при этом варианты, отраженные в нарративных памятниках, законодательстве и сохранившихся археологических свидетельствах, часто могут противоречить друг другу.

Древними кельтами жителей раннесредневековой Ирландии, о которых у нас в основном будет идти речь, можно назвать очень условно.

Да, они говорили на кельтском языке, древнеирландском, в их искусстве мы замечаем следы древнего латенского стиля, маркирующего древних кельтов в континентальной Европе, но степень их кельтскости не так очевидна. Вообще под «древними кельтами» в литературе обычно подразумеваются кельтские народы, жившие в древности, до римского завоевания и романизации, на территории континентальной Европы и Британских островов. Здесь нет смысла подробно рассматривать классификацию и хронологию кельтских народов и языков, к счастью, за последние годы на русском языке появилось несколько обобщающих работ разной степени специализации, к которым может обратиться интересующийся читатель<sup>2</sup>. Собственно повседневной жизни древних кельтов на континенте и в Британии с привлечением некоторых данных из древнеирландской литературы была посвящена книга британского археолога Энн Росс «Повседневная жизнь кельтов-язычников», недавно переведенная на русский язык<sup>3</sup>. В отличие от Энн Росс мы обратим внимание скорее на раннесредневековую Ирландию, лишь иногда привлекая археологические или письменные данные о континентальных кельтах в древности. Дело в том, что древнеирландская литература эпохи раннего Средневековья настолько богата и уникальна, настолько превышает объем античных (греческих и римских) данных о кельтских народах, что вполне может послужить основным источником для нашей работы. Если для Энн Росс фрагменты переводов древнеирландских памятников служили лишь для иллюстраций (не всегда правомерных) континентальных кельтских реалий, то для нас, наоборот, сведения античных авторов и археологический материал из континентальной Европы будет лишь иногда освещать древнеирландские реалии.

Большая часть этой книги посвящена отдельным социальным группам древнеирландского общества. Выбор этих групп определялся нашими источниками. Так, к сожалению, древнеирландская литература

---

<sup>2</sup> Например: *Филип Я.* Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961; *Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф.* Кельтская цивилизация. СПб.; М., 2001; *Языки мира. Германские языки. Кельтские языки.* М., 2000; *Калыгин В. П., Королев А. А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989; *Пауэлл Т.* Кельты. М., 2003.

<sup>3</sup> *Ross A.* *Everyday Life of the Pagan Celts.* London, New York, 1970; *Росс Анна.* *Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху.* СПб., 2004.

и законы того времени немного могут нам сказать о положении и повседневной жизни простолюдинов, низов общества, бесправных работников и рабов. Мы гораздо больше знаем о положении в обществе и о жизни короля, благородного землевладельца, аббата, филида, воина, но эти данные также дошли до нас в искаженном виде. Повторюсь, литературные памятники скорее рисуют картину повседневной жизни литературных героев, законодательные трактаты также дают идеализированное изображение положения вещей, каким оно «должно быть», но никогда не было. Археология, к сожалению, тоже не всегда может нам помочь. Так, мы практически не знаем, как выглядели жилища земледельцев и владык в дохристианскую эпоху, лишь по данным более поздним, относящимся уже к раннему христианскому периоду, мы можем сказать, что жилища и королей, и крепких хозяев мало отличались друг от друга, были круглыми в основании, с конусообразной соломенной крышей и плетеными из прутьев стенами. В дохристианской и ранней христианской Ирландии практически не знали керамики: посуда была деревянная и кожаная и со временем истлевала. Использовалась и бронзовая посуда: котлы, сосуды, чаши для пиров<sup>4</sup>. Об этом говорят как археологические памятники, так и ранняя ирландская литература.

Другое отличие моего подхода от взглядов госпожи Росс заключается в том, что кельты Древней Ирландии, о которых будет идти речь, вряд ли могут быть названы язычниками. В крайнем случае мы можем сказать, что это язычники, какими их представляли первые ирландские христиане. Дело в том, что вся древейрландская литература была записана в скрипториях монастырей. Насколько сильно было христианское влияние на общество в это время? Насколько, с другой стороны, сильны оставались языческие представления и взгляд на мир? Мы постараемся ответить и на эти вопросы в нашей книге, хотя очевидно, что дать на них однозначный ответ вряд ли представляется возможным. В самом общем смысле историк может ответить, что древейрландское общество эпохи раннего Средневековья являло собой странное переходное состояние между языческим прошлым и христианским будущим, причем очевидно, что христианизация затронула, в первую очередь, верхние

---

<sup>4</sup> A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 154—155.

образованные слои общества, а культура страны постепенно переходила от дописьменной к письменной стадии.

До массового принятия христианства в Ирландии господствовал традиционный тип памяти. Средневековые ирландские литературные памятники свидетельствуют о переходе от такого типа памяти к письменному. Причем переход этот не был моментальным, тем более что корпорация ученых поэтов-сказителей (филидов) на протяжении своего существования в течение всего Средневековья была носителем именно древнего традиционного типа памяти. Для традиционного типа памяти предания о «старинах мест» или о знаковых персонажах выполняли своеобразную мнемоническую функцию. Такую же роль, как писал в свое время Ю. М. Лотман, могут играть и своего рода мнемонические знаки, природные или искусственные феномены и черты ландшафта — озера, святилища, деревья, крепости и т. п. В них сконцентрирована память о событиях и типах поведения, жизненно важных для общества. Лотман характеризовал бесписьменную культуру, вариантом которой бесспорно являлась древняя кельтская, как на континенте, так и на Британских островах, следующим образом:

Культура, ориентированная не на умножение числа текстов, а на повторное воспроизведение текстов, раз навсегда данных, требует иного устройства коллективной памяти. Письменность здесь не является необходимой. Ее роль будут выполнять мнемонические символы — природные (особо примечательные деревья, скалы, звезды и вообще небесные светила) и созданные человеком: идолы, курганы, архитектурные сооружения — и ритуалы, в которые эти урочища и святилища включены<sup>5</sup>.

Основная задача традиционного типа памяти — это сохранение правил, управляющих миром через подобное повторное воспроизведение текстов, которые, конечно, могут изменяться с течением времени (что и происходит с ирландскими текстами), однако всегда подразумевается, что они были созданы в **незапамятные** времена. Собственно, такое «управление миром», скорее всего, и было основной функцией древних кельтских друидов. Связь же между воспроизводимыми текстами осуществляется с помощью описаний в них ритуалов (как в преданиях «Разрушение заезжего дома Да Дерга» и «Заезжий дом

---

<sup>5</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 347.

Да Кога», в текстах, посвященных пяти деревьям или пяти дорогам острова<sup>6</sup>). Мнемонические же символы концентрируют в себе память о событиях, происшедших в священное время, и о типах поведения, жизненно важных для общества, действуя как своеобразные «центры притяжения».

История Древней Ирландии во многом определялась ее островным, изолированным положением, однако такую изоляцию не стоит преувеличивать. Торговые контакты острова со Средиземноморьем известны со времен Античности, а лежащая напротив Британия всегда была для Ирландии источником влияний и своеобразным окном в континентальную Европу. Как известно, Ирландия представляет собой остров, подобный чаше: горы и возвышенности окружают страну по периметру, а центральные области — в основном равнины. В древности (как и в наши дни) лес рос по большей части на возвышенностях, а пространства равнин занимали обширные торфяные болота<sup>7</sup>. Крупные деревья были уже в то время редкостью и особо почитались как в законодательной литературе, так и в мифах. Вырубка лесов и осушение болот постоянно сопутствовали внутренней колонизации острова в раннем Средневековье (IV—VI вв.), а ирландские предания содержат множество упоминаний вырубок и осушений, которые часто приписывались мифологическим культурным героям. Огораживание и четкое деление земельной собственности связывалось традиционно с перенаселением во время правления сыновей Аэда Слане в середине VII в. В повести «Рождение Кухулина» (*Compert Con Culaind*), списанной из утерянной рукописи VIII в. «Книги снежного холма» (*Cín Dromma Snechta*), говорится об изменениях в землепользовании во времена сыновей Аэда Слане: «Не было в Ирландии ни канав, ни оград, ни каменных стен в то время (во времена короля Конхобара — Г. Б.), до времени сыновей Аэда Слане был лишь простор равнин»<sup>8</sup>. Скотоводство было гораздо распространенней и играло в раннеирландской экономике более важную роль, чем земледелие.

---

<sup>6</sup> Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975; Bruiden Da Choca / Ed. G. Toner. Dublin, 2007. См. русск. пер.: Предания и мифы средневековой Ирландии. Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991.

<sup>7</sup> A new history of Ireland. Vol. 1... P. 549.

<sup>8</sup> LU 10568.

Условно мы будем рассматривать Древнюю Ирландию как единое целое, не касаясь региональных особенностей. Действительно, в раннем Средневековье литературный древнеирландский язык не знал диалектных различий, одни законы применялись в разных королевствах (туатах), для всей страны была одна церковная организация и одна корпорация светских *literati* (филидов). В то же время на протяжении всей ранней истории Ирландии сохранялись существенные различия между южной пятиной, Мунстером, и остальной Ирландией, на севере в Уладе долгое время правили династии «пиктского» происхождения (точнее, из народа круитни), а восток страны, плодородный и богатый Лейнстер, всегда был более открыт внешним влияниям.

Чтобы уточнить хронологические рамки нашей книги, мы должны сначала определиться с приблизительной датой переселения кельтов в Ирландию из Британии или с Европейского континента. Кельты, носители кельтских языков, вероятно появились в Ирландии ок. 1000 г. до н. э., возможно, двумя разными путями: из Британии и с континента<sup>9</sup>. При этом юг Ирландии, Мунстер, долгое время оставался не затронут присутствием культуры латен. Во II в. до н. э. в болотах центральной низменности была сооружена мощная дорога-гать, вероятно, имевшая ритуальный и религиозный характер (дорога в Корли, ее точная дендрохронологическая датировка — 147 г. до н. э.). Следующая активная фаза строительства ритуальных и оборонительных сооружений — рубеж нашей эры. Именно тогда были построены огромное сорокаметровое сооружение в Эмайн Махе, на севере Ирландии, и Вал Черной Свињи (Black Pig's Dyke) на границе большого Улада, древнего северного королевства. Все это свидетельствует о существовании сильной верховной власти, королевской или жреческой, распространявшейся по крайней мере на Улад (современный Ольстер).

Опуская подробности, надо сказать, что поворотным моментом ирландской истории стало принятие христианства королями, аристократией и учеными сословиями главнейших династий острова в течение V в. Миссия крестителя Ирландии св. Патрика (Патрикия) в начале V в.

---

<sup>9</sup> *Mallory J.* The Origins of the Irish. London, 2013. P. 280, 286. Еще раньше, ок. 2200 г. до н. э., носители культуры колоколовидных кубков могли принести в Ирландию пракеельтский язык (*Manco J.* Blood of the Celts. L., 2015. Ch. 5).

затронула в основном север страны, но важно отметить и деятельность других миссионеров на юге острова примерно в то же время. Христианство в Ирландии, помимо духовного преобразования общества, дало стране возможность стать частью латинского мира, приобщиться к античной культуре, письменности, литературе и истории. Поразительная особенность раннехристианской Ирландии заключается в том, что семя христианства падает непосредственно на почву древнего дописьменного общества, в отсутствие римского или греческого буфера, на почву общества, строго регламентированного предписаниями жреческого класса друидов, общества, где власть короля также была сакральной. Не говоря о новом взгляде на жизнь и смерть, новую нравственность, христианство, помимо этого, придает форму всему комплексу идей и представлений, бытовавших в древней языческой Ирландии в виде часто противоречивых, переливающихся и изменяющихся феноменов: все это обретает свою новую и вполне определенную форму в литературе, изобразительном искусстве, архитектуре. При этом христианство было принято ирландцами без особого сопротивления, мирно, на острове неизвестны святые мученики за веру (другой пример такого мирного принятия христианства в Европе — это Исландия, население которой обладает существенной долей ирландской крови).

В основном мы ограничиваемся в книге периодом до начала англо-нормандского завоевания Ирландии в 1170 году, хотя иногда обращаемся и к реалиям гэльской Ирландии после утверждения англонормандцев в Пэйле на востоке страны. Понятие «Древняя Ирландия», используемое нами, относится именно к этому раннесредневековому периоду с V по XII в., так же мы говорим о «Древней Руси» в средневековую эпоху. Тем более что «Средневековая Ирландия» (Medieval Ireland) в англоязычной историографии чаще всего обозначает англо-нормандскую Ирландию начиная с XII в.

Я хотел бы, следуя установившейся традиции, принести благодарности моим коллегам и учителям, с которыми я обсуждал некоторые затронутые вопросы, а именно: Т. А. Михайловой, Н. Ю. Живловой, С. В. Шкунаеву, В. П. Калыгину, М. С. Фомину, М. В. Королевой, П.-И. Ламберу, Ш. Мак Махуне, Г. Тонеру, Дж. Кэри, И. Умфре, М. О Маннину, К. Мур, Б. О Киваню. Благодарю Т. Г. Королеву за помощь в подготовке 2-го издания книги. Многим я обязан также руководству «Дома наук о человеке» (Maison des Sciences

de l'Homme) в Париже, благодаря финансовой поддержке которого (Bourse Diderot) я мог работать над материалами к этой книге в библиотеках Парижа и Лондона. Отдельную благодарность хочу высказать М. В. Розановой за ее неоценимую помощь во время моего пребывания во Франции. Своеобразным стимулом во время работы над книгой являлись для меня труды А. Я. Гуревича, которому я весьма благодарен. Доклады Арона Яковлевича в Институте всеобщей истории РАН и мысли, высказанные во время частных бесед, помогли мне приблизиться к проблематике картины мира и повседневной жизни средневекового человека. Особо хотелось поблагодарить Ф. Д. Прокофьева за помощь в обзоре положения изгнанников в средневековой Ирландии. Я очень признателен также Е. В. Головину за ценные критические замечания относительно современного восприятия языческого мировоззрения древних народов. Первоначальные варианты некоторых глав этой книги были опубликованы в составе моей работы «Повседневная жизнь древних кельтов» (М.: Молодая гвардия, 2007).

Излишне напоминать, что все неточности, ошибки и упущения этой книги лежат целиком на моей совести.



## ГЛАВА I

# ПРОСТРАНСТВО ОСТРОВА

Обсуждая повседневную жизнь народа, исследователь сталкивается с необходимостью определить существовавшее отношение ко времени и пространству в той или иной культуре, кельтской в нашем случае. Невозможно рассматривать жизнь народа и его мировосприятие, разделяя пространство и время. Взаимные связи и зависимость пространства и времени в средневековых ирландских и валлийских текстах позволяют нам говорить об определенном общем «поле» (в этом поле можно рассматривать также мифологическое знание). Время и пространство тесно переплетены в картине мира, отраженной в нашем случае в литературе. Эта глубокая связь временных и пространственных отношений может быть названа хронотопом. Термин основан на эйнштейновской теории относительности и был введен в литературоведение М. М. Бахтиным. Хронотоп может помочь нам при анализе текстов в соответствии с пропорциями и природой временных и пространственных категорий в тексте. Важной чертой этого феномена в отличие от большей части других случаев восприятия времени и пространства в литературном анализе является тот факт, что ни время, ни пространство не доминируют, они глубоко взаимосвязаны. Как писал М. М. Бахтин: «Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975.

Время и пространство связаны друг с другом в хронотопе, из-за их неоднородности хронотоп часто приобретает странные пропорции. Пространство кельтского мира (особенно отраженное в ирландских текстах) сложно организовано как горизонтально, так и вертикально. Горизонтальное пространство нагляднее всего отображено в средневековых ирландских топографических «справочниках» (*Dinnshenchas*, *Acallamh na Senórach* и т. п.); само географическое положение острова предоставляло «ученым людям» модель ограниченной плоской местности как потенциальный источник мифологического освоения.

### МАТЬ ЗЕМЛЯ

Чтобы понять повседневность западных древних кельтов, мы должны определить место самой земли, страны или острова в ирландской или, шире, западнокельтской модели мира (*imago mundi*). Самый важный уровень мировосприятия для такой цели может быть найден в раннеирландских текстах, посвященных доместикации (буквально «одомашниванию») и исследованию мира, его проявлению или циклическому восстановлению. Раннеирландский псевдоисторический текст «Книга взятия Ирландии» (*Lebor Gabála Éirenn*) и некоторые другие источники дают нам довольно примечательную картину. На протяжении существования раннеирландской литературы Ирландия воспринималась как самодостаточный космос, окруженный волнами океана хаоса, обители демонов-фоморов. «Восточный мир» в ирландской мифологической модели был частью опасного Иного мира. Географическое положение Ирландии, так же как ее долгое отсутствие в орбите римской ойкумены (*Rex Romana*), оказало влияние на эту уникальную ирландскую картину мира.

Это восприятие сужает раннеирландскую космологию до пространства одного лишь острова. Все взятия, путешествия, расчистки, потопы и проявления пространства и его частей, происходившие в Ирландии и описываемые в средневековой ирландской литературе, можно рассматривать на вселенском космологическом уровне. Сходную картину мы наблюдаем в средневековой валлийской литературе, где речь шла об Острове Британия (*Ynys Prydein*), в то время как большая часть острова была в руках англичан и принадлежала иной цивилизационной парадигме. Этот феномен можно объяснить древним изоморфным, герметическим принципом: «Одно — это все, и все им, и все для него, и если

одно не содержит всего, все есть ничто». Любая мифопоэтическая картина мира часто подразумевает тождественность (или, по крайней мере, особую связь и зависимость) между макрокосмом и микрокосмом. Поэтому космос Ирландии, в свою очередь, часто моделируется антропоморфно: весь остров воспринимается как некое божественное тело (причем, тело богини). Примеры восприятия фрагментов горизонтального пространства острова как частей божественного тела нередко встречаются в древнеирландских преданиях. Один из интереснейших примеров мы находим в тексте «Установления владений Темры», где Финтан мак Бохра, герой предания, несколько раз живописует «доместцированное» пространство острова. Сперва Финтан, прибыв в Темру, священный центр Ирландии, называет страну своей приемной матерью (это не удивительно, ведь Финтан, согласно псевдоисторической традиции, прибыл в Ирландию еще до потопа с Ближнего Востока)<sup>2</sup>. Так Ирландия предстает в образе богини-матери. Холм Темры назван Финтаном «знаменитым коленом этого острова»<sup>3</sup>. Именно на этом «колене» Финтан вскормлен и возвращен своей «приемной матерью». По-иному описывается Темра в другом фрагменте того же предания. Когда Финтан приходит в Ушнех, географический центр Ирландии, а рассказчик повествует о двух центрах Ирландии, Темре и Ушнехе, речь идет о том, что «Темра и Ушнех в Ирландии подобны двум почкам в корове»<sup>4</sup>. Но здесь мы сталкиваемся с новым образом: камень на холме Ушнех гораздо более известен в традиции как «пуп Ирландии». В том же предании «Установление владений Темры» в одной из поэм Финтан рассказывает, как он пережил потоп «над пупом Ушнеха»<sup>5</sup>. Представление о камне в Ушнехе как о пупе Ирландии встречается и у Гиральда Камбрийского в его «Описании Ирландии» (*Torographia Hiberniae*), когда он пишет о нем: «Пуп Ирландии, почти в центре и средоточии страны находящийся» (*umbilicus Hiberniae dicitur, quasi in medio et meditullio terrae positus*)<sup>6</sup>.

Гораздо менее известно, что у южной пятины Ирландии, Мунстера, тоже был свой «пуп». В довольно поздней поэме «Похвала

<sup>2</sup> *Best R. I.* (ed.) *The Settling of the Manor of Tara* // *Ériu*, 4, 1910. P. 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>6</sup> *Giraldi Cambrensis Opera* / Ed. J. F. Dimock. Vol. 5. London, 1867. P. 144.

Дави О Кифу» несколько четверостиший посвящено возвращению верховного друида Мунстера, Мог Рута, после осады Друйм Давгаре — именно тогда друид поселился в округе Фермой. Далее речь идет о том, что жилище его было устроено «на гладком пупе Мунстера»<sup>7</sup>. Речь идет о холме, на котором и сейчас расположена северная половина города Фермой.

Мы можем найти множество других примеров, когда элементы древнеирландского пространства воспринимались как части божественного тела: достаточно упомянуть знаменитые Груды Ану в Мунстере (два рядом стоящие холма, считавшиеся грудями богини Ану, т. е. земли Ирландии, рис. см. во вклейке). Циклопические размеры богини объясняются тем, что Ану — это не просто богиня, но *mater deorum Hibernensium* ‘мать богов Ирландии’, как ее называет король-епископ Мунстера Кормак мак Куленнайн († 908), автор своеобразного древнеирландского энциклопедического словаря<sup>8</sup>. Именно из тех своих грудей, что до сих пор возвышаются холмами на юге Ирландии, Ану и питала богов во время оно, сообщает Кормак. В поэзии Ану идентифицируется с Ирландией или ассоциируется с землей острова: *íath nAnann* ‘земля Ану’. Таким образом, боги появляются из земли и питаются землей: речь идет не о небесных, но о хтонических богах (подземного мира).

Интересно, что волны в древнеирландских преданиях (например, в «Разрушении заезжего дома Да Дерга») часто описываются как плечи моря. Однако в подобных примерах мы скорее имеем дело с поэтическими кеннингами, которые нельзя прочитывать буквально. В целом в таком восприятии мира мы видим, как пространство в тексте играет роль своеобразного языка моделирования.

Ирландский космос простирается как горизонтально, так и вертикально. Для нашего понимания космологии Древней Ирландии важно и горизонтальное пространство, и элементы вертикального деления мира.

«Книга взятия Ирландии» содержит не только историю взятий/захватов Ирландии, но также историю различных делений, которые осуществляла каждая новая волна завоевателей. Одно из таких делений, деление Ирландии на пятины, приписывается «Книгой взятия»

<sup>7</sup> Address to David O’Keeffe / Ed. E. Knott // *Ériu*, 4, 1910. P. 226.

<sup>8</sup> Sanas Cormaic (Cormac’s Glossary) / Ed. K. Meyer. Llanerch, 1994. § 31.

В античной традиции она соответствует матери богов Кибеле.

завоевателям Фир Болг. Надо сказать, что пятичленное деление страны было одной из важнейших констант в сакральной географии Ирландии<sup>9</sup>. Фрагмент «Книги взятия» из Лейнстерской книги, описывающий деление Ирландии Фир Болг на пять частей, сопровождается поэмой, приписываемой Финтану, сыну Бохры. Поэма развивает схему пятичленного деления Ирландии и содержит четверостишие, посвященное пяти ее дорогам:

Мудрым делением  
пути установлены.  
Полное устройство  
деления на пять<sup>10</sup>.

Следующее четверостишие в поэме рассказывает, как пять областей Ирландии сходились у холма Ушнех, «пупа» острова. Такая схема насчитывает пять равных провинций, в отличие от другой ирландской схемы, которая помещает пятую провинцию в центр, в область Миде, окружающую Ушнех. Эта модель больше соответствует описанию в литературе пяти главных дорог. В поэме из «Книги взятия» «пути» — это границы пятин, ведущие в центр Ирландии в Ушнехе, и они не совпадают с пятью дорогами нашего сюжета, ведущими в другой сакральный центр Ирландии — Темру. Сложная взаимосвязь Темры и Ушнеха как двух центров Ирландии присутствует во многих раннеирландских текстах. Самое прямое и известное свидетельство их связи мы находим

<sup>9</sup> Ср. представления о пяти областях земли в валлийском и более позднем бретонском материалах. В «Книге Талиесина» в одной из поэм читаем: «У земли, сказал он, пять областей» (*Mynyddir Archaeology of Wales, vol. 1. P. 25*). В песне “*Ar Rannou*” из *Barzaz Breiz* друид упоминает о «пяти областях земли» (*Pemp gouriz ann douar*) (*Barzaz Breiz. Chants populaires de la Bretagne / Ed. Th. H. de la Villemarqué. Paris, 1999. P. 75*).

<sup>10</sup> *Lebor Gabála Érenn. Part IV, V / Ed. by R. A. Stewart Macalister. Dublin, 1941. P. 60—62*. Здесь вызывает интерес идея полноты: пять во многих культурах — это число единства и целостности, так как и. -e. \*penk<sup>w</sup>e, обозначающее пять, изначально могло означать «пять пальцев, целое число пальцев на одной руке», ср. англ. fist «кулак», цсл. пясть (См. *Огибенин Б. Л. Дополнительные данные к индоевропейскому \*penk<sup>w</sup>e ‘пять’ в связи с символикой руки // Летняя школа по вторичным моделирующим системам. 3. Тарту, 1968. С. 120—121; Mallory J. & Adams D. Q. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2008. P. 312—313*).

в уже упомянутом фрагменте предания «Установление владений Темры»: «Темра и Ушнех в Ирландии подобны двум почкам в корове»<sup>11</sup>.

В связи с феноменом пятичленного деления Ирландии можно вспомнить сюжет из средневекового валлийского предания «Бранвен, дочь Ллира», второй «ветви» валлийского эпоса «Мабиноги». Речь в нем идет о том, что в Ирландии после войны ирландцев с бриттами в живых в отдаленной пещере остались только пять беременных женщин. У этих пяти женщин родилось пять сыновей, каждый из которых, возмужав, спал с матерью другого. Так они овладели страной, заселили ее и разделили между собой. Согласно валлийскому автору, с тех пор Ирландия делится на пять пятин<sup>12</sup>. Вряд ли мы можем связать этот миф с известными нам сюжетами из ирландских преданий, как предполагал П. Мак Кана. Эта валлийская версия уникальна, и, вероятно, восходит к устному варианту ирландского мифа о разделении острова, ставшему известным в Уэльсе благодаря колонистам из Ирландии, которые долгое время жили на западном побережье Уэльса. Интерес в этом мифе в связи с нашей темой вызывают пять сыновей, родившихся на периферии и достигших королевской власти. Как в истории из «Бранвен...», так и в наших источниках действуют пять культурных героев, осваивающих пространство острова.

Другое деление Ирландии, весьма важное для ирландской мифологической картины мира, — это вертикальное деление страны между гойделами, сыновьями Миля, и божественными Племенами богини Дану после победы сыновей Миля. Поверхность острова, то есть «средний мир», попал в руки сыновей Миля, а сид<sup>13</sup>, «нижний мир», отошел к Племенам богини Дану. Есть несколько разных историй об этом разделе Ирландии, самая ранняя из них сохранилась

---

<sup>11</sup> The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 4, 1910. P. 152. Мифопоэтическая вселенная всегда разделена на части, что подразумевает две альтернативных операции: деление (анализ) и объединение (синтез) (*Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга*, сост. Т. М. Николаева. М., 1997). Таким образом, дороги, расходящиеся из центра, могут и делить, и объединять.

<sup>12</sup> Branwen uerch Lyr / Ed. D. S. Thomson. Dublin, 1968. P. 17—18.

<sup>13</sup> Сид (síd) — потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий входом в этот иной мир; обитателями сйда были могущественные бессмертные антропоморфные существа.

в предании «Пьянка уладов». В этой повести филид Аморген, сын Миля, осуществляет деление: «(Аморген — Г. Б.) разделил Ирландию на две части, дав нижнюю часть Племенам богини Дану, а другую часть — сыновьям Миля»<sup>14</sup>.

Этот нижний мир Племен богини Дану является частью ирландского потустороннего мира, который потенциально находится везде (как волшебные дома, которые появляются в ирландских преданиях посреди поля, а затем снова исчезают). Другие манифестации потустороннего мира в раннеирландской литературе локализуются на отдаленных островах в океане, под водой или за волшебным туманом на земле. (Надо упомянуть, что верхний мир, известный по многим другим индоевропейским традициям, на удивление плохо отражен в кельтской мифологии и фольклоре.)

Другой важный аспект нашей темы — это значение чисел в кельтской картине мира. Число «пять» часто фигурирует в ирландских и других кельтских источниках. В раннеирландской литературе существует целый ряд пентад: пятины, пять священных деревьев, пять заезжих домов, пять мудрецов и т. д. Особенно интересна в нашем случае параллель с пятью священными деревьями Ирландии, которые появляются в ночь рождения Конна. Древнеирландское предание «Ночное бдение Фингена» и старины мест содержат также историю пяти священных деревьев. Деревья, Эо Мугна и Эо Росса в «Ночном бдении Фингена», проявляются из волшебного тумана, из мира предсуществования (сида). Явления этих чудес в ту же самую ночь означали, вместе с рождением нового короля, начало нового цикла (*renovatio seculi*). В валлийской традиции, связанной со знаменитым бардом Талиесином, мы также находим упоминание пяти деревьев, причем они ассоциируются со знанием и вдохновением. Котел поэтического вдохновения Керидвен называется в поэме «Трон Талиесина» из «Книги Талиесина» «котлом пяти деревьев»<sup>15</sup>.

Числа в любой картине мира играют роль своеобразного кода, с помощью которого описывается мир (или описывается сама система метаописания). Мир объясняется числами. В архаических традициях

<sup>14</sup> Mesca Ulad / Ed. J. Carmicheal Watson. Dublin, 1941. P. 1.

<sup>15</sup> The Four Ancient Books of Wales / Ed. W. F. Skene, vol. II. Edinburgh, 1868. P. 153.

числа могли использоваться в священных или «космизирующих» ситуациях, как, например, это было в западной кельтской традиции. Таким образом, числа становятся частью картины мира, а затем орудиями ее периодического воспроизведения в циклической схеме развития, преодолевающими разрушительные тенденции. Они становятся орудиями космогонии и циклического восстановления космического порядка<sup>16</sup>. Такая циклическая схема очевидно присутствует и в кельтской картине мира.

Космогония, или циклическое восстановление космического порядка, в ирландских мифах всегда осуществляется как манифестация. Манифестационистская перспектива близка концепции «постоянного творения», ибо мир здесь понимается как открытая система. Манифестация в мифе могла восприниматься как пример ритуала.

Объекты в традиционном мифологическом мышлении определяются как операционные («Как это было сделано? Как получило название? Как это случилось? Почему?»). Поэтому картина мира неизбежно связана с космологическими схемами и псевдоисторическими преданиями, которые считаются примерами, служащими моделями для воспроизведения в будущем, просто потому, что модели действий в этих преданиях относятся к изначальному времени<sup>17</sup>.

## ТЕМРА — САКРАЛЬНЫЙ И КОРОЛЕВСКИЙ ЦЕНТР

Темра от др.-ирл. *Temair Breg* (род. п. *Temro*, *Temrae*, англ. *Tara*)<sup>18</sup> находится на востоке Ирландии в современном графстве Вестмит, неподалеку от долины реки Бойн. *Temair* в древнеирландском было словом, обозначающим «возвышенное место, высокий холм», причем помимо собственно Темры (*Temair Breg* «Темра в Бреге») оно входило в некоторые другие топонимы: *Temair Lúachra*, *Temair Chualnge*, *Temair Érna*.

---

<sup>16</sup> *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. Москва, 1982. С. 629.

<sup>17</sup> См. там же. С. 162.

<sup>18</sup> Более известное русскому читателю название священного центра Ирландии — Тара — заимствовано из англ. *Tara*. Мы предпочли вернуться к варианту «Темра», предложенному еще А. А. Смирновым в его первых переводах древнеирландских преданий (Ирландские саги / Пер. и коммент. А. А. Смирнова. Л., 1929. С. 29).



Этимологически *temair*, возможно, восходит к и.-е. корню \**tem-* «темный» или родственно др.-греч. *τέμενος*. Сложно объяснить этимологию *temair*, однако учитывая то, что по крайней мере в *Temair Breg* (Темра) и *Temair Lúachra* в Мунстере известны докельтские захоронения бронзового века и эпохи неолита, «темная сторона» *temair* могла быть связана с захоронениями и миром мертвых, нижним миром.

Комплекс сооружений в Темре возникает очень рано: первое крупное укрепление овальной формы было сооружено еще в эпоху неолита (сер. IV — сер. III тыс. до н. э.). Большая часть монументов Темры относится к кельтскому времени<sup>19</sup>. Ритуальный *cursus* вел к Кургану Заложников, Тех Мидхурта. Интересно, что, согласно последним оценкам археологов, камень конической формы, условно называемый «Лиа Фаль»<sup>20</sup>, первоначально стоял возле Кургана Заложников (*Duma na nGiall*), и сооружение его может быть датировано второй половиной III тыс. до н. э.<sup>21</sup> Таким образом, средневековые составители *диннхенхас* и псевдоисторических трактатов были правы, говоря о древнем происхождении Темры, которая, согласно старинам мест, носила несколько названий до появления в Ирландии сыновей Миля (гойделов). В *диннхенхас* речь идет о некоей Теа, дочери египетского фараона, основавшей Темру<sup>22</sup>. Удивительным образом эти псевдоисторические данные

<sup>19</sup> *Raftery B. Iron-age Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford // A new history of Ireland. 2005. P. 167.*

<sup>20</sup> Судьба настоящего инаугурационного камня Лиа Фаль (*Lia Fáil*) не ясна. Судя по большей части источников, он представлял собой каменную плиту, на которую ступал король во время инаугурации (*Ó Broin T. Lia Fáil: Fact and Fiction in the Tradition // Celtica, 21, 1990. P. 394*). Уже около 1200 года, когда был написан «Разговор старейших» (*Acallamh na Senórach*), камень отсутствовал в Темре и был увезен из Ирландии (*Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 224*). В XVII в. Джеффри Кеттинг пишет, что Лиа Фаль увезли в Шотландию (*Keating G. Forus Feasa ar Éirinn, vol. 1. London, 1902. P. 206—208*). Камень из Скуна, который находится сейчас в Шотландии, не Лиа Фаль, поскольку состоит из шотландских пород.

<sup>21</sup> *Newman C. Tara. Dublin, 1997. P. 226—227.*

<sup>22</sup> *The Metrical Dindshenchas. Part 1 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 4—8.*

находят аналог в археологии: среди находок в Кургане Заложников был мальчик с фаянсовыми бусами египетского происхождения, которые датируются приблизительно 2100 г. до н. э.<sup>23</sup> Темра с ее комплексом ранних оборонительных, ритуальных и погребальных сооружений, очевидно, играла важную роль еще в рамках культуры долины реки Бойн, известной своими величественными курганами в Ньюгрэндже, Ноуте и Доуте (IV—III тыс. до н. э.).

Темру можно назвать важным культовым и церемониальным центром острова. Как справедливо писал Б. Рафтери о королях из династии О Нейллов: «Соискатели идеальной верховной королевской власти в Ирландии делали необходимым сам титул короля Темры, подчеркивая необычайный, древний статус этого места, даже после того как оно было заброшено и представляло собой всего лишь несколько поросших травой курганов»<sup>24</sup>.

Поднимая проблематику короля Темры и «верховного короля Ирландии», стоит сразу подчеркнуть, что раннесредневековая Ирландия не знала централизованной власти. Тем не менее король Темры, с V в. обычно из династии О Нейллов, согласно преданиям и анналам, занимал исключительное положение, а иногда прямо назывался верховным королем Ирландии (титулы, используемые в анналах: rex Hiberniae, *rí Éirenn uile* «король всей Ирландии», *ard-rí Éirenn* «верховный король Ирландии»). Принимая во внимание археологические данные, можно говорить об общеирландском значении Темры на протяжении многих веков. Сам ландшафт Темры, возвышенности, с которой видны холмы и горы всех четырех основных королевств Ирландии, мог привести в древности к возникновению феномена короля Темры как владыки всех четырех сторон света, находящегося в центре страны.

### УДИВЛЯЯСЬ МИРАМ СОСЕДНИМ

Что касается вертикального деления мира в кельтской традиции, то оно довольно бедно представлено. Мы не располагаем такой же богатой космологией, как в скандинавской мифологии. Тем не менее какие-то следы вертикального деления пространства сохранились

<sup>23</sup> *Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 54.*

<sup>24</sup> *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 66.*

и в кельтских материалах, чему необходимо посвятить небольшое отступление. Обычная индоевропейская модель деления состоит из трех миров: верхнего, среднего и нижнего на оси Мирового Древа, и не только люди и сверхъестественные существа, но и животные принадлежат разным мирам.

Следы вертикального взгляда на пространство сохранились в нескольких кельтских преданиях о сверхъестественных превращениях, но самый убедительный пример может быть найден в древнейшей поэме о Бране, сыне Февала. Поэма «Разговор друида Брана и провидицы Февала» согласно ее исследователю, Дж. Карни, написана в начале VII в. Она посвящена сокровищу, принадлежавшему потусторонним женщинам, сокрытому в колодце рядом со Срув Брайн. В первой части, где друид обращается к провидице, он описывает волшебный полет своего знания или его способности к познанию (*fius*) к высоким облакам, в то время как его тело остается в Дун Брань. Затем его знание достигает чистого колодца с драгоценными камнями потусторонних женщин<sup>25</sup>. Полет знания начинается в среднем мире людей, в Дун Брань, где остаются сопровождающие друида. Затем его знание переходит в верхний мир облаков (здесь важно отметить разные значения слова *nél* от «облака» до «экстаза, смерти»). И, наконец, его знание ныряет глубоко в потусторонний колодец нижнего мира.

Подобное же путешествие, на этот раз с помощью превращений, осуществляют Туан мак Карелл и два свинопаса из другого предания. В этих случаях они превращаются в животных разных миров. Туан, в одном из своих воплощений бывший диким кабаном (животным среднего мира), после смерти принимает форму огромного ястреба (птицы верхнего мира) и после новой смерти становится лососем нижнего мира, пересекая миры в той же последовательности, что и Бранов друид<sup>26</sup>. Та же самая последовательность и в истории о двух свинопасах, когда они превращают себя последовательно сначала в птиц, а затем в водяных существ<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Carney J.* The earliest Bran material // *Latin script and letters A.D. 400—900* / Ed. J. J. O'Meara and B. Naumann. Leiden, 1976. P. 181.

<sup>26</sup> *Scél Túain maic Cairill do Fhinnén Maige Bile* / Ed. K. Meyer // *Nutt A.* The Celtic Doctrine of Re-birth. London, 1897. P. 290—292.

<sup>27</sup> *De chophur in da muccida* / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979. P. 32, 36, 90.

Немного иначе совершил свое путешествие между мирами Талиесин, как повествует валлийское предание «История Талиесина». Мальчик Гвион Бах, проглотив три капли знания, бежал от ведьмы Керидвен и сначала преобразил себя в зайца (средний мир), затем стал рыбой (нижний мир) и, наконец, обернулся птицей (верхний мир)<sup>28</sup>. Во всех этих случаях присутствует та же модель, соединяющая знание с возможностью пересекать границы миров по вертикальной оси.

Если продолжить валлийскую тему и тему Талиесина в вертикальном делении мира у кельтов, стоит упомянуть два фрагмента, на которые указал нам В. П. Калыгин. В поэме из «Книги Талиесина» говорится: «В Аннувн, [что] ниже мира (elfydd), в воздухе, [что] выше мира (elfydd)»<sup>29</sup>. В «Черной книге из Кармартена» читаем: «Я был лесными цветами на лике мира (elfydd)»<sup>30</sup>. То есть, elfydd ‘мир’ находится как средний мир между воздухом и нижним миром, Аннувном. Само же валлийское обозначение elfydd восходит к кельт. \*albiiū (др.-ирл. топоним Albu), обозначающему «светлый, средний мир, мир людей»<sup>31</sup>. Этот небольшой экскурс в вертикальную кельтскую космологию, с моей точки зрения, необходим для восприятия последующих размышлений о потустороннем мире и мире людей в кельтской картине мира.

Окружающий мир воспринимался западными кельтами как стройная система, включающая в себя, в свою очередь, несколько уровней-миров, расположенных один над другим. Причем, в отличие от других индоевропейских народов, верхний мир, мир небесных богов, представлен в кельтских источниках крайне слабо. Неудивительно, что астрономическая терминология в ирландском и валлийском языках появляется на довольно позднем этапе<sup>32</sup>. Это не говорит о том, что подобных терминов у кельтов никогда не было. Скорее всего, они были просто

<sup>28</sup> The Mabinogion / Trans. Lady Ch. Guest, vol.III. London, 1849. P. 323.

<sup>29</sup> The Book of Taliesin / Ed. J. Gwengvryn Evans. Llanbedrog, 1910. P. 20.8—9.

<sup>30</sup> The Black Book of Carmarthen / Ed. J. Gwengvryn Evans. Pwllheli, 1906. P. 5.109—110.

<sup>31</sup> Калыгин В. П. Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции. М., 1997. С. 10.

<sup>32</sup> Sims-Williams P. Some Celtic Otherworld terms // Celtic languages, Celtic culture: A Festschrift for Eric P. Hamp / Eds. A. Matonis, D. Melia. Van Nuys, 1990. P. 75.

утеряны с исчезновением жреческой корпорации друидов, которые осуществляли наблюдения за светилами, согласно античным источникам.

Сегодня мы можем восстановить членение пространства у кельтов с помощью простых слов древних кельтских языков, имевших значение 'мир'. В древнеирландском — это *bith* и *domun*. В валлийском — это *byd* и *elfydd*. *Bith/byd* обозначает материальный, тварный мир, мир людей, средний мир индоевропейского космоса. Память о нижнем мире сохранилась в древнеирландском *domun*, что в письменных источниках обозначает уже мир людей, однако восходит к \**dubno-* 'нижний мир'. Валлийское *elfydd* имеет отношение к верхнему светлomu миру, миру богов, небесам.

Интересно, что у древних ирландцев были представления о нескольких мирах людей, смертных, а не о единственном срединном мире. В одной древнеирландской архаической генеалогической поэме мы встречаем упоминание «страны мертвых», «долин фоморов» под «мирами людей» (здесь можно предположить типологическое сходство с «мирами» индийской традиции)<sup>33</sup>. О мире мертвых и кельтских представлениях о смерти мы будем говорить в следующих главах. Здесь же важно подчеркнуть множественность миров в кельтской традиции, множественность, которая отражена в древних преданиях и также влияла на повседневную жизнь западных кельтов.

## ОРИЕНТАЦИЯ ПО СТОРОНАМ СВЕТА

Жизнь человека в пространстве постоянно связана с его ориентацией в этом пространстве, его положением по отношению к светилам, к сторонам света, восприятием верха и низа, правой и левой стороны. Что же можно сказать о кельтской ориентации по сторонам света? Во-первых, важно, что для ирландцев север — это низ, а юг — это верх. Это восприятие отражено в древнеирландском языке, где *íchtar* обозначает одновременно 'низ' и 'север', а *túas* — и 'верх' и 'юг'. Возможно, греческое слово *Θούλη* (Туле), обозначающее полумифический остров на крайнем севере, отражает кельтский корень, передающий индоевропейское \**dhol-* 'низ, внизу'. Таким образом, кельты, подобно большинству народов северной Евразии, отождествляли север

<sup>33</sup> ÄID II, 6.

с низом<sup>34</sup>. В древности и в раннем Средневековье кельтам была неизвестна картография, но если представить гипотетическую кельтскую карту того времени, она казалась бы нам перевернутой, подобно старым арабским картам.

Кельтская дихотомия севера и юга и целый ряд объективных исторических факторов, по крайней мере в Ирландии, привели к четкому делению страны на две половины: северную Лет Куинн (Половину Конна) и южную Лет Мога (Половину Муга). Складывается представление о двойном царстве с двумя священными царями. При этом традиция деления Ирландии на две половины ведет свое происхождение из ученых кругов, приближенных к северной династии О Нейллов.

Для кельтов было характерно и иное представление о сторонах света, связанное с ориентацией на восток (*orientatio*). Восток в древнеирландском, так же как в санскрите и авестийском, воспринимается как передняя сторона: *airther* означает 'перед' и 'восток'; *iar* — 'задняя сторона', 'запад'; *dess* — 'правая сторона', 'юг'; *túath* — 'левая сторона', 'север'. Средневековый ирландец воспринимает мир, стоя лицом на восток, встречая восходящее солнце. Восток и юг в такой картине мира, кажется, обладают положительными, благими качествами в противоположность западу и северу. Следы этой архаической индоевропейской ориентации прослеживаются и в других кельтских языках. Отсюда и особенности отношения к северу у западных кельтов. Солнце, поднимаясь на востоке, в течение светового дня остается в южной части небосклона: юг — светлая половина мира, дарованная живым. Ночью же солнце невидимо обретается на севере: это тайная половина мира, скрытая от живых, она ассоциируется с мертвыми, богами, героями, сидами<sup>35</sup>. Именно в этой тайной половине находят ирландские поэты-филиды свое вдохновение и знание, как сказано в предании «Разговор двух мудрецов»: «Он (филид — Г. Б.) знает место, где луна находится днем, а солнце — ночью» (LL 24346—24347). Иными словами, было бы неверно приписывать северу в кельтской картине мира однозначно негативные характеристики.

---

<sup>34</sup> Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 332.

<sup>35</sup> Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. *Les Druides*. Rennes, 1998. P. 300.

Продолжая тему ориентации у кельтов, нельзя не упомянуть знаменитые острова на севере мира, известные в древнеирландской литературе. Боги Ирландии, Племена богини Дану, согласно преданию «Битва при Маг Туред» приплывают в Ирландию с далеких северных островов, где они долгое время обучались друидическим искусствам<sup>36</sup>. Христианский автор/редактор предания наделяет Племена богини языческой премудростью, колдовскими способностями, и всему этому они обучаются на тех же северных островах. Здесь север также обладает потусторонними, оккультными и враждебными (по крайней мере, для христианского читателя) свойствами, недаром на северных островах обитают не только Племена богини, но и их враги демоны-фоморы.

Несколько иное, но не менее важное значение имеет в кельтской традиции северо-восточный вектор. На северо-востоке оказывается сокрыто до рождения короля Конна Кетхатаха великое священное дерево ирландской традиции Эо Мугна<sup>37</sup>. Северо-восток, упомянутый здесь, — это обычная локализация потустороннего мира в ранней ирландской картине мира. Например, в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга» верховный король Конаре и его люди едут по дороге Шлиге Ассайл в направлении Темры, но поворачивают на северо-восток (вступая в Иной мир)<sup>38</sup>. Движение на северо-восток от дороги Ассала, очевидно, означает пересечение границы между мирами, а не вход в королевскую резиденцию Темры. В одной редакции предания «Ночное бдение Фингена» речь идет о путешествии короля Кримтанна в мир иной, «когда он однажды пошел на северо-восток от всех»<sup>39</sup>. Наконец, возможно, повторяя ирландскую историю, Беда Досточтимый рассказывает, как некий Дриктельм достиг христианского земного рая, путешествуя *contra ortum solis solstitialem (ongen norðeast roðor, swa sunnan upgong bið æt middum sumere*, — «к северо-восточному углу, где восходит солнце в середине лета», в древнеанглийской версии)<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 24.

<sup>37</sup> The Metrical Dindshenchas. Part 3 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 146—147.

<sup>38</sup> Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8.

<sup>39</sup> Airne Fingein... P. 8n.

<sup>40</sup> Venerabilis Baedae Opera Historica / Ed Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975. P. 304 (Hist Eccl., V, 12).

Возможно, мы имеем дело с общеиндоевропейским архетипом, ведь северо-восток в индийской традиции — это сторона богов<sup>41</sup>, известен также рай Индры с пятью деревьями к северу от горы Меру на северо-востоке мира. Трудно сказать, прослеживается ли в этом случае индийское влияние, но и в китайском сборнике «Шэнь и цзинь» («Книге о божественном и удивительном») говорится о растущем на северо-востоке большом персиковом дереве, наделенном чертами мирового древа<sup>42</sup>. То есть перед нами — один из мифологических «бродячих» мотивов.

Ориентация по сторонам света в средневековой ирландской и валлийской традициях отражается и в делении ойкумены на четыре мира: Западный, Восточный, Северный и Южный. Известны также «четыре угла земли», представление о которых, возможно, заимствовано средневековыми ирландскими *literati* из Апокалипсиса (7,1). Западный мир в кельтских источниках маркирует «наш мир», мир, объединенный сходной культурой и цивилизацией, но и не только этим: здесь играют роль и псевдоисторические, и географические причины. Сходным образом в скандинавской литературе определяется Северный мир (Скандинавия, Русский Север и скандинавские колонии на Британских островах и в Гренландии). К Западному миру в узком смысле слова принадлежат Британские острова, но шире Западный мир может охватывать и Испанию. Древнеирландский апокриф «Четыре стороны света» ограничивает Западный мир Испанией и Ирландией<sup>43</sup> (это связано с традицией «Книги захватов Ирландии», согласно которой гойделы пришли в Ирландию из Испании).

Восточный мир ирландской традиции, куда входит вся континентальная Европа, не говоря уже об Азии, воспринимался как чуждый иной мир. Обитатели его опасны и обладают сверхъестественными способностями. Здесь мы сталкиваемся с противоречивостью самой древнеирландской литературной традиции. С одной стороны, местные поэты-филиды были ограничены в своей традиционной творческой

---

<sup>41</sup> Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995. С. 27.

<sup>42</sup> Walker B. Hindu World. Vol. II. L., 1968. P. 185; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 283.

<sup>43</sup> LU 10063—10071.



деятельности гойдельским, ирландскоязычным миром (Ирландия и ирландские королевства в Шотландии и Уэльсе). Их текст невнятен для всего остального (Восточного) мира. С другой стороны, ученые ирландские монахи, одинаково знающие как ирландский язык, так и латынь, были нередкими гостями, да и учителями, в континентальной Европе. Образцы древнейшей ирландской поэзии происходят именно из континентальных ирландских скрипториев. Для монашествующих *literati* пресловутый Восточный мир вовсе не представлял собой страшного потустороннего царства.

Отсюда и двусмысленность источников. В предании «Как было найдено «Похищение быка из Куальнге»» филиды отправляются на континент, чтобы найти текст древнеирландского эпоса, увезенный за море неким мудрецом. Усталость переписчика тому виной или внутренняя логика сюжета, но поэты не добираются до Европы и магическим образом находят текст в самой Ирландии. Неосуществленное путешествие филидов в Восточный мир в ирландском сюжете необходимо, с одной стороны, для локализации «исходного текста» за пределами Ирландии, т. е. в Ином мире, а с другой стороны, для включения в сюжет мудреца, отправившегося на восток (скорее ирландца, чем иноземца). В более позднем варианте предания этот мудрец уже становится иностранцем, «римским мудрецом» (*in sáí gōmānach*), который вывозит «Похищение» из Ардмахи (совр. Арма) на восток в обмен на «Этимологию» Исидора Севильского<sup>44</sup>.

В более позднем ирландском фольклоре Восточный мир окончательно приобретает волшебный характер. Король Восточного мира становится непобедимым могущественным владыкой, главным противником героя. Восточный мир приобретает качества потустороннего или даже inferнального региона, где герой совершает инициатические подвиги<sup>45</sup>. И это неудивительно, ведь золотой век ирландских святых позади, сообщества ученых филидов больше не существует, и безграмотный гэльский крестьянин XIX — нач. XX вв. предоставлен самому себе: соседний Корк для него так же далек, как Рим или Вавилон.

---

<sup>44</sup> Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. III. Band. Halle, 1907. S. 5.

<sup>45</sup> Rees A. and B. Celtic heritage. New York, 1994. P. 14, 256.

## ОКЕАН И МОРСКИЕ ПУТИ

Если Восточный мир представлял для островных кельтов враждебную периферию, то окружающий океан — это периферия неведомая. В ментальных картах раннесредневековых ирландских монахов Земля рисуется плоским островом, окруженным со всех сторон внешним океаном, «кольцом тефийским»<sup>46</sup>. В «Гесперийских речениях» (*Hesperica famina*), поэмах, написанных на особой вычурной «гесперийской» латыни во второй половине VII в. в Ирландии, этот внешний океан ассоциируется с античной богиней Тефидой, в собственно древнеирландских текстах — с богом Тетрой. Тетра, как морское божество из демонов-фоморов, хорошо известен в древнеирландской традиции. В «Гесперийских речениях» мы несколько раз встречаем «гесперизмы» *tithis*, *tithica* «море, морской». Рыбы обозначаются как *tithicum seminarium* «тефийское (морское) семя»<sup>47</sup>. *Tithis* восходит к имени одного из древнейших греческих божеств, титаниды Тефиды или Тефии (Τηθύς). Тефида — супруга своего брата Океана, божество внешнего океана, обитает на краю света. Метонимически имя этого божества у античных поэтов, включая Вергилия, обозначало море. От них оно и перешло в ирландскую гесперийскую поэзию.

Конечно, нет никаких оснований возводить ирландского Тетру к древнегреческой Тефиде. Тем не менее функциональное сходство двух божеств, их маргинальная локализация и принадлежность к классу хтонических божеств могли позволить средневековым ирландским *literati* использовать теоним Тетры как метафору внешнего моря-океана, ассоциируемого в античной традиции с Тефидой.

Целый класс ирландских текстов, начиная с «Плавания св. Брендана» и включая предания типа *Immrama* (Плавания), повествует о сверхъестественных островах в океане, расположенных к западу от Ирландии. «Плавание св. Брендана» и «Плавание Майль Дуйна» представляют собой своеобразные энциклопедии таких чудесных островов. Каждый из этих островов уникален и отличается определенной чертой, как, например, остров огромных муравьев, остров огненных свиней или остров черных плакальчиков. Братья Рисы в свое время

---

<sup>46</sup> Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 247.

<sup>47</sup> Там же. С. 148, 211.

отмечали, что во время плавания Майль Дуйна кажется, что наш мир распадается на компоненты. Разные элементы, абстрактные принципы или породы животных разбегаются и продолжают существование на разных, удаленных друг от друга островах<sup>48</sup>. Приходит на ум удивительная параллель этой ирландской дезинтеграции реальности с такой же дезинтеграцией мира нигерийских сказок Амоса Тутуолы, писателя XX в. В них речь идет о похожих путешествиях героев от одного элемента к другому, только не в море, а в джунглях.

Конечно, за представлениями о потусторонних островах часто лежали вполне осязаемые исторические реалии: дальние плавания монахов в утлых кожаных лодках, практика наказания преступников, которых пускали дрейфовать по морю, встречи с иноземными купцами. Само географическое положение Ирландии заставляло ее жителей развивать мореходное искусство. В ирландских анналах и преданиях мы находим множество сообщений о плаваниях в океане возле ирландских берегов, о терпевших крушение и утопленниках. Как лес для средневековых континентальных европейцев, океан играл для островного кельтского сознания важную роль маргинальной, пограничной зоны, где часто помещался мир иной. Кажется, основным посылом ирландских преданий о плаваниях был намек или призыв: «Учитесь плавать!».

Помимо всего прочего, окружающий океан не только отделял Британские острова от всего остального мира, но и связывал с этим внешним миром. Ирландское море издавна связывало Ирландию и Британию. В самом начале экспансии на острова носители культуры латен, переселяясь через Северный пролив, достигли Северной Ирландии, а гораздо позже, в V—VII вв., ирландцы-скотты, двигаясь той же дорогой, но в обратном направлении, заселили королевство Дал Риада, ставшее основой будущей Шотландии. Пролив св. Георгия в южной части Ирландского моря связывал Ирландию и Южный Уэльс, чем и пользовались ирландские разбойники и колонисты, правившие долгое время валлийским королевством Дивед. Наглядным примером легкости пересечения Ирландского моря может служить мифический король Британии Бендигейдвран, гигант, пересекавший море вброд вместе со своей армией согласно второй ветви валлийского эпоса «Мабиноги».

---

<sup>48</sup> *Rees A. and B. Celtic heritage. New York, 1994. P. 322—323.*

Ла-Манш связывал Британию и Галлию: волны кельтских переселенцев, начиная с носителей культуры гальштатт и заканчивая белгами, переселялись в Британию с континента, на лодках и кораблях переплывая пролив. Цезарь (BG. III, 8) в I в. до н. э. упоминает, что из всех галльских племен венеты, жившие на крайнем западе Арморики (совр. п-ов Бретань), располагали большим количеством кораблей, на которых ходили в Британию, а также превосходили всех галлов знанием морского дела и опытностью в нем. Неудивительно, что именно в Арморикю бежали позднее, в V—VII вв. н. э., бритты из Южной Британии, спасаясь от захватчиков-англосаксов: морской путь был хорошо известен еще с доримских времен.

Ирландия же издавна была связана с Испанией через Бискайский залив. Это были в основном торговые связи. Какие-либо миграции из Испании в Ирландию археологически не зафиксированы, так что версия «Книги взятия Ирландии», согласно которой гойделы, сыновья Миля, прибывают на остров из Испании, не подтверждается. Версия эта, скорее всего, была вызвана тесными интеллектуальными связями между двумя странами в раннее Средневековье. Рукописи некоторых испанских авторов переписываются и цитируются в Ирландии исключительно рано. Можно предположить, что их привозили из Испании на кораблях непосредственно в Ирландию (еще раньше 600 г.)<sup>49</sup>. Так, судя по всему, «Этимологии» Исидора Севильского попали в Ирландию вскоре после их написания в начале VII в. Впоследствии «Этимологии» Исидора становятся образцом для ирландских этимологических и этиологических сочинений, таких как «Словарь Кормака», «Правило имен» или диннхенхас, созданных на основе местной учености и латинской позднеантичной этимологической традиции. Также «Этимологии» использовались ирландскими монахами — авторами искусственных по построению и сложных для понимания латинских поэм, «Гесперийских речений».

Далее за Испанией начинался путь, связывавший Британские острова со Средиземноморьем, центрами власти, учености и святости, Римом, Константинополем и Святой землей. Путем этим шли не только товары, но и идеи. В «Мартирологе Ойнгуса» есть свидетельства, что

---

<sup>49</sup> Hillgarth J. N. Visigothic Spain and Early Christian Ireland // PRIA, C62, 1962. P. 168.

в Ирландии в VII в. обрелись египетские монахи, к IX в. прославленные ирландской церковью в лике святых. «Книга из Дурроу», созданная, скорее всего, на острове Иона в сер. VII в., свидетельствует о четких следах коптского влияния в орнаментах, украшающих рукопись<sup>50</sup>. Причем если влиянию египетских монахов можно приписать украшение рукописей, то с их же присутствием можно связать появление в древнеирландской литературе апокрифических сюжетов, известных только на Ближнем Востоке.

Мир кельтов в древности и в Средние века, как мы видим, был более открытым, чем представляется обычно. Кельтский мир, как любое традиционное общество, был во многом более открыт, чем наш современный мир, но открытость эта в разные периоды истории кельтов имела разный характер. В эпоху кельтской экспансии в Европе IV—III вв. до н. э. целые племена снимаются с места, основывают новые царства от Британии до Малой Азии. Позднее, когда кельты осели, а свободные территории их сужались под натиском Рима, галльские друиды еще ездят учиться премудрости в Британию и выступают в римском сенате. В средневековой Ирландии и Уэльсе общества, скованные племенными и родовыми ограничениями, тем не менее давали право социальной и физической мобильности тем, кто избрал поэтическую или церковную стезю. Филадельфы и барды свободно перемещались по западному кельтскому миру, а клирики в поисках уединения доплывали до Фарёрских островов и Исландии, когда там еще не ступала нога скандинавов.

## ДОРОГИ ЗЕМНЫЕ

Те, кто имел право путешествовать, покидать территорию своего племени или племенного королевства, несомненно, выбирали не только водные пути. Издревле кельты владели искусством дорожного строительства. Разветвленная сеть дорог в Галлии и Британии, построенная местным кельтским населением, была только усовершенствована и развита римскими властями.

---

<sup>50</sup> *Manara F. Aspects de la civilisation copte en Irlande // Études irlandaises, 27.2, automne 2002. P. 49.*

В Древней Ирландии еще в дохристианскую эпоху существовали пять главных дорог, исходящих из Темры: Шлиге Миддуахра, Шлиге Хуаланн, Шлиге Ассайл, Шлиге Дала и Шлиге Мор. Их реальность подтверждается аэрофотосъемкой. К сожалению, археологические раскопки пяти дорог Ирландии не предпринимались, поэтому об их строительстве и функционировании у нас фактически нет данных (литература в этом случае не помогает). Тем не менее мы располагаем данными раскопок дороги возле Корли, датируемой железным веком. Эта дорога была проложена через торфяные болота в центральной Ирландии. Массивные дубовые доски, из которых была сооружена дорога, сохранились, пролежав в болоте больше двадцати веков. Дендрохронологический анализ дает точную дату рубки деревьев — 148 г. до н. э. Первым слоем прямо на болото клали длинные, до 10 м, березовые стволы, а на них сверху перпендикулярно — доски из вековых дубов. Дорога тянется на протяжении двух километров через болота, соединяя твердую землю. Судя по позднейшим описаниям в литературе, по таким широким дорогам (*slige*) ездили в основном на колесницах, а также верхом. Однако ни во время раскопок дороги в Корли, ни во время каких-либо других археологических раскопок в Ирландии не было найдено ни одной колесницы. Сооружение дороги в Корли, очевидно, потребовало напряжения сил всех местных жителей<sup>51</sup>. Осуществление таких работ было возможно только при наличии сильной местной власти, либо королевской, либо друидической. В пользу второго говорит местоположение дороги в Корли на полпути между Круаханом и Ушнехом, двумя ритуальными центрами кельтской Ирландии, от каждого из которых дорога отстоит на 25 км.

Сложно сказать, имела ли дорога в Корли только региональное значение или была составной частью разветвленной дорожной системы. Интересно, что дорога Шлиге Ассайл, одна из пяти главных дорог Ирландии, согласно некоторым источникам, вела от Темры к Ушнеху. Не исключено, что дорога в Корли могла быть частью более протяженной дороги, ведущей от Темры к Круахану. Помимо своего основного значения — переправы через болото, дорога в Корли, возможно, играла и иную, экономическую, военную или ритуальную роль. В целом по поводу ее значения остается много вопросов.

---

<sup>51</sup> *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 98—103.*

В то же время, по раннесредневековым письменным источникам мы можем восстановить в общих чертах технику и организацию строительства больших дорог в Ирландии той эпохи. Одно из самых ранних описаний строительства дороги по приказу короля Лейнстера содержится в латинском житии св. Бригиты, написанном Когитосом в середине VII в. Это описание ярко иллюстрирует как локальный племенной, так и «общенациональный» контекст строительства дорог и гатей на болотах в раннесредневековой Ирландии:

Однажды король страны, в которой она (Бригита — Г. Б.) жила, отдал приказ жителям туатов<sup>52</sup> и провинций, которые были под его властью, чтобы народы и туаты со всех территорий и провинций собрались и построили крепкую широкую дорогу. Они должны были положить в основание дороги ветви, камни и землю в глубоком и почти непроходимом болоте и в сырой и болотистой местности, где протекала большая река, так, чтобы дорога могла выдержать вес колесничих и всадников, колесниц и повозок, движение народа и схватку врагов со всех сторон. Тогда многие туаты явились всеми родами и семьями<sup>53</sup>.

Важно, что работа по строительству дороги описана в этом фрагменте как совместная работа нескольких туатов, организованная высшим королем. Это подтверждает существование разветвленной общей для страны сети дорог. Пять главных дорог Ирландии, по всей видимости, были основой этой транспортной системы.

В ирландских мифологических преданиях мы также находим примеры описания строительства грандиозных дорог, сооружение которых приписывалось потусторонним существам, сидам. Предание, записанное в VIII—IX вв., «Сватовство к Этайн» повествует о непосильной задаче, которую возложил король Темры Эохайд Арем на правителя Сиды Бри Лейт Мидира — проложить дорогу-гать через болото Мойн Лавраге. Стоит отметить, что гать строится сидами одну ночь, и никто из смертных не должен выходить в эту ночь из дому. В этом эпизоде мы сталкиваемся со своеобразным феноменом «концентрированного

---

<sup>52</sup> Др.-ирл. *túath* очень условно можно перевести как 'племя, племенное королевство'.

<sup>53</sup> *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 786.

времени», который часто встречается в островных кельтских памятниках. Дорога-гать просто «появилась» бы для окружающих, возникнув из небытия, если бы не королевский управитель, подсмотревший строительство:

Никто дотоле не ходил по этому болоту.

Потом поручил Эохайд своему управителю посмотреть, как осият они гать. Пошел управитель на болото. Показалось ему, будто сошлись на болото люди всей земли от восхода солнца до заката. Все они сделали один холм из своей одежды, и взошел Мидир на этот холм. Целые деревья, стволы с корнями, закладывали люди в основание гати. Мидир стоял и выкрикивал во все стороны приказания работникам. Казалось, что люди всей земли поднимают шум у него под ногами. Потом свалили на болото глину, гальку и камни<sup>54</sup>.

Несомненно, кроме мифологической стороны этого рассказа, в нем содержится и вполне историческое описание строительства гати через болото общими усилиями нескольких туатов, подобно строительству, описанному в житии св. Бригиты. В то же время в «Сватовстве к Этайн» строительство гати можно воспринимать и как ритуал, осуществляемый под руководством некоей духовной власти (в данном случае — Мидира). Гать появляется на этом месте *впервые*, подобно тому, как пять дорог, ведущие в Темру, появляются *впервые* в ночь рождения Конна. Можно сравнить схожие формулы в начале рассказов о появлении дорог в «Сватовстве к Этайн»: «Никто дотоле не ходил по этому болоту»; и в «Ночном бдении Фингена»: «...Ни кони, ни колесницы не ездили...»<sup>55</sup>. Если принять гипотезу о важной роли корпорации друидов в строительствах, подобных сооружению дороги в Корли, Мидира в средневековом предании можно рассматривать как некоего «образцового» друида.

<sup>54</sup> Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R. I. Best // Ériu, 12, 1938. P. 178.

<sup>55</sup> Aírne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 7.



## ГЛАВА II

### ИРЛАНДСКИЕ РЕКИ В «ГЕОГРАФИИ» ПТОЛЕМЕЯ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДАНИЯХ<sup>1</sup>

**В** этой главе мы попытаемся дать некоторые сравнительные оценки топонимических данных по Древней Ирландии у греческого географа II в. н. э. Клавдия Птолемея и соответствующей им топонимико-мифологической традиции из средневековых ирландских источников. Мы вполне осознаем, что такая тема, как «Птолемеява Ирландия» служила предметом исследования многих историков, лингвистов и историков географии<sup>2</sup>. Маргинальность этой темы, ее пограничное положение на стыке классических исследований, индоевристики и кельтологии, истории географии и исторической лингвистики делает ее одновременно и весьма трудной, и привлекательной для пытливого исследователя. Мы, несомненно, понимаем, что наши короткие комментарии на эту тему затрагивают лишь некоторые отдельные

---

<sup>1</sup> Приношу искреннюю благодарность И. Умфре за его помощь в интерпретации континентальных кельтских источников и в исправлениях первоначальной версии этой главы.

<sup>2</sup> *O’Rahilly T. F.* Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 3; *Pokorny J.* Die Geographie Irlands bei Ptolemaios // Zeitschrift für celtische Philologie. 24, 1954. P. 94—120; *Mac an Bhaird A.* Ptolemy Revisited // Ainm. 5, 1991—1993. P. 1—20; *Toner G.* Identifying Ptolemy’s Irish Places and Tribes // Ptolemy: Towards a Linguistic Atlas of the Earliest Celtic Place-Names of Europe / Ed. Parson D. N. & Sims-Williams P. Aberystwyth, 2000. P. 73—81; *de Bernardo Stempel P.* Ptolemy’s Celtic Italy and Ireland: a Linguistic Analysis // Ptolemy: Towards a Linguistic Atlas... P. 83—112; *Isaac G.* Place-Names in Ptolemy’s Geography: An Electronic Data Base with Etymological Analysis of Celtic Name Elements. CD-ROM. Aberystwyth, 2004.

вопросы, но могут привлечь внимание наших коллег, историков и лингвистов, к определенным «точкам притяжения» (gravitation's centres) в географии Птолемеевой Ирландии.

Нам практически ничего не известно о жизни знаменитого астронома, математика и географа Клавдия Птолемея (Claudius Ptolemaeus, после 83 — ок. 168 н. э.)<sup>3</sup>. Судя по позднейшим источникам, он работал в Александрии. Птолемеевский корпус весьма объемён и содержит данные по нескольким дисциплинам. Большую известность Птолемей получил благодаря своим астрономическим и хронологическим работам, своей геоцентрической (или даже океаноцентрической?) системе мироздания, отраженной в сочинении «Великое построение» (Ἡ Μεγάλη σύνταξις), известном под названием «Альмагест». Его географическое сочинение «Руководство по географии» (Γεωγραφικὴ Ὑφήγησις) в восьми книгах состоит из описания известной к тому времени ойкумены и атласа, содержит множество географических названий и основано на утерянной работе более раннего географа, Марина Тирского, и других римских и, возможно, персидских источниках. Глава II второй книги работы посвящена крайнему западному острову античной ойкумены, Ирландии, которая у Птолемея названа Ἰουερνία<sup>4</sup>.

Предполагается, что данные по Ирландии Марина Тирского восходят непосредственно к сведениям или труду географа Филемона, писавшего, вероятно, между 20 и 70 г. н. э., непосредственно перед вторжением римлян в Британию при Клавдии в 43 г. н. э. Филемон, очевидно, использовал сведения купцов, посещавших Ирландию<sup>5</sup>.

Список ирландских топонимов у Птолемея включает 15 названий рек, 20 названий племен, 11 — «городов» и три — островов. Некоторые из этих топонимов явно кельтские, некоторые возможно кельтские, другие же сложно объяснимы<sup>6</sup>. Британские и римские путешественники и купцы были лучше всего знакомы с прибрежными районами Ирландии, а точнее, с южным и восточным побережьями. Северное

<sup>3</sup> Pecker J.-C. Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology. Berlin etc., 2001. P. 311.

<sup>4</sup> Claudius Ptolemaeus (Geographia 1. 2. 2)

<sup>5</sup> Tierney J. J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy. Vol. 60. Section C, no.5. Dublin, 1960. P. 261—263.

<sup>6</sup> de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 97—98.

и западное побережья острова были труднодоступны для мореплавателей из-за сильного течения. Поэтому птолемеевская Ирландия, судя по всему, ограничена восточными и южными прибрежными зонами.

Мы же обратимся к некоторым гидронимам из Птолемея, которые могут быть достаточно точно локализованы и упоминаются в средневековой ирландской литературе. Важность комплексного сравнения древнейшей топонимики со средневековыми данными очевидна, поскольку в случае с Птолемеем мы имеем дело с единственной картой древней дохристианской Ирландии, страной, практически не затронутой античным влиянием, сохраняющей кельтское жреческое сословие друидов и языческое мировоззрение. Сложность здесь заключается в том, что у Птолемея мы можем найти только аутентичный топоним, а все описания, ученые и народные этимологии и мифы, относящиеся к этому топониму, находятся лишь в средневековых текстах, записанных уже в христианское время. Однако эта ситуация более перспективна, чем в Галлии, где мы находим массу аутентичных кельтских теонимов и практически ни одного нарратива, относящегося к этим богам.

Один из птолемеевских гидронимов, несомненно поддающийся локализации и имеющий средневековый аналог — название реки Βουοῦίνδα (возможно Βουο<ο>ῦίνδα или Βουοῦίνδα)<sup>7</sup>, совр. р. Бойн (Boyne), на восточном побережье, др.-ирл. Boānd (арх. Boēnd), название, которое средневековые ирландские literati объясняли как «белая корова». Согласно де Бернардо Штемпель, этот топоним представляет собой древний «сравнительный композит» со значением «белая, как корова» (т. е. река или соответствующая богиня)<sup>8</sup>, который позднее был переосмыслен как «белая корова» после перестановки элементов<sup>9</sup>. Другая этимология была предложена Э. Кампаниле на основании предположения М. Диллона: Кампаниле сравнивает гидроним с вед. govindú- (RV 9. 96. 19), эпитетом Сомы, «который находит коров», предполагая, что оба композита восходят к и-е. прототипу<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 103; Stückelberger A. & Graßhoff G. Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie. 1. Teilband. Basel, 2006. S. 144 § 8.

<sup>8</sup> Pokorny J. Op. cit. P. 111.

<sup>9</sup> de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 103.

<sup>10</sup> Dillon M. Celts and Aryans: Survivals of Indo-European Speech and Society. Simla, 1975. P. 122; Campanile E. Old Irish Boand // Journal of Indo-

На древнеирландском уровне второй элемент сложного слова может относиться к глаголу *go-finnadar* ‘находит’: возможно др.-ирл. гидроним и теоним лишь со временем был переосмыслен в процессе народной этимологизации как ‘корова + белая’. Ясно, что теоним восходит к сочетанию двух компонентов: *bó* (\*g<sup>w</sup>ōi-) ‘корова’ и более проблематичного второго.

На континенте в Галлии засвидетельствована посвятельная надпись из Утрехта (III в. н. э.?), обращенная к богине \**Borvobo(v)indoa*: DEAB(US) BORVOBOE(N)DOAE SOBBAE; BORVOBOEN-DOAE<sup>11</sup>. Первый компонент имени связан с другим гал. теонимом *Borwō* (*Borwo-*) ‘кипящий, бурлящий’, маркирующим божество термального источника<sup>12</sup>. Второй — соответствует гойдельскому (общекельтскому?) *Boouívda*, отраженному у Птолемея. Таким образом, галльское божество, подобно его ирландскому аналогу, зооморфно (корова) и связано с бурлящей водой. Характерно, что это реконструируемое кельтское божество ассоциируется с космогонической дихотомией белорогого и темного быков, отраженной в древнеирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге»<sup>13</sup>. Белый цвет богини делает ее одним из божеств белого верхнего мира.

Сообщение Птолемея о реке/богине *Boouívda* свидетельствует о большой древности ее культа. Интересно, что в долине реки Бойн еще в эпоху неолита (ок. 2500 г. до н. э.)<sup>14</sup> были возведены знаменитые курганы Ньюгрэндж (*Sid in Broga*), Ноут (*Snogba*), Доут (*Dubad*), имевшие, кроме всего прочего, астрономические функции и почитавшиеся как жилища богов в дохристианской Ирландии. При строительстве

---

European Studies, 13, 1985. P. 478. См. также аргументы К. Деламарра и его анализ кельтского личного имени *Contobouiouindillus* ‘qui-a-obtenu-cent-vaches’ (*Delamarre X. Gallo-Brittonica: transports, richesse et générosité chez les anciens Celtes // ZCP, 54, 2004. P. 130—131*).

<sup>11</sup> *Whatmough J. The Dialects of Ancient Gaul. Cambridge, Mas., 1970. P. 865, 867. L'Année épigraphique 1977 (1981). P. 539.* Есть также свидетельства сочетания двух элементов *Boruo* и *Damona* (возможно, «богиня-корова») в *CIL 13. 2806; 5911; 5914-19 (Bourbonne-les-Bains)*.

<sup>12</sup> *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 82—83.*

<sup>13</sup> *Táin Bó Cúalnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 124.*

<sup>14</sup> *O'Kelly M. J. Ireland before 3000 B.C. // A New History of Ireland, vol. I. Ed. Ó Cróinín D. Oxford, 2005. P. 86.*

Ньюгрэнджа использовались обкатанные в воде камни среднего размера со дна реки Бойн<sup>15</sup>, что явно говорит о ее почитании еще в эпоху неолита.

Если древняя форма теонима, восходящая к I в. до н. э., к сожалению, не сопровождается никаким нарративом, то относительно поздние средневековые ирландские тексты доносят до нас несколько вариантов мифа о богине Боанн. Один из наиболее ранних вариантов мифа отражен в древнеирландском предании IX—X вв. «Ночное бдение Фингена» (*Airne Fíngin*). В нем появление реки связывается с расчленением тела богини в ночь рождения общеирландского короля Конна. Однако в метрическом и прозаическом вариантах коротких этимологических преданий (*Dindshenchas*), посвященных богине/реке Боанн, отсутствует упоминание ночи рождения Конна в контексте появления реки из пострадавшего одноглазого и одноногого божественного тела (*Gwynn, Met. Dind.*, III, 27)<sup>16</sup>. Таким образом, древний миф о богине-реке, скорее всего, является позднейшей вставкой в легенду о рождении Конна в *Airne Fíngin*. Тем не менее стоит привести и прокомментировать фрагмент предания, посвященный Боанн:

Innocht dano brunnid srúaim sainemail dar airmag n-Érenn for slicht na bangalgaite .i. mná Nechtain mic Núadat Snáma, óthá Síth Nechtain sairthúaid co moing mara; .i. tipra fil fo dícheltaib la trí deogbaire Nechtain, .i. Flesc ꝛ Lesc ꝛ Luam; ꝛ is í adrullai úathib iar coll a geisi, co nderna sruth sainemail dí, condat imda a ilbúada etir daire ꝛ maige ꝛ móinti ꝛ átha ꝛ linne ꝛ inbera ꝛ srotha sin, acht cena bid rót imbais; bid hé in sithbe findruine tar sin clár n-óir fhorloiscthi in sin, for sisi, .i. Bóand a hainm<sup>17</sup>.

В сию ночь изливается чудесный поток на восточную равнину Ирландии по следу воительницы, жены Нехтана, сына Нуаду Снава, от Сида Нехтана на северо-восток до моря, т. е. источник скрывали три виночерпия Нехтана: Флеск, Леск и Луам. Женщина бежала

<sup>15</sup> O'Kelly M. J. *Newgrange: Archaeology, Art and Legend*. London, 1982. P. 15.

<sup>16</sup> Stokes W. (ed.). *The Prose Tales from the Rennes Dindshenchas // RC 15*, 1894. P. 315.

<sup>17</sup> *Airne Fíngin / Ed. Vendryes J. Dublin, 1953. P. 3* (в текст внесены изменения согласно рукописям).

от них, нарушив свои гейсы, и превратилась она в чудесную реку. Так что многочисленны ее дары: дубравы, равнины, болота, броды, пруды, устья и потоки. Но и без того она будет дорогой великого знания, жезлом из белой бронзы на равнине из очищенного золота, — сказала она. — Боанн имя ее<sup>18</sup>.

Как мы видим, в «Бдении Фингена» и более явно в ренской версии старины мест реки Бойн можно найти следы широко распространенного мотива «странствующего расчленения божественного тела», отмеченного в древнеирландском материале П. Мак Каной<sup>19</sup>. Старина мест уточняет гейсы (табу), связанные с источником: кто бы ни подошел к нему, не ушел бы с целыми глазами, кроме Нехтана и его виночерпиев. Ренские диннхенхас повествуют о печальной судьбе Боанн: «Три волны из колодца обрушились на нее, ей оторвало бедро, руку и глаз» (...ḡ máidhid tri tonna tairsi don tobur, ḡ fosruidbed a sliasait ḡ a lethlaim ḡ a lethsuil)<sup>20</sup>. В этом случае появление реки описано как жертвоприношение и расчленение божественного тела. В то же время это и некое овеществление с помощью поименования: обретая определенное божественное имя, река появляется в реальности племени или народа. Мы не будем здесь подробно останавливаться на важности односторонности (одноногости, однурукости и одноглазости) богини. Возможно, это знак ее принадлежности обоим мирам и превращения в универсальную реку.

Позволительно предположить, на что обратил наше внимание Е. В. Головин, что те или иные параметры древнеирландского кельтского язычества совпадают с греческим. То есть в случае этиологического мифа о Боанн мы сталкиваемся со своеобразной манифестацией или фанетией (φανητία от φανης ‘тот, кто появляется’, ‘тот, кто открывает’<sup>21</sup> или бог Фанес). Фанетия греческого мифа (напоминающая *natura naturata* схолий) есть материнская субстанция хаоса, рождающая доступные

<sup>18</sup> Airne Fíngin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 3.

<sup>19</sup> Mac Cana P. Placenames and Mythology in Irish Tradition: Places, Pilgrimages and Things // Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies, Held at Ottawa, 1986 / Ed. G. W. MacLennan. Ottawa, 1988. P. 339—340.

<sup>20</sup> The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // Revue celtique, 15, 1894. P. 315.

<sup>21</sup> Kerényi C. The Gods of the Greeks. Harmondsworth, 1958. P. 101.

восприятию явления. Плодородие фанетии зависит от интенсивности сексуально отмеченного процесса, следовательно, феномены возникают эротически (как в случае нашей реки/богини), а не креативно-организационно. Поэтому слово «манifestация» (открытое напоказ, осязаемое) весьма приблизительно выражает изменчивые результаты такого постоянного генезиса в открытой системе.

Интересно, что ни в этом мифе, ни в других древнеирландских мифах о богине Боанн нет ни одного намека на ее «коровью природу». Единственный раз мы сталкиваемся с резонной этимологией теонима в одном из вариантов прозаических *Dindshenchas*, где имя *Bóand* возводится к гипотетическим названиям двух потоков *Bó* и *Fínd*, в месте слияния которых и начинается р. Бойн<sup>22</sup>. Возможно, это один из немногих примеров адекватной этимологии в море средневековых ирландских псевдоученых и народных этимологий.

Связь богини Боанн с изливающимся источником напоминает о галльском теониме *\*Vorvobo(v)indoa*, первый компонент которого *Vorwō* (*Vorwo-*) ‘кипящий, бурлящий’, как мы отмечали, маркирует божество термального (или просто бурлящего) источника. В то же время в Ирландии известен другой теоним/гидроним *Verbae* (совр. р. *Barrow*), родственный гал. *Vorwo/Vormō*. В *Chronicum Scotorum* *Verbae* — это одна из богинь-эпонимов Ирландии наряду с *Cessair* и *Ériu*: *In hoc anno uenit filia alicuius de Grecis ad Hiberniam cui nomen erat hEriu, no Verba, no Cesar* («В этом году дочь одного из греков прибыла в Ирландию, чье имя было Эриу, или Берба, или Кесар») <sup>23</sup>. Т. о. гал. теоним из Утрехта распадается в древнеирландском на два теонима/гидронима *Verbae* и *Bóann*. Этимологически имя *Verbae* связано с др.-ирл. глаголом *berbaid* ‘кипятить, варить’ (общекельт. *\*berwja* ‘кипящая, бурлящая’ < и.-е. *\*bher-w-* ‘кипеть, бурлить’). У Птолемея географически р. Барроу (*Barrow*), возможно, соответствует гидроним *Βιρούς*. Можно предположить серьезное повреждение текста Птолемея в этом месте, иначе невозможно

<sup>22</sup> *The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas...* P. 315.

<sup>23</sup> *Chronicum Scotorum: A Chronicle of Irish Affairs, from the Earliest Times to A.D. 1135, with a Supplement Containing the Events from 1141 to 1150* / Ed. W. Hennessy. London, 1866. P. 3.

возвести др.-ирл. *Berbae* к птолемеевской форме (возможно, следует читать \**Βιρούιος*)<sup>24</sup>.

Текст *Dindshenchas* реки Берба, к сожалению, не сохранил мифа о богине, но, подобно ренским *Dindshenchas* Боанн, сообщает о некогда опасных и вредоносных свойствах этого водного источника. Речь идет о том, как бог Мак Кехт (или Диан Кехт из племени богов) убил Мехе, сына богини войны Морриган. Дело в том, что у Мехе было три сердца и по змее в каждом из них. Змеи эти могли уничтожить все живое в Ирландии, если бы выросли. Мак Кехт съел эти сердца и бросил пепел в реку, тогда течение в ней остановилось, и все живое в воде сварилось (*сого mberb*) и погибло. Оттого и название реки — Берба<sup>25</sup>. Здесь можно отметить ту же тройственную угрозу и в мифе о Боанн (три волны), и в мифе о Бербе (три сердца, три змеи). Интересно, что согласно *Dindshenchas* Тростниковой Темры, река Берба излилась/появилась в ночь рождения Конна (что, вероятно, отражает более позднюю ассоциацию всех подобных чудесных явлений с установлением и упрочением верховной королевской власти)<sup>26</sup>.

Список ирландских гидронимов у Птолемея включает также древнее название р. Шаннон, *Σήνους* ‘старый, древний’<sup>27</sup>. Судя по всему, мы также имеем дело с теонимом/гидронимом, которому соответствует древнеирландский этимологический миф из *Dindshenchas*. Др.-ирл. женское имя *Sinann* (*Sinenn*) восходит к более ранней форме *Senupā*, британский вариант которой известен по надписи из Кента<sup>28</sup>. Впрочем,

---

<sup>24</sup> *de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 104. Stückelberger A. & Graßhoff G. Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie. 1. Teilband. Basel, 2006. S. 144 § 6* (локализуется как р. Барроу). Другие исследователи локализуют этот топоним в гавани Уотерфорд (*Darcy R. & Flynn W. Ptolemy's map of Ireland: a modern decoding // Irish Geography, 41:1, 2008. P. 62*).

<sup>25</sup> *The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 304. LL. P. 159.*

<sup>26</sup> *The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 444.*

<sup>27</sup> «Древнее (божество) реки» подобно «Древним моря» (титанам Фортию, Протею и Нерею), которых Гомер описывает как богов глубин, способных менять свой облик (*Kerényi C. Op. cit. P. 37—39*).

<sup>28</sup> *O'Rahilly T.F. Op. cit. P. 5. Stückelberger A. & Graßhoff G. Op. cit. P. 144 § 4* (*Σήνου*). Современные историки географии с трудом могут локализовать *Σήνου* на основании Птолемеевых координат. Лучше всего данным Птолемея соответствует вход в Голуэйский залив (*Darcy R. & Flynn W. Op. cit. P. 66*).



в галльском известно женское имя *Sena*<sup>29</sup>. В житийном сборнике VII в. *Collectanea Tirexana* в описании путешествия св. Патрика по Ирландии мы узнаем о топонимической традиции, согласно которой река Шаннон почиталась как богиня: *Et uenierunt per alueum fluminis Sinnæ quæ dicitur Banea...* («И они переправились через русло реки Шаннон, которую называют Бандея...»)<sup>30</sup>. Речь, видимо, идет о втором названии реки: *bandea* ‘богиня’ (вспомним, что в Индии реки почитались и почитаются как богини). Тот же эпитет, как впервые предположил Т. О’Рахилли, мы находим и в названии реки Банн (*Banda, Banna*), которое встречается у Тирехана в форме *flumen Bandæ* (gen. sing.)<sup>31</sup>. В случае р. Шаннон, и тем более р. Банн, настоящие названия рек, возможно, были табуированы и заменены общим термином *bandea* ‘богиня’, подобно тому как древнее имя римской «Доброй богини» (*Bona Dea*) было со временем табуировано. В предании из *Dindshenchas* дева из потустороннего мира (*Tír Tairngire*) Шиненн (*Sinenn*) отправляется к колодцу, скрытому под морем (*sic!*), чтобы обрести великое знание (*imbas, soas*). Но вода из колодца, потревоженная девушкой, излилась, утопила ее и стала рекой Шаннон<sup>32</sup>. Миф о *Sinenn* — это вариант того же мифа о возникновении реки, что мы видели в случае р. Бойн: мифа о происхождении реки из тела богини. В то же время древнеирландские предания о реках можно воспринять и как рассказы о возгордившихся и неудачливых темпестиариях (жрецах, вызывающих бурю). Для средневековых ирландских филидов (или иных *literati*) возгордившаяся Шиненн, ищущая знания и наказанная за это, могла соотноситься с пра-матерью Еввой, вкусившей от плода Древа Познания<sup>33</sup>.

В позднейшем фольклоре XIX в. сохранилась уникальная история о великом Змее (*Ollpéist*), «удерживавшем воды» р. Шаннон и проложившем путь реке. Представления о деве, открывательнице реки,

<sup>29</sup> *Delamarre X. Op. cit. P. 270.*

<sup>30</sup> *Thesaurus Palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse, vol. II / Ed. Stokes Wh. & Strachan J. Dublin, 1903. P. 264—265. The Patrician Texts in the Book of Armagh, Scriptorum Latini Hiberniae 10 / Ed. Bieler L. & Kelly F. Dublin, 1979. P. 138—139.*

<sup>31</sup> *O’Rahilly T. F. Op. cit. P. 6. Thesaurus Palaeohibernicus. II, 269. The Patrician Texts in the Book of Armagh... P. 160.*

<sup>32</sup> *The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 456.*

<sup>33</sup> *Muhr K. Water Imagery in Early Irish // Celtica, 23, 1999. P. 200.*

странным образом переплелись в ней с архетипическим мифом о речном Змее. Змей прокладывает себе путь от истоков Шаннона, стремясь покинуть Ирландию до прихода св. Патрика, уничтожая множество ядовитых змей на своем пути. Морская дева сначала помогает Змею сразить огромного кита в устье Шаннона, но затем убивает его<sup>34</sup>.

Гойдельская топонимика, сохраненная Птолемеем, в комплексе с галльской эпиграфикой и ирландскими нарративами дает нам уникальную возможность выявить мифологические мотивы, стоящие за ними. Речь, по крайней мере, может идти об определенном континенте в религиозных и мифологических представлениях носителей кельтских языков на континенте и в Ирландии, в картине мира древних ирландцев до принятия христианства и после. Легенды из старин мест свидетельствуют, что большие реки в древней Ирландии почитались как богини. Более проблематичной, но и перспективной в этом контексте кажется нам проблема взаимного восприятия и влияния греко-римской и кельтской цивилизаций.

---

<sup>34</sup> Legends of Saints & Sinners / Coll. by D. Hyde. Dublin, 1915. P. 258—263.

## ГЛАВА III

### ВРЕМЯ И ТРАДИЦИЯ

**В** повседневности европейских народов Нового времени мы, как правило, имеем дело с линейным и историческим временем, однако в случае древних островных и континентальных кельтов речь идет о совсем ином восприятии времени. Если и можно говорить об историческом времени применительно к этим народам, то лишь о его восприятии средневековыми ирландскими и валлийскими анналистами. В основном же мы имеем дело с циклическим временем и так называемым «протяженным временем» (вечностью). Первое обычно связывают со смертными и их календарем, а последнее с богами и установленным ими порядком вещей, но все это не так просто: циклическое время часто воспринимается как отражение божественного порядка, в то время как смертные порой входят в вечность во время своих странствий в потустороннем мире. В кельтской истории, повседневности и мифе мы сталкиваемся как с однородным, так и с неоднородным временем. Так, праздники и пограничные промежутки времени ведут себя особым образом в сравнении с обыденным временем.

Циклическое время характерно для дописьменных обществ. При таком восприятии времени настоящее лишь повторяет прошлое. В Древней Ирландии такое отношение ко времени очевидно в примерах длительного использования знаменитых доисторических памятников Бруга на Бойнне (Ньюгрэнджа), Эмайн Махи или Темры<sup>1</sup>. В то же время, даже после принятия христианства в кельтских землях циклическое время продолжает присутствовать, например, в церковном календаре, в периодических праздниках, упорядочивающих жизнь монастыря

---

<sup>1</sup> *Aitchison N. B. Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 1994. P. 26.*

или мирян в течение года. Из галльского материала нам известно, что у кельтов до принятия христианства существовал сложный циклический календарь. Самый известный галльский календарь из Колиньи, выгравированный на бронзе, рассчитан на пятилетний срок и основан как на солнечном, так и на лунном счете времени. Подобный пятилетний цикл состоит из шестидесяти обычных и двух добавочных месяцев. Для сравнения с другими кельтскими системами исчисления времени важно, что первая половина года в календаре из Колиньи начинается с месяца *saṃonī(o)s*, а вторая — с месяца *giāmōnī(o)s*<sup>2</sup>. Название первого месяца дублируется др.-ирл. *Samain*, названием праздника начала зимы, отмечавшегося в течение трех дней с ночи на первое ноября. Месяцу *giāmōnī(o)s*, в свою очередь, соответствует др.-ирл. *gem* 'зима'. Календарь из Колиньи предположительно использовался друидами, а его пятилетний цикл соответствует свидетельству Диодора Сицилийского о пятилетних циклах жертвоприношений среди континентальных кельтов.

## ПРАЗДНИКИ

В кельтских языках не было как такового собственного слова, обозначающего «праздник». Поэтому когда мы говорим о кельтском праздничном времени или праздничном цикле, мы лишь условно используем русское слово «праздник», обладающее совсем иными коннотациями. Ближе всего к нашему восприятию праздника среднеирландское слово *fešta* от латинского прилагательного *festus* (*dies*). Слово это в Средневековье использовалось в основном для обозначения церковных праздников, но и то довольно редко. В древнеирландских и средневаллийских текстах совсем другое восприятие тех временных разрывов в повседневности, что мы называем праздниками. В Ирландии эти временные разрывы различались по своим свойствам: *oenach* 'собрание, ярмарка'; *feis* 'пир, проведение ночи'; *fled* 'пир' (вал. *gwledd*); *dail* 'собрание, вече'; *féil* 'день святого' (вал. *gwyl*, брет. *goel*, от лат. *vigilia*)<sup>3</sup>. Светские «праздники» островных кельтов были своего рода моментами

<sup>2</sup> *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 179, 267.*

<sup>3</sup> *Le Roux F., Guyonvarc'h Ch.-J. Les fêtes celtiques. Rennes, 1995. P. 26—29.*

священного времени, скорее освящающими время мирское, чем противостоящими ему.

Праздничный цикл, известный в Древней Ирландии, связан с чередованием времен года. Его следы мы находим и в позднейшем фольклоре. Цикл этот состоял из четырех главных праздников, разделяющих четыре времени года (здесь надо помнить, что эти праздники никогда по-ирландски «праздниками» не назывались). Как показывают некоторые древнеирландские тексты, праздник Самайн воспринимался как начало нового года (например, в предании «Приключение Неры» герой отправляется в сид в ночь на Самайн «в конце года»<sup>4</sup>). Три остальных праздника — это Имболк (1 февраля), Белтане (1 мая; он назывался также Кетамайн ‘Начало лета’, противостоя, таким образом, Самайну, празднику конца лета) и Лугнасад (1 августа). При этом Имболк и Лугнасад были праздниками более позднего происхождения, связанными с аграрным циклом<sup>5</sup>. Впрочем, с точки зрения древнеирландского фермера праздники Белтане, Лугнасад и Самайн обладали особым экономическим значением, поскольку стоимость молодых домашних животных росла именно во время праздника. Например, телка с рождения до Самайна стоила два скрупула, а с Самайна — целых три. На следующий Белтане ее стоимость возрастала до четырех скрупулов, и до шести — к следующему Самайну. Телка достигала максимальной стоимости в двадцать четыре скрупула к ее шестому празднику Белтане. Точно так же стоимость овец и свиней росла во время праздников Белтане, Лугнасада и Самайна<sup>6</sup>.

Дж. Кетинг, ирландский антикварий XVII в., пишет о четырех главных праздниках в географическом контексте и связывает их с четырьмя сакральными центрами центральной же области острова — Ушнехом, Тлахтгой, Темрой и Тальтиу (причем странным образом он связывает с этими центрами только три праздника: Белтане, Лугнасад и Самайн)<sup>7</sup>. Это наблюдение Кетинга свидетельствует о своеобразной

<sup>4</sup> Echtra Nerai / Ed. K. Meyer // RC, 10, 1889. P. 221.

<sup>5</sup> *Калыгин В. П.* Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002. С. 91.

<sup>6</sup> *Kelly F.* Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 461.

<sup>7</sup> *Keating G.* Forus Feasa ar Éirinn. Vol. 2. London, 1902. P. 247ff.

связи времени и пространства в ирландской традиции. История порой следовала подобной модели, как, например, в случае короля Диармайда, сына Фергуса Керрбела, который восстановил празднование пира в Темре в ночь на Самайн в 560 г. Восприятие времени, отраженное в таком годовом цикле праздников, связано с аграрным циклом, хотя его начало зимой и ночные праздники напоминают о значении ночи и зимы в галльском календаре из Колиньи. Более того, древнеирландская литература показывает, что мифологические события концентрируются во время праздников, особенно это наглядно демонстрирует пример пира в ночь на Самайн.

Два древнейших ирландских праздника, Белтане и Самайн, делили год на две половины по шесть месяцев каждая. Причем первой половиной, очевидно, считалась темная и холодная, зимняя, начинавшаяся в ночь Самайна, вторая же, теплая и светлая, летняя, отсчитывалась с праздника Белтане. В темную зимнюю половину года, начинавшуюся с Самайна, молодежь возвращалась с пастбищ в родительские дома. Долгие зимние вечера проводили у очагов, занимаясь домашними ремеслами, слушая длинные предания искусных рассказчиков. Летом же, начиная с Белтане, молодые люди покидали зимние жилища, перебирались во временные летние и пасли скот на холмах. Так же проводили год и фении (молодые неженатые воины и охотники, составлявшие особые мужские сообщества). Согласно преданию «Разговор старейших» от Самайна до Белтане они жили с оседлыми людьми в их поселениях, а в летнее время охотились и разбойничали в лесах<sup>8</sup>. Праздник Белтане, начинавший светлую половину года, был, помимо всего, связан и с началом летнего выпаса скота. По древней традиции, друиды с заклинаниями прогоняли скот между двумя «благоприятными» кострами, чтобы уберечь его от болезней<sup>9</sup>. Дуальное деление времени года двумя основными праздниками соответствовало дуальному же делению суток, которые начинались в кельтском восприятии с ночной половины.

<sup>8</sup> Rees A. and B. *Celtic Heritage*. New York, 1994. P. 84.

<sup>9</sup> Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. *Lampeter*, 1994. § 122.

## НОЧЬ И ЛУННЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Основное свидетельство в пользу такого счета мы находим у Цезаря. Он пишет о галлах, что «они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам: день рождения, начало месяца и года они исчисляют так, что сперва идет ночь, а за ней день»<sup>10</sup>. Так же относятся к ночи и в средневековых ирландских текстах, например в «Ночном бдении Фингена», где ночь рождения короля Конна становится фактически началом его правления и началом некой вторичной космогонии<sup>11</sup>. Более того, языковые данные подтверждают особое отношение к ночи у кельтов. Так праздник Самайн, о котором у нас пойдет речь, чаще всего в древнеирландских памятниках обозначается как «ночь Самайна» (*adaig Samna*). Более древнее название того же, по-видимому, праздничного действия было найдено на бронзовых табличках галльского календаря из Колиньи — *trinoxtion Samoni sindiu* ‘три ночи Самония сегодня (начинаются?)’<sup>12</sup>. Неудивительно, что Самайн, судя по некоторым древнеирландским памятникам, праздновался в течение трех дней перед Самайном, самого дня Самайна и трех дней после него, так что речь идет о «триадах Самайна»<sup>13</sup>. По-валлийски *wythnos* ‘восемь ночей’ обозначают неделю, а *rumthegnos* ‘пятнадцать ночей’ — две недели. По-бретонски же *antronoz* ‘назавтра’ буквально означает «по ту сторону ночи».

В валлийском эпосе «Мабиноги» часто указывается срок, отпущенный герою на то или иное деяние. Срок этот — «год, начиная с сегодняшней ночи» (*blwyddyn y heno*)<sup>14</sup>. Сродни этому валлийскому представлению — древнеирландский термин *innocht* ‘в сию ночь’, часто обозначающий ночь праздника или ночь решающего события в жизни героя.

Ночь в ирландской и валлийской мифологии всегда чревата событиями, именами, героями, рождениями. Ночь — это ничто, потенциальная пустота, подлежащая заполнению. Такое отношение к ночи связано и с использованием среди кельтов в дохристианскую эпоху

<sup>10</sup> De Bello Gallico, VI, 18.

<sup>11</sup> Airne Fingein / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 2.

<sup>12</sup> Delamarre X. Op. cit. P. 267.

<sup>13</sup> Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 1.

<sup>14</sup> Pwyll pendeuic Dyuet / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1957. P. 3, 11, 13.

лунного календаря. На лунном календаре в Ирландии было основано деление времени на трех-, пяти-, десяти- и пятнадцатидневные периоды. Следы такого счета времени сохранились в древнеирландских законодательных трактатах, причем семидневная неделя в дохристианский период была неизвестна. Христианские миссионеры в Ирландии, начиная с V в., вводят юлианский календарь с семидневной неделей, который постепенно на протяжении раннего Средневековья вытесняет дохристианскую практику.

От той переходной эпохи, когда христианские термины и христианское восприятие времени только начинали приживаться на ирландской земле, до нас дошел список древнейших ирландских названий дней недели. Список этот состоит как из ирландских, так и из латинских терминов: *dies scrol*, *diu luna*, *diu mart*, *diu iath*, *diu ethamon*, *diu triach*, *diu satur*<sup>15</sup>. Первое название, относящееся к воскресенью, объясняется в «Словаре Кормака»: *Scroll .u. soillsi, unde est apud Scotoss diu srol .i. dies solis* («S., т. е. свет, отсюда *diu srol* среди ирландцев, т. е. воскресенье») <sup>16</sup>. Однако, по-видимому, здесь мы имеем дело с ложной ученой этимологией, а слово *scrol/srol*, чудом попавшее в список и словарь, не встречается больше в других древнеирландских текстах. В то же время еще три древнеирландские названия из списка (*diu iath*, *diu ethamon*, *diu triach*) вполне могли обозначать тот самый трехдневный период лунного календаря, особенно если *diu triach* — это третий день периода.

## САМАЙН

Как уже было сказано, Самайн, судя по древнеирландской литературе, был границей между старым и новым годом и временем больших собраний в королевских центрах (одна из возможных этимологий слова *Samain*, предложенная Ж. Вандриесом, связывает его с др.-инд. *samana* ‘собрание’<sup>17</sup>). Собственно выражение «праздник Самайна» неизвестно древнеирландским источникам, иногда встречаются фразы вроде «пир

<sup>15</sup> Ó Cróinín D. The oldest Irish names for the days of the week? // *Ériu*, 32, 1981. P. 95—114.

<sup>16</sup> Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 1134.

<sup>17</sup> Vendryes J. Lexique étymologique d'irlandais ancien RS. Dublin, Paris, 1974. S-22.



Самайна» (*feiss Samna*), «собрание Самайна» (*oenach Samna*), но чаще всего речь идет о «ночи Самайна» (*adaig Samna*). То есть праздником Самайн, как, впрочем, и Белтане, Имболк и Лугнасад, называть можно довольно условно. Самайн, подобно Белтане, был поворотным моментом скорее скотоводческого, чем земледельческого цикла. Как мы упоминали, Самайн соответствовал завершению летнего пастбищного сезона. Овец и крупный рогатый скот пригоняли с холмов, собирали в стадо и вели на убой, щадили лишь часть животных — на размножение<sup>18</sup>. Таким образом, устроить обильный пир для короля пятины не составляло особого труда.

Ночь на Самайн была самым напряженным и значимым временем в году. В средневековой ирландской литературе пир Самайна (в ночь на первое ноября), как пограничное время, отмечал начало зимы, темной, неблагоприятной половины года, с которой он начинался. Потусторонний мир и сиды были открыты в ту ночь, и злые силы хаоса господствовали в мире. Своеобразные аналоги Самайна можно найти в Древнем Риме, где в особые дни (24 августа, 5 октября и 8 ноября) налагался запрет на определенные виды деятельности (военные дела, мореплавание, свадьбы), поскольку считалось, что в эти дни вход в Иной мир был открыт (*mundus patet*).

Интересно, что в предании «Ночное бдение Фингена» чудеса и сверхъестественные феномены появляются в мире в ту самую ночь (так же как сам великий король Конн, родившийся тогда же). Все эти чудеса проявляются из того самого потустороннего предсуществования, которое открывается нашему миру в ночь на Самайн. Простым смертным опасно бродить в эту ночь вне стен своих жилищ.

Люди должны были собираться вокруг короля на пир, как описывается в «Повести о Конхобаре, сыне Несс»: «Сам Конхобар устраивал для них (пир) Самайна из-за большого стечения народа. Нужно было накормить великое множество людей, ибо у каждого улада, не пришедшего в Эмайн в ночь Самайна, пропадал разум, и на следующий день насыпали его курган, клали его надгробную плиту и камень»<sup>19</sup>. Хотя об этом и не говорится в тексте прямо, вероятно, подразумевался

---

<sup>18</sup> Пауэлл Т. Кельты / Пер. О. А. Павловской. М., 2003. С. 132.

<sup>19</sup> *Tidings of Conchobar mac Nessa* / Ed. W. Stokes // *Ériu*, 4, 1910. P. 26.

определенный запрет или гейс для уладов находится вне валов Эмайн Махи в ту ночь. Подразумевается, что злые силы уничтожат любого, не присутствующего на спасительном пиру.

В раннесредневековых ирландских преданиях, зачастую отражающих восприятие монастырских *literati*, Самайн описывается как праздник простого народа, соблюдающего где-то на периферии свои языческие ритуалы. В поэме «Дар Конна» Самайн называется «праздником западных фениев» (*féil na Fían fuineta*)<sup>20</sup>. Др.-ирл. *féil* «праздник» заимствовано из латинск. *vigilia* (ср. однокоренное валлийск. *gwyl*). Это слово обозначает почти исключительно религиозные христианские праздники, и только редко светские или языческие. Что касается праздника Самайн, есть, по крайней мере, еще один случай, когда этот праздник был определен как *féil*. В предании «Смерть Кримтанна» описано, как Монгинн, колдунья из сйда, умирает накануне Самайна. Из-за ее смерти, говорится в повести, «Самайн называется простыми людьми «Праздник Монгинн». Затем рассказывается, как этот бедный «простой народ» вместе с женщинами «возносит прошения к ней в ночь на Самайн»<sup>21</sup>. Таким образом, Самайн воспринимается здесь автором/редактором повести как праздник «простого», невежественного, коснеющего в язычестве народа. Поэтому, вероятно, христианский **религиозный** термин используется здесь для обозначения языческого **религиозного** же праздника. Здесь к тому же могло присутствовать желание подчеркнуть контраст между церковным названием праздника и языческим эпитетом. Этот контраст способен был увеличить пограничность/лиминальность фениев и всех других «сил Самайна».

Ночь Самайна была коротким промежутком времени, не принадлежавшим на самом деле ни прошедшему, ни будущему году. Эта ночь была временем прямого контакта между сидом, с его протяженным временем, его вечностью, и нашим миром. Можно назвать ночь Самайна периодом хаотического времени. Выход за пределы человеческого времени был также выходом из космического порядка в область хаоса, в состояние «еще-неразделенности». Таким образом, время в ночь на Самайн было конфликтным временем между

---

<sup>20</sup> Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 138.

<sup>21</sup> Death of Crimthann, etc. / Ed. W. Stokes // RC, 24, 1903. P. 178.

безмерным временем в сиде, которое обладало качеством вечности<sup>22</sup>, и человеческим временем.

Пир Самайна в Темре, Эмайн Махе, Круахане или ином центре всегда праздновался ночью. Здесь опять можно вспомнить первоначальное значение слова *feis* 'ночевка, сон'. Причем коннотации могут быть не только сексуальные. С одной стороны, состояние времени и пространства в ночь на Самайн приобретает сновидный характер: персонажи двоятся, логическая связь теряется, прошлое и будущее меняются местами. С другой, действие «праздника» заключается именно в бодрствовании, воздержании от сна, хотя сон и сновидная реальность постоянно исподволь угрожают собравшимся смертным. Так, в «Разговоре старейших» герой Финн мак Кувалл приходит в Темру на пир, когда собравшиеся люди со страхом ожидают Аллена, коварного музыканта из сида, который сжигал Темру каждую ночь на Самайн, погружая смертных в сон своей музыкой. Финн единственный из всех остается бодрствовать и убивает пришельца из сида<sup>23</sup>. «Ночное бдение Фингена» повествует о бодрствовании героя всю ночь Самайна, в то время как по дорогам Ирландии на пир в Темру едут на колесницах молодые сыновья королей<sup>24</sup>. Представители местной знати, судя по всему, действительно собирались в Темре на пир у короля, однако вряд ли они съезжались со всей Ирландии. Улады собирались в Эмайн Махе, коннахты — в Круахане и т. д. При этом сбор, видимо, происходил заранее — в день, предшествовавший Самайну<sup>25</sup>.

С другой стороны, в предании «Любовный недуг Кухулина» речь идет о собрании (*béinach*) уладов в течение трех дней перед Самайном, самого дня Самайна и трех дней после него на прибрежной равнине Муртемне к югу от Эмайн Махи. В эти дни там были «лишь игры да встречи, блеск да удовольствия, пиры да угощенье»<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Безмерное время в сиде, принимающее характер вечности, было отмечено двумя кельтологами, насколько мне известно, независимо друг от друга: *Le Roux F. Le rêve d'Oengus, commentaire du texte // Ogam, 18, 1966. P. 148—149; Carey J. Time, space, and the Otherworld // Proceedings of the Harvard Celtic colloquium, 7, 1987. P. 8.*

<sup>23</sup> *Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 47.*

<sup>24</sup> *Airne Fingean / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 9—11.*

<sup>25</sup> *Cath Maige Tuired / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 46.*

<sup>26</sup> *Serglige Con Culainn. Loc. cit.*

## КАК НОСИТЬ ВЕТАЛУ В НОЧЬ НА САМАЙН?

Самый удивительный пример описания свойств времени в сиде и свойств времени ночи на Самайн можно обнаружить в древнеирландском предании «Приключения Неры». Повесть эта посвящена приключениям коннахтского воина Неры во время двух ночей на Самайн (одна через год после другой). В ночь на Самайн коннахты во главе с Айлилем и Медб варят пищу в большом котле. Тут король Айлилл вдруг вспоминает о двух подвешенных пленниках и просит кого-нибудь связать ивовыми прутьями (или цепью?) ноги одного из двух несчастных<sup>27</sup>. Один лишь Нера исполняет поручение короля: он отправляется за валы Круахана, королевского центра Коннахта, и столь же незаметно для себя, как подвешенный попадает в мир иной, Нера с завязанным полутрупом на спине оказывается в Ином мире<sup>28</sup>. Они бродят в поисках дома, где мертвец мог бы утолить свою жажду, и углубляются все дальше в пределы потустороннего. В третьем доме висельник утоляет жажду, и Нера возвращает его на виселицу и мучения. Вернувшись в Круахан (возвращение I, в мире смертных проходит год, Нера возвращается на Самайн II), Нера видит, что крепость сожжена (вспомните сожженную Темру), а перед ней лежит гора отрубленных человеческих голов. Герой отправляется вслед за опустошителями крепости в пещеру Круахана, которая служила входом в сид. В сиде Нера становится носильщиком дров и находит себе жену. Жена сообщает

---

<sup>27</sup> Один из типов казни в Древней Ирландии согласно законам — это подвешивание (*crochad*, от *croich* ‘крест’). Преступник подвешивался и умирал достаточно медленно для того, чтобы постепенно попасть в мир иной (*Kelly F. A guide to Early Irish Law. Dublin, 1995. P. 216; Михайлова Т. А. Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002. С. 264—265*). Важно, что в Британии и Ирландии тела принесенных в жертву, сохранившиеся в торфяной почве, имели на себе остатки пут, которыми им завязывали ноги.

<sup>28</sup> Еще А. и Б. Рисы заметили параллель этого ирландского сюжета с древнеиндийской повестью «Двадцать пять рассказов Веталы», где царь Викрамадитья ночью идет и снимает с дерева висящий труп с вселившимся в него веталой. Он несет его на спине в свой дворец. Ветала же нужен некоему колдуну для получения сверхъестественной силы (*Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. И. Серебрякова. М., 1958. С. 24—26*).

ему, что сожженный Круахан — это не реальная действительность, а дело рук воинства призраков, но катастрофа может стать правдой, если он не вернется и не скажет своим людям о готовящемся набеге из сйда. Нера возвращается в наш мир (возвращение II в Самайн I) в ту же самую ночь, когда Айлиль послал его связать пленника. Чтобы коннахты поверили его истории, Нера по совету жены прихватил с собой из сйда дары лета: дикий чеснок, первоцвет и лютик. Нера общается соплеменникам об угрозе из сйда и проводит с ними еще год. На Самайн II Нера вновь отправляется в сид за своей женой и сыном, но оказывается вовлечен в потустороннее скотоводство. Время опять как-то сновидно растягивается, и знающая жена дает мужу и воинам из Круахана отсрочку еще на год. Нера вновь возвращается к тому же котлу и воинам вокруг костра (возвращение III в Самайн I). Наконец, на Самайн II Нера отправляется в сид вместе с войском из Круахана. Сид разрушен, но Нера с семьей остается в сиде, и «не вернется оттуда уже до Страшного Суда»<sup>29</sup>.

События в повествовании происходят в течение одного года в мире смертных. Однако время, проведенное героем в Сиде Круахана, оказывается гораздо дольше и обладает свойством некоей неоднородности. Даже сын Неры смог вырасти и возмужать за этот период, обитая в сиде. Интересно, что Нера возвращается из сйда в человеческий мир в три разных варианта настоящего и будущего. На основании этого мы можем предположить, что протяженное время сйда играет иногда роль отправной точки для путешествия в разные варианты человеческого времени. «Священное время» в сиде может, исходя из обстоятельств, быть равновелико суткам, году или вечности. События, совершающиеся на протяжении нескольких дней, растягиваются от одного праздника до другого или происходят во время нескольких последовательных празднеств<sup>30</sup>.

Мрачная история завершается вечным пленением Неры в сиде, вполне приемлемым финалом для повести, начинающейся встречей Неры с пленником-полутрупом. История Неры не склонна описывать время праздника Самайн как некую райскую вечность в сиде. Дурные

---

<sup>29</sup> The adventures of Nera / Ed. K. Meyer // RC, 10, 1889. P. 212—228.

<sup>30</sup> Guyonvarc'h Ch.-J., *Le Roux F. La civilisation celtique*. Rennes, 1998. P. 161.

знаки преследуют Неру во время его приключений, и даже его сверхъестественная жена и сын предстают перед ним зловеющим предзнаменованием: «Были они схожи обликом, как увидел их Нера, с теми, кого увидел Кухулин во время похищения коровы Регамны»<sup>31</sup>. Кухулин же увидел следующее: «На колеснице сидела красная женщина. На ней был красный плащ, у нее были красные брови... И рядом с колесницей высокий мужчина... в красном плаще»<sup>32</sup>. Подобные красные персонажи, выполняющие роль маркеров перехода от одного восприятия времени к другому, напоминают красных всадников из «Разрушения заезжего дома Да Дерга», играющих ту же самую роль.

### ВРЕМЯ В СИДЕ

В упомянутом «Разрушении заезжего дома Да Дерга» читатель сталкивается с обычной мизансценой для подобного рода преданий. В ночь на Самайн обреченный король Конаре едет на горную окраину своего королевства, чтобы вкусить последний пир и быть убитым разбойниками. Конаре, прототипом которого, возможно, послужил некий лейнстерский династ, занимавший какое-то время Темру, едет по дороге к заезжему дому гостеприимного хозяина Да Дерга. По пути он вынужден нарушить все свои гейсы, будучи не в силах противостоять посланцам дома<sup>33</sup>. По крайней мере, на сюжетном уровне, без учета всех мифологических контекстов, повесть может прочитываться именно так. Интересно, что здесь время воспринимается как смерть, именно как смерть, а не как время смерти или время умирания. Нет, в случае «Разрушения...» время/смерть, действующее как бы «с конца», в направлении, противоположном судьбе и ходу обыденного времени, стремится разрушить порядок в жизни короля на всех его уровнях, спутать его организацию и иерархию и дать хаосу возобладать. Время/смерть здесь воплощается в заезжем доме Да Дерга или Дерга (Красного), который показан как обитель мертвых. Он выступает как тот самый «конец», из которого время/смерть движется вдоль дороги

<sup>31</sup> The adventures of Nera... P. 224.

<sup>32</sup> Irische Texte / Her. von Wh. Stokes und E. Windisch, II, 2. Leipzig, 1887. P. 242—243.

<sup>33</sup> Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8—11.

Шлиге Хуаланн навстречу злосчастному королю в разных формах — запретных персонажей, таких как Три Красных Всадника, и действий, то есть гейсов Конаре.

Протяженное время сида, менее мрачное, чем описанные нами случаи, встречается в истории о Дагде, Боанн и ее муже Элкмаре. Рассказом об их любовном треугольнике начинается предание «Сватовство к Этайн». Будучи мифом о древних богах, он содержит вполне реальную жизненную ситуацию, решение которой потребовало искажения свойств обыденного времени. Однажды Дагда («Добрый бог») возжелал жены Элкмара, хозяина Бруга-на-Бойнне. Женщина (или богиня) была бы не против, но боялась мужа. Тогда Дагда, пользуясь своей властью верховного бога, послал Элкмара с поручением на север острова к Бресу, сыну Элаты. Элмар пообещал, что вернется к концу дня (дословно «между днем и ночью»). Дагда с помощью заклятий развеял для него тьму ночи, и девять месяцев прошли для Элкмара как один день. За этот день, проведенный Элкмаром в пути, Боанн успела зачать и родить сына, Ойнгуса Мак инн Ока<sup>34</sup>. Как в случае приключения Неры, автор/редактор текста предлагает рациональное объяснение измененного времени: речь идет об иллюзии, наведенной сверхъестественным божественным персонажем. Однако время Элкмара и время Дагды и Боанн действительно идет с разной скоростью. Прозвище Ойнгуса, Mac ind Óc ‘юный сын’, говорит о том, что мать выносила и родила его в течение одного дня.

«День и ночь» в «Сватовстве к Этайн» да и в других древнеирландских преданиях — это символ вечности. Все время состоит из дней и ночей, т. е., по сути, из дня и ночи, единство которых представляет собой микрокосм времени<sup>35</sup>. Время в сиде, потустороннем мире, и для его обитателей отличается от хаотического времени ночи на Самайн. Оно само становится воплощением божественного порядка и вечности, некоего временного идеала дохристианских, да и раннехристианских островных кельтов. Бессмертие сверхъестественных существ в сиде, их вечная юность подразумевают иной характер времени в потустороннем мире. Один из самых интересных примеров разговора о свойствах времени

<sup>34</sup> Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R. I. Best // Ériu, 12, 1938. P. 142.

<sup>35</sup> Rees A. and B. Celtic Heritage. New York, 1994. P. 88.

в сиде можно найти в коротком предании «О захвате сида», где Ойнгус Мак инн Ок отнимает холм Бруг-на-Бойнне у своего отца Дагды. Обманным путем молодой бог убеждает старого отдать ему сид на «день и ночь», а затем отказывается возвращать. «Весь мир состоит из дня и ночи», — говорит Ойнгус отцу (*'is laa 7 adaig in bith uile*<sup>36</sup>, *bith* — мир во временном, темпоральном смысле). Важно, что в этом предании, так же, как в «Сватовстве к Этайн», контроль над временем связывается именно с Бругом-на-Бойнне, древним курганом культуры долины реки Бойн IV—III тыс. до н. э. Строители Бруга и рядом стоящих памятников действительно были ориентированы на контроль над верхним миром.

Неизмеряемое протяженное время в потустороннем мире западных кельтов отличалось как от измеряемого однонаправленного, так и от циклического человеческого времени<sup>37</sup>. В древнеирландском существовали два слова для обозначения «времени»: *aimser* и *tan*. Первое происходит от *\*me-(t)/\*me-(n)* 'измерять' и обозначает измеряемое календарное время, а второе, происходящее от корня *\*ten-*, родственно лат. *tempus*, *templum* и обозначает протяженное, пространственное, неизмеряемое время. Собственно *templum* означает пространственный, а *tempus* — временной аспект движения горизонта в пространстве и во времени<sup>38</sup>.

Историческое, однонаправленное время только начинает появляться в древнеирландской традиционной литературе и известно скорее по анналам. Когда же редактор/автор традиционного предания пытается ввести в повествование историческое время, он часто вынужден уступать циклическому восприятию времени, как это происходит в «Книге взятия Ирландии», где последовательные захваты острова лишь повторяют друг друга. Такое циклическое время находит отражение в календаре, четырех главных праздниках и ритуалах, связанных с ними. В случае Самайна время ирландского праздника приобретает хаотический характер в результате конфликта между повседневным временем смертных и временем потустороннего мира.

<sup>36</sup> De Gabáil in t-Shída / Ed. V. Hull // ZCP, 19, 1933. P. 56.

<sup>37</sup> *Guyonvarc'h Ch.-J. Über einen alten Zeitbegriff im Keltischen* / Her. von. M. Mayrhofer // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Innsbruck, 1968. P. 55—56.

<sup>38</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 52.



## Пир Темры

Пир Темры (*Feis Temro*), скорее всего, совпадал с праздником Самайна. Свидетельства тому мы находим в древнеирландских преданиях, где пир воспринимается как защита от сил зла в ночь на Самайн. В V в. н. э., уже после начала христианизации Ирландии, короли из династии О Нейллов согласно анналам празднуют ритуальный «Пир Темры» (*Feis Temro*) в ознаменование своего удачного правления<sup>39</sup>. «Пир Темры» в дохристианской Ирландии, вероятно, праздновался королем не в начале, а в апогее своего «правления», а возможно, и символизировал приобщение короля из какой-либо крупной династии к сакральной королевской власти в Темре.

Однако следует сказать заранее, что пир в Темре, как он изображен во многих древнеирландских текстах, описывается в качестве мифологического повторяющегося события. Как таковой он и был восстановлен королем Темры Диармайдом мак Кербайллом в 560 г. В «Анналах Тигернаха» под 560 г. значится *sena postrema Temrach la Diarmuid mac Serbaill* («Последний пир в Темре при Диармайде мак Кербайлле»). Разные светские и агиографические источники сообщают о том, что Диармайд своими прегрешениями вызвал гнев ирландских клириков. Влиятельные настоятели монастырей, Руадан из Лоррха, Брендан из Бирра и другие (всего «двенадцать апостолов Ирландии»), собрались поститься против короля, пришли в Темру и торжественно прокляли этот древний королевский центр<sup>40</sup>. Несмотря на легендарный характер рассказа о проклятии святых, Темру примерно с этого времени окончательно покидают короли и воины, сакральный пир в Темре больше не празднуется правителями, носящими формальный титул «короля Темры». Представления о пире Темры как о политическом институте централизованной монархии возникают довольно поздно, когда память о последнем пире Темры была заслонена актуальными нуждами набирающей силу династии О Нейллов.

Что же до значения дохристианского «Пира Темры», то Д. А. Бинчи, в своей статье о древних ирландских праздниках, основываясь на свидетельствах анналов и на этимологии слова *feis* (отглагольного

<sup>39</sup> *Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 80.*

<sup>40</sup> *The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Mag Rath / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1842. P. 4; см. также Byrne F. J. Op. cit. P. 95.*

сущ. от гл. foaid ‘проводить ночь, спать, спать с женщиной’), приходит к заключению, что король Темры собирал пир в сакральном центре один раз на протяжении своего правления, отмечая кульминацию царствования символическим совокуплением короля с богиней королевской власти<sup>41</sup>. Бинчи подверг сомнению традиционную связь пира в Темре и Самайна на том основании, что исторический «Пир Темры» как ритуал плодородия не мог совершаться в холодную ночь Самайна, начала зимы. Проблема же в том, что не каждый *íeròs údmos* может быть объяснен как ритуал плодородия. В нашем же случае священный брак скорее обозначает союз между королевским мужским порядком и женским хаосом богини, воплощенным в силы Самайна и его временный хаос. Кроме того, как отмечала Н. Т. Паттерсон, церемония «бракосочетания короля» (*banais rí*g), скорее всего, имела целью усиление королевской власти: богиня подтверждала мужскую силу короля. Самайн, время величайшей политической нестабильности, кажется поэтому подходящим временем для празднования Пира Темры<sup>42</sup>. Вообще, невозможно игнорировать все свидетельства литературных произведений, связывающие пир в Темре с ночью Самайна — за ними должна стоять определенная историческая действительность.

Ирландский законодательный трактат VIII в. «Порядок правильного поведения» (*Córus Béscnai*) различает три типа пиров: божественный пир (*fled déoda*), человеческий пир (*fled doena*) и демонический пир (*fled demanda*)<sup>43</sup>. Пир Темры также описывается как человеческий пир в поэме «Дар Конна»<sup>44</sup>. О человеческом пире в упомянутом трактате пишут как о пире гостеприимства: «Что такое человеческий пир? Пир пивного дома каждого для своего господина

---

<sup>41</sup> *Binchy D. A.* The fair of Taitiu and the feast of Tara // *Ériu*, 18, 1958. P. 134—135.

<sup>42</sup> *Patterson N. T.* Cattle-lords and clansmen. Notre Dame; London, 1994. P. 148n6. Связь пира Темры и Самайна подчеркивает и Дж. Кэри, не разделяя скепсиса Д. Бинчи (*Кэри Дж.* Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002. С. 148).

<sup>43</sup> *Corpus iuris hibernici*. Vol. 2 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978. P. 524.

<sup>44</sup> *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 130.

согласно его долгу...». Здесь присутствует очевидная параллель с зимним гостеприимством/гостеванием (*sóe*). Другой вариант пира, демонический, описан в законодательном трактате как пир, предлагаемый «сыновьям смерти», то есть фениям. Другими словами, Пир Темры, как он показан в «Порядке правильного поведения» и в поэме «Дар Конна», обладает качествами как «человеческого», так и «демонического» пира, и описан как «доля мужа» (*cuir ferda*), к которой движется смертный герой, и как «праздник фениев». Такое совмещение становится менее неожиданным, если вспомнить, что древнеирландские законодательные трактаты часто показывали идеализированную картину повседневной жизни, на самом же деле социальная жизнь раннесредневековой Ирландии была более сложной. То же самое с пирами: вряд ли существовало четкое разделение между так называемыми «человеческими» и «демоническими» пирами.

Источники связывают с Темрой и так называемый «бычий пир» (*tarbfheis*)<sup>45</sup> в ночь на Самайн. Сложно сказать, имеем ли мы в этом случае дело с тем же самым традиционным королевским пиром Темры, или «бычий пир» можно рассматривать как отдельный ритуал избрания и интронизации короля? Бычий пир собирался в Темре во время междуцарствия после смерти короля. Основной задачей пира было узнать, кому передать королевскую власть в Темре. Оба предания, повествующих о бычьем пире, «Разрушение заезжего дома Да Дерга» и «Любовный недуг Кухулина», единодушно описывают такой пир как общеирландскую церемонию. Сложно сказать, соответствует ли это исторической действительности. Учитывая, что Темра с неолитических времен обладала особым значением для всего острова, вполне возможно, что представители знати со всех пятин Ирландии съезжались на пир.

В начале пира приносили в жертву белого быка (согласно «Разрушению...» быка убивали собравшиеся люди, роль друидов не оговаривается), и один из мужей досыта наедался его мясом и напивался бычьим отваром. Можно предположить вслед за Т. О'Рахилли, основываясь на довольно поздних ирландских и шотландских исторических и этнографических описаниях, что этот человек к тому же заворачивался

<sup>45</sup> Иначе можно перевести как «бычий сон».

в шкуру свежееубитого быка или ложился на нее<sup>46</sup>. Затем человек от сытости засыпал, а четыре друида пели над спящим заклинание правды (*ór fríndi*). Тот, кого он видел во сне, и должен был стать королем. Проснувшись, оракул описывал облик будущего короля. Осмелся он сказать ложь, его губы помертвели бы<sup>47</sup>.

Жертвоприношение белых быков друидами упоминается еще Плинием Старшим в «Естественной истории», когда он пишет о Галлии. Галльские друиды в одну из ночей, когда луна еще росла, готовили жертвоприношение и пир под сенью дубов, причем основным сакральным объектом этого ритуала по Плинию была скорее омега, чем быки. Уже после срезания омелы двух молодых белых быков приносили в жертву (*Nat. Hist.*, XVI, 249). Галльский ритуал и пир, судя по всему, не был связан ни с прорицаниями, ни с царской властью. Однако стоит помнить, что в описываемую Плинием эпоху царская власть в Галлии уже перестала существовать, и не исключена вероятность изначальной связи с инаугурационным ритуалом.

Функция белого быка в этих ритуалах оправдывается важной ролью этого животного в кельтской (а скорее, в ирландской) космогонии. Можно вспомнить финальную сцену древнеирландского эпоса «Похищение быка из Куальнге», когда огромный Темный бык из Куальнге побеждает своего давнего соперника Белорогого быка (Финнбеннаха) и разбрасывает по всему острову части его тела, из которых и творится заново Ирландия<sup>48</sup>. Так земля создается из божественного тела после принесения божества в жертву.

---

<sup>46</sup> *O'Rahilly T. F. Early Irish history and mythology. Dublin, 1984. P. 324.* См. также ритуалы предсказания на бычьих шкурах у друидов: *Stories from Keating's History of Ireland / Ed. O. Bergin. Dublin, 1996. P. 24—25.* Или сон в коровьей шкуре с целью получения откровения на о-ве Скай в Шотландии в нач. XVIII в.: *Martin M. A Description of the Western Islands of Scotland. London, 1716. P. 111.*

<sup>47</sup> Описание бычьего пира или бычьего сна в двух преданиях, дополняющих друг друга: *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. § 11; Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975. § 22—23.*

<sup>48</sup> *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 135—136.* К этому мифу восходит и сюжет шотландской сказки «Черный бык Норроузэйский», где черный бык побеждает своего противника в последней битве (*Folk-tales of the British Isles / Ed. J. Riordan. Moscow, 1987. P. 213.*)

Не вызывают сомнения и божественные свойства белого быка на бычьем пиру в Темре. Как верно заметил В. П. Калыгин, поедание священного животного означает в этом случае мистическое соединение с божеством и приобретение адептом искомым свойств, свойств божества, в том числе и божественного знания<sup>49</sup>. Оракул обретал свойства быка, причем здесь особенно характерно лежание на шкуре быка или заворачивание в нее. Судя по всему, бычий пир/сон (*tarbfheis*) и пир Темры (*feis Темро*) представляли собой разные по функциям праздничные церемонии, связанные в то же время с одной и той же верховной властью королей Темры. Если король после бычьего пира избирался из претендентов королевского рода, и подробности ритуалов, связанных с этим пиром, нам известны, то ритуалы инаугурационного (?) по своему характеру пира Темры, помимо пресловутого священного брака короля и богини, нам неизвестны. В любом случае, здесь важна связь этих «праздничных» событий (включая и ритуал, описанный Плинием) с ночью и сном. Помня об особом отношении кельтов к ночи, неудивительно, что инаугурационные или предсказательные обряды у них проводились именно в ночное время, время изначальной неразделенности.

### КОРОЛЬ И КОБЫЛА

Подробности бычьего пира, а именно — поедание мяса и питье отвара из жертвенного животного, находит параллели в другом древнеирландском инаугурационном ритуале, описанном внешним наблюдателем, валлийско-нормандским писателем XII в. Гиральдом Камбрийским в его «Топографии Ирландии». Речь идет об инаугурации местного короля туата из северной династии Кенел Конайлл в Ольстере. Весь туат собирался вместе, и на середину выводили белую лошадь. Затем к лошади «звериным образом» (*bestialiter*<sup>50</sup>) подходил будущий король. Скорее всего, речь идет о в той или иной степени символическом совокуплении будущего монарха и священного животного. Лошадь тут же убивали, разрезали на куски и варили. После этого король погружался в лошадиный отвар, ел вареное мясо и пил отвар, просто окуная в него лицо.

<sup>49</sup> Калыгин В. П. Указ. соч. С. 109.

<sup>50</sup> См. то же лат. наречие в описании совокупления у Августина Блаженного (*De Nuptiis et Concupiscentia*, I.4.5).

Так устанавливалась власть короля в этом туате, судя по Гиральду<sup>51</sup>. Конечно, мы можем счесть Гиральда предвзятым, антиирландски настроенным автором, основной задачей которого было оправдание англонормандского вторжения в Ирландию. Так оно и было. Но судя по определенной близости описанного ритуала с бычьим пиром или индийской ашвамедхой, описание основано на реальном практиковавшемся ритуале.

Вкушение конины — элемент известного индоевропейского инаугурационного ритуала, который в индийской традиции называется *ашвамедха* (*aśvamedha*). В Индии практиковалось ритуальное совокупление царицы с конем перед принесением его в жертву, в Ирландии же — короля с кобылой. Гиральдом Камбрийским зафиксирована своеобразная «*ашвамедха* наоборот», с противоположными полами участников ритуала. Еще раньше, в VII в., св. Адомнан, будучи сам из Тир Конайлл, высказывал отвращение к вкушению кобыльего мяса. В одной древнеирландской покаянной книге мы читаем о наказании в течение трех с половиной лет для того, кто съест конину<sup>52</sup>. Можно привести пример раннесредневековой Норвегии, где король и народ ели конину еще при христианском короле Хаконе Добром<sup>53</sup>.

## ДРЕВНИЙ ЧЕЛОВЕК И ДРЕВНЕЕ ДЕРЕВО

Древний возраст мира в островной кельтской традиции часто соотносился с возрастом древнейшего человека в Ирландии — Финтана, сына Бохры, с возрастом старейших деревьев или живых существ. Финтан, сын Бохры, в древнеирландской традиции считался единственным человеком, пережившим потоп в теле лосося и передавшим потомкам всю историю Ирландии, ее законы и уложения. Финтан — это даже больше, чем ирландский Ной, он становится мерой исторического времени острова. Речь идет о том, что Финтан, древний человек, о рождении и смерти которого нам ничего не известно, может быть рассмотрен как человек вневременной и внеисторической. И только в его положении, из ситуации вне-время, не-истории

<sup>51</sup> *Giraldus Cambrensis. Topographia Hibernica / Ed. J. O'Meara // Proceedings of the Royal Irish Academy, 52C, No 4, 1949. P. 168.*

<sup>52</sup> *Gwynn E. J. An Irish Penitential // Ériu, 7, 1914. P. 146.*

<sup>53</sup> *Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 76—77.*

может быть рассказана и рассмотрена история Ирландии как феномен восприятия времени.

Предание «Установление владений Темры» сравнивает срок жизни Финтана и возраст древнего тиса. Финтан сажает тисовую ягоду и позднее рассказывает о судьбе выращенного им тиса.

Шел я однажды по лесу в западном Мунстере. Я взял с собой красную ягоду тиса, и посадил ее в огороде моей усадьбы<sup>54</sup>, и выросло там дерево в рост человека. Тогда перенес я его из огорода и посадил на лугу перед моей усадьбой, росло оно посреди луга таким, что хватало под ним места ста воинам в гневе. Защищало оно меня от ветра и дождя, от холода и зноя. Так жил я, и рос тис, для нашего пропитания, пока не опала его листва от старости. Тогда решил я, что нет мне от него больше пользы, пошел и срубил дерево и из ствола сделал семь чанов, семь [...], семь кадок, семь бадей, семь кувшинов, семь урн, и семь чаш, да еще обручи для всех них. Так жил я и были со мной мои сосуды из тиса, пока их обручи не распались от ветхости. Тогда переделал я их всех, но вышел у меня только [...] из чана, кадка из [...], бадья из кадки, кувшин из бадьи, урна из кувшина и чаша из урны. И клянусь всемогущим Богом, что не ведаю, где теперь все они, после того как сносились от ветхости<sup>55</sup>.

В том же предании Финтан сажает ягоды с ветви великана Трефульнгида. Сюжет иллюстрирует память и возраст Финтана. Последний старше старейших деревьев, при этом век деревьев служит мерой его собственной на редкость долгой жизни. Существенно, что в древнеирландской традиции возраст тиса был мерой возраста всего мира. Схожая история, где мы имеем дело с измерением возраста с помощью дерева, есть и в буддийской Титтира Джатаке, где Будда вспоминает, как он в воплощении мудрой куропатки обронил семя баньянового дерева и открывает свой возраст друзьям-животным под сенью огромного баньяна, выросшего из семечка<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Les — территория фермы, укрепленная кольцевым валом (или несколькими) (англ. ringfort).

<sup>55</sup> The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // Ériu, 4, 1910. P. 134.

<sup>56</sup> Buddhist Birth Stories, or Jātaka Tales / Tr. T. W. Rhys Davids (1880). Vol. I. P. 312—314. Джатаки / Пер. Б. Захарьина. М., 1979. С. 71.

В «Книге из Фермоя» мы находим поэму, в которой возраст мира сравнивается с продолжительностью жизни разных чудесных созданий, причем лосось и тис предстают как древнейшие создания в мире. Здесь нужно отметить, что один из элементов названия *Eó Mugna*, *mugna* может переводиться, как «лосось». Лосось предшествует тису в этом списке древнейших созданий. Всего возраст мира содержит три жизни «чудесного тиса» (*eo ingantach*), каждая из которых по 4317 лет:

Три жизни тиса ярко-зеленого  
у Вселенной от начала мира:  
с ним одним, мне кажется,  
мир подходит к концу<sup>57</sup>.

Мы снова сталкиваемся здесь с циклическим восприятием времени: весь возраст мира укладывается в три жизненных цикла тиса. В то же время мир конечен и создан. Таким образом, в этой поэме, при всем ее архаическом восприятии тиса как древнейшего дерева, мы видим вполне христианский взгляд на мир как на созданный и конечный. Бренность мира и всякой твари часто показывается в древнеирландских произведениях, созданных в монастырской ограде, на примере падения дерева. Так, в одной поэме из старин мест главные святые Ирландии оплакивают падение одного из пяти священных деревьев, Биле Тортан (тиса или ясеня). «Падает все, что встречает глаз», «все увядает», — не устают повторять святые отцы, глядя на упавшее могучее древо<sup>58</sup>. Древо обозначает все мироздание, и падение его действительно становится эсхатологическим событием. Сложно поэтому понять строки в той же поэме: «Из корней замечательного дерева // много деревьев может вырасти». Отголосок ли это дохристианского представления о *renovatio saeculi*, циклическом возрождении мира, или это христианская надежда на «новую землю» и «новое небо», когда времени больше не будет? Древо предстает как мера мира, мира пространственного и временного.

<sup>57</sup> *Meroney H.* The Alphabet of the World // *Journal of Celtic Studies*. Vol. 2, 1958. P. 177—178.

<sup>58</sup> *Metrical Dindshenchas* / Ed. E. Gwynn. Part IV. Dublin, 1991. P. 240—247.



## ГЛАВА IV

# ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЕ ОБЩЕСТВО

### Ирландский туат — ни племя, ни королевство

**Н**а протяжении всей древней и средневековой истории Ирландия была поделена между множеством небольших племенных королевств — туатов. Собственно túath и был минимальной самодостаточной территориальной единицей в Ирландии в описываемую эпоху (неточный перевод этого др.-ирл. слова на русский — ‘племя’, термин обычно оставляется без перевода, в англоязычной литературе он часто переводится как kingdom). Площадь древних туатов иногда совпадает с современными баронствами<sup>1</sup>. Слово túath, вероятно, восходит к и.-е. \*teutā ‘народ, племя’<sup>2</sup>. Сходные производные от этой основы известны и у других европейских народов, причем их семантика варьирует от «племени» до «страны» с основным значением «народ», «племя»: вал. tud «страна», «область», гал. Teut- (в личных именах), оск. touto, гот. þiuda, лит. tautà «народ»<sup>3</sup>.

В древнеирландских законодательных сборниках туат является понятием, коррелирующим с rí («король»), во главе туата и стоял местный король (rí). Термин túath обозначает как принадлежащую коллективу территорию, так и населяющих ее людей. Эти малые королевства часто были топографически ограничены естественными барьерами. Их территории, как правило, совпадают с той или иной равниной (др.-ирл. maḡ, лат. campus ‘равнина, поле’). Такая равнина представляла собой

---

<sup>1</sup> Dillon M., Chadwick N. K. *The Celtic Realms*. London, 1967. P. 92.

<sup>2</sup> Delamarre X. *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris, 2003. P. 295—296.

<sup>3</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Часть II. 2, Тбилиси, 1984. С. 943.

район с плодородной, обрабатываемой почвой, окруженный горами, болотами и лесами<sup>4</sup>. Центром туата, его своеобразной осью часто служило священное дерево (*bile*), росшее посреди равнины, вокруг которого собирался народ туата. Например, туат И Тортан располагался на равнине Маг Тортан, посреди которой росло одно из пяти священных деревьев Ирландии, ясень Биле Тортан. Другое священное дерево из знаменитой пятерки, Биле Дати, дало название туату Фир Биле (Люди Священного Дерева)<sup>5</sup>. Срубить подобное дерево означало унижить и опозорить туат и его короля.

В каждом туате было свое особое священное место, отведенное для инаугурации короля. Важную роль играла каменная плита (*lecc*), на которую должен был ступить король. Самые известные из таких камней в гэльском мире — Камень из Скуна в Шотландии и Лиа Фаль в Темре в Ирландии. Рядом обычно росло священное дерево или группа деревьев. Иногда подобное место инаугураций располагалось на погребальном кургане-каирне эпохи бронзового века или неолита<sup>6</sup>.

Число туатов в Ирландии на протяжении всего Средневековья колебалось от 80 до 100 (трактат «Книга прав» *Lebor na Cert* XI в. говорит о девяносто семи туатах, за века создавались новые туаты, а старые исчезали). Население Ирландии в этот период составляло около полумиллиона человек, и средний туат мог насчитывать около 3000 мужчин, женщин и детей<sup>7</sup>. Площадь туата приблизительно равнялась 15—25 км в диаметре. Конечно, размеры туатов сильно варьировали, но очевидно, что древнеирландский туат был намного меньше, чем любое европейское средневековое королевство или княжество. Древнеирландское *túath* невозможно переводить как «племя» хотя бы потому, что под племенем мы обычно понимаем общность с собственным языком или наречием, обычаями и религией. В Ирландии же до прихода англонормандцев мы сталкиваемся, как в Древней Греции, не только с политической раздробленностью, но и с культурным

<sup>4</sup> *Charles-Edwards T.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 12.

<sup>5</sup> *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 288, 295.

<sup>6</sup> *Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. London, 1987. P. 27.

<sup>7</sup> *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 4.

и языковым единством. К сожалению, развитие туата на протяжении веков очень трудно проследить по законодательным памятникам или преданиям. Ограниченная территория туата и патриархальные отношения, цементировавшие его структуру изнутри, как писал Ф. Дж. Бирн, не позволяли ему развиться даже в эмбрион государства. Однако он по определению был «королевством»: «Не может туат быть без короля», как гласил закон<sup>8</sup>. Функционирование туата, этого миниатюрного королевства, было тесно связано с военной организацией. Согласно древнеирландскому законодательному трактату VII в. *Críth Gablach* каждый туат выставлял войско под командование «короля войск» (высшего короля), возглавлявшего войска нескольких туатов. Этот король был, в свою очередь, правителем собственного туата.

Древнеирландское общество, как, впрочем, и общества других кельтских стран, было по преимуществу сельским. Какие-либо крупные концентрированные поселения существовали лишь вокруг больших монастырей. Это были поселения ремесленников, земледельцев и даже мореходов, обслуживавших монашескую братию и живших во внешнем кольце монастыря. Так, в VIII в. *Liber Angeli* («Книга ангела») описывает монастырское поселение в Арма как *urbs* (город)<sup>9</sup>. Однако неясно, можем ли мы переводить в таких случаях латинское *urbs* как «город». Другой тип более или менее крупных поселений — это торговые фактории на южном и восточном побережьях острова, первоначальные портовые поселения, часть из которых позднее стала ядром первых скандинавских городов в Ирландии. И все же Ирландия знала тип некоего временного поселения, или ярмарки, из которого так и не развился нормальный европейский город.

---

<sup>8</sup> *Byrne F. J.* Op. cit. P. 31. Древнеирландское *rí* переводится на русский язык разными исследователями по-разному — ‘король’, ‘царь’, ‘князь’ — причем каждое из этих слов обладает разными коннотациями в русской историографии, поэтому мы не можем однозначно перевести этот термин.

<sup>9</sup> *The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler.* Dublin, 1979. P. 184—186.

## СОБРАНИЯ И ЯРМАРКИ

Важно, что политическим центром *туата* в раннесредневековой Ирландии был так называемый *óenach*, регулярное собрание членов *туата* во главе с местным королем, происходившее в особом месте рядом с королевской резиденцией, часто на невысоком холме, иногда под сенью священного дерева (как в случае пяти священных деревьев Ирландии). Это могло быть и собрание нескольких *туатов*. По случаю таких собраний проводились ярмарки (отсюда в современном ирландском *aoenach* 'ярмарка'), скачки, выступали музыканты и филиды-сказители. Последние рассказывали предания, читали королевские родословные (часто рифмованные) и заветания легендарных королей<sup>10</sup>. Эти собрания, таким образом, выполняли множество функций, связанных с городами в других обществах: управления, внутривластного обсуждения, торговли, общения и развлечения<sup>11</sup>. При этом король был обязан собирать *óenach* на своей «королевской земле»<sup>12</sup>. На подобном собрании соблюдались особые правила: например, господину запрещалось брать податки со своих клиентов<sup>13</sup>. Запрещалось также вести военные действия, пока проходил *óenach*. В «Заветании Моранна» упоминаются три ситуации на таком собрании, когда пострадавший или раненый не мог требовать компенсации, а именно: если он пострадал на скачках, во временном лагере и в «питейном доме с друзьями и изобилием медов, где пьянеют дураки и мудрецы, знакомые и незнакомцы»<sup>14</sup>. Человек сам подвергал себя риску.

Король был обязан прислушиваться к мнению *туата*: он мог созвать *óenach* только если собрание было провозглашено всем *туатом*, а не только ближайшими людьми короля<sup>15</sup>. В целом такое собрание по функциям соответствует скандинавскому тингу.

<sup>10</sup> The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. 3. P. 20; Vol. 4. P. 150.

<sup>11</sup> Kelly F. Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 360.

<sup>12</sup> Corpus iuris hibernici. Vol. 1 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978. P. 54.18.

<sup>13</sup> Клиент (*céle*) был собственником земли, свободным членом *туата*, но зависимым от своего господина экономически и в правовом отношении (*Шкунаев С. В.* Община и общество западных кельтов. М., 1989. С. 49—51; *Самоходская К. И.* Críth Gablach: Трактат о статусе // Средние века, 73 (3—4), 2012. С. 371—372).

<sup>14</sup> Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. § 28.

<sup>15</sup> Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1970. P. 20.500.

Важнейшее собрание такого рода в Ирландии проводилось королями Темры (из династии О Нейллов) ежегодно на праздник Лугнасад 1 августа в Тальтиу в центральной области Ирландии, Миде. Собрание это проходило в течение недели. Подобные же крупные собрания проводились в западной пятине Коннахте (в королевском центре Круахане) и в восточной — Лейнстере (в Кармуне, также на праздник Лугнасад). Óenach в Тальтиу в виде обычной ярмарки собирался вплоть до XIX в. Такие собрания созывались на месте древних захоронений и, возможно, изначально представляли собой погребальные игры в честь покойных королей и героев. Óenach был к тому же ярмаркой, где обменивались товарами. Там проводились игры, скачки, атлетические состязания, решались судебные разбирательства, оглашались законы, заключались браки<sup>16</sup>. Король, собиравший традиционный óenach, мог преследовать и определенные политические цели. Так Доннхад, сын Гиллы Патрика, король Осраге, созвал óenach в Кармуне в 1033 г., претендуя на верховную власть в Лейнстере. Короли из династии О Нейллов — Торделбах Уа Конхобайр и его сын, последний верховный король Ирландии, Руадри — собирали óenach в Тальтиу соответственно в 1120 и 1168 гг. с целью демонстрации своей власти как верховных королей страны<sup>17</sup>. Порой собрания могли запрещаться церковными властями после конфликтов с королями, как это произошло в начале IX в. с собранием в Тальтиу. Как сообщают «Анналы Ольстера» в 811 г.:

Запрещены были скачки в субботний день в Óenach Тальтиу, и не прибыла туда ни лошадь, ни колесница с Аэдом, сыном Ниалла: монахи из Тамлахта запретили их, после того как пределы Тамлахта Маэля Руана были осквернены О Нейллами; затем же много даров получил монастырь Тамлахта.

С одной стороны, церковные власти могли противиться скачкам явно языческого характера и происхождения. С другой — право запрета могло быть заимствовано христианским священством у своих предшественников, друидов. Дело в том, что благородные члены туата

---

<sup>16</sup> *Binchy D. A. The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara // Ériu, 18, 1958. P. 124.*

<sup>17</sup> *Jaski B. Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 53.*

со статусом *neded* в дохристианскую эпоху, судя по всему, представляли собой сообщество людей, допущенных к жертвоприношениям (отсюда «священный» статус). Еще Цезарь писал о галльских друидах, что самое тяжелое наказание, которое они могли назначить человеку или племени, — это отлучение виновных от жертвоприношений (*De Bello Gallico*, VI, 13). По всей видимости, в Ирландии в дохристианскую эпоху именно друиды могли запретить участие в собрании (*óenach*). Впоследствии эта роль друидов перешла к христианской церкви.

Прежде чем обратиться к особенностям тех или иных социальных групп внутри туата, стоит отметить его закрытый характер. Как правило, член туата, свободный, а тем более несвободный, не покидал границ своего маленького королевства. Исключения составляли участники военных походов, паломники или участники собраний (*óenach*), проводившихся в других туатах. За пределами своего туата у человека были весьма ограниченные права, он становился «чужаком, изгнанником» (*deograd*). Чужак из другого туата, если с последним не было заключено договора о дружбе и согласии (*cairde*), фактически не считался человеком — убить его можно было без какого-либо наказания или выплаты эрика (выкупа). Другой тип чужака — это *cú glas* (буквально ‘серая собака’), изгнанник из-за моря<sup>18</sup>. Если такой человек находил себе жену в туате, то обретал свою цену чести, равную половине ее цены чести. Наконец, законы упоминают и «выброшенных морем на берег», у которых не было прав, если их не брал себе на службу какой-либо господин. В случае поступления на службу такой «выброшенный» обретал цену чести, равную трети цены чести своего хозяина. Иногда такими «выброшенными» оказывались преступники, которых наказывали, отпуская на лодке дрейфовать в океан, их порой выносило на берег, и они оказывались на службе у нового господина. Один из самых ранних примеров такого наказания находим в «Житии св. Патрика» Мурху конца VII в.: Патрик осуждает на плаванье в море раскаявшегося бывшего разбойника Мак Куйла. Патрик обращается к осужденному на Божий суд: «Я не могу судить, но Бог рассудит. Отправляйся немедля к берегу безоружным и покинь край ирландский. Не бери с собой никакого добра

---

<sup>18</sup> *Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 6. Ср. др.-исл. vargr ‘волк, изгнанник’.*

кроме простого короткого платья, едва прикрывающего тело, не ешь и не пей ничего, что произрастает на этом острове, и носи на своей голове этот знак греха твоего. Когда подойдешь к морю, скуй ноги свои железной цепью и брось ключ в море, садись в лодку из одной-единственной шкуры без руля и без весла и готовься поплыть туда, куда отнесет тебя ветер и море. И на той земле, куда приведет тебя божественное провидение, исполняй божественные повеления». Мак Куйл смиренно исполняет повеление: «У берега сковал он себя цепью и бросил ключ в море, как и было ему сказано, а потом пустился в море в маленькой лодке». Ветер выносит его на остров Мэн, где он обретает своих духовных учителей и становится позже епископом<sup>19</sup>.

Исключение из правил составляли только ученые сословия — филиды, клирики и юристы-брегоны (а в дохристианское время друиды), — обладавшие правом свободно путешествовать, не теряя своего статуса. Здесь стоит упомянуть и отшельников, «изгнанников Божиих» (*deorad Dé*), к которым относились почитательно. За отношения с другими туатами отвечал сам король<sup>20</sup>. Границы туата, как правило, были обозначены погребальными курганами, огамическими камнями (по крайней мере, в некоторых регионах в V в.), полосками невозделываемой земли или естественными барьерами, такими как реки, озера и горы. Таким образом, в раннесредневековой Ирландии, да и во всем кельтском традиционном мире в целом, были совсем другие представления о границах и их прозрачности по сравнению с нашим временем. Мир был куда более открытым, но не для всех. Для человека, который плавал по морям, участвовал в войне или паломничестве, — да, но не для того, кто пахал свою или чужую землю, границы которой, так же как границы своего туата, он знал прекрасно.

В раннесредневековой Ирландии, христианской стране, церковные институты неизбежно оказывали влияние на жизнь и устройство туата. Согласно одному древнеирландскому законодательному тексту, «то не туат, в котором нет ни клирика, ни церкви, ни филиды, ни короля, чтобы заключать соглашения и договоры с другими туатами» (*Ni ba tuath tuath gan egna, gan egluis, gan filidh, gan righ ara corathar cuir ocus cairde do*

---

<sup>19</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 104, 106.

<sup>20</sup> Kelly F. Op. cit. P. 4—5.

thuathaibh)<sup>21</sup>. Изначально территория епархии в Ирландии совпадала с территорией туата, который обычно в церковных латинских документах назывался plebs<sup>22</sup>.

## КОРОЛЬ И ЕГО ЗАБОТЫ

Во главе туата стоял король (rí, rí tuaithe 'король туата', rí benn 'король вершин')<sup>23</sup>. Слово это происходит от индоевропейского названия «священного царя» \*tek'-, связываемого этимологически с основой \*tek'- в значении 'направлять, выправлять'. Слова от этой основы, обозначающие «царя, правителя; царство» известны в итало-кельто-германском регионе: лат. rex; гал. rix «царь»; др.-ирл. rí; др.-вал. rí; гот. reiki «царство». Еще Э. Бенвенист отмечал, что одна из основных сакральных функций индоевропейского царя-жреца, очевидно, заключалась в «проложении границ в виде прямых линий, путей» (regere fines)<sup>24</sup>.

Несомненно, мы не можем рассматривать древнеирландского короля как индоевропейского «священного царя»: в разных регионах индоевропейского ареала этот институт претерпел существенные изменения уже в древности. В то же время священный характер королевской власти отчетливо проступает в многочисленных ирландских юридических текстах, созданных в стабильном замкнутом обществе<sup>25</sup>. Что же касается древнеирландских источников, они, как будет показано ниже, описывают ситуацию, которая, помимо своей мифологической нагрузки, содержит также своего рода «воспоминание» о древней сакральной функции царя-жреца, «открывателя путей».

<sup>21</sup> Gwynn E. J. An Old Irish treatise on the privileges and responsibilities of poets // *Ériu*, 13, 1942. P. 31.

<sup>22</sup> Ó Cróinín D. Early Medieval Ireland. London, New York, 1995. P. 164.

<sup>23</sup> Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1970. P. 104. В работах некоторых русских исследователей (например, В. П. Калыгина, М. С. Фомина) др.-ирл. rí переводится как 'царь', чем подчеркивается архаический характер власти этих кельтских правителей. Мы оставляем термин 'король', понимая всю его условность и излишние средневековые коннотации.

<sup>24</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч. Часть II.1. С. 751; Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 252.

<sup>25</sup> Шкунаев С. В. Община и общество западных кельтов. М., 1989. С. 17.



Священный характер власти короля засвидетельствован как в законодательных, так и в мифологических и эпических древнеирландских текстах. Следует в то же время помнить, что часто черты, характерные для священной королевской власти, представляли собой идеализированные клише: сакральный король — это скорее миф, чем реальность для раннесредневековой Ирландии. Тем не менее такая черта правления «идеального короля», как правильное поведение короля (*fír flathemon* буквально ‘правда владыки’), неразрывно связывается в законодательных источниках с благополучием его земли. «Правда владыки» заключалась в его справедливости, щедрости к подданным, удачливости и физическом совершенстве. Соблюдение «правды владыки», согласно древнеирландскому законодательному трактату «Завещание Моранна» (*Audacht Morainn*), ведет к процветанию земли и народа: отсутствию эпидемий и молний, покою среди народа, изобилию плодов, зерна, молока, рыбы, здорового потомства, военным победам, соблюдению правил наследования имущества. Напротив «кривда владыки» (*gáu fhlatheon*) приводила к тому, что все стихии восставали против него: женщины и коровы становились бесплодны, урожай пропадал, рыбы не хватало, битвы заканчивались поражениями, свирепствовали болезни и молнии и т. п.<sup>26</sup> О древности представлений, содержащихся в «Завещании Моранна», можно судить хотя бы по тому, что гиберно-латинский текст VII в. *De duodecim abusivis* заимствовал концепцию идеального правления именно из «Завещания...»<sup>27</sup>.

В двух древнеирландских преданиях, «Ночное бдение Фингена» и «Разрушение заезжего дома Да Дерга», мы встречаем описание такого идеального правления, обусловленного соблюдением королями Темры (соответственно Конном и Конаре) «правды владыки» (*fír flathemon*)<sup>28</sup>. Ирландия во времена правления такого идеального короля описывается как настоящий земной рай.

Древнеирландский законодательный трактат «Завещание Моранна» говорит о четырех умозрительных типах королей: истинный владыка (*fírflaith*), осторожный владыка (*ciallflaith*, «он берет власть над

<sup>26</sup> *Audacht Morainn* / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. § 12—21.

<sup>27</sup> *Ó Cróinín D.* Op. cit. P. 77—78.

<sup>28</sup> *Airne Fíngin.* P. 25; *Togail bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 6.

землями, не одерживая побед»), владыка, берущий власть с помощью иноземных войск, и бычий владыка (*tarbfhlaith*, «он бьет, и его бьют, он нападает, и на него нападают») <sup>29</sup>. Легендарный верховный король Ирландии Конн Кетхатах, прототипом которого был некий лейнстерский династ, описывается как «истинный владыка» (*fírfhlaith*). Термин «истинный владыка» часто встречается в древнеирландской литературе и законодательных памятниках. Образ Конна, видимо, отражает переход от космологического к историческому периоду в древнеирландской культуре, но сохраняет много черт раннего космологического мировосприятия. Часто подобный идеальный король играет центральную роль в космологическом действе, а не в историческом процессе. Его роль в обществе определяется его космологическими функциями <sup>30</sup>. Черты и атрибуты такого короля и его правления создают неповторимую картину мира, уникальную космологическую схему, обусловленную существованием «истинного короля».

Качества и действия «истинного владыки» по-разному описываются в древнеирландской литературе. Самый архаический образ такого идеального монарха связан скорее с военными победами, мощью и агрессией. Например, в поэме из предания «Ночное бдение Фингена» таким «истинным владыкой» предстает король Конн Кетхатах. «Его полки в Миде и в Мунстере, он будет разрушать до морского побережья...»; «Его гнев воспламенит все туаты вплоть до волн моря Ихт<sup>31</sup>»; «Полнота власти вплоть до трех морей»; «Пятьдесят три владыки произойдут от него»; «истинный владыка, прекрасный, добрый, крепкий»; «Он будет скалой правды во все дни» <sup>32</sup>. Несомненно, речь здесь идет об идеальном правителе всей Ирландии, всего острова. Образ этот явно не связан с каким-либо реальным историческим королем, поскольку до Бриана Борумы (941—1014) мы не знаем верховного короля Ирландии, властвовавшего над всем островом или над большей его частью. Тем не менее представления о возможном всеирландском государе сложились на острове, судя по всему, очень рано.

<sup>29</sup> Audacht Morainn. P. 18.143—155.

<sup>30</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1973. С. 115.

<sup>31</sup> Современный пролив Ла-Манш.

<sup>32</sup> Aine Fíngin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 20—21.

Ранний характер этого образа верховной власти в Ирландии подтверждается данными древнейших ирландских законов. Древнеирландский трактат о статусах *Míadshlechta* выделяет особый термин для обозначения верховного короля *tríath*: «Могучий *tríath*, он идет через туаты Ирландии от волны к волне... Пять пятин Ирландии, он подчиняет их все»<sup>33</sup>. И все же мы должны помнить, что подобный всеирландский владыка принадлежит к сфере представлений об идеальном государственном устройстве.

Помимо всего прочего, соблюдение «правды владыки» и идеальное царствование заключалось в особом королевском поведении. Так, король не должен был заниматься обычным трудом неблагородных ирландцев: согласно *Críth Gablach*, если король занялся работой и орудует молотом, лопатой или топором, цена его чести снижается до цены чести рядового свободного члена туата. Короля постоянно должна была сопровождать свита (пусть и небольшая), ему нельзя было появляться одному; если король просто брал с собой собаку и шел охотиться один, он тоже терял цену своей чести<sup>34</sup>. Правитель обязан был защищать свои права, законодательство оговаривало: «Тот не король, у коего нет заложников в оковах, кому не платят королевскую подать, кому не платят штрафов за нарушение закона»<sup>35</sup>.

Теоретически король терял цену чести, если терпел поражение в битве. Однако анналы не сообщают ни об одном низложении короля или снижении его статуса после военного поражения. В то же время трусость в битве снижала цену чести короля. Если он был ранен в шею сзади во время бегства с поля боя, ему (или его родичам, если он умирал) полагалась цена чести обычного свободного ирландца. Но если эта рана была нанесена после того, как он прорвался сквозь ряды врагов, цена его чести оставалась неизменной<sup>36</sup>.

«Правда владыки» заключалась еще и в его совершенных физических данных, т. е. его тело должно было быть совершенно и без изъянов или немощей. Ни один больной или немощный человек не мог стать королем, и ни один король (по крайней мере, теоретически) не мог

<sup>33</sup> *Breatnach L. Varia VI: Ardri as an Old Irish Compound // Ériu, 37. P. 193.*

<sup>34</sup> *Críth Gablach... l. 530—534.*

<sup>35</sup> *Corpus Iuris Hibernici / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1978. P. 219.5.*

<sup>36</sup> *Críth Gablach... l. 538—541.*

сохранить власть, заболев или получив увечье. Предания сообщают нам множество случаев потери королем власти после ранения и увечья. Исторический пример такой потери только один — это низложение Конгала Каеха, короля уладов и Темры. Согласно трактату *Bechbretha*, посвященному разведению пчел, он ослеп на один глаз после укуса пчелы, «и это лишило его власти» над Темрой<sup>37</sup>. В то же время он сохранил свою власть над Уладом до своей гибели в битве при *Mag Rath* в 637(639?) г. Однако и смерть его могла быть связана со злополучным укусом, ведь законы и литература описывают его поражение в битве как «разгром Конгала Клаена в его кривде Домналлом в его правде»<sup>38</sup>. Лишившись «правды владыки» после увечья, Конгал не мог рассчитывать на победу. При этом и укус пчелы, и поражение, судя по всему, только отражали и проявляли «кривду владыки». Власть короля Темры, как мы видим, в отличие от власти королей пятин, в то время была еще непосредственно связана с внешним обликом короля и сохраняла «сакральный» характер: королем Темры не мог оставаться увечный. Действительно, именно о королевской власти в Темре законы утверждают: «Был гейс править королю с увечьем в Темре»<sup>39</sup>. Легендарный король Темры Кормак мак Арт, согласно традиции, не смог войти в Темру после того, как ему выбили один глаз копьём. Ему нельзя было спать в Темре с таким увечьем, как сообщает предание «Изгнание Деши»: «Не благоприятно королю с увечьем спать в Темре» (*ar ni ba hada ní co n-anim do fheis i Temraig*)<sup>40</sup>. Интересно, что фразу эту можно понимать и как запрет увечному королю отмечать знаменитый Пир Темры (*Feiss Temro*) с его сексуальными коннотациями. В итоге Кормак был вынужден передать власть своему сыну Карпре Лифехарю.

Известны и довольно курьезные случаи правлений увечных королей. Если до того мы касались королей Темры, то сейчас речь пойдет о квазиисторическом короле уладов Фергусе мак Лети, двор которого располагался в Эмайн Махе. Однажды при встрече с морским чудовищем

<sup>37</sup> *Bechbretha: an Old Irish Law-tract on Bee-keeping* / Ed. F. Kelly and T. Charles-Edwards. Dublin, 1983. § 31—32.

<sup>38</sup> *Corpus Iuris Hibernici*. P. 250.36—37; *Fled Dúin na nGéd* / Ed. R. Lehmann. Dublin, 1964. l. 929—930.

<sup>39</sup> *Corpus Iuris Hibernici*. P. 250.13—15.

<sup>40</sup> *The Expulsion of the Déssi* / Ed. K. Meyer // *Y Cymmrodor*, 14, 1910. P. 106, §3.

в Лох Рудрайге лицо короля ужасно исказилось от страха. Таким он и вернулся в Эмайн Маху и по праву должен был быть низложен, но мудрецы решили особым образом скрыть порок короля. Фергус был доставлен в свой дом, и к нему не допускали дураков или полоумных из числа простолюдинов, которые могли бы вслух перед лицом короля заявить о его уродстве. Более того, король должен был мыть голову только лежа на спине, чтобы не увидеть в воде своего отражения<sup>41</sup>. Таким образом, увечье становилось реальным, если о нем было произнесено вслух и оно было явлено самому королю. Вероятно, здесь также присутствует страх перед сатирой, которой мог угрожать увечному королю филид. Семь лет Фергус находился у себя дома в Эмайн Махе, и все предосторожности соблюдались, пока, наконец, его рабыня, мывшая ему голову, не назвала ему вслух его увечья. Фергус в гневе убил рабыню. Тогда ему уже не осталось иного выбора, кроме как идти к Лох Рудрайге, где он и победил чудовище, но сам умер от ран.

Похожий вариант временного правления короля Улада после получения увечья содержит история о смерти Конхобара, одного из самых известных эпических ирландских королей. Конхобар был ранен коннахтским воином Кетом мак Магахом в голову, Кет бросил в короля окаменевший мозг Мес Гегры, другого ирландского короля. Мозг этот застрял в голове Конхобара, но мудрый лекарь решил не доставать его оттуда, чтобы король не умер от операции. Странную выпуклость на голове Конхобара покрыли золотом, его попросили не перевозбуждаться, не бегать и не спать с женщиной, чтобы мозг не выпал, и он прожил увечным инвалидом те же семь лет. В итоге, когда друид рассказал Конхобару о распятии Христа, король впал в экстатическое состояние, позолоченный мозг выпал, и первый христианский правитель Ирландии умер<sup>42</sup>.

Один из самых известных примеров потери власти короля в Ирландии после увечья можно найти уже в мифологической традиции. В предании «Битва при Маг Туред» рассказывается, как король Племен богини Дану, бог Нуаду, потерял свою власть после того, как ему отрубили руку хтонические демоны фоморы. Власть была возвращена ему только после изготовления специальной серебряной руки, откуда

<sup>41</sup> The saga of Fergus mac Léti / Ed. D. A. Binchy // Ériu, 16, 1952. P. 38.

<sup>42</sup> The death-tales of the Ulster heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 4—10.

и его прозвище — Среброрукий<sup>43</sup>. Причем некоторые увечья, о которых у нас идет речь, связаны с обретением некой односторонности: по традиции, часто они давали герою сверхъестественные качества и делали его причастным потустороннему. Королю же эти качества, судя по всему, были противопоказаны. В средневековых ирландских анналах многие короли имеют прозвища *sáech* ('одноглазый'), *dall* ('слепой'), *basach* ('хромой') или *got* ('заика'), подразумевающие физическое увечье. С другой стороны, те же анналы сообщают, что часто практиковалось не убийство, а ослепление претендента на королевский престол, как это бывало в Византии во время борьбы за императорскую корону. Среди средневековых ирландских королей мы знаем и тех, кто не носил «увечных» прозвищ, но был увечен. Самый известный из таких королей — Доннхад, сын Бриана Бороиме, потерявший свою правую руку в 1019 г. Он продолжал править до 1063 г., даже после того, как убил своего сводного брата Тадга в 1023 г.<sup>44</sup>

Как мы уже упоминали, законодательные источники по крайней мере однажды упоминают гейсы короля. В «Завещании Кормака мак Арта» прямо говорится, что король не должен нарушать гейсов<sup>45</sup>. В целом, гейс принадлежит скорее реалиям традиционных ирландских преданий, в анналах или законах речь об этом сверхъестественном запрете не идет. Гейс, очевидно, принадлежал дохристианской традиции, и в раннесредневековом обществе мы имеем дело скорее с воспоминаниями о нем.

Один из самых ярких примеров королевских преданий, иллюстрирующих роль гейсов в дохристианской Ирландии, — это довольно известное «Разрушение заезжего дома Да Дерга». Речь в нем идет о нарушении королем Темры Конаре девяти своих гейсов и последовавшей его насильственной смерти. Конаре был зачат дочерью короля уладов от потустороннего человека-птицы и до поры не знал своего происхождения и своей судьбы. Но однажды юноша охотился на птиц у берега моря возле современного Дублина, и король птиц рассказал ему об отце, поведал о его будущей королевской власти и дал ему

<sup>43</sup> Cath Maige Tuired / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 27, 39.

<sup>44</sup> *Jaski B.* Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 86.

<sup>45</sup> The Instructions of king Cormac mac Airt / Ed. K. Meyer. Dublin, 1909.

девять гейсов, которые Конаре должен был соблюдать всю жизнь (судя по всему, гейсы назначались друидом при рождении или инициации героя). Среди гейсов были запрет на разбой в его правление, запрет на разрешение спора двух рабов, запрет на объезд Темры посолонь, запрет Трем Красным входить в дом Красного перед Конаре и др. Конаре, как и было предсказано, становится королем Темры, правление его было мирным и удачным, пока группа неких молодчиков (включая его молочных братьев) не занялась разбоем. Так был нарушен первый гейс. Разбойники были пойманы, но повешены были не все: молочных братьев король пожалел. Последние были изгнаны, но лишь для того, чтобы стать потом причиной смерти короля. Вскоре Конаре отправляется на юг в Мунстер и решает спор двух своих клиентов, нарушая тем самым второй гейс. Возвращаясь на север в Темру, на холме Ушнех в центре Ирландии он видит битву и огонь вокруг себя. На вопрос короля его свита отвечает, что закон (*sáin*) был нарушен (как видно, после нарушения гейсов). В итоге Конаре был вынужден объехать Темру посолонь, нарушив очередной гейс. К ночи все девять гейсов короля были нарушены, и он был убит в заезжем доме Да Дерга разбойниками, среди которых были и его молочные братья<sup>46</sup>.

Помимо подобных красочных примеров влияния гейсов на жизнь древнеирландского героя, которые мы находим в литературе, до нас дошел не менее любопытный раннесредневековый трактат, условно названный его издателем М. Диллоном «Табу королей Ирландии»<sup>47</sup>. Однако речь в нем идет не о гейсах, а о неких «запретах» (*urgarta*) королей Темры и четырех пятин Ирландии, «запретам» этим соответствуют «дары» (*búada*) — действия или феномены, приводящие к успеху царствования того или иного короля. Неясно до каких пор эти табу управляли жизнью ирландских королей. Вероятно, что уже во время письменной фиксации «запретов» о них сохранились лишь противоречивые воспоминания. Запреты королей Темры так или иначе связаны с передвижением самого короля или его людей по Темре и центральным королевствам Ирландии, Миде и Брега. Один из этих запретов явно связан с гейсами короля Конаре и отражает отношение к сакральному центру Темре в древнеирландском

<sup>46</sup> Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975.

<sup>47</sup> The taboos of the kings of Ireland / Ed. M. Dillon // Proceedings of the Royal Irish Academy. Vol. 54. Section C. 1951—1952. P. 1—36.

обществе. Согласно ему королю было запрещено спать на равнине Темры во время восхода солнца<sup>48</sup>. Запрет из другого варианта гейсов короля Конаре перечислен в другом предании из цикла Конаре — «О потомстве Конаре Великого» (*De shíl Chonairí Móir*). Конаре было запрещено народом оставаться в Темре во время восхода и заката<sup>49</sup>. То есть этот гейс Конаре принадлежал к определенной группе общих гейсов королей Темры, которые ограничивают и устанавливают время пребывания короля в Темре. Поэтому третий гейс Конаре из «Разрушения заезжего дома Да Дерга» — запрет выходить каждую девятую ночь из Темры — также важен для осмысления места Темры в древнеирландском обществе. Король зависит от королевского центра Темры, и его власть может быть потеряна, когда он покидает Темру на долгое время. Но в то же время Темра и не служит настоящей резиденцией короля: отношения его с этим святилищем должны быть очень осторожны, и задерживаться в нем неоправданно долго король права не имел. Такое объяснение, возможно, и не совсем верно, мы можем предположить только связь хтонического, земляного характера Темры, ее темной стороны, отраженной в возможной этимологии *Temair* < \**tem-*, с повторяющимися королевскими табу оставаться в Темре при свете солнца или покидать Темру ночью. Подобные гейсы, регулирующие отношения короля с королевским центром и местностью вокруг него, можно найти и в других текстах.

Король туата, несмотря на миниатюрные размеры своего королевства, был самым распространенным типом правителя в Древней Ирландии. Даже сильнейшие из верховных королей до Бриана Борове были практически правителями своего собственного туата, вне которого они не обладали реальной властью. Как клиенты подчинены им были короли других туатов, но не сами туаты. Передвижения королей вне своего туата, судя по всему, были ограничены: он мог лишь совершать набеги на соседние земли и угонять скот у своих соседей, да присутствовать на собраниях, которые устраивал верховный король<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> The taboos of the kings of Ireland / Ed. M. Dillon // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Vol. 54. Section C. 1951—1952. P. 8.

<sup>49</sup> *Gwynn L.* *De shíl Chonairí Moir* // *Ériu*, 6, 1912. P. 135.

<sup>50</sup> *Mac Cana P.* *REGNUM and SACERDOTIUM: Notes on Irish Tradition* (Sir J. Rhys Memorial Lecture) // *Proceedings of the British Academy*, 65, 1979. P. 456.



Здесь мы можем проследить определенную параллель с западноевропейскими средневековыми феодальными иерархическими принципами. В распоряжении древнеирландских королей не было даже собственной армии, но лишь дружина из наемников и свита из благородных клиентов. Тем не менее в любой момент король мог призвать свободных мужчин туата в ополчение (*slógad*) для отражения захватчиков или атаки на соседей<sup>51</sup>. У них вовсе не было чиновников кроме личного дворецкого (*rechtaire*), собиравшего для короля подати. Основная функция короля в повседневной жизни была репрезентативная и военная. Может быть, из-за такой ограниченной сферы деятельности древнеирландского короля его распорядок дня часто описывается в литературе с использованием ритуальных штампов и немного иронически (хотя как мы можем судить о древнеирландской иронии?).

Вот как схематически описывает Фергус, бывший король уладов, нашедший приют при дворе королевы Медб в Коннахте, в одной из глав древнеирландского эпоса «Похищение быка из Куальнге» обычный день легендарного короля уладов Конхобара:

Так проводит дни своего правления Конхобар: треть дня — наблюдая за юношами, вторую треть — играя в фидхелл<sup>52</sup>, последнюю треть — за питьем пива, пока не засыпал. Хотя я и изгнан оттуда, нет в Ирландии более удивительного героя, чем он<sup>53</sup>.

Как мы видим, в этой идеализированной картине король освобожден окончательно от государственных дел. Идеальный король погружен в блаженное ничегонеделание. Ф. Дж. Бирн предполагал в этом случае иронию со стороны автора «Похищения», однако я повторюсь, что современному человеку очень сложно судить об иронии в традиционном обществе, и то, что кажется немислимой ленью для современного эффективного государственного деятеля, было идеалом традиционного правителя. Интересно, что в более позднем средневековом варианте «Похищения» утро Конхобара уже посвящено вопросам и тяжбам его пятины: темп жизни нарастает, и даже от идеального короля требуется

---

<sup>51</sup> Críth Gablach... l. 509—514.

<sup>52</sup> Фидхелл (*fidchell*) — самая распространенная настольная игра в Древней Ирландии, о которой нам очень мало известно (*fid-chell* — ‘древо-ум’).

<sup>53</sup> *Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1976. P. 13.*

участие в государственных делах<sup>54</sup>. Древнеирландский законодательный трактат VII в. *Críth Gablach* дает столь же идеализированную картину повседневной жизни верховного короля:

Вот распорядок на неделю, достойный короля, т. е. в воскресенье — пить пиво, ибо тот не настоящий владыка, кто не ставит выпить каждое воскресенье. Понедельник — для судебных решений, для разрешения споров между туатами. Вторник — для игры в фидхелл. Среда — наблюдать охоту с борзыми. Четверг — для брачных утех. Пятница — для скачек. Суббота — для приговоров<sup>55</sup>.

Этот распорядок королевской жизни интересен хотя бы тем, что связан с новой для древнеирландского общества семидневной неделей. Редкое слово, обозначающее «распорядок на неделю», *sechtmonáil*, происходит от латинск. *septimanalis* 'семиричный'. Все это указывает на то, что мы имеем здесь дело не с дохристианским идеалом поведения короля, но с некоей синтетической конструкцией, возникшей на стыке двух эпох. Опять же важно заметить, что судебная практика даже по таким искусственным описаниям занимает существенную часть жизни короля: судебные разбирательства и приговоры занимают два дня недели. Впрочем, занятия в понедельник и субботу фактически одни и те же и явно дублируют друг друга.

Древнеирландский король обитал в своей небольшой крепостце (назвать ее крепостью или дворцом не поворачивается язык). В любом случае, величина и количество валов вокруг нее говорили о количестве рядовых клиентов, трудившихся на ее строительстве.

Какова достойная крепость для короля, постоянно живущего в своем туате? Семижды двадцать футов — полная мера ее в поперечнике. Семь футов — толщина ее вала; двенадцать футов — глубина ее рва. Тогда он король, когда валы, поднятые зависимыми клиентами, окружают его. Что такое вал зависимых клиентов? Двенадцать футов — ширина его ворот и его основания, его удаленность от крепости. Тридцать футов — его длина снаружи. Клирики молятся о его доме: каждому из них по телеге с дровами и телеге с камышом. Если владыка выстригает тонзуру, ему не положено строить крепость,

---

<sup>54</sup> *Táin Bó Cúalnge* from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 21.

<sup>55</sup> *Críth Gablach* / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 21.

но лишь его собственный дом. Тридцать семь футов его дом; двенадцать спален в королевском доме<sup>56</sup>.

Снова мы сталкиваемся с реалиями раннехристианской Ирландии. Король вполне мог принять постриг, в этом случае укрепленное жилище ему по статусу иметь не полагалось. Только несколько валов вокруг королевского жилища, построенных зависимыми клиентами (*drécht giallnai*), отличали королевскую «крепость» от усадьбы крепкого хозяина. Такие валы часто обнаруживают в ходе раскопок на месте королевских поселений. Помимо строительства крепости и других обязанностей по поддержанию своего жилища, король мог привлечь клиентов и к другим работам. Так, житие св. Бригиты Когитоса, написанное в середине VII в., описывает, как верховный король Лейнстера обязал подвластные ему туаты (*plebes et provincias*) построить дорогу через заболоченную землю. Это описание ярко иллюстрирует как локальный, так и «общенациональный» уровень строительства дорог на болотах в раннесредневековой Ирландии:

Однажды король страны, в которой она (Бригита — Г. Б.) жила, отдал приказ жителям туатов и провинций, которые были под его властью, чтобы народы и туаты со всех территорий и провинций собрались и построили крепкую широкую дорогу. Они должны были положить в основание дороги ветви, камни и землю в глубоком и почти непроходимом болоте и в сырой и болотистой местности, где протекала большая река, так, чтобы дорога могла выдержать вес колесничих и всадников, колесниц и повозок, движение народа и схватку врагов со всех сторон. Тогда многие туаты явились всеми родами и семьями (*cognationes et familias*)<sup>57</sup>.

Важно, что строительство дороги описано в этом фрагменте как организованная верховным королем совместная работа нескольких туатов, по территории которых эта дорога должна проходить. Таким образом, видимо, в исключительных случаях верховный король мог распространять свою власть не только непосредственно на своих прямых клиентов, но и на подчиненные туаты.

<sup>56</sup> Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 22—23

<sup>57</sup> Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 786.

Что же касается внутреннего устройства дома короля, как законы, так и предания дают нам о нем много сведений. Однако сведения эти противоречивы и часто имеют отношение к некому идеальному образу. В том же трактате о статусах *Críth Gablach* содержится подробное описание пиршественного зала в королевском доме. Длинный четырехугольный дом обращен на восток, и король сидит в дальнем углу зала с северной стороны. Позволим себе привести еще одну пространную цитату, посвященную размещению пирующих в королевском доме:

Как устроен дом короля? Наемники короля на юге. Вопрос: каких наемников достойно содержать королю? Человека, которого он спасает от крови; человека, которого он спасает от пленения; человека, которого он спасает от неволи; человека, которого он спасает от работ, от рабского подчинения, от найма. У короля нет человека, спасенного на поле битвы, чтобы последний не предал его и не убил из-за своих страданий или привязанности к своему туату. Сколько наемников подобает содержать королю? Четырех: переднего охранника, заднего охранника и двух по бокам; таковы их названия. Им подобает находиться в южной части дома короля, чтобы сопровождать короля при входе и выходе из дома. Поручитель зависимых простолюдинов к западу от них. Каково его достоинство? Это землевладелец с ценой чести, равной семи кумалам<sup>58</sup>: он отвечает за имущество [зависимых клиентов] перед владыкой, церковью и законом ирландцев. Посланники к западу от него. За ними гости. За ними поэты-мудрецы. За ними же арфисты. Вольнщичики, игрецы на рогах, жонглеры — на юго-востоке. В другой половине, на севере, воин, охраняющий дверь: его копье перед ними для предотвращения беспорядка в пивном доме. Благородные клиенты владыки к западу от них — они прислуживают владыке. За ними заложники. За ними судья. К западу от него жена короля или его судья, а затем король. Заложники в оковах — на северо-западе<sup>59</sup>.

В действительности королевский дом мало отличался от домов простых смертных. Самая знаменитая легендарная королевская резиденция в Темре детально описана в поэме из старины мест (однако если

<sup>58</sup> Др.-ирл. *cumal* 'рабыня'. Распространенная единица стоимости, равная цене одной рабыни.

<sup>59</sup> *Críth Gablach* / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 23. См. также *Самодская К. И.* Указ. соч. С. 403.

королевский дом в Темре и существовал, выглядел он, очевидно, иначе). Речь снова идет о короле и его окружении, в котором мы видим оллава (верховного филида, *ollam filed*), мудреца (*suí*), хозяина заезжего дома (*briugaid*), лекаря (*liaig*), распорядителя (*dáilem*), кузнеца (*goba*), управляющего (*rechtaire*), стольника (*gandraire*), гравера (*gindaide*), строителя крепостей (*ráthbaige*), мастера по щитам (*sciathaire*), воина (*fianaide*) и др. Единственная деталь в доме подразумевает больший комфорт для короля и его людей — вся эта свита сидит на «несгораемых ложах» (*leptha ná loiscthi lochit*)<sup>60</sup>. Как предполагает Д. О Кроунин, это были деревянные лежа в отличие от простой резаной соломы в обычных домах, которая легко воспламенялась<sup>61</sup>.

Сатиристы осмеивали обедневших королев и их жалкие дома: «Неудивительно в доме Крундаэла из тонких прутьев получать соль на хлеб без масла: ясно, что плоть его семьи сжалась, как кора на дереве». Порой некомфортные по современным понятиям условия жизни ирландских королев становятся ясны из таких сцен: однажды некоего коннахтского короля, обратившего свой меч против св. Финниана из Клонарда, разбил паралич, когда он вышел по нужде из своей королевской крепости, и только своевременное покаяние исцелило его<sup>62</sup>. Королевские дома, по сути, мало чем отличались от домов богатых фермеров. При археологических раскопках известной королевской резиденции в Лагоре, граф. Мит, были открыты круглые дома из прутьев менее десяти метров в диаметре.

В иерархии королев раннесредневековой Ирландии следующую ступень после *rí tuaithe* («короля туата») занимал *ruírí* («высший король», или *rí tuath* «король туатов»). В подчинении «высшего короля» находилось не менее двух других правителей туатов. Из законов и других источников следует, что несколько королев туатов связывали себя отношениями личной верности «высшему королю» (*ruírí*). Эти отношения не влекли за собой регулярных выплат дани или особых сборов. Само население туатов подчинялось только своему местному

<sup>60</sup> The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. I. Dublin, 1903. P. 24—25.

<sup>61</sup> *Ó Cróinín D. Op. cit. P. 72.*

<sup>62</sup> *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W. W. Heist. Brussels, 1965. P. 105.*

королю. Предусматривалось, что высший король передавал низшему определенный объем материальных ценностей, после чего последний попадал в зависимость от господина с обязательством военной помощи ему<sup>63</sup>. Зависимые короли туатов должны были выставлять по 700 воинов каждый, что составляло «войско» (*buiden*). Поэтому «высший король» часто именовался также *rí buiden* («король войск»)<sup>64</sup>.

Такие же отношения связывали *ruíg* и вышестоящего правителя — *rí ruírech* («короля высших королей»). Титулом *rí ruírech* обладал, как правило, король пятины (*rí cóicid*). Аналогом этих титулов был также титул *rí bunaid cach cinn* «верховный король над всеми»<sup>65</sup>. В раннеирландских законах король пятины был высшей инстанцией, такой титул, как «верховный король» (*ard rí*) Ирландии раннесредневековым законам, в отличие от прозаических преданий, неизвестен. Подразумевалось, что каждый туат был включен в одно из пяти королевств (пятин) Ирландии: Улад, Лейнстер, Мунстер, Коннахт и неизвестное пятое. В разных древнеирландских источниках мы встречаем варианты пятичленного деления острова: Мунстер иногда делится на две пятины, Миде (королевство с центром в Темре) в таком случае включается в Лейнстер, в других случаях Миде и собственно Лейнстер считаются двумя пятнами «большого Лейнстера» (*Laighean Tuadh-Gabhair* и *Laighean Deas-Gabhair*), имеющими тесные династические связи<sup>66</sup>. Очевидно, в дохристианской Ирландии Лейнстер контролировал древний сакральный центр в Темре, имевший общеирландское значение.

## Благородные мужи

В древнеирландских законодательных памятниках каждый свободный мужчина, как благородного, так и низкого происхождения, имел статус *aíre*. В литературе же *aíre* обозначает «благородного, господина». Этот ирландский термин родствен гал. *airos* «свободный, господин», др.-инд. *árya-* «хозяин, вождь», *ārya-* «арий», авест. *airyō* и т. д.<sup>67</sup> Речь

<sup>63</sup> Шкунаев С. В. Указ. соч. С. 31; Ó Cróinín D. *Op. cit.* P. 111.

<sup>64</sup> Críth Gablach... P. 104.

<sup>65</sup> *Op. cit.* P. 104—105.

<sup>66</sup> MacNeill E. *Phases of Irish History*. Dublin, Sydney, 1968. P. 102, 107.

<sup>67</sup> Delamarre X. *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris, 2003. P. 55.

идет о высшем классе скотоводов индоевропейцев, общий термин для которого сохранился лишь на крайнем западном и восточном краях индоевропейского ареала. В галльском и древнеирландском обществе *aios* и *aire* соответственно обозначают «полноправного члена племени»<sup>68</sup>. Лишь позже в Ирландии *aire* стало обозначать «человека благородного происхождения». Свободные члены туата (*aire* в широком смысле слова) имели свою особую иерархию. Собрание свободных мужчин (*airig*) называлось *airecht* и играло роль высшей судебной инстанции под председательством короля, но со временем превратилось в обычный королевский совет, в котором участвовали высшие аристократы и вожди<sup>69</sup>. Трактат *Críth Gablach* перечисляет их статусы в порядке возрастания: *bóaire*, *aire désa*, *aire ard*, *aire túise*, *aire forgill*<sup>70</sup>. Первый из них, зажиточный фермер, *bóaire* ‘коровий *aire*’ был так назван из-за одной молочной коровы, которую он ежегодно отдавал своему господину за держание земли. Цена чести *bóaire* была 5 шетов<sup>71</sup>. *Bóaire* обычно располагал усадьбой с хозяйственными постройками: так, только у *bóaire* и в монастырском хозяйстве был отдельный амбар для зерна. Мелкие фермеры (*ósaire*) были вынуждены делить один амбар между собой<sup>72</sup>.

*Aire désa* (*déso*) был одним из самых низких статусов для благородного (т. е. принадлежащего к классу *nemed*), одним из нижних господских рангов. Цена его чести, согласно *Críth Gablach*, была 10 шетов<sup>73</sup>. Далее тот же законодательный трактат сообщает, что *aire désa* полагалась свита из шести человек, жена одного с ним ранга и пять лошадей, включая одну лошадь с седлом и серебряной уздечкой. Его дом должен был быть 27 футов в диаметре и с восемью спальнями. Такой господин должен был покровительствовать 10 клиентам. Два поколения предков

<sup>68</sup> Шкунаев С. В. Указ. соч. С. 46.

<sup>69</sup> Charles-Edwards Th. *Early Irish law // A new history of Ireland. Vol. 1 / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 341—342, 878; Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1987. P. 41—42.*

<sup>70</sup> *Críth Gablach... P. 1.*

<sup>71</sup> Kelly F. *A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 115.* Шет (др.-ирл. *set*) — эквивалент стоимости, обычно равен стоимости молодой телки или половине стоимости дойной коровы.

<sup>72</sup> Ó Corráin D. *Ireland c. 800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1. P. 563.*

<sup>73</sup> *Críth Gablach... l. 347—348.*

aire désa должны были быть благородными, его статус в основном зависел от его клиентов, свободных и зависимых.

Особенности статуса aire ard 'высокого aire' (кроме его очевидного эпитета) нигде толком не оговариваются. Críth Gablach ставит его выше aire désa (с ценой чести 15 шетов). Aire túise 'aire предводитель' имел представительские функции в общении с королем и членами других туатов, он был также главой большой семьи (fine). Высший статус благородного кроме королей был у aire forgill 'aire высшего свидетельства', ибо его свидетельство в судебном споре перевешивало все остальные. Возможно, у aire forgill были и публичные функции, связанные с его ролью в суде.

В целом статус и положение господина зависели от его собственности, которая исчислялась скорее головами скота, чем земельными наделами. Поэтому падеж скота приводил к крушению всей социальной лестницы. «Ибо от скота его зависит и статус, и цена чести bóaire», как недвусмысленно указывает Críth Gablach<sup>74</sup>. Во время недорода или падежа скота господин к тому же не мог объезжать своих клиентов с полюдьем, что существенно снижало его доходы. Однажды во время эпидемии и эпизоотии в 1085 г. некоторые благородные господа были вынуждены сами обрабатывать землю и кормиться трудом своих рук<sup>75</sup>.

Именно такие крепкие хозяева строили многочисленные кольцевые укрепления (англ. ringforts) по всей стране. Эти укрепленные фермы, окруженные пастбищами, стояли обычно на возвышенностях в местностях плодородных. Они были обнесены хотя бы одним валом, если же валов было два или больше, статус хозяина соответственно повышался. При этом оборонительного значения эти валы не имели и, скорее, играли роль символической границы. Внутренняя территория усадьбы, окруженная валом, называлась по-древнеирландски líos. На этой внутренней территории располагались как жилище хозяина, подсобные помещения, жилища рабов, так и хлев и свинарник.

<sup>74</sup> Op. cit... P. 6.

<sup>75</sup> Ó Corráin D. Ireland c. 800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1 / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 577.



## ГЛАВА V

# КОРОЛЬ-ИЗГНАННИК ВЛАСТЬ И ПРЕСЛЕДОВАНИЕ В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ

Представления о власти и изгнании в раннесредневековой Ирландии были тесно взаимосвязаны: изгнание в древнеирландских источниках можно назвать своеобразной изнанкой, обратной стороной власти. Древнеирландское предание «Ночное бдение Фингена» дает интересную иллюстрацию подобной обратной связи власти и изгнания, в то же время затрагивая и тему особой сверхъестественной периферии обитаемого мира. Цель этой главы — показать взаимосвязь между статусом и сверхъестественным в древнеирландской традиции.

«Ночное бдение Фингена» посвящено в основном описанию чудес, сопровождавших рождение Конна Кетхатаха, короля Темры. Эти чудеса, или чудесные явления, разделены на несколько групп, каждая из которых представляет собой этиологическую историю, схожую с теми, которые мы находим в старинах мест. Согласно издателю текста Ж. Вандриесу, сложение древнейшего ядра предания можно отнести к концу древнеирландского периода — между IX и X вв.<sup>1</sup> «Ночное бдение Фингена», наряду с «Битвой при Маг Лена», «Видением Конна Кетхатаха» и другими преданиями, обычно причисляют к так называемому «циклу Конна Кетхатаха».

Предание дает нам пример особого восприятия происхождения и потери королевской власти. Речь идет о встрече некоего местного мунстерского принца (*rigdomna*), Фингена мак Лухта, с женщиной Ротниав, происходившей из сйда (а именно из холма Сид Клиах, совр. Кнокайни, гр. Лимерик). Финген и Ротниав встретились

---

<sup>1</sup> Aine Fíngéin. P. XXII.

в ночь на Самайн на холмах Друйм Фингин в Восточном Мунстере (Друйм Фингин — названная по имени героя предания гряда холмов между Фермоем и Дунгарваном)<sup>2</sup>. Хронотоп встречи — обычный фон для мифологического сюжета: здесь мы имеем единство времени и пространства, и, более того, в «Ночном бдении...» предполагается особая ритуальная повторяемость встречи («Женщина из сида всегда посещала Фингена каждый Самайн») <sup>3</sup>. Во время встречи Ротниав рассказывает Фингену истории о чудесах, сопровождавших рождение Конна<sup>4</sup>. В эту ночь она говорит ему, что должна поведать о пятидесяти чудесах (*búada*), хотя в повести речь идет лишь о двенадцати чудесах. В то время как чудеса являются по всей Ирландии, в ту самую ночь Финген и Ротниав остаются на одном и том же холме, и только сверхъестественный дар женщины позволяет им незримо присутствовать одновременно в нескольких местах Ирландии. Знание (*fius*) женщины странствует отдельно от нее самой и дает ей поведать про все «тайны и чудеса в королевских крепостях Ирландии и среди ее волшебного народа» (*do decaib 7 do búadaib i r-rígdúnaib Éirenn 7 i n-a síthchuiribh*)<sup>5</sup>. У этого мотива есть параллели и в других древнеирландских текстах: например, в самом раннем источнике о Бране, сыне Февала, поэме «Беседа друида Брана и провидицы Февала»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Met. Dinds. IV 445.

<sup>3</sup> Airne Fíngin. P. 1.

<sup>4</sup> Из метрических старин мест мы узнаем, что Ротниав в свое время пообещала Фингену власть над Ирландией. Именно поэтому он удаляется в изгнание, узнав от Ротниав о будущей судьбе короля Темры Конна и его наследников (*The Metrical Dindshenchas. Part 4 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 336—338*).

<sup>5</sup> Airne Fíngin. P. 1.

<sup>6</sup> *Carey J. The earliest Bran material // Latin script and letters A.D. 400—900 / Ed. J. J. O'Meara and B. Naumann. Leiden, 1976. P. 181; Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in druad Brain 7 inna banfátho Febuil ós Loch Febuil // Ériu, 52, 2002. P. 74—75.* В новоирландской версии предания «Смерть Конна Кетхатаха» Ротниав говорит: «Это я... поведала известие о рождении Конна, когда тот был еще в утробе» (*Breatnach C. Patronage, Politics and Prose. Maunooth, 1996. P. 96*).

Rothniam ‘колесо+сияние’ может рассматриваться как ирландский аналог валлийской мифологической героини Арианрод (Arianrhod ‘серебряное колесо’) или галльской богини судьбы (?) \*Argantorota. Г. Биркхан считает Арианрод богиней того же ряда, что средиземноморские богини судьбы Тюхе, Немесида или Фортуна<sup>7</sup>. Лунарный аспект Ротниав, которую Финген встречает ночью, тоже вполне очевиден. Позже Ротниав появляется в двух версиях предания «Смерть Конна», где предсказывает смерть Конна на лугу Темры во время приготовлений к пиру. Согласно преданию, Конн был предательски убит в ночь на Самайн<sup>8</sup>. Ротниав воплощает судьбу Конна от рождения и до смерти, ее роль в позднейших преданиях схожа с фольклорными банши (bean sí ‘женщина из сида’), предсказывавшими смерть представителя благородного рода.

Происхождение Ротниав из волшебного холма (имеется в виду Сид Клиах, или Кнок Ане Клиах), также свидетельствует о роли собеседницы Фингена в делах потустороннего мира или в борьбе королевских династий. Этот холм расположен посреди тучных пастбищ мунстерской равнины<sup>9</sup>. Именно на холме Сид Клиах произошли события, которые привели к битве при Маг Мукрива: там был убит король сида, Эогавул, отец Фер Фи, а его дочь Ане обесчестил мунстерский король Айлиль Олум<sup>10</sup>. Эти события привели к великой вражде между обитателями Сида Клиаха и мунстерской королевской династией и к мести со стороны волшебного трикстера, Фер Фи. Хотя события «Битвы при Маг Мукрива» и предшествуют рождению Конна в традиционной хронологии, они хорошо укладываются в схему предательского поведения волшебного народа из Сида Клиаха и их амбивалентного отношения к мунстерским династам. Как указывал Ф. Дж. Бирн, мифологические традиции династии Эоганахтов, вероятно, складывались вокруг

<sup>7</sup> Birkhan H. *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien, 1997. S. 463.

<sup>8</sup> From the book of Fermoy / Ed. M. Ní C. Dobbs // *ZCP*, 20, 1935. P. 163; *Breatnach* C. Op. cit. P. 95.

<sup>9</sup> Ó hÓgáin D. *The Lore of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend and Romance*. Cork, 2006. P. 7.

<sup>10</sup> LL 37090—37105; Cath Maige Mucrama / Ed. O Daly M. Dublin, 1975. P. 41.

Кнок Ане и области к югу от этого холма в граф. Лимерик<sup>11</sup>. В случае Фингена мак Лухта речь не идет о предательстве династии Эоганхтов, но мунстерская королевская власть как таковая была предана сверхъестественными силами из Сида Клиаха. Д. Вайли замечает, что в «Бдении Фингена» не упоминаются Эоганхты, основные соперники О Нейллов в Мунстере, что, возможно, отражает в предании стремление О Нейллов получить контроль над Мунстером<sup>12</sup>.

Мы мало что знаем о Фингене мак Лухта как о мифологическом или псевдоисторическом персонаже, кроме того, что о нем рассказано в «Ночном бдении Фингена» и в старине мест из Лейнстерской книги (198 b 2; «Друйм Финген II»<sup>13</sup>). В старине мест он назван *rigdomna* (букв. 'материал для короля'). Он никогда не именуется королем. Мы встречаем *rigdomna* в юридическом контексте как термин, определяющий персону, чей статус равен или почти равен статусу короля, предполагаемого наследника из королевского рода (*derbfine*)<sup>14</sup>. Брат Фингена был, очевидно, более успешным героем в раннеирландской традиции. Согласно «Ночному бдению Фингена» брат его — Тигернах Тетбулех (Тетбаннах) мак Лухта, король Восточного Мунстера, король пятинны, которую в честь его и его брата называли «пятинна сынов Лухта». Этот Тигернах считался современником таких известных королей пятин, как Ку Рои, Айлиль, Конхобар и Мес Гегра<sup>15</sup>. В других текстах вместо него королем Восточного Мунстера назван Эоху мак Лухта.

Ротниав, которая в старине мест именуется «королевой», обещала Фингену верховную королевскую власть в Ирландии. Он был уверен, что будет править островом, но власти не достиг<sup>16</sup>. Обещания Ротниав построены в терминах сакрального брака короля и богини земли (например: «Он должен встретить Фодлу Фала»). Более того, его постоянные встречи с женщиной из сида (Ротниав) явно предполагают

<sup>11</sup> *Byrne F. J.* Irish Kings and High-Kings. London, 1987. P. 182.

<sup>12</sup> *Wiley D. M.* The Politics of Myth in Airne Fíngin // Narrative in Celtic Tradition. Essays in Honor of Edgar M. Slotkin, CSANA Yearbook 8—9, 2011. P. 287.

<sup>13</sup> *Metrical Dindshenchas.* Part IV. P. 336—338.

<sup>14</sup> *Jaski B.* Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 237; *Byrne F. J.* Op. cit. P. 35—36.

<sup>15</sup> *Tochmarc Étaíne.* Ed. O. Bergin, R. I. Best // *Ériu*, 12, 1938. P. 162.

<sup>16</sup> *Metrical Dindshenchas.* Part IV... P. 336.

сексуальный контекст. Как пишет Ким Мак-Конн: «Король (flaith[em]) (или потенциальный король — Г. Б.) и женщина, воплощающая власть (flaith[ius]), сочетаются браком и взаимодействуют как представители соответственно общества и божественных сил, воплощенных в природе или в космосе в целом»<sup>17</sup>. Однако Ротниав разочаровала неудачливого мунстерского династа (она выступает здесь как маркер неудачи и негодности потенциального короля): ночь, описанная в «Бдении Фингена», — это ночь рождения нового верховного короля, Конна Кетхатаха. Мифологическая ситуация может быть названа трагической, и эта трагическая ситуация характеризуется определенной оппозицией, выбором, вставшим перед протагонистом (Фингеном): потерять себя (умереть / потерять статус) или преодолеть ситуацию (в то время как военная победа оказывается невозможной, и лишь изгнание позволяет ему остаться свободным и благородным). У Фингена наличествует минимальный свободный выбор, и в итоге он удаляется в изгнание. Это изгнание может быть названо *нейтрализатором* вышеупомянутой оппозиции, лишь временно ее нейтрализующим<sup>18</sup>.

Такое важное действующее лицо ирландской мифологической и псевдоисторической традиции, как Конн Кетхатах, заслуживает особого исследования. Вкратце можно сказать, что, наряду с его мифологическим значением как идеального верховного короля и (возможно) божественного предка, в «Ночном бдении Фингена» и других преданиях того же цикла мы можем усмотреть роль Конна как образцового короля Северной Половины острова (Половины Конна, Leth Cuinn) и предка династии О Нейллов<sup>19</sup>. Историческое и мифологическое здесь тесно переплетены, и древний сакральный правитель вполне мог быть

<sup>17</sup> McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 130.

<sup>18</sup> Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 40—41.

<sup>19</sup> При этом более древний пласт цикла Конна явно связывает его с восточной половиной Лейнстером и описывает как короля лейнстерской династии (Corthals J. The rhymeless 'Leinster poems' // Celtica, 21, 1990. P. 119). Даже позже, в повести XIII в. «Разговор старейших» (*Acallam na Senórach*), он назван королем Лейнстера (Irische Texte. Bd. IV/ 1 / Ed. Wh. Stokes. Leipzig, 1900. P. 79). М. Диллон и Д. Бинчи считали, что прототипом литературного Конна несомненно послужил один из древних ирландских верховных королей

обожествлен еще при жизни, что снимает противоречия, смущающие современных ученых.

Если Конн так или иначе связан с северной половиной острова, то потенциальный верховный король Финген происходит из некоей южной, мунстерской королевской династии. Таким образом, предание описывает один из типичных для традиционной Ирландии конфликтов между Северной и Южной династиями и половинами Ирландии, тогда как сверхъестественный персонаж, женщина из сида, играет роль посредника. В то же время брат Фингена (?) Эохайд мак Лухта упоминается в генеалогиях из рукописи Rawlinson B 502 (fo. 332) в секции «Генеалогия фоморов» как сын некоего Лугайда Белорукого, отца Лойгаре Лорка, короля Лейнстера, согласно «Бдению Фингена» (V, 110). Примечательно, что этот Эоху, брат Фингена, король Восточного Мунстера и фомор, традиционно описывается одноглазым (характерная черта хтонических демонов фоморов), что теоретически являлось увечьем, несущим за собой потерю королевской власти<sup>20</sup> (более того, в «Анналах четырех мастеров» под 1157 г. записано, что была найдена голова Эохайда мак Лухта: «Она была больше огромного котла: самый крупный гусь проходил сквозь ее глазницу и сквозь дыру от спинного мозга»). Сверхъестественные свойства Эоху подтверждаются и генеалогиями, где ему приписывают по крайней мере четырех предков с именами, восходящими к имени бога Луга: Leo Lāmfata, Lugair, Lugaid Lāmfind, Luchta. Сам Лухта в предании «Битва при Куваре» назван Лугом, сыном Лугайда Лавинна, верховным королем Мунстера<sup>21</sup>. Как в генеалогиях, так и в старинах мест родословие Эоху, сына Лухты возводится к Иту, сыну Брегона, так же как родословие Эрайнн возводится к Лугайду, сыну Ита<sup>22</sup>. Однако пока что сложно установить

---

(*Binchy D. A. Language and literature to 1169 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 480*).

<sup>20</sup> *Metrical Dindshenchas. Part III... P. 338*.

<sup>21</sup> *Ní C. Dobs M. Side-lights on the Táin age and other studies. Dundalk, 1917. P. 43, 45*. В то же время ирландская традиция знает и другого Лухту, Luchta saég, одного из Племен богини Дану в «Битве при Маг Туред» (§ 57, 102, 103, 122).

<sup>22</sup> *Rees A. and B. Op. cit. P. 135, 137; O'Rahilly T. Op. cit. P. 82; Anecdota from Irish manuscripts. Vol. I / Ed. O. J. Bergin and others. Halle, 1907. P. 27*.

династические связи между сыновьями Лухты и каким-либо из мунстерских туатов.

Финген становится печальным после того, как Ротниав пересказывает ему песню друида Кесарна при рождении Конна, предвещающую великое правление Конна. Дурное настроение или, скорее, отчаяние охватило Фингена (уже в начале истории Финген пытается побороть грусть в холодную ночь Самайна: «Мрачное настроение не охватит меня»<sup>23</sup>). Затем Финген по своей воле отправляется в изгнание, оставляя свою землю и наследственные владения, для того чтобы скрыться от власти Конна и его наследников. Финген скитался по Ирландии из одной пустоши в другую. Конн же стал верховным королем всей Ирландии<sup>24</sup>.

Важно, что предание XII в. «Безумие Сувне» описывает изгнание безумного короля из обитаемого мира почти теми же словами. Сувне, испуганный ужасными видениями, которые наслал на него св. Ронан, бежал, «плутая и носясь долгое время по всей Ирландии»<sup>25</sup>. Странствуя из одной долины в другую, Сувне не может найти успокоения, пока не приходит в приют безумцев в Гленн Болкань, который скорее всего находился в совр. граф. Керри в Западном Мунстере (именно там, видимо, находит приют и мунстерский принц Финген). Мы вернемся к этому мунстерскому убежищу чуть позже, когда у нас пойдет речь о странствиях Фингена.

Здесь мы должны упомянуть по крайней мере одного знаменитого царя-изгнанника: это Эдип, который после своего добровольного изгнания также становится «странником по всей земле», подгоняемый своим раскаянием, судьбой и открывшимся ему знанием.

Когда мы говорим о паре Финген — Ротниав, можно вспомнить и о другой паре в древнеирландской литературе, которая по функциям своим схожа с первой и появляется в предании «Смерть Куану, сына Кальхине». Повесть эта начинается с эпизода, в котором принимают

<sup>23</sup> Airne Fíngin... P. 4.

<sup>24</sup> Интересную параллель можно найти в древних китайских хрониках. Когда основатель династии Чжоу император У пришел к власти, два князя из удаленного царства сочли его правление незаконным и бежали в горы. Их честь не позволяла им есть зерно Чжоу, и они питались дикими травами и плодами (Caillois R. Le mythe et l'homme. Paris, 1938. P. 105).

<sup>25</sup> Buile Súibhne / Ed. J. G. O'Keeffe. Dublin, 1975. P. 12.

участие Мор Муван (предположительно богиня власти пятины Мунстера<sup>26</sup>) и исторический король Мунстера Финген, сына Аэда из Эоганхтов кашельских († 619). В этом фрагменте сверхъестественная Мор Муван впадает в безумие и путешествует по Ирландии в виде «омерзительной женщины». Она приходит в Кашель как пастушка, встречает короля Фингена и спит с ним, возвращая себе разум и красоту<sup>27</sup>. Затем с новой идеальной королевой правление Фингена обретает черты идеального правления, как мы читаем в «Анналах Тигернаха»: «Мунстер/ во время Фингена, сына Аэда:/ были полны его склады,/ были плодоносны его хозяйства»<sup>28</sup>. После смерти Фингена Мор Муван отправилась к Каталу мак Фингуне, королю Глендовуйна, который стал новым королем Мунстера. Так королевская власть в Мунстере переходила с этой женщиной из Кашеля в Глендовуйн, а затем в Кнок Ане. Интересно, что вслед за преданием «Смерть Куану, сына Кальхине» в Книге из Фермоя стоит текст «Ночного бдения Фингена»<sup>29</sup>. Вполне возможно, что мунстерский мифологический персонаж Финген, сын Лухты, главный герой «Ночного бдения...», мог быть смоделирован на основе прототипа — исторического короля VII в. Фингена, сына Аэда, особенно, если мы обратим внимание на его отношения со сверхъестественной властной женщиной. Мы вовсе не пытаемся утверждать, что Мор Муван и Ротниав — идентичные персонажи, однако они, кажется, обладают схожей ролью «богинь», наделяющих королевской властью.

Финген мак Лухта никогда, собственно, не называется «изгнанником» (*deorad*), хотя его положение после того, как он покинул свои земли, по крайней мере юридически не отличалось от статуса «изгнанника». Он становится изгоем по собственной воле, и, как подобает изгою, покидает собственную землю, свой туалет<sup>30</sup>. Необычный характер истории Фингена, равно как и истории Сувне, именно в том и состоит, что

<sup>26</sup> *Mac Cana P.* Theme of king and goddess in Irish literature // *Études celtiques*, 7, 1955—1956. P. 90.

<sup>27</sup> *Mór of Munster and the tragic fate of Cuanu son of Cailchin* / Ed. T. P. O’Nolan // *PRIA*, 30 C, 1912—1913. P. 262—263.

<sup>28</sup> *The Annals of Tigernach* / Ed. W. Stokes // *RC*, 17, 1896. P. 174.

<sup>29</sup> *Catalogue of Irish manuscripts in the Royal Irish Academy*, fasc. XXI—XXV. P. 3097.

<sup>30</sup> *Kelly F.* A guide to Early Irish Law. Dublin, 1995. P. 223.



он добровольно бежит из дома от закона и власти Конна. Миф о Фингене восходит к универсальному мифу об отверженном герое, младшем брате, проходящем инициатическую практику ночью и встречающем волшебного покровителя. В мифе североамериканских индейцев об отверженном герое сверхъестественные существа забирают его в подземный мир<sup>31</sup>. Нечто подобное, как мы увидим, происходит и с Фингеном, отверженным обществом, народом, но никак не волшебными силами.

Финген оставил обитаемый мир с его социальным порядком и нашел убежище на незаселенной периферии. Нам стоит напомнить, что уникальное и одинокое положение протагониста подчеркивается еще в начале сюжета и более явно высказано в старине мест: Финген и Ротниав «оставляли своих людей» перед встречей на Друйм Фингин. Фингеново бдение в удаленной и дикой местности, его постоянное исполнение этой священной повинности, схожей с повинностью знаменитого царя леса Неми (бывшего к тому же жрецом лунной богини Дианы)<sup>32</sup>, творит из Фингена истинного короля, короля священного пространства, противника земного короля Конна. Таким образом, с самого начала нашей истории герой, разлученный со своим народом, своим туалетом, своим социальным окружением, пускается в странствие к периферии, которое заканчивается «блужданием» по Ирландии и, наконец, преследованием. Без сомнения, мы не можем рассматривать Фингена (в отличие от Сувне) как «изгнанника Божия» (не стоит забывать, что события «Ночного бдения Фингена», в отличие от истории Сувне, происходят в дохристианскую эпоху). Определенный тип средневековых ирландских преданий был посвящен чужакам, оригиналам, изгоям, эти предания имеют очевидное сходство с ирландской «отшельнической поэзией» того же времени<sup>33</sup>. Но наш герой герой бежит в пустоши совсем по иным причинам, нежели отшельники западной христианской традиции: «отчаяние» Фингена водворило его в пустыню, а для западного, континентального или островного, отшельника, отправившегося

<sup>31</sup> *Сегал Д. М.* Опыт структурного описания мифа // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 150.

<sup>32</sup> *Strabo V, 3,12; Frazer J. G.* The Golden Bough. Part 1. Vol. 1. London, 1922. P. 2, 8—11. Конн играет роль долгожданного соперника Фингена, подобного сопернику царя Неми.

<sup>33</sup> *Mac Cana P.* Conservation and innovation in early Celtic literature // *Études celtiques*, 13, 1972. P. 103.

в пустыню из-за своей духовной жажды, именно «отчаяние» (*acedia*) представляло собой наибольшую опасность. То есть история бегства Фингена, не обладающая какими-либо моральными или религиозными коннотациями, интересна скорее своим социальным и мифологическим контекстом.

После краткого изложения истории бегства Фингена повествование обращается ко времени правления Конна. Конн стоит на холме Ушнеха в центре Ирландии со своим друидом Кораном<sup>34</sup>. Затем между ними происходит такой разговор<sup>35</sup>:

“In fil i n-Érinn,” ar Conn, “nech nád gíallann damsa?”

“Ní fil acht óenfher,” ol in druí.

“Cía side?” ar Conn.

“Ní *ansa*; Fíngen mac Luchta,” ol in druí; “óro génairsi ⁊ óro gabais flaith, atá oc imgabáil do gremma-sa ⁊ do rechta.”

“Cía baile i tá?” ar Conn.

“Atá i ndíthruaib Slébe Mis ⁊ Irlúachra,” ar in druí.

“Ní fáicgébsa in foichne foghla sin i n-Érinn cen recht ríg fair,” ol Conn.

“Ní réid duit cétus,” ar in druí.

“Cid ón?” ar Conn.

“Ní *hansa*,” ar in drai; “Atá ben tsídhe oca thinchosc,” ar in druí.

“Atá *dono*,” ar Cond; “fír mBoidb nDeirg for sídhchuiribh Muman frimsa,” or Conn, “coná biadh airbert am flaith úadhaibh.”

“Cía fil red láimh?” or in druí.

“Atá frim láim Fer Fí mac Eóghabail,” or Conn, “.i. mac ingine Crimthainn Nía[d] Náir ⁊ a Síth Boidhb a athair.”

“Saig fair má conice,” ol in druí.

«Есть ли в Ирландии, — молвил Конн, — некто, кто не подчиняется мне?» «Есть лишь один человек», — молвил друид.

<sup>34</sup> Имя друида упомянуто только в «Книге из Лисмора» и, очевидно, представляет собой позднейшую глоссу.

<sup>35</sup> *Airne Fíngéin*... P. 23—24. Мое чтение основано на версии из рукописи D IV 2 (D) (fol. 46b2), отличающейся от изданной Вандриесом. Другие рукописи, содержащие *Airne Fíngéin*: Книга из Фермоя (A) (fol. 26a1), *Liber Flavus Fergusiorum* (B) (fol. 28r1), Книга из Лисмора (L) (fol. 139b1). В A и B текст повести обрывается после слов *recht ríg fair* (возможно, писец A копировал текст из более ранней поврежденной рукописи). Я предлагаю свой перевод фрагмента.

«Кто он?» — спросил Конн. «Нетрудно [сказать]. Финген, сын Лухты, — ответил друид. — С тех пор, как ты родился, и с тех пор, как ты взял власть, он избегает твоего господства и твоего закона». «Где же он?» — спросил Конн. «В пустошах Шлиав Миш и Ирлуахаря», — ответил друид. «Я не оставляю это малое неповиновение власти в Ирландии без королевского закона», — молвил Конн. «Однако это для тебя нелегко», — сказал друид. «Почему это?» — спросил Конн. «Нетрудно [сказать] — ответил друид. — Его учит женщина из сида». «Есть у меня, — ответил Конн, — правда Бодба Красного на воинства из сидов Мунстера, так что с их стороны не будет покушения на мою власть». «Кто у тебя под рукой?» — спросил друид. «У меня под рукой Фер Фи, сын Эогавала, — ответил Конн, — то есть, сын дочери Кримтанна, племянника Нар, а отец ее был из Сида Бодба». «Иди к нему, если можешь», — молвил друид.

Здесь важны географическое положение и фон прозвучавшего диалога и всей мифологической ситуации. Покинув холмы Друйм Фингин и пятину Мунстера с Фингеном и странствуя по Ирландии, мы обнаруживаем себя в географическом и сакральном центре острова, который становится поворотной точкой в сюжетах многих древнеирландских преданий. В «Разрушении заезжего дома Да Дерга», например, Конаре, король Темры, обозревал Ирландию с холма Ушнех, когда все сверхъестественные силы готовы были изгнать его из мира живых. Конаре, подобно Конну, появляется в Ушнехе, незнающий и жаждущий обрести знание, он задает вопросы, а его свита отвечает. Конаре, в отличие от Конна, видит с холма почти полное падение своей власти в Ирландии, и свита поясняет Конаре, что власть его умалилась после нарушения королевского закона<sup>36</sup>. Ушнех, центр острова, представляет собой наиболее естественное для короля место для наблюдения за исполнением королевского закона. В то же время нужно напомнить, что подобный верховный король, контролирующий всю Ирландию из Темры или Ушнеха, вовсе не принадлежит исторической действительности, но скорее является символом идеологии северной династии О Нейллов и древнеирландской мифологической картины мира.

---

<sup>36</sup> Togail Bruidne Da Derga... P. 8.

Мы встречаем Конна и его друида Корана на холме Ушнех в предании VII в. «Приключение Коннлы» (LU, fo.120b)<sup>37</sup>. Их разговор, кажется, представляет собой топос в преданиях, посвященных потустороннему миру и женщинам из сида (таким, как Ротниав или анонимная собеседница Коннлы). В «Приключении Коннлы» Коран поет заклинание (*go-chetal*) против женщины из сида и ее чар, наведенных на королевского сына Коннлу. Важно отметить две соответствующие пары в «Ночном бдении...» и в «Приключении Коннлы»: Финген, изгой, отверженный наследник, и Ротниав в первом тексте; Коннла, королевский наследник, стремящийся в потусторонний мир, и женщина из сида во втором.

Говоря об этих парах, мы должны подчеркнуть особенность, замеченную многими кельтологами, а именно то, что сюжеты древнеирландских преданий часто повторяются, возможно, из-за частоты подобных ситуаций в динамике древнеирландского общества<sup>38</sup>, или из-за того, что, используя принцип избыточности, повторение помогает сделать структуру предания более очевидной<sup>39</sup>. Эта тенденция характерна и для состава действующих лиц, которые играют те же самые роли, переходя из текста в текст<sup>40</sup>. В нашем предании, как и во многих иных памятниках средневековой ирландской литературы, мы сталкиваемся с переходной стадией между дописьменной и письменной культурами. Первая не занималась умножением текстов, но постоянно воспроизводила тексты и их варианты, на том этапе устные и данные раз и навсегда. Связь между этими текстами сводилась к ритуалу, но роль связующего звена могли играть и особые мнемонические точки, естественные или рукотворные феномены — озера, идолы, деревья, крепости, холмы и т. п.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *McCone K.* Echtrae Chonnlai and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition with Introduction, Notes, Bibliography and Vocabulary, Maynooth Medieval Irish Texts 1. Maynooth, 2000. P. 41, 121—122.

<sup>38</sup> Cf. *Bohanan P.* Concepts of time among the Tiv of Nigeria // *Myth and Cosmos* / Ed. J. Middleton. New York, 1967. P. 326—327.

<sup>39</sup> Cf. *Lévi-Strauss C.* The structural study of myth // *Myth: a symposium* / Ed. T. A. Sebeok. Bloomington and London, 1958. P. 105.

<sup>40</sup> *Ó Riain P.* Celtic mythology and religion // *History and culture of the Celts* / Ed. K.-H. Schmidt. Heidelberg, 1986.

<sup>41</sup> *Lotman Y. M.* Universe of the Mind. London; New York, 1990. P. 247. Ранее П. Мак Кана высказывал подобные взгляды применительно к древней островной кельтской литературе. Он писал о тематических центрах, постоянно

Они концентрируют в себе память о событиях священного времени и типы поведения, жизненно важные для общества, функционируя как своеобразные «центры притяжения». Деяния, связанные с подобными центрами (такими как Ушнех в нашей истории) сохраняют в социальной памяти особый тип поведения, понятия и эмоции, соответствующие описываемой ситуации.

Неудивительно, что такое древнеирландское предание, как «Бдение Фингена», совмещает юридический и мифологический аспекты восприятия. Друид Коран, обладающий нужным знанием, сообщает Конну, что Финген избегал королевского закона с той поры, как Конн родился и взял власть (*ó go gabais flaith*) (эти два события одномоментны в мифологическом времени предания). В то же время в «Приключении Коннлы» сам король Конн признает, что он никогда не враждовал с женщинами из сида с тех пор, как он «взял власть» (*ó gabsu flaith*). Начало правления Конна — точка отсчета обоих сюжетов. Идеальная власть (*flaith[ius]*) создает особое поле, любое исключение из которого кажется необычайным, если не сверхъестественным. Наиболее очевидное воплощение «власти» заключается в «королевском законе» (*recht rí*). Для Фингена же, который должен был избегать закона Конна, важно было, что он исключил себя из членов общества, которые в ирландских законах назывались *recht* 'законопослушные люди, обладающие юридическим статусом'<sup>42</sup>. Его статус изгоя не уникален для древнеирландского общества, но в мифологическое время идеального правления Конна даже один-единственный изгой способен нарушить структуру власти, как это могли сделать разбойники во время правления Конаре. Единственный недостаток в правлении короля может уничтожить сам смысл существования власти, заключавшийся в защите порядка, основанного на «правде», или в сверхъестественной поддержке людской власти<sup>43</sup>.

Такой идеальный властитель, как Конн (описанный в «Бдении Фингена» как *fírfhlaith* «истинный владыка»), стремится к исполнению своего закона во всей Ирландии<sup>44</sup>. Поэтому мы встречаем упоминание

---

воспроизводящих себя и воплощенных в повествовательных эпизодах, подobaющих данной эпохе, местности, туату или династии (*Mac Cana P. Op. cit. P. 115*).

<sup>42</sup> *Kelly F. Op. cit. P. 105.*

<sup>43</sup> Cf. *Dumézil G. The destiny of a king. Chicago and London, 1973. P. 111, 112.*

<sup>44</sup> *Airne Fíngin... P. 21. Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. P. 18.*

«малого неповиновения власти» (*foichne foghla*), которое не может быть оставлено без внимания, королевский закон должен быть восстановлен. Эта трудная фраза была объяснена иначе известным кельтологом М. Диллоном, который основывался на чтениях *foichin foghla* из рукописи D IV 2 и *foichne faghla* из «Книги из Лисмора» и предложил читать *in foithne fogla* «очаг возмущения, разорения»<sup>45</sup>, что больше соответствует смыслу, чем чтение Ж. Вандриеса (*fogne foglas* «ярко-зеленая былинка травы»). Предложенный нами вариант *foichne foghla* «малое неповиновение власти» представляется более вероятным, поскольку завершающие стихи из «Бдения Фингена», приписанные Эохайду Мудрецу, прославляют идеальное правление (*ríghi*) Конна «без урона (или грабежа)» (*gen fhogail*). В древнеирландских законах *fogal* означало «ущерб, нарушение владения, неповиновение власти», совершенные свободным человеком по отношению к личности или собственности другого свободного<sup>46</sup>, в то время как в преданиях *fogal* обычно означает «разбой, набег». Однако мы не можем быть уверены, в каком смысле — юридическом, индивидуальном или литературном — должно понимать здесь термин *fogal*. Финген как изгой совершает свой собственный *fogal* «неподчинение власти или нанесение ей урона», но, с другой стороны, его маргинальное положение делает из него потенциального мятежника, подобно молочным братьям Конаре. Важно, что схожее выражение мы находим в среднеирландском сочинении «Правило имен», где объясняется прозвище Коннова деда, Туатала Техтмара: «...Или от подчинения им всех, ибо он не оставлял ни малейшего неповиновения без своего властного закона»<sup>47</sup>. У. Стоукс рассматривает *foichne* как уменьшительное

<sup>45</sup> *Airne Fíngéin*... P. 61.

<sup>46</sup> DIL P. 318 (*fogal*).

<sup>47</sup> *Irische Texte / Hrsgb. von Wh. Stokes und E. Windisch. 3. Serie. 2. Heft. Leipzig, 1897. S. 332. III. Арбатнот читает in foichni fogla[s] 'a green-tinged blade of corn', основываясь на мнении DIL (s.v. foichne) и на интерпретации Вандриеса (Cóir Anmann: A late Middle Irish Treatise on Personal Names, Part 1. Irish Texts Society LIX / Ed. S. Arbuthnot. London, 2005. P. 117 § 177, 152 § 177, 174). Д. Вайли также следует чтению Вандриеса из А и В и переводит фразу как 'that unripe stalk of grain' (*Wiley D. M. The Politics of Myth in Airne Fíngéin // Narrative in Celtic Tradition. Essays in Honor of Edgar M. Slotkin, CSANA Yearbook 8—9, 2011. P. 285—286*). Он сравнивает эпитет с метафорическими описаниями героев, где они уподобляются деревьям, столбам или камням*

от foiche ‘inflicting harm or damage (?)’ (DIL, s.v. foiche), то есть нам даже не потребуется реконструированное М. Диллоном foithne. Таким образом, эта формула оказывается довольно типичной при описании идеального короля из предков династии О Нейллов.

Вернемся в место последнего убежища Фингена: после странствий по всей Ирландии он появляется в «пустошах Шлиав Миш и Ирлуахаря». Шлиав Миш — это горный хребет в граф. Керри между заливами Трали и Дингл, область Ирлуахарь также находится в совр. граф. Керри рядом с Килларни (Теварь Луахра, или Тростниковая Темра, один из традиционных центров Мунстера, была резиденцией Эоху, сына Лухты, согласно «Битве при Рос на Риг»<sup>48</sup>). Безумный Сувне, другой известный ирландский король-изгнанник, как я уже упоминал, нашел себе убежище в Гленн Болкань, который был локализован Г. Мак Эойном в граф. Керри рядом со Шлиав Миш (к востоку от Вентри)<sup>49</sup>. В «Безумии Сувне» это убежище описано как местность, куда стекались все безумцы Ирландии после первого года своего безумия<sup>50</sup>. С одной стороны, кажется странным связывать Фингена с безумцами: его бегство видится отчаянным, но рациональным шагом с целью остаться независимым от северного верховного короля; с другой стороны, его состояние, описанное как domemta (букв. дурной дух) подразумевает некоторую ментальную нестабильность.

Как мы видим, Финген, мунстерский королевский наследник, находит себе убежище на далекой периферии Ирландии, но все же в своей собственной пятине, в Мунстере. Южная пятина Ирландии обладала уникальными чертами, отраженными как в литературе, так и в историческом развитии региона. Я не буду детально обсуждать особую роль Мунстера в древнеирландской литературе как области

---

и предполагает, что Конн таким образом унижает достоинство Фингена. При этом мы имеем разные чтения в А и В, с одной стороны, и в D и L, с другой. Значение слов foichne, fogne остается проблемным. См. также фразу в поздней версии «Битвы при Маг Турад»: dona fuichneadhuihb foghla-sa Fomhóirdha atá ag milleadh Ereann (Cath Muighe Tuireadh. The Second Battle of Magh Tuireadh / Ed. B. Ó Cuív. Dublin, 1945. § 404. P. 61, 69).

<sup>48</sup> Ср.: O’Rahilly T. Op. cit. P. 177.

<sup>49</sup> Mac Eoin G. Glenn Bolcain agus Gleann na Ngealt // Béaloideas. Iml. 30, 1962.

<sup>50</sup> Buile Shuibhne... P. 12.

расселения «народа сидов» (Банба на Шлиав Миш, Бодб в Сиде Бодба, Ане в Кнок Ане) и других сверхъестественных героев (Ку Рои, Муг Рут и др.). Для нас важно, что мы можем локализовать и организовать наш сюжет в мунстерском треугольнике Сид Клиях (обитель Ротниав и Фер Фи) — Друйм Фингин — Шлиав Миш, который противостоит двум центрам, играющим решающую роль в сюжете «Бдения Фингена», Темре и Ушнеху, воплощающим идеальную верховную королевскую власть (я не упоминаю здесь всю топографию историй типа старин мест из «Бдения Фингена»).

Основной конфликт в эпизоде — это конфликт между женщиной из сйда и королем Конном. Подразумевается, что Ротниав, очевидно, не покинула Фингена после того, как объявила ему о рождении нового короля Темры. Друид Коран в страхе перед женщиной из сйда (явная параллель с «Приключением Коннлы») в разговоре со своим королем упомянул, что женщина эта «учит Фингена». Это означает, что протагонист не теряет сверхъестественной поддержки; вряд ли его можно назвать отверженным королем в прямом смысле слова, как, например, Конаре, который «был изгнан из мира призраками»<sup>51</sup>. Маргинальность Фингена, равно как сверхъестественная поддержка, делают его не только изгоем, но и потенциальным королем, независимым и опасным. Отвечая друиду, Конн вспоминает, как о своем последнем шансе, о «правде Бодба», уникальном юридическом институте, неизвестном другим источникам, соединяющем сферы власти и сверхъестественного. Термин *fir* 'правда' обладал как юридическим, так и мистическим значением; это «гарантия», «заверение», основанное на верховной власти<sup>52</sup>. Высказывались справедливые замечания о том, что в современных европейских языках нельзя найти точного соответствия др.-ирл. понятию *fir*, которое может быть объяснено как юридический термин: в нем правда и справедливость зависимы друг от друга<sup>53</sup>. И хотя полное значение «правды Бодба» не ясно современным исследователям, мы можем определенно сказать, что она не является эквивалентом «правды владыки» (*fir flathemon*), которая играла

<sup>51</sup> TBDD § 26.

<sup>52</sup> Airne Fíngin... P. 61.

<sup>53</sup> *Ahlqvist A.* Paragraph 16 of Audacht Morainn: linguistic theory and philological evidence // *Historical linguistics and philology* / Ed. J. Fisiak. Berlin, 1990. P. 1.



совершенно иную роль в древнеирландском законодательстве. Мы можем сравнить это архаическое ирландское понятие (*fír mBoidb*), в котором фигурирует один из ирландских богов (бог войны?), с древнеиндийским традиционным представлением о богах Вед, которые «кормятся правдой, рождаются от правды и действуют с помощью правды». «Правда Бодба», вероятно, относится именно к этим архаическим индоевропейским представлениям<sup>54</sup>.

Бодб (др.-ирл. *bodb* ‘ворона’ м. р., ср. гал. *Boduos*<sup>55</sup>), упомянутый здесь, является другим центром власти, сверхъестественным «южным полюсом» нашего предания. Бодб Красный, сын Дагды, был королем сидов Мунстера, а в более позднем предании «Воспитание в домах двух чаш» он назван верховным королем Племен богини Дану в Ирландии<sup>56</sup>. Его резиденцией считался Сид ар Февин (или Сид Бодба) на горе Сливнамон в совр. граф. Типперэри. Бодб Красный описывается как король-воин народа сидов Мунстера в предании «О ссоре двух свинопасов»: он побеждает в битве четырех ирландских королей, его боится соперник, король сидов Коннахта. Бодб на поле битвы обращается к Охалу, королю сидов Коннахта: «Давай защитим друг друга» (*Imma-fuisethar dún*); позже в предании значит: «Они (Бодб и Охалл — Г. Б.) защитили друг друга» (*imma-fuissithiur dóib*)<sup>57</sup>. Этот пример военной поддержки кажется характерным для Бодба, именно это позволило Г. Биркхану рассматривать Бодба Красного как древнеирландского бога войны, мужскую ипостась богини Бодб (Бадб)<sup>58</sup>. Правление Конна, кажется, поддерживает народ из сидов (по крайней мере, в Мунстере), точно как подобной же поддержкой пользуется Конаре Великий в «Разрушении заезжего дома Да Дерга». Со стороны народа холмов нет запрета на подчинение Фингена власти короля. Конн ищет помощи у народа из сидов в своем конфликте с Ротниав, в отличие от «Приключения Коннлы», где друид Коран служит единственным помощником короля (несмотря на всю возможную аллегоричность этого предания).

<sup>54</sup> *Dillon M.* The Archaism of Irish Tradition // *Proceedings of the British Academy*, 33, 1947. P. 6.

<sup>55</sup> *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 81.

<sup>56</sup> *Altram tige dá medar* / Ed. L. Duncan // *Ériu*, 11, 1932. P. 184.

<sup>57</sup> *De chophur in da muccida* / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979. S. 50, 52.

<sup>58</sup> *Birkhan H.* Op. cit. P. 685.

Последний важный термин в нашем фрагменте, *airbert*, в этом контексте вряд ли означает «гейс» в значении «табу, запрещение» и не обладает соответствующим юридическим значением, распространенным в среднеирландский период<sup>59</sup>. *Airbert* рассматривается в «Словаре древнеирландского языка» (DIL) как отлагольное существительное от *ar-beir* 'act of using, employing, exercising'. В этом случае оно скорее означает «покушение» на власть Конна (со стороны Ротниав и Фингена, или, скорее, со стороны народа сидов Мунстера в целом).

Когда заканчивается диалог Конна и его друида, в повествовании следует временной разрыв, и нам остается неизвестным, как Финген возвращается из своего изгнания и подчиняется власти Конна. Судя по всему, это подчинение стало возможным лишь при помощи потусторонних сил (т. е. народа волшебных холмов). Посланцем от Конна к Фингену был избран Фер Фи (посредник между человеческой властью и сидом), известный мифологический персонаж, также происходящий из Мунстера, из Сида Клиаха<sup>60</sup> (родного холма Ротниав). Он появляется в «Бдении Фингена» уже в ночь рождения Конна на пире в Темре в честь будущего верховного короля. В то время как дед Фер Фи жил в Сиде Бодба, сам Фер Фи играет роль простого орудия «правды Бодба».

«Бдение Фингена» и старины мест показывают, что власть короля зависела от некоего источника сверхъестественного знания (Ротниав и друида Корана в нашем случае). Более того, если мы рассматриваем «сакральный брак» как инаугурационный ритуал или необходимую часть этого ритуала, этот *ἱερός γάμος* в любом случае остается функцией знания (речь идет о знании, которым наделяет героя богиня / женщина из сида). В этой картине языческого прошлого, нарисованной авторами раннехристианской эпохи, статус любого выдающегося (или необычайного) человека зависит от сверхъестественных и потусторонних существ. И все же лишь судьба, более могущественная, чем народ волшебных холмов, вынуждает Фингена отправиться в изгнание, порвать с обществом и блуждать на зыбкой грани миров.

<sup>59</sup> *Charles-Edwards T. M. Geis, prophecy, omen, and oath // Celtica, 23, 1999. P. 57.*

<sup>60</sup> *Cath Maige Mucrama / Ed. M. O Daly. Dublin, 1975. P. 41.* Его дед Кримтанн Ниа Нарь происходил из Сида Бодба (Сида Февина) согласно «Бдению Фингена».

## ГЛАВА VI

# ВОИНЫ: АРИСТОКРАТЫ И РАЗБОЙНИКИ, ГЕРОИ И ОХОТНИКИ ЗА ГОЛОВАМИ

**К**огда мы обращаемся к воинскому сословию Древней Ирландии, снова, как и во многих других случаях, нас подстерегает проблема сложной последовательности и взаимосвязи дохристианского, языческого отношения к жизни и смерти и нового христианского взгляда на мир. Кажется, что в случае воинских отношений изначальное суровое кельтское мировоззрение преобладало, и по раннеирландской литературе мы можем судить об образе жизни древних кельтских воинов вообще. При этом важно, что многие описания войны и насилия из древнеирландских преданий прямо соотносимы с подобными описаниями военного дела древних кельтов у античных авторов. В то же время несомненное влияние христианства и Церкви на древнеирландское общество и образованный класс (*literati*) привносят новую мораль и новые оценки в старые ситуации и заставляют нас внимательней читать картины из военной жизни в раннесредневековых текстах.

Начиная обсуждение древнеирландского военного сословия и его роли в обществе, мы обязаны вспомнить о положении воинского сословия у континентальных кельтов. Один из самых известных и характерных источников, сообщающий нам об особенностях жизни и статуса кельтских воинов, — это «Записки о Галльской войне» Гая Юлия Цезаря. В своей довольно схематизирующей и условной манере Цезарь говорит лишь о двух привилегированных сословиях, «пользующихся значением и почетом», и ставит воинское сословие Галлии вторым по значению после жреческого сословия друидов, о котором у нас уже шла речь выше. Это воинское сословие он по римскому обычаю называет всадниками (*equites*) (VI, 13). Дело в том, что именно в Риме *equites* были вторым по значимости сословием, и именно римская

модель была использована Цезарем для описания чуждого ему галльского общества. Галльские всадники, согласно Цезарю, выступают в поход каждый раз, когда начинается война, причем до прихода Цезаря галлы вели наступательные или оборонительные войны почти каждый год. При этом, чем знатнее и богаче всадник, тем больше слуг и клиентов он содержал при себе (VI, 15). Друиды и всадники в Галлии типологически соответствуют брахманам и кшатриям в Древней Индии, однако это не означало, что друид не мог быть одновременно и светским правителем. Так, например, друид Дивикиак был вергобретом<sup>1</sup> эдуев, а Дейотар, царь Галатии, исполнял в то же время функции авгура<sup>2</sup>. В древнеирландской литературе мы встречаем друидов, участвующих в сражениях наравне с воинами и, более того, известных как великие воины. Одним из таких воинов-друидов был Катбад, отец Конхобара, короля уладов, верховный друид уладов, чье имя само говорит за себя: древнее гойдельское \*Katubuts 'угрожающий в битве' засвидетельствовано уже в огамических надписях<sup>3</sup>. В то же время нельзя исключать, что этому эпическому воину лишь позже была приписана принадлежность к корпорации друидов.

При том что нам сложно делать окончательные выводы касательно роли и значения друидов в древнеирландском дохристианском обществе, мы можем с уверенностью сказать, что решающую роль в этом обществе, равно как и в ирландском обществе в раннюю христианскую эпоху, играла воинская аристократия. Более того, видимо, именно эта аристократия сыграла важную роль во время принятия христианства в Ирландии. Существует представление, что близость друидической традиции и христианства (вера в бессмертие души и пр.) в сочетании с социальной подвижкой («восстанием кшатриев»<sup>4</sup>) IV—V вв. привела к безболезненному принятию христианства в Ирландии. Как писал

<sup>1</sup> Вергобрет — верховный правитель у галлов, избирающийся на год советом племени.

<sup>2</sup> Cicero. De divinatione, I, 15, § 26; II. 26, § 76.

<sup>3</sup> Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984. С. 128.

<sup>4</sup> Под «кшатриями» я имею в виду военную аристократию, тот социальный слой, который Цезарь в Галлии называл «всадниками» (equites). Феномен «восстание кшатриев» (термин Р. Генона) известен по истории Древней Индии, когда военное сословие кшатриев стало на сторону буддизма и в оппозицию

С. В. Шкунаев: «Мощное, корпоративно организованное жречество сделалось к этому времени (к нач. V в. — Г. Б.) стесняющим обстоятельством для аристократии, тормозом ее динамичного и более самостоятельного развития»<sup>5</sup>. Военное сословие было заинтересовано в утверждении религии, обращенной внутрь человеческой личности, и, как следствие, не в такой степени подчинявшей социальную жизнь ритуальным ограничениям, как друидическая корпорация. Важно, что один из самых ранних памятников древнеирландской литературы — уладский цикл преданий и его ядро, «Похищение быка из Куальнге», — представляет собой героический эпос, воспевающий подвиги и доблесть военной аристократии.

Более того, войну между Коннахтом и Уладом можно рассматривать как войну между жреческой функцией и функцией воинской, если королева коннахтов Медб воплощает функцию магической и судебной власти, а ее муж король Айлиль ограничен в своих властных и воинских полномочиях, если мы вспомним о Белорогом быке коннахтов, имеющем белый друидический, жреческий окрас (всему этому не противоречит даже явное присутствие на сцене коннахтских воинов и героев). Интересно, что Темный бык из Куальнге, которого пожелала отнять у уладов Медб, помимо своих космологических функций может символизировать и военную функцию, как мы это видим на примере символики быков в Риме и Древней Индии<sup>6</sup>. Для переходного времени, когда ирландское кельтское общество отказывалось от господства жреческого друидического сословия и выбирало большую свободу и новую религию, характерно, что в эпической войне уладов и коннахтов побеждают именно улады, носители северной воинской функции.

Галльские всадники эпохи конца кельтской независимости сражались верхом, а традиционная кельтская манера вести бой на колесницах к тому времени была забыта на континенте и сохранилась лишь на Британских островах. Немало свидетельств исключительного значения

---

традиционному брахманизму. Некоторые кельтологи использовали этот термин по аналогии с индийской ситуацией.

<sup>5</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 11—12. См. критику подобного взгляда применительно к галльской ситуации перед римским завоеванием: Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. La civilisation celtique. Rennes, 1998. P. 114.

<sup>6</sup> Rees A. and B. Op. cit. P. 124.

в бою колесниц сохранилось в традиционной ирландской литературе, в основном в уладском цикле преданий, который в целом можно назвать воинским, героическим циклом. Важно, что уладские герои сражаются на колесницах, берут головы своих врагов в качестве трофеев и выделяются индивидуальным мужеством, в то время как герои более позднего цикла Финна, фении (Fianna), сражаются пешими и сильны своим единством, товариществом и подчинением вождю<sup>7</sup>. То есть более ранние предания уладского цикла отражают и более раннюю картину состояния военного дела и воинского этоса, несмотря на всю эклектику и хронологические несоответствия, присущие этим текстам.

Легкая двухколесная колесница, запряженная двумя лошадьми, как у многих других индоевропейских народов, была основным средством передвижения древнеирландских воинов, судя по уладскому циклу и другим памятникам древнеирландской литературы. Колесница представляла большую ценность и считалась богатым даром для колесничного воина (особое др.-ирл. слово, обозначающего такого воина, — *eigt*). Вот одно из наиболее кратких описаний колесницы Кухулина из предания «Сватовство к Эмер», не лишнее, тем не менее, определенных эпических преувеличений: «Колесница из обработанного полированного дерева с колесами из белой бронзы. Белое дышло из белого серебра с кольцом из белой бронзы. Новая высокая колесница грохочущая, прочная, изогнутая. Хомут бугристый крепкий, покрытый золотом. Две прочные плетеные желтые вожжи. Столбы крепкие мечеобразные»<sup>8</sup>. Из этого описания мы по крайней мере узнаем, что колеса древнеирландских колесниц покрывались металлическим ободом, что дышло соединяло корпус колесницы с хомутом, куда впрягались две лошади. Не совсем ясно, где стояли упомянутые «столбы», возможно, они стояли на задней части колесницы. На колеснице было два сиденья: на переднем сидел возница с бодилом в руках, а за ним — воин<sup>9</sup>. В древнеирландских источниках упоминается, что на колесницах ездят благородные воины, короли, в христианскую эпоху епископы (двухколесная колесница изображена на высоком кресте X в. в монастыре Клонмакнойс). Ни простолюдины, ни разбойники не могли позволить себе такую роскошь, как собственная

<sup>7</sup> Rees A. and B. Op. cit. P. 63, 374.

<sup>8</sup> LU fo. 122b 10215—10218.

<sup>9</sup> Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 106.

колесница. В то же время современная археология пока не дала ни одного примера найденной в Ирландии кельтской колесницы. Исторические же свидетельства сообщают, что боевые действия на колесницах велись и в раннесредневековый период. Одно из самых поздних упоминаний колесницы в бою мы находим в житии св. Колумбы, написанном Адомнаном, который упоминает, что во время битвы при Мойн Дари Лотарь в Северной Ирландии в 563 г. один из королей круитни (пиктов), Эохайд Лаив, спасся бегством на колеснице от победителей О Нейлов<sup>10</sup>. Таким образом, древний кельтский способ ведения войны доживает в Ирландии до раннего христианского периода.

Колесницей, судя по письменным источникам, управлял возница, главный помощник воина в битве, порой сам бравшийся за оружие. Самый известный из возниц уладских героев был Лойг, колесничий Кухулина. Возницей, судя по литературе, могла быть и женщина. Так, возницей уладского короля Конхобара иногда была его дочь (в некоторых вариантах — сестра) Дехтине (Дехтире)<sup>11</sup> (здесь стоит вспомнить о женщинах-воительницах вообще). При этом сами воины могли сражаться, уже спешившись.

Интересно, что в одном раннесредневековом дидактическом трактате, «Завещание Моранна» (VII в.), молодому королю советуют править своим королевством, как возница управляет старой колесницей: «Ибо не спит возничий старого обода (= колесницы). Он смотрит вперед, он смотрит назад, прямо, и направо, и налево. Он смотрит, он защищает, он обороняет, чтобы не сломать по небрежению или жестокости ободья, что катятся под ним»<sup>12</sup>. Колесница, более всего связанная с воинским аристократическим сословием в ранней Ирландии, естественным образом выступает как метафора царства и королевской светской власти. В то же время интересно, что король уподобляется осторожному вознице, а не самому воину: молодой правитель должен управлять страной с осторожностью, как возница старой колесницей. Более того, в символе колесничего можно усмотреть и космологические черты вселенского правителя. Исследователи давно отмечали, что эта

<sup>10</sup> *currui insidens evaserit, Adomnán. Vita sancti Columbae I, 7.*

<sup>11</sup> *Compert Con Culainn and other stories / Ed. A. G. van Hamel. Dublin, 1933. P. 3.*

<sup>12</sup> *Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. P. 8.*

древнеирландская метафора имеет аналоги и в древнеиндийской традиции, например в Ригведе (VI 55.1), где бога Пушана просят быть «колесничим истины»<sup>13</sup>.

Для традиционного ирландского воина, как он описывается в литературе, езда верхом на лошади была довольно необычна, но иногда мы встречаем описания таких всадников. По традиции Коналл Кернах иногда ездил верхом на коне, также верховыми были и кравчие короля Темры, упомянутые в «Разрушении заезжего дома Да Дерга»<sup>14</sup>. Возможно, верховая езда появилась в Ирландии лишь в начале христианской эпохи или даже после начала скандинавской экспансии.

Внешний облик, одежда и оружие воинов, как они описаны в древнеирландских прозаических преданиях, часто представляют собой синтетический образ, собранный из разных эпох и стилей. Волосы воинов могли быть подстрижены, а могли быть опущены, то же самое с бородой и усами. Можно предположить, что стрижка волос и бритье бороды были обусловлены римской модой, а длинные волосы и длинная борода имели местное происхождение. Тем более что в позднее Средневековье ирландские воины описываются в английских источниках как носящие длинные волосы, бороды и усы: римская мода была забыта, и восторжествовал «кельтский» стиль. Часто мы не встречаем никаких археологических подтверждений существования в Древней Ирландии описанного в литературе наступательного и оборонительного оружия. Что же касается одежды, то большая часть ее элементов действительно использовалась высшими классами Ирландии вплоть до английского завоевания.

Обязательной частью костюма древнеирландского воина была длинная рубаха (*léine*), спускавшаяся до колен или до лодыжек, которую иногда в русских и английских переводах называют туникой

<sup>13</sup> Во многих индоевропейских традициях сохранилась память о времени, когда воин вступал в битву на колеснице, и невозможно было представить его сидящим верхом на лошади. Авестийское название воинского сословия *гаоаēštā-* означает 'стоящий на колеснице', как и вед. *rathesṭhā*, эпитет бога войны Индры. Индоевропейский воин не отправлялся в битву ни пешком, ни конным. У Гомера *ἔφ' ἵπλων βαίνω* означает не 'сесть на лошадь', а всегда 'встать на колесницу' (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 191).

<sup>14</sup> *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 34 § 107.



(tunic). Рубахи эти были в основном льняными (лен выращивали в Ирландии)<sup>15</sup>, но короли иногда могли позволить себе и шелковую рубаху. Рубахи носили на голое тело под плащами. При этом такие же рубахи носили и женщины. Рубаху воины подпоясывали, а на поясе часто носили военные трофеи, о которых у нас еще будет речь впереди. Известны и боевые пояса — широкие, закрывавшие тело от пояса до подмышек, выполнявшие роль доспехов. Интересная деталь одежды древнеирландского воина — передник из тканей материи или кожи, прикрывавший нижнюю часть тела и ноги воина, часто украшавшийся орнаментом. Предания сообщают, что иногда эти передники укреплялись железными пластинами и служили доспехами, защищающими нижнюю часть тела<sup>16</sup>. Поверх рубах носили плащи разных размеров, раскрасок и из разных материалов (чаще шерстяные). Расцветка плаща часто имела особое статусное значение: пестрый плащ носили хозяева заезжих домов и шуты, пурпурные же и красные плащи были привилегией знати и королей. Иногда плащ был с капюшоном. Плащ (brat) застегивался металлическими фибулами (золотыми, серебряными, бронзовыми или железными). Часто воины ходили босыми, хотя существовала кожаная обувь (например, сандалии).

Основным наступательным оружием ирландских воинов был железный меч, причем до скандинавских нашествий — это короткий меч, а все красочные описания длинных мечей в древнеирландской литературе восходят к скандинавским прототипам. Найденные в Ирландии мечи латенского типа в длину от 37 до 46 см. Рукояти мечей, судя по письменным источникам, часто были костяные, что подтверждают и археологические находки: рукояти и гарды из оленьего рога и овечьих костей. Ножны мечей изготавливали из кожи, дерева или бронзы<sup>17</sup>. Воины беднее вооружались деревянными палицами. Известны копья (с одним наконечником и с несколькими, вплоть до пяти<sup>18</sup>), кинжалы, короткие метательные дротики. Праща использовалась не так часто, но, судя по преданиям, она также была известна. Копья зачастую метали,

<sup>15</sup> Kelly F. *Early Irish Farming*. Dublin, 1997. P. 269.

<sup>16</sup> Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 61, 92, 93.

<sup>17</sup> Raftery B. *Pagan Celtic Ireland*. London, 1994. P. 141—142, 144.

<sup>18</sup> Togail Bruidne Da Derga... P. 20. § 75.

причем один из самых известных и загадочных приемов метания или тирпов копья, используемых Кухулином, — *gae bulga*. Не совсем ясно, что представляло собой это оружие, но в любом случае заслуживает внимания параллель с континентальным кельтским оружием, отмеченная Энн Росс. В версии «Похищения быка из Куальнге» из Лейнстерской книги описывается удивительное копье Кухулина:

Таковым оно было: его опускали против течения потока и метали пальцами ноги. Оно оставляло одну рану, когда входило в тело человека, и тридцать зазубрин, когда его вынимали, и нельзя было его вынуть, не повредив плоть вокруг<sup>19</sup>.

На континенте кельты, согласно описанию Диодора Сицилийского, использовали сходный тип оружия: «Некоторые из них [дротиков] выкованы прямыми, а некоторые — извилистыми по всей длине, чтобы не только наносить режущую рану, но и разрывать тело и при извлечении копья разрывать рану [еще более]»<sup>20</sup>. Вполне вероятно, что *gae bulga* Кухулина действовало подобным же образом, однако остается неясным, зачем герою требовалось опускать копье в воду и бросать его пальцами правой ноги?

Главным оборонительным оружием ирландского воина был щит. Археология ирландского железного века знает лишь одну находку — небольшой (55 на 35 см) четырехугольный щит с закругленными углами, деревянный, покрытый кожей. Такие щиты, видимо, удобно совмещались в бою с небольшими же мечами, и такое вооружение служило для знаменитых поединков, описанных в литературе, и ближнего боя вообще<sup>21</sup>. В древнеирландской литературе описываются щиты продолговатые и четырехугольные, в человеческий рост (схожие с кельтскими щитами в континентальной Европе), эти щиты были также деревянные, обивались кожей или железом, по крайней мере край щита всегда был укреплен железной кромкой. В центре щита был металлический умбон, отражающий прямые удары<sup>22</sup>. Щиты (согласно литературе) красились в разные цвета и украшались орнаментами,

<sup>19</sup> *Togail Bruidne Da Derga...* P. 92.

<sup>20</sup> V.30.4. Пер. О. П. Цыбенко.

<sup>21</sup> *A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland* / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 147.

<sup>22</sup> *Togail Bruidne Da Derga...* P. 24 § 87; *Raftery B.* Op. cit. P. 146.

которые все же вряд ли несли геральдическую нагрузку. Со щитом был связан один из боевых приемов Кухулина, возможно, практиковавшийся в действительности, — прыжок на умбон или край щита противника. Щит мог использоваться и в качестве наступательного оружия, если металлический край его натачивали до остроты. Описания шлемов довольно редки и поздно появляются в древнеирландской литературе, археология эпохи латена в Ирландии также не знает нахонок шлемов<sup>23</sup>.

Предания уладского цикла посвящены долгой войне, которую вели между собой в давние времена улады и коннахты. Кульминацией этой войны был поход коннахтов и их союзников со всей Ирландии против уладов. Целью коннахтов был огромный бык Темный из Куальнге, которого захотела получить в свое стадо коннахтская королева Медб. Нравы на этой постоянной войне были жестокие, ценность человеческой жизни крайне незначительной. Даже если мы и подразумеваем влияние христианских монахов, редакторов и составителей уладского цикла, мы должны все же признать, что воинский этос, как мы видим его в этих текстах, не имеет ничего общего с христианской моралью и нравственностью. Это преимущественно языческое отношение к чужой и собственной жизни и смерти, ценность которых для воина невелика. Как говорил Коналл Кернах, уладский воин: «Клянусь тем, чем клянется мой народ, что с тех пор как я взял в руки копье, я не часто спал без головы коннахта у меня под головой и почти каждый день и каждую ночь я убивал человека» (или в другом варианте: «Не было и дня, чтоб я не убивал коннахта, не было и ночи, чтоб я не устраивал разрушение и пожар, и никогда я не спал без головы коннахта под моим коленом»)<sup>24</sup>. Убийства и разрушения здесь не так поражают нас, как особое отношение к голове своего противника, к мертвой голове вообще, распространное среди кельтов как на континенте, так и на островах. Упрощая, можно сказать, что сила и свойства врага передавались победителю с помощью отрубленной головы. В голове содержится жизненная сила человека, поэтому голова может какое-то время жить и существовать сама по себе. Головы убитых противников носили на поясах в качестве

<sup>23</sup> Raftery B. Op. cit. P. 141.

<sup>24</sup> Chadwick N. K. An Early Irish Reader. Cambridge, 1927. Section 16; Scéla mucce Meic Dathó / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 16.

трофеев, указывающих на высокий статус воина. В особом покое под названием Красная Ветвь в Эмайн Махе хранились головы и военные трофеи<sup>25</sup>. В случае культа голов невозможно не упомянуть особое отношение к головам противников и среди кельтов на континенте, чему мы находим массу свидетельств как в археологии, так и в античных источниках. Так, на юге Галлии в храме в Рокпертюзе были найдены колонны с нишами, в которых сохранились человеческие черепа. Диодор Сицилийский пишет о континентальных кельтах, что «головы наиболее выдающихся из врагов они бальзамируют кедровым маслом и бережно хранят в ларцах, показывая затем гостям и похваляясь тем, что или кто-то из их предков, или их отцы, или сами они не приняли предлагаемого за ту или иную голову выкупа»<sup>26</sup>.

В той же знаменитой «Повести о свинье Мак Дато», где мы встречаем героического улада Конала Кернаха, именно он заслужил право делить огромную свинью на пиру у хозяина Мак Дато. Разочарованный Кет, сын Магу, коннахтский герой, вынужденно оставляя право разделки Коналу, грустно заметил: «Если бы Анлуан был в доме, он предложил бы тебе иное состязание. Плохо для нас, что его нет в доме». «Однако он здесь», — ответил Коналл, снял голову Анлуана со своего пояса и бросил ее в грудь Кету, так, что у того кровь хлынула изо рта<sup>27</sup>. Эта живая и грубая в своем реализме сцена всегда привлекала внимание исследователей и комментаторов, однако сложно понять тех из них, кто считает яркие зарисовки «Повести о свинье Мак Дато» сатирой на другие произведения уладского цикла.

Уладский герой Коналл Кернах вообще часто связывается в преданиях с отрубленными головами и особыми историями, где голова противника играет вполне независимую роль. Так, в предании «Осада Эдара» речь идет о последнем поединке Мес Гегры, короля Лейнстера, брата Месройды Мак Дато. Мес Гегра, лишившись руки и своего возницы, выезжает на колеснице к броду, где встречает Конала Кернаха на колеснице. Они сражаются в честном поединке — Коналу привязали к боку его руку. Тем не менее ослабленный раной Мес Гегра

<sup>25</sup> Tidings of Conchobar son of Ness / Ed. Wh. Stokes // Ériu, 4, 1910. P. 26.

<sup>26</sup> V.29.5. Пер. О. П. Цыбенко.

<sup>27</sup> Scéla mucce Meic Dathó / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 16.

не смог выдержать натиска Коналла и признал свое поражение: «Добро же, о Коналл. Знаю, ты не уйдешь, пока не возьмешь с собой мою голову. И положи мою голову на свою голову, а мою честь — на свою честь». Коналл срубил голову Мес Гегры и положил ее на камень у края брода. Из шеи вытекла капля крови, вошла в «голову» стоячего камня и вышла через него в землю. Потом он положил свою голову на камень. «Голова» камня упала на землю и покатила на его глазах в реку. Тогда глаза Коналла были неким образом травмированы, поэтому героя стали называть Косым<sup>28</sup>. Так Мес Гегра пытался обмануть Коналла и уничтожить его уже после своей смерти. Важно, что голова воина непосредственно связывается с воинской честью. Все описание последовательного положения голов в предании, при том что «верхушка» камня также по-древнеирландски дословно означает «голова» (*send*), скорее всего восходит к описанию некоего неизвестного нам ныне языческого ритуала. Видимо, честь противника действительно должна была переходить из мертвой головы в живую.

После описанного ритуала Коналл положил голову врага на свою голову, взгляд его снова стал прямым, и он перестал быть косым. Видимо, подразумевается, что головы воинов соприкасались затылками, подобно двум каменным головам своеобразного кельтского двуликого Януса из упоминавшегося уже святилища в Рокпертюзе в южной Галлии (ил., см. во вклейке).

Завершив все эти манипуляции с головами, Коналл встречает вдову Мес Гегры, Буан, и сообщает ей, что муж ее велел ей идти с ним. Тогда вдова интересуется, взял ли он с собой какое-нибудь доказательство тому. «Его колесница и его лошади здесь», — ответил Коналл. «Много он дарит сокровищ», — сказала женщина. «Его голова тоже здесь», — сказал Коналл. «На этот раз по праву это от него», — ответила вдова<sup>29</sup>. Голова выступает последним аргументом, как в случае дележа свиньи Мак Дато. С головой к воину переходит и собственность, и жена побежденного. Судя по всему, к нему переходит и сама личность врага: победитель сам становится в какой-то мере своим побежденным врагом.

---

<sup>28</sup> The Book of Leinster. Vol. II / Ed. R. I. Best and M. A. O'Brien. Dublin, 1956. P. 432.

<sup>29</sup> *Loc. cit.* См. русск. пер.: *Осада Эдара / Пер. Н. Чехонадской // Саги об уладах / Сост. Т. Михайловой. М., 2004. С. 41—43.*

Интересно, что в качестве ценного трофея можно было использовать не только голову, но и ее содержимое. Когда слуга Коналла не смог нести голову Мес Гегры, Коналл приказал ему вынуть из нее мозг, измельчить его мечом, смешать с известью и слепить из него шар. Так и было сделано<sup>30</sup>. Предание о смерти Конхобара добавляет, что в то время среди уладов был обычай поступать таким образом с мозгом каждого воина, убитого в поединке. Шар из мозга Мес Гегры хранился на вершине кургана. Когда улады соревновались и спорили, они держали в руках подобные шары как свидетельства доблести. Впоследствии именно от этого шара и погиб король уладов Конхобар, когда Кет, сын Магу, выстрелил в него этим мозгом из пращи<sup>31</sup>.

Если же ни головы, ни заизвесткованного мозгового мяча под рукой не оказывалось, в ход шли вражеские языки. Так, на собрание уладов во время Самайна на равнине Муртемне воины приносили языки своих убитых врагов, чтобы доказать свои победы. Правда, как сообщает средневековый комментатор, чтобы увеличить число трофеев, к ним добавляли и языки животных<sup>32</sup>. Видимо, это была упрощенная форма хранения боевых трофеев.

Среди кельтов в древности на континенте и на Британских островах война и насилие были практически нормой повседневной жизни, причем для свободного мужчины участие в войне было делом чести и престижа. Свидетельством подобной почти постоянной войны в Ирландии могут служить анналы, согласно которым ни один год не проходил без столкновений войск враждующих королей или нескольких династий. Вообще, в раннесредневековой Ирландии и Уэльсе сложно было четко разделить периоды войны и мира: мы наблюдаем скорее постоянное насилие, санкционированное королями или несанкционированное<sup>33</sup>. Шли не только войны королей между собой, но и вооруженные столкновения родов, дружин и просто групп отдельных воинов. При этом мы можем разделить боевые действия на массовые столкновения армий

<sup>30</sup> The Book of Leinster. Vol. II / Ed. R. I. Best and M. A. O'Brien. Dublin, 1956. P. 433.

<sup>31</sup> The Death-Tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 4, 6.

<sup>32</sup> LU fo. 43a 3231—3233.

<sup>33</sup> Charles-Edwards T. Irish warfare before 1100 // A military history of Ireland / Ed. T. Bartlett, K. Jeffery. Cambridge, 1996. P. 26—27.

и на поединки. Поединок двух воинов был более престижным видом боевых действий и необходимым элементом карьеры молодого воина, потенциального героя. Притом что те правила поведения воинов, что сохранились в древнеирландской литературе, часто представляют собой идеализированную картину, мы должны признать, что этот идеал неизбежно влиял на сознание аристократии, бывшей основным адресатом традиционных преданий. Массовые столкновения армий, хоть и были довольно беспорядочными, начинались, судя по всему, с ярких и ритуализированных построений войск противников.

Кроме регулярных войн, мы должны упомянуть еще и постоянное насилие и вооруженные столкновения на бытовой почве между свободными мужчинами. Причем, как сообщают предания, столкновения эти могли быть спровоцированы самыми незначительными причинами, действиями, которые могли показаться оскорбительными самолюбивым ирландским воинам. Кодекс чести, не всегда понятный современному читателю, регулировал их отношения. За оружие хватались часто и по самым незначительным поводам. Противника и обидчика могли атаковать внезапно, коварно, обманно, и всякая осторожность и рассудок отбрасывались в этот момент в сторону.

Судя по античным и древнеирландским описаниям, гордость пирующих воинов часто разжигала их страсти до такой степени, что они начинали кровопролитие, обращая оружие против своих сотрапезников. Основным предметом спора за такой трапезой была особая ритуальная «доля героя» — лучший по вкусам того времени кусок (как правило, свинины). Одно из самых подробных описаний спора и боя за долю героя между возничими и самими героями сохранилось в древнеирландском предании «Пир Брикриу»:

Поднялись слуги разделить пищу. Поднялся тогда колесничий Лойгаре Победоносного, Шедланг сын Риангавара и сказал слугам: «Дайте долю героя Лойгаре Победоносному, ибо ему она полагается вперед всех юношей Улада». Затем поднялся Ид сын Риангавара, колесничий Коналла Кернаха и сказал то же о своем господине. Затем поднялся Лойг сын Риангавара и сказал ту же речь слугам: «Принесите эту долю Кухулину, не позорно для всех уладов отдать долю ему: он лучший воин среди всех вас». «Неправда это», — молвили Коналл Кернах и Лойгаре Победоносный.

Встали они втроем и взяли свои щиты и схватили свои мечи. И рубились они, пока одна половина королевского дома не горела огнем от мечей и наконечников копий, а другая половина не стала ярко белой птичьей стаей от беленых щитов. Большой грохот от оружия поднялся в королевском доме. Сражались смелые воины, и разгневались Конхобар и Фергус, сын Роах, увидев страдания и несправедливость, когда двое напали на одного: Коналл Кернах и Лойгаре Победоносный — на Кухулина. Никто из уладов однако не решался развести их, пока не сказал Шенха Конхобару: «Разведи мужей». Ибо в то время был Конхобар среди уладов как земной бог<sup>34</sup>.

Доля героя на пиру была известна и континентальным кельтам, о чем пишут античные авторы. Так же, как в Ирландии, спор за долю героя часто мог завершаться кровопролитием. Вот как описывает пир героев Посейдоний устами Афиней:

На пирах кельты часто устраивают поединки. Приходят они с оружием и бьются или с мнимым противником, или, шутся, друг с другом; но случаются и ранения, тогда они приходят в ярость, и, если не вмешаются окружающие, дело может дойти до убийства. В древности... за трапезой подавались цельные окорока и самому сильному воину вручалось бедро; если же кто-либо начинал спорить, то они вступали в поединок и бились насмерть<sup>35</sup>.

Характерно, что доля героя и поединок за нее упомянуты у такого раннего автора, как относящиеся к прошлому. При этом в ирландском предании речь идет также о далеком эпическом прошлом острова. Скорее всего, это был действительно довольно архаичный обычай, который в Ирландии мог продержаться дольше, чем на континенте.

В Древней Ирландии, по крайней мере до времени Бриана Борове, мы не встречаем больших армий на службе королей. Местный король туата мог позволить себе только небольшую дружину (порядка ста шестидесяти воинов)<sup>36</sup>. Но при этом сражаться за свой туат должен был каждый свободный мужчина (исключая духовенство и филидов), а тем более мужчина благородного происхождения. Свободные землевладельцы

<sup>34</sup> Fled Bricrend / Ed. G. Henderson. London, 1899. P. 14, 16.

<sup>35</sup> Athenaeus, IV, 154a-b. *Афиней. Пир мудрецов* / Пер. Н. Т. Голинкевич. М., 2004. С. 203.

<sup>36</sup> Cath Almaine, p. 7, l. 88.



туата могли быть призваны на военную службу (*slógad*), если начиналась крупномасштабная война. Король призывал население туата на службу во время собрания туата (*óenach*), при этом было три варианта подобных военных сборов: 1) сбор в центре территории туата для противостояния захватчику; 2) сбор на границе туата для «защиты правды и закона», чтобы король мог начать битву или заключить договор; 3) сбор на войну с туатом, восставшим против верховного короля (собирался, видимо, верховным королем, в подчинении у которого было несколько туатов)<sup>37</sup>. Такая система военных сборов сохранилась в Ирландии у гэльских вождей вплоть до эпохи Тюдоров.

Первый исторически зафиксированный период древнеирландского воинского искусства относится к позднеримской и ранней постримской эпохе (конец IV—V вв.). В то время Ирландское море находилось во власти ирландских морских разбойников, которые играли тогда примерно ту же роль, что викинги несколькими столетиями позже. Вот как описывал св. Гильдас Премудрый набег ирландцев (скоттов) и пиктов из-за моря на Римскую Британию:

Возникли наперегонки из курахов, которыми они были переправлены через долину Тефии, как будто грязные червячки, когда Титан пылает зноем, из самых узеньких отверстий норок, — мерзейшие банды скоттов и пиктов, нравами отчасти разные, но согласные в одной и той же жажде пролития крови колодники, более покрывающие волосами лицо, нежели постыдные и к постыдным близкие части тела — одеждой. Узнав о том, что покровители вернулись домой и наотрез отказались приходить опять, они увереннее, чем обычно, захватили у туземцев всю северную и крайнюю северную часть земли до самой стены<sup>38</sup>.

Этот краткий пассаж требует некоторого комментария, поскольку реалии древнеирландского пиратства и аллюзии Гильдаса не будут ясны неподготовленному читателю. Во-первых, курах, упомянутый им (лат. *cugusa*, др.-ирл. *cugach*) — это особая разновидность лодок, использовавшихся вплоть до XX в. на западном побережье Ирландии. Изготовление такого кураха, легкой, но вместительной лодки, описывается в тексте X в. «Плавание святого Брендана». Святой со своими

<sup>37</sup> Críth Gablach / Ed. D. Binchy. Dublin, 1979. P. 20 §37; 106.

<sup>38</sup> Гильда Премудрый. О погибели Британии / Пер., вступ. статья и примеч. Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003. С. 180, 258—259.

сподвижниками-монахами обтянули деревянный каркас бычьими кожами, дубленными с помощью дубовой коры, а швы между кожами смазывались коровьим же маслом. Лодка была обтянута кожами и изнутри, а посреди нее была установлена мачта с парусом<sup>39</sup>. Другие древнеирландские тексты сообщают о лодках разных размеров, обтянутых бычьими шкурами. Упоминаются и маленькие лодки из одной шкуры, и лодки побольше, обтянутые тремя кожами<sup>40</sup>. Так что ирландцы (скотты и атакотты, как их называли римляне) в древности пересекали морскую гладь вовсе не на больших кораблях, а на сравнительно маленьких лодках.

«Долина Тefии» у Гильдаса обозначает Ирландское море или внешний Атлантический океан, при том что Тefия была богиней внешнего океана и ее свойства были отчасти заимствованы ирландскими учеными мужами при реконструкции функций местного бога Тетры. В любом случае, враги римской Британии обрушились на нее из-за моря, т. е. это были ирландцы-скотты и, возможно, пикты, жившие в Северной Ирландии. Гильдас, скорее всего, ошибочно связывает экспансию скоттов и пиктов в римскую Британию с заселением пиктами Северной Британии, нынешней Шотландии.

Интересно, что Гильдас подтверждает античные сведения о кельтах, отпускающих длинные волосы и растительность на лице, при этом вступающих в битву нагими. Еще Полибий сообщал о специальных отрядах наемников, гезатов, в кельтском войске во время битвы при Теламоне в 225 г. до н. э. Таким образом, у Гильдаса речь идет именно о разбойничьих, пиратских отрядах островных кельтов (в более поздний период подобные «разбойники, наемники» по-древнеирландски именовались *díbergaig*<sup>41</sup>). Однако мы не можем исключать здесь заведомого преувеличения со стороны Гильдаса, ведь речь идет о дикости и свирепом нраве ирландцев и пиктов.

Ирландские разбойники или наемники (*díbergaig*) и группы неженатых молодых свободных мужчин, живущих охотой и разбоем,

<sup>39</sup> *Navigatio sancti Brendani* / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959. P. 10—11.

<sup>40</sup> *Kelly F. Early Irish Farming*. Dublin, 1997. P. 55.

<sup>41</sup> О феномене разбоя (*díberg*) в древнеирландском обществе см. работы Кима МакКона (*McCone K. Werewolves, Cyclopes, Díberga and Fianna: Juvenile Delinquency in Early Ireland* // *CMCS*, 12, 1986. P. 1—22; *McCone K. Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen* // *Studien zum Indogermanischen Wort-*

фении (fían), в ранний период часто не разделяются в литературе. Видимо, изначально эти термины выступали как синонимы. Причем отношение к этим маргинальным героям, обитающим на окраине обитаемого мира, в литературных произведениях, как правило, отрицательное: они связываются с языческим прошлым и друидами. Яркий пример совмещения образа разбойника и друида мы можем найти в историях о верховном друиде уладов Катбаде, о котором у нас шла речь выше. Катбад описывается в преданиях не просто как воин, но как фений и предводитель отряда фениев<sup>42</sup> (при этом позднее Катбад выступает в роли учителя главного уладского героя Кухулина). В ранние Средние века ирландские церковные уложения о покаянии часто связывают друидов с фениями или разбойниками. Как пишет Р. Шарп, «разбой (т. е. díberg — Г. Б.)... рассматривался как языческое занятие и, очевидно, был связан с особым ритуальным поведением»<sup>43</sup>. Ранний ирландский пенитенциарий в *Canoness Hibernenses*, который можно датировать VII в., налагает одинаковую епитимью как на друида, так и на разбойника: «Такова епитимья друида или посвященного богам жестокого злодея (т. е. demergach)... семь лет на хлебе и воде»<sup>44</sup>. Один древнеирландский пенитенциарий упоминает среди наиболее серьезных грехов разбой и друидизм, один за другим: «...Есть и другие грехи среди них, покаяние за которые нельзя ослабить, сколь долго бы ни было время, отведенное на него, если только Сам Бог не сократит это время, даровав смерть или другой знак в виде болезни или

---

schatz (ed. by W. Meid). S. 101—154; *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 203—224; *Ó Cathasaigh T. Gat and Díberg in Togail Bruidne Da Derga // Celtica Helsingiensia / Ed. A. Ahlqvist (Proceedings from a symposium on Celtic Studies; Commentationes Humanarum Litterarum 107, Helsinki, 1996) P. 203—214; Nagy J. F. *Conversing with Angels and Ancients*. Dublin, 1997; *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland*. Cambridge, 2000. P. 112—117. Библиография вопроса и обзор положения разбойников в Древней Ирландии составлены с помощью Ф. Д. Прокофьева.*

<sup>42</sup> *Meyer K. Compert Conchobuir — The Conception of Conchobur // RC, 6, 1883—1885. P. 173; Tidings of Conchobar mac Nessa // Ériu, 4, 1910. P. 22.*

<sup>43</sup> *Sharpe R. Hiberno-Latin laicus, Irish láech and the devil's men // Ériu, 30, 1979. P. 82.*

<sup>44</sup> *The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 160.*

тудов, что грешник выполнит... такие грехи, например, — разбой и друидизм (*diberggae* ꝛ *druithdechta*)»<sup>45</sup>.

В ранней ирландской литературе есть несколько примеров, где две эти группы ассоциируются друг с другом. В древнеирландском законе о ранах *Bretha Crólige* есть параграф о содержании больных (*othrus*) из трех групп, друиды же и разбойники снова выступают как две тесно связанные социальные группы: «Есть три человека в туате, которых принимают согласно статусу крепкого хозяина (*bó-aire*), — ни их честь, ни их священный статус (*nemthes*), ни их права, ни их стрижка (*send-gelt*) не увеличивают отпущенное на их содержание — это друид, разбойник (*dibergach*) и сатирист. Ибо Богу угодно отринуть их, а не защищать их»<sup>46</sup>. Все еще высокий статус друида (*nemthes*) принижен в этом законодательном тексте, когда друид ставится на один уровень со свободным крепким хозяином (*bó-aire*), не обладающим статусом *nemed*. С другой стороны, положение изгоя-разбойника (*dibergach*) здесь приравнено к статусу *bó-aire*. Стрижка (*send-gelt*), или тонзура, упомянутая в тексте, может относиться как к тонзуре друидов, известной по Книге из Арма<sup>47</sup>, так и к стрижке (или татуировке?) разбойников, известной по житиям святых (*signa diabolica super capita*, в *Vita III S. Patricii; stigmata diabolica in capitibus suis*, в *Vita prima S. Brigitae*)<sup>48</sup>. В житии св. Патрика, написанном в VII в. Мурьху, разбойник (*díberg*) Мак Куйл мокку Греке, облик которого, прежде всего, определяется **кровавыми знаками на его голове**, символами его чудовищного поведения, главенствует над бандой разбойников

<sup>45</sup> *Binchy D. A. Old Irish table of penitential commutations // Ériu*, 19, 1962. P. 58; еще один пример крайне отрицательного отношения к друидам и *diberga(ig)* можно найти в среднеирландском житии Колмана сына Луахана (*Betha Colmáin maic Lúacháin*), которое не допускает отпущения грехов друиду или разбойнику (*Betha Colmáin maic Lúacháin / Ed. K. Meyer. Dublin, 1911. P. 106*).

<sup>46</sup> *Bretha Crólige / Ed. D. Binchy // Ériu*, 12, 1938. P. 40.

<sup>47</sup> См. о тонзуре друидов в Книге из Арма fo. 12b1: «*ablatis sunt capilli capitis illius, id est norma magica quae prius in capite videbatur, airbacc* (угол — Г. Б.), *ut dicitur, giunnae* (стрижки — Г. Б.)».

<sup>48</sup> *Bieler L. Four Latin Lives of St. Patrick. Dublin, 1971. P. 169—170*; цитируется по *Sharpe R. Op. cit. P. 84*.

и убивает путешественников<sup>49</sup>. Что и составляло значительную часть функций *díberga*, древнеирландского варианта мужского сообщества («*Männerbund*»), никому не подчиняющейся группы безземельных, неженатых, молодых выходцев из благородных семейств (часто королевских сыновей, как указывает «Разговор старейших»<sup>50</sup>), занимающихся разбоем и охотой в лесах и пустошах за пределами своего туата до того момента (не раньше двадцати лет), когда они получали наследство в случае смерти отца или кого-либо из близких по роду. После чего им надлежало перейти от членства в *fián* к полноценному членству в туате в качестве женатых землевладельцев. Друиды и разбойники воспринимались в раннесредневековом ирландском обществе как маргинальные группы, ассоциируемые с демоническими силами. Они также ассоциировались с периферией, которая должна была быть доместифицирована и подобающим образом связана с центром.

Интересную иллюстрацию быта древнеирландских разбойников-фениев предлагает поэма из так называемых «Гесперийских речений», поэтического сборника, созданного, скорее всего, в Ирландии в VII в. и написанного на очень темном для понимания латинском (гесперийском) языке в монашеской среде. Поэма «О битве» повествует о том, как «шайка некая воинов свирепая / к границам внешним подходит земли вражеской»<sup>51</sup>. Речь идет о разбойниках, подошедших к границам чужого туата. Там, на периферийной, внешней территории разбойники убивают кабана, жарят его на вертелах и пируют. Здесь-то их и настигают воины туата, нападают на них с мечами и пиками (там же находим редкое упоминание луков и стрел, если речь все же не идет о дротиках<sup>52</sup>), ополчение терпит поражение и отступает, а затем, вернувшись

---

<sup>49</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 102—106.

<sup>50</sup> *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 206.

<sup>51</sup> Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 252, 255.

<sup>52</sup> Луки отсутствуют в археологических находках в Ирландии в эпоху железного века. В кельтской Европе латенской эпохи луки также были непопулярны. Скорее всего, они редко использовались в кельтской и раннехристианской Ирландии (*A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 146.*)

в свой туат, участники похода «воздвигают рассказов ворох». Именно так, надо полагать, из подобных стычек на периферии обитаемого мира, и возникали предания и поэмы о фениях.

Важно отметить, что в древнеирландском обществе среди землевладельцев туата свободный мужчина получал полные права и статус *bó-aíge* лишь по достижении двадцати лет, когда у него вырастала борода и когда он наследовал земельную собственность. Если одно из этих условий не выполнялось, например, он не наследовал землю, он оставался в отряде фениев<sup>53</sup>. Молодой человек до двадцати лет, не обладающий полными правами, не считался достойным противником в поединке. По этой причине зрелый воин Над Краннталь отказывался сражаться с безбородым Кухулином. Встретив Кухулина, Над Краннталь удивился:

— Ты, что ли, Кухулин?

— А что, если это я? — сказал Кухулин.

— Если это ты, — сказал Над Краннталь, — то пока я не принесу в наш стан головы ягненка, не принесу и твоей головы, головы безбородого юнца.

— И вовсе я не Кухулин, — молвил Кухулин. — Иди к нему на ту сторону холма.

Пришел Кухулин к Лайгу.

— Намажь мне грязную бороду, — сказал ему Кухулин. — Воин не может сразиться со мной безбородым.

И было сделано так<sup>54</sup>.

Среди фениев можно выделить и своего рода высшую категорию, людей, приближенных к королю и состоявших, видимо, на королевской службе. Подобный воин в источниках называется *fer-gniae* 'геройский муж', его боевые качества так описаны в трактате *Críth Gablach*: «У кого есть право, и кому подобает готовить еду для короля? Геройскому мужу (*fer-gniae*) трех ударов. Каковы они? Муж ударов, что может ударить своего противника так, что пронзает человека через его щит. Муж, что берет противника живым в плен на поле битвы. Муж, что убивает быка одним ударом сразу. Муж, что пронзает пленника без сожаления (?).

<sup>53</sup> Гесперийские речения... С. 252, 255.

<sup>54</sup> *Tain Bó Cúailnge. Recension I* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. l. 1443—1456.

Муж, что пронзает война перед войском, так, что тот падает от единого удара»<sup>55</sup>. В королевском доме этот геройский муж сидел с фениями, охраняя дверь. Помимо этого *fer-gniae* должен был помогать женщине, если ей не выплатили вено (плату за невесту). Можно предположить, что подобные «геройские мужи» выполняли своеобразные «полицейские» функции при королевском дворе и в туате в целом.

С самого раннего времени, начиная с эпохи пиратских, разбойных набегов гойделов на Римскую Британию, мы видим, что военное дело у древних ирландцев было связано с дальними походами и борьбой с сильным противником. Все это противоречит высказанному однажды Д. Бинчи мнению об условном и ритуальном характере военных действий в Ирландии. Более того, то, как велась война в самой Ирландии, а не за ее пределами в раннее Средневековье, также опровергает представления об ее ограниченных и ритуальных свойствах. Конечно, ритуальный характер войны в дохристианской Ирландии прослеживается в срубании священного дерева туата или в охоте за человеческими головами, но решающие битвы между крупнейшими правителями острова заканчивались часто истреблением одной из сторон, как это произошло, например, в 738 г. с армией лагенов в их битве с О Нейллами при Ат Шенахь. Вот как красноречиво описывают это сражение «Ольстерские анналы»:

Битва при Ат Шенахь, т. е. «Битва Стонов» 14 сентября, на шестой праздничный день, между О Нейллами и лагенами жестокое сражение, в котором два короля, твердые правители, встретились вооруженные, а именно: Аэд Аллан, король Темры, и Аэд, сын Колгу, король лагенов, из которых один был ранен, но выжил и победил (Аэд Аллан); другому же, Аэду, сыну Колгу, отрубили мечом голову. Тогда наследникам Конна была дарована великая победа, когда они необычайным образом своих соперников лагенов обратили в бегство, растоптали, повергли наземь, опрокинули, уничтожили, так что почти всех врагов истребили, кроме немногих вестников для распространения известий. В той битве столько было убито, что мы не знаем за все прошедшие века ни одного нападения или жестокой схватки, где было бы столько павших. Убиты были многие вожди... и другие многие, коих мы не упоминаем ради краткости изложения.

---

<sup>55</sup> Críth Gablach... P. 22 § 43.

Помимо отрубленной головы короля, которая отсылает нас к теме культа трофейных голов в ранней Ирландии, это сообщение анналов важно как свидетельство массовой жестокости в древнеирландской войне. С конца VIII в. как на ирландское оружие, так и на тактику ведения боевых действий оказывают влияние скандинавы, ставшие на долгое время главными врагами ирландцев. В ответ на скандинавские рейды ирландские короли были вынуждены строить свой флот, состоящий уже из больших кораблей: «Ольстерские анналы» сообщают о первом сражении с участием ирландского флота в 912 г. После битвы при Клонтарфе в 1014 г., когда скандинавы были разбиты войском Бриана Борове, ирландское военное дело еще более совершенствуется: строятся замки и мосты, создаются флоты и кавалерия<sup>56</sup>, отряды лучников, появляется даже своеобразная военная стратегия. При этом все военные приготовления ирландских королей направлены уже не против ослабевших скандинавов, а друг против друга. Война становится более кровавой и продолжительной: военные действия могут длиться месяцами.

---

<sup>56</sup> Тогда же как таковая появляется и регулярная пехота (ceithernn).



## ГЛАВА VII

### «РЕВОЛЮЦИЯ КШАТРИЕВ» В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ?

**Н**а основании одной средневековой ирландской космологической схемы из предания «Установление владений Темры» (*Suidigid Tellaig Temra*, DSTT, XI в.), где социальные и ментальные функции приписаны каждой из пятин Ирландии (*Íaruss fis. tuadus cath. «знание на западе, битва на севере»*)<sup>1</sup>, братья Рисы назвали пятину уладов, Ольстер, «воинской областью» (при этом они использовали параллели с индийской космологией, где речь идет о варне кшатриев)<sup>2</sup>. Развивая эту схему, они рассматривали «Похищение быка из Куальнге» и весь Ольстерский цикл преданий как эпический цикл, описывающий конфликт между воинской функцией (улады) и жреческой функцией (коннахты, чей главный атрибут в DSTT — это *fis* ‘знание’). В этой абстрактной схеме можно найти много слабых мест. Как отмечал С. Шкунаев, коннахты в своей войне против уладов были поддержаны другими пятнами Ирландии, которым в DSTT приписывались

---

<sup>1</sup> Это разделение предлагает Финтан мак Бохра в ответ на вопрос Трефульнгида (*The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // Ériu, 4, 1910. P. 146*).

<sup>2</sup> *Rees A. and B. Celtic heritage. L., 1961. P. 124*. Есть и более раннее свидетельство воинской функции северной части Ирландии у поэта IX в. Маэль Муру Охна (Ф 887). Он описывает, как Эрмон, один из легендарных сыновей Миля, берет себе север Ирландии «с их крепостями, с их битвами, жестокий, быстрый, с их внезапными столкновениями, с их скотом» (*co na n-dúinib, co na cathaib, gairge regthe, co na n-debthaige tria oibhne, co na cethre*) (*Todd J. H. and Herbert A. (ed. and tr.) Leabhar Breathnach annso sis: the Irish version of the Historia Britonum of Nennius. Dublin, 1848. P. 250—252*).

иные функции<sup>3</sup>. Коннахт в Ольстерском цикле никогда не ассоциируется со знанием и друидами. Более того, DSTT не принадлежит Ольстерскому циклу и в его абстрактных космологических схемах нет очевидных привязок к событиям «Похищения...». При этом в «Книге захвата Ирландии» (*Lebor Gabála Éirenn* (LG)) и «Битве при Маг Туред» (*Cath Maige Tuired* (CMT)) мы узнаем о некоторых местностях в Коннахте (Конмакне Рень, Маг Туред), которые связаны с Племенами богини Дану и их «первой функцией», магией и «языческим знанием» (*suíthe ngentlechta, fis Túath Dé Dannan*): Племена, по одной из версий, спустились на землю на горах Конмакне Рень в Коннахте (LL 1054), они сразились в битве с демонами-фоморами и одержали победу на равнине Маг Туред, тоже в Коннахте<sup>4</sup>. Также в пользу дихотомии Рисов свидетельствует тот факт, что основные соперники в «Похищении...» и в Ольстерском цикле — это улады, во главе с Конхобаром и Кухулином, и коннахты, во главе с Медб с ее женской и магической функцией и Айлллем, который ограничен в своих воинских и королевских полномочиях. Два магических противника в «Похищении...» — это Бурый бык из Куальнге (Донн Куальнге уладов) и Белорогий бык (Финнбеннах коннахтов); основной конфликт в «Похищении...» связан с угоном быка, попыткой коннахтов угнать Бурого быка. Глубокая враждебность двух сил, воплощенных в быках и в двух соответствующих пятinah — возможно, укорененная в прошлом, — это особая черта «Похищения...» и всего цикла. Важно, что в конце «Похищения...» воинская доблесть Кухулина одерживает полную и решающую победу над коннахтами, которая становится личной победой Кухулина. Возможно, этот триумф воинской славы героев Ольстерского цикла отражает некоторые социальные перемены, произошедшие на севере Ирландии, где сравнительно незадолго до этого (в V в.) началось постепенное обращение в христианство.

С. В. Шкунаев выдвинул гипотезу о путях обращения Ирландии в христианство в IV—VII вв. Он сравнил процесс социальных преобразований в Ирландии, когда местные короли и военная аристократия

---

<sup>3</sup> Похищение быка из Куальнге. Изд. подгот. Т. А. Михайловой, С. В. Шкунаевым. М., 1985. С. 426.

<sup>4</sup> *Rees A. and B. Loc. cit.*

поддержали христианство<sup>5</sup>, с процессом временного обращения в буддизм Индийского субконтинента, так называемым восстанием или революцией кшатриев<sup>6</sup>. Сам термин этот впервые встречается у Р. Генона<sup>7</sup>, которого Шкунаев иногда цитировал. Согласно упрощенной схеме Генона, в определенный момент истории Индии кшатрии усомнились в идеологическом верховенстве брахманов и восстали против примата их духовной власти, используя более социально гибкий буддизм. Этот феномен он описывает как «восстание кшатриев». Согласно буддистской «Махавамсе» и джайнским источникам, династия Маурья, поддержавшая в Индии джайнизм и буддизм, была изначально кшатрийского происхождения. Социологически «революция кшатриев» — это изменение баланса власти в пользу военной аристократии при ослаблении позиции жрецов, притом что это касается больше сферы идеологии, чем реальных властных полномочий. Социальные изменения затронули все индийское общество, когда кшатрии поддерживали более гибкие неортодоксальные небрахманические деноминации (джайнизм, буддизм)<sup>8</sup>.

Как в Индии, так и в Ирландии, согласно Шкунаеву, военная аристократия изначально находилась под контролем идеологического пресса индоевропейских жреческих классов: брахманов в Индии и друидов в Ирландии<sup>9</sup>. Можно рассматривать археологические данные из Эмайн Махи (Наван Форта), Дорси (I в. до н. э.) и более ранних сооружений так называемого Вала Черной Свины (Black Pig's Dyke) (радиоуглерод 390—70 гг. до н. э.)<sup>10</sup> как свидетельство определенного

---

<sup>5</sup> Шкунаев ссылался на случаи передачи св. Патрику земли под строительство церквей на севере Ирландии, которые упоминает Мурьху (Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и послесл. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 11, 12).

<sup>6</sup> Шкунаев, очевидно, испытал влияние представлений Г. М. Бонгарда-Левина об обращении Индии в буддизм (*Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия.* М., 1980. С. 101).

<sup>7</sup> *Giénon R. Autorité spirituelle et pouvoir temporel.* P., 1929. Ch. 6.

<sup>8</sup> *Бонгард-Левин Г. М. Указ. соч.* С. 101.

<sup>9</sup> *Шкунаев С. В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // Вестник древней истории, 3, 1990. С. 41, 42; Предания и мифы средневековой Ирландии... С. 12.*

<sup>10</sup> *Waddell J. The Prehistoric Archaeology of Ireland.* Dublin, 2000. P. 359.

одновременного (или даже длительного) идеологического контроля над всем севером Ирландии, условно — «Большим Ольстером»<sup>11</sup>. Однако на карте Птолемея II в. н. э., основанной на более ранних источниках (рис. 1), волунтии (предки средневековых уладов) — всего лишь один из племенных союзов (*ethné*) на севере Ирландии, занимающий территории, по размерам приблизительно совпадающие с раннесредневековым королевством Улад<sup>12</sup>; они делят север с такими союзами, как даринии, робогдии, венникнии, эрдинии. Таким образом, вряд ли мы можем говорить о «Большом Ольстере» — нет свидетельств того, что улады доминировали во всей северной пятине Ирландии с I в. н. э. Отсутствие политического единства при археологически засвидетельствованных следах объединенных усилий в сфере ритуального строительства предполагает некое идеологическое единство этих памятников на уровне пятины (Птолемеёво деление Ирландии на четыре «стороны» тоже может быть релевантно этому единству<sup>13</sup>). Важное возражение гипотезе Шкунаева заключается в том, что жреческие институты в кельтских странах и Индии были во многом различны и друиды гораздо легче совмещали идеологические функции с военной и королевской властью. В 1960-е гг. Франсуаза Леру высказала предположение об универсальности «первой касты» в кельтских обществах: «Les druides sont guerriers en vertu du principe de leur supériorité sacerdotale; mais les guerriers ne peuvent être druides» (Друиды могли быть воинами по праву своего жреческого превосходства; но воины не могли быть друидами)<sup>14</sup>. Сложность и различия в кельтских обществах и институтах на протяжении их истории, однако, вряд ли можно объяснить такой упрощенной схемой.

Как своеобразный комментарий к гипотезе Шкунаева я хотел бы упомянуть идею, относящуюся скорее к сфере альтернативной истории и высказанную философом и индологом Александром Пятигорским в устном сообщении. Мой разговор с Пятигорским имел место

<sup>11</sup> Lynn C. Navan Fort. *Archaeology and Myth*. Bray, 2003. P. 108.

<sup>12</sup> Koch J. T. (in collaboration with R. Karl, A. Minard and S. Ó Faoláin) *An Atlas for Celtic Studies: Archaeology and Names in Ancient Europe and Early Medieval Ireland, Britain and Brittany*. Oxford, 2007. P. 30.

<sup>13</sup> Stückelberger A. & Graßhoff G. *Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie*. 1. Teilband. Basel, 2006. S. 142—144.

<sup>14</sup> Le Roux F. *Introduction générale à l'étude de la tradition celtique // Ogam* 19, 1967. P. 303 n. 41.

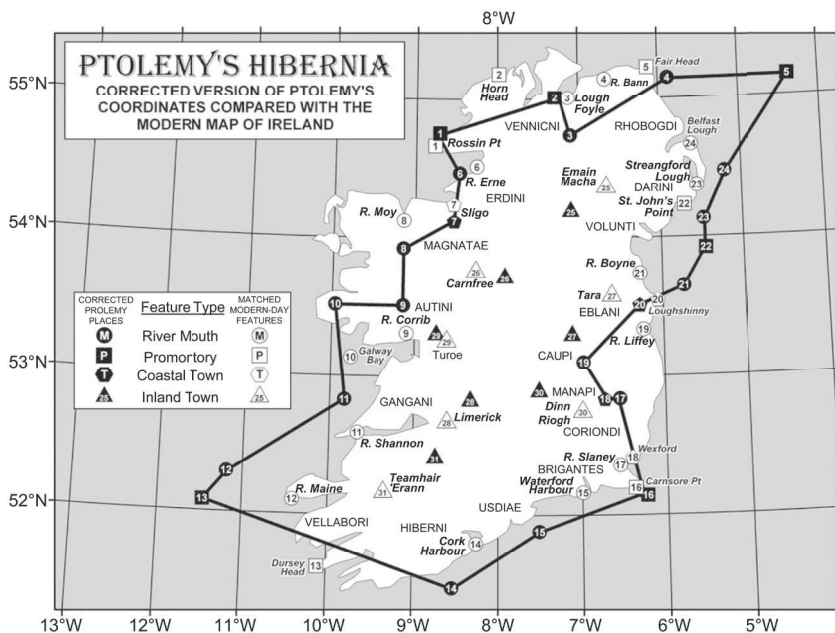


Рис. 1. Карта Ирландии Птолея: современная реконструкция  
(по R. Darcy & W. Flynn, p. 64)

в 2007 г., когда М. С. Фомин занимался организацией конференции по типологическому анализу смены религиозных парадигм в Индии и Ирландии (результатом конференции стал сборник статей, вышедший в 2010 г.<sup>15</sup>). А. М. Пятигорский был приглашен на конференцию, но не смог приехать. Когда в разговоре с ним речь зашла о возможных типологических параллелях между буддистской Индией или, скорее, буддистской Шри-Ланкой на востоке и Ирландией на западе, Пятигорский представил гипотетическую ситуацию, при которой Ирландия оставалась единственной христианской островной страной в Европе, как Шри-Ланка осталась нетронутым буддистским островом у берегов Индийского субконтинента. То есть мы имеем дело с уравнением с одним неизвестным или, по крайней мере, неясной величиной —

<sup>15</sup> Mac Mathúna S., Vertogradova V. V., Fomin M. (eds) Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift, Washington D. C., 2010 (Journal of Indo-European Studies Monograph Series 57).

а именно дохристианской идеологией и религией Ирландии или в целом кельтского мира. Тем не менее эта гипотетическая ситуация изоляции Ирландии казалась вполне реалистичной в период варварских вторжений в Западную Европу и в последующий период «темных веков».

Вернемся, однако, к нескольким важным для поднятой темы средневековым ирландским текстам (как латинским, так и среднеирландским). Наш самый ранний гиберно-латинский источник, «Исповедь» св. Патрикия (Патрика) V в., показывает, что первые ирландские миссионеры могли встретить как дружественную поддержку, так и жестокое сопротивление со стороны королей и аристократов. Как ярко вспоминает сам св. Патрикий (*Confessio* § 52, [www.confessio.ie](http://www.confessio.ie)):

*Interim praemia dabam regibus praeter quod dabam mercedem filii ipsorum qui mecum ambulant, et nihilominus comprehenderunt me cum comitibus meis et illa die audissime cupiebant interficere me, sed tempus nondum uenerat, et omnia quaecumque nobiscum inuenerunt rapuerunt illud et me ipsum ferro uinxerunt, et quartodecimo die absoluit me Dominus de potestate eorum et quicquid nostrum fuit redditum est nobis propter Deum et necessarios amicos quos ante praeuidimus.*

Порой я давал дары королям более того, что я платил их сыновьям, которые путешествуют со мной. Несмотря на это, они схватили меня с моими спутниками и тут же очень захотели убить меня, но время еще не пришло. И они захватили все, что у нас нашли, и заковали меня в железо. На четырнадцатый день Господь освободил меня от их власти, и все наше нам вернули благодаря Господу и близким друзьям, которых мы предвидели раньше.

Патрик ведет речь о королях и королевских сыновьях из определенных племенных союзов / королевств (*túatha*), которые могли дать Патрику доступ на территорию этих *túatha* и безопасный проход через их границы. Обращение Ирландии в христианство, очевидно, было медленным процессом, и миссионеру необходимо было работать последовательно с одним туатом, а затем с другим, при условии, что он обладал поддержкой местных племенных королей<sup>16</sup>. Очевидно, что Патрик, как чужеземец и бывший раб, не мог пользоваться в Ирландии

---

<sup>16</sup> *Stancliffe C. Religion and Society in Ireland // The New Cambridge Medieval History. Vol. 1: c.500—c.700 / Ed. P. Fouracre. Cambridge, 2005. P. 400.*

статусом свободного члена туата и был зависим от королей. И все же его свита из королевских сыновей похожа на свиту олава или благородного мужа. Как справедливо замечает К. Станклифф, со св. Патриком могли обращаться неодинаково в разных регионах страны<sup>17</sup>.

Мы знаем о сравнительной свободе королевских сыновей (а также молодых аристократов: *fianna, díberga*) в ирландском обществе: можно вспомнить свидетельства из саг цикла Финна мак Кувалла. Фрагмент «Исповеди» с упоминанием королевских сыновей соотносится с другим сообщением Патрика об обращении множества «сыновей ирландцев и дочерей королей, которые становились монахами и Христовыми невестами» (*fili Scottorum et filiae regulorum monachi et uirgines Christi esse uidentur, § 41*). Т. Чарльз-Эдвардс предполагает, что миссия св. Патрика была более успешна среди королевских сыновей, чем у самих королей<sup>18</sup>. В любом случае, учитывая сложную политическую игру апостола Ирландии с балансом даров, уступок и проповедей, сложно восстановить реальную картину его взаимоотношений с королевской властью и военной аристократией. Проблемы миссии Патрика могли быть связаны с пересечением границ туатов. Очевидно, «близкие друзья» из королевских династов и аристократии спасли Патрика и его сподвижников и гарантировали его безопасность и благополучие. Существенно для нас, что Патрик, скорее всего, описывает свои злоключения с правителями на севере Ирландии, где впоследствии располагалось несколько известных патрикианских духовных центров (Арма, Сол, Даунпатрик и др.). Поскольку Арма (*Ard Mhacha*), один из самых древних монастырей Ирландии, была основана в непосредственной близости от языческого священного и королевского центра в Эмайн Махе, первые христианские миссионеры в этом регионе, вероятно всего, пользовались расположением светских властей<sup>19</sup>. При этом сюжет конфликта между первым миссионером на севере острова и королем Темры получает развитие в позднейшей патрикианской агиографии. История жестокосердого короля

---

<sup>17</sup> *Stancliffe C. Kings and Conversion: Some Comparisons between the Roman Mission to England and Patrick's to Ireland // Frühmittelalterliche Studien, 14, 1980. P. 63—64.*

<sup>18</sup> *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 220.*

<sup>19</sup> *Stancliffe C. Op. cit. P. 64—65.*

Темры Лойгаре и его конфликта с Патриком отражена у Мурьху уже в конце VII в. и скорее отражает представления церковных кругов того времени о «злых языческих королях».

Несколько примеров из саг Ольстерского цикла также могут отражать социальные и идеологические перемены на севере Ирландии в эпоху христианизации и смены культурной парадигмы. Конхобар, предводитель уладов, идеальный король и воин, согласно средневековому преданию, умер от гнева, узнав, что Спаситель был распят на кресте. В саге «Смерть Конхобара» (*Aided Conchobair*) жизнь Кухулина и Конхобара, а также события «Похищения быка из Куальнге» хронологически привязаны к земной жизни Иисуса Христа. Конхобар — один из немногих королей в ирландской синтетической истории, уверовавших в Христа до христианской миссии св. Патрика. В «Житии св. Альве» (*Vita S. Albei episcopi in Imlech*) Конхобар клянется сражаться за Христа, чтобы спасти Его от распятия. Этот эпизод содержится в житии из древнего сборника, *Codex Salmanticensis*. Р. Шарп на основании упоминания в тексте св. Палладия датирует житие VIII в., когда оно могло быть создано как ответ на пропаганду, содержащуюся в корпусе легенд о св. Патрике<sup>20</sup>.

*Post hec venit Palladius ad Hyberniam insulam, multis annis ante Patricium, ut ibi fidem Dei seminaret. Cumque Palladius Christi passionem regi Conchobir, filio Nessa, predicasset, rex, zelo Dei commotus et nimio furore repletus, dixit: «Utinam tunc adessem propinquus ego cum viris Huladh, ut pro Filio Dei totis viribus quasi gigas fortiter pugnarem et liberalem eum!» Et cum hoc dixisset, statim lapis, qui in capite eius multo*

---

<sup>20</sup> *Sharpe R. Quatuor sanctissimi episcopi: Irish saints before St Patrick // Ó Corráin, D., L. Breatnach and K. McCone (eds), Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Professor James Carney. Maynooth, 1989. P. 391, 394.* Та же датировка: *Schaffer B. Statements of power in the language of genealogy: St Ailbe's roots // Quaestio Insularis, 5, 2004.* В то же время есть вероятность, что св. Палладий появляется в «Житии св. Альве» независимо от патрикианской традиции. Св. Палладий косвенно упоминается в другой версии лат. «Жития св. Альве»: он приезжает в Мунстер и крестит Альве (*Vitae Sanctorum Hiberniae. T. I / Ed. Ch. Plummer. Dublin, 1910. P. 46*). Возможно, это источник упоминания св. Палладия во фрагменте с Конхобаром.



tempore fuit, sursum exiivit, et ipse pro suo zelo vitam eternam adipisci meruit<sup>21</sup>.

После того Палладий прибыл на остров Ирландию, за много лет до Патрикия, чтобы распространить там веру в Бога. Когда Палладий проповедовал о страстях Христовых королю Конхобару, сыну Несс, король, возревновав по Бозе, весь полный гнева, сказал: «О если бы я тогда был рядом с мужами уладскими, чтобы, как великан, я вместе с моими воинами сразился за Сына Божия и освободил Его!» И когда он произнес это, тут же камень, который был в его голове долгое время, выскочил [из его головы], и сам он заслужил вечную жизнь своей ревностью [по Бозе].

Здесь король Конхобар еще не современник Христа. Конхобар гневается после проповеди Палладия, узнав о страстях Христовых. Камень (смешанный с известью мозг короля Мес Гегры) уже упомянут: составитель жития, кажется, знаком с изначальной, «дохристианской», частью легенды о смерти Конхобара, хотя сама эта легенда не включена в латинское «Житие св. Альве»<sup>22</sup>. Тем не менее о происхождении камня речи не идет. Поскольку Конхобар в «Житии св. Альве» изображен живущим с «камнем» в голове, а история уже должна была быть известна читателю, мы не можем согласиться с Карни, что «дохристианская» версия предания о смерти Конхобара заканчивалась убийством Конхобара заизвесткованным мозгом его соперника<sup>23</sup>. Фрагмент из латинского «Жития св. Альве» ограничен событиями, описанными в концовке «Смерти Конхобара», и, таким образом, возможно послужил источником этой концовки<sup>24</sup>.

Как отмечала Н. Ю. Чехонадская (Живлова), возможный источник истории обращения Конхобара в *Vita S. Albei* стоит искать во франкской «Хронике Фредегара» (VII в.). В постскриптуме к изложению событий, заимствованному у Григория Турского, «Хроника»

<sup>21</sup> *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* / Ed. W. W. Heist. Brussels, 1965. P. 118—119.

<sup>22</sup> *Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955. P. 296—297.

<sup>23</sup> Чехонадская Н. Ю. Еще раз о смерти Конхобара // *Атлантика*, 5, 2001. С. 102.

<sup>24</sup> См. *Imhoff H.* The different versions of *Aided Chonchobair* // *Ériu*, 62, 2012. P. 48.

сообщает, как св. Ремигий, епископ Реймский, проповедовал в Реймском соборе о страстях Христовых новокрещенному Хлодвигу и его воинам:

Cum a sanctum Remedium in albis euangelio lectio Clodoveo adnunciaretur, qualem Dominus noster Iesus Christus ad passionem venerat, dixitque Chlodoveus: 'Si ego ibidem cum Francis meis fuisset, eius injuriam vindicassim'. Iam fidem his verbis ostendens, christianum se verum esse adfirmat (MGH SS Rerum Merovingicarum, T. II: 101 (III, 21)).

Когда святой Ремигий прочел Хлодвигу из книги Евангелия, как Господь наш, Иисус Христос, пошел на страдания, сказал Хлодвиг: «Если б я был там с моими франками, я бы отместил за насилие над Ним». Так, засвидетельствовав веру этими словами, король доказал, что он истинный христианин.

Св. Палладий в *Vita S. Albei* действует как апостол ирландцев в той же мере, что и Ремигий в «Хронике Фредегара». Н. Ю. Чехонадская предполагала, что ирландские монахи, жившие на континенте, скорее всего были знакомы с «Хроникой Фредегара» и что она могла послужить моделью легенды об обращении Конхобара<sup>25</sup>. С другой стороны, франкская легенда, так же как ирландская, многим обязана общим представлениям народного христианства. По словам Годфруа Курта:

Слова в устах Хлодвига именно те, что часто произносят люди, мы имеем здесь дело с одним из тех случаев, когда, по словам Аристотеля, поэзия вернее, чем сама история<sup>26</sup>.

Фрагмент с мотивацией Хлодвига отсутствует у Григория Турского, поскольку еще не был воспринят из народной легенды и был слишком «неисторичен» для его исторического критического подхода. Что же касается историчности этого эпизода, очень человеческое чувство «мести» за Христа и позднейшее обращение Хлодвига в «истинного христианина» соответствуют ранним свидетельствам об арианском эпизоде в биографии Хлодвига<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Чехонадская Н. Ю. Указ. соч. С. 95.

<sup>26</sup> Kurth G. L'histoire de Clovis d'après Frédégaire // Revue des questions historiques, 47, 1890. P. 91.

<sup>27</sup> Shanzer D. Dating the baptism of Clovis: the bishop of Vienne vs the bishop of Tours // Early Medieval Europe, 7 (1), 1998. P. 29—37.

В отличие от *Vita S. Albei* в ирландскоязычной версии обращения Конхобара в «Смерти Конхобара» весть о распятии Христа Конхобар узнает от своего друида (очевидно, своего отца, Катбада, по версии С (*Liber Flavus Fergusiorum*), или от других безымянных друидов, или от Бахраха, лейнстерского друида/филида<sup>28</sup>). Друид становится вестником новой веры для Конхобара. Роль Палладия из ранней версии легенды в «Смерти Конхобара» играет местный языческий жрец. В версии С Катбад, как отец Конхобара, называет Христа названным братом Конхобара (*comhalta*), родившимся с ним в одну ночь; Христос «сверстник» Конхобара (*comāis*) (в версии А они родились в один день, но в разные годы<sup>29</sup>):

Antan dodechaidh teimheal forsín ngrēin ḡ rosūi ēsga a ndath fola rofiar-faigh Concubur immorro do Catbbad düss cid rombādar na dūile. ‘Do comhalta-sa,’ ar sē, ‘in fer roḡēanair a n-ōenaidchi frit, anosa martar docuirthi(?) fair ḡ doradadh a croich hē ḡ isē sin chanuid anní sin.’<sup>30</sup>

Когда тьма скрыла солнце и луна стала цвета крови, Конхобар спросил Катбада, что случилось со стихиями. «Твой названный брат, — сказал он, — Муж, что родился с тобой в одну ночь, ныне терпит мучения и пропят на кресте, вот что это значит».

Жизнь Конхобара встроена в христианскую хронологию. Происхождение Конхобара от друида не противоречит, а даже способствует его обращению. Катбад или иной друид играет скорее роль новозаветного волхва (мага), проповедующего приход Христа, чем роль ветхозаветного мудреца<sup>31</sup>. Катбад, будучи и друидом, и воином (*féinnid*), совмещающая духовную и воинскую функции, отвечает задачам текста и попытке встраивания воинского этоса в предание об обращении Конхобара<sup>32</sup>. Известно несколько древнеирландских героев и династий, которым

<sup>28</sup> *The Death-Tales of the Ulster Heroes* / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906 (Todd Lecture Series XIV). P. 8, 16; *Imhoff H.* Op. cit. P. 69.

<sup>29</sup> *The Death-Tales...* P. 8.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 16 § 6.

<sup>31</sup> См. о «ветхозаветной» модели изображения друидов в средневековой ирландской литературе: *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 232.

<sup>32</sup> Само имя Катбада имеет отношение к воинской доблести, оно происходит от архаического ирл. \*Catubuts (огамишеск. род. пад. ед. ч. CATTUBUTTAS)

приписывается происхождение от друидов, например Корко Мо Друад в Мунстере, Дал н-Араде (Крутни) в Ольстере. Предок последней династии Кронн Ба Друи («Кронн, который был друидом», нач. IV в.?), вероятно, был и друидом, и королем<sup>33</sup>. Катайр Великий, легендарный король Темры лейнстерского происхождения, в метрическом трактате приблизительно VIII в., «Завещании Катайра Великого», обращается к своему сыну: «Я твой друид, я твой добрый отец» (*mé do draí do deghathair*)<sup>34</sup>. Такой первопредок мог иметь функции «первого жреца» (иногда и воинские функции), как первопредок у восточноафриканских скотоводческих общин<sup>35</sup>. В целом, в древнеирландской литературе мы не видим такого жесткого разделения функций между друидом и королем / воином, как на другом конце индоевропейского ареала между брахманами и кшатриями / царями.

Возвращаясь к фигуре короля Конхобара, отметим: важно, что ему приписывается в литературе гонение на власть филидов в сфере их юридических полномочий. Согласно «Псевдоисторическому прологу к *Senchas Mór*» (который Дж. Кэри датирует древнеирландским периодом), Конхобар по настоянию аристократов (*flaithi*) после событий «Разговора двух мудрецов» лишил филидов их права судить: «Темна была речь филидов (двух мудрецов, Ферхертне и Неде — Г. Б.) в том судебном речении, и решение, которое они вынесли, было не ясно благородным людям. “Их решение и их знание принадлежит только им самим”, — сказали благородные». (*Ba dorchá didiu in labra ro labrasatar ind filid isin fuigiull-sin ⁊ nírba réill donáib flatháib in brethemnus ron-ucsat. ‘Is lasna fru-so a n-oenur a mbrethemnus ⁊ a n-éolus,’ oldat na flaithi.*)<sup>36</sup>. Очевидно, что описываемый конфликт — между светской аристократией (*flaithi*) и светской же ученой элитой (филидами). Конхобар

---

«угрожающий в битве / битвой» (или «пребывающий в битве») (*Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984. С. 128*).

<sup>33</sup> *Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 142; Corpus Genealogiarum Hiberniae / Ed. M. A. O’Brien. Dublin, 1962. P. 155, 277 etc.*

<sup>34</sup> *Lebor Na Cert: Book of Rights / Ed. M. Dillon. Dublin, 1962 (Irish Texts Soc., vol. 46). P. 158.*

<sup>35</sup> *Lincoln B. Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions. Berkeley and London, 1981. P. 41—42.*

<sup>36</sup> *Carey J. An edition of the pseudo-historical prologue to the Senchas Mór // Ériu, 45, 1994. P. 13.*

решает конфликт, отнимая у ученой элиты часть ее полномочий в судебной сфере. Этот эпизод напоминает нам легенду о попытке изгнания филидов из Ирландии на собрании в Друйм Кетта (возле совр. Лимавади) на севере Ирландии. Среднеирландское прозаическое предисловие к поэме «Чудо Колума Килле» приписывает св. Колуму заслугу спасения филидов. Согласно этому предисловию, народ Ирландии изгонял филидов трижды<sup>37</sup>. Первое изгнание (*setnafostu*) случилось в правление Конхобара, сына Несс. Текст, конечно, отражает неоднозначное отношение к филидам и их правам в средневековой Ирландии, но неизбежно содержит и историческую память: мы узнаем, что Конхобар и благородные мужи из уладов, по щедрости своей, оставили филидов (видимо, у себя на службе).

Возможно, следы восприятия новой, христианской веры ирландскими аристократами можно найти в некоторых легендах о двух одноименных ольстерских землевладельцах. Во-первых, это Даре мак Фиахна (или мак Фиахрах<sup>38</sup>), богатый владелец скота, которому принадлежал Бурый бык из Куальнге<sup>39</sup>, победитель Белорогого (очевидно, цветовая символика Белорогого значима: его белые рога и красное тело могут относиться к цветам жреческой касты, или же быка именно такой расцветки должно было принести в жертву?). Др.-ирл. *dáige* скорее всего происходит от общекельт. *\*dārijo-s* < и.-е. *\*dhōi̯jo-s* 'осеменяющий, покрывающий (бык)'<sup>40</sup>, см. др.-ирл. *daigid* 'покрывает', отгл. сущ. *dáir*. Даре и бык связаны и во многом взаимозаменяемы, как связаны бык и владыка в архаическом термине «бык-властитель» (*tarbflaith*) из «Завещания Моранна» (такой владыка «бьет, и его бьют, ранит, и его ранят»)<sup>41</sup>. Т. О'Рахилли предполагал, что Даре изначально был известен как божественный бык и лишь

<sup>37</sup> Stokes W. (ed.) *Amra Choluimb Chille*. The Bodleian *Amra Choluimb Chille* // RC 20, 1899. P. 42.

<sup>38</sup> *Corpus Genealogiarum Hiberniae*... P. 283.

<sup>39</sup> O'Rahilly, C. (ed.), *Táin Bó Cúailnge*. Recension I. Dublin, 1976. P. 3—4. Корова, принадлежавшая Даре, проглотила червя, в которого обратился один из волшебных свинопасов, и родила Донна Куальнге (LL 32990).

<sup>40</sup> Калыгин В. П. Словарь кельтских теонимов. М., 2006. С. 67.

<sup>41</sup> *Audacht Morainn* / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. P. 18. 143—155.

позже переосмыслен, как владелец Бурого быка<sup>42</sup>. Подобное совмещение божественного быка и правителя известно в индоевропейском ареале, например в хеттском мифе о царе, превращенном в огромного быка<sup>43</sup>. Если основной конфликт в «Похищении быка из Куальнге» — это спор за быка и угон быка, то в индоиранских мифах (RV, AV, Avesta) конфликт между жрецами и воинами выражается в агрессии воинов по отношению к скоту жрецов<sup>44</sup>.

Второй легендарный землевладелец — тоже Даре, который, согласно рассказу Мурьху (I.24), даровал св. Патрику землю в Ард Махе (совр. Арма), где и был основан один из древнейших монастырей в Ирландии. Как заметили М. Мак-Нил и К. Мур, агиографическая легенда о воскрешении св. Патриком лошади, принадлежавшей Даре, в местном фольклоре граф. Арма подверглась влиянию истории из «Похищения быка» о Даре мак Фиахна. В результате этой контаминации святой воскрешает огромного быка местного землевладельца<sup>45</sup>. Богатство Даре и его огромный заморский котел, описанный Мурьху, — все это говорит о его статусе гостеприимного хозяина (*bríugu*) (равного королю по чести). Таким образом, он ассоциируется с гостеприимством и сельским хозяйством (третьей дюмезилевской функцией). В древнеирландском псевдоисторическом прологе к *Senchas Mór* этот Даре

<sup>42</sup> O'Rahilly T. Early Irish history and mythology. Dublin, 1946. P. 454 n. 4. Предположение O'Рахилли о том, что Даре аналогичен *Dam Ruí*, лишено оснований, но этимология *dáire* и индоевропейские аналоги подтверждают его гипотезу. Более того, в цикле Финна известен враждебный *Dáire Donn* (Даре Темный, Бурый), «король мира» (*Cath Finntrágha* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1962. P. 1ff.).

<sup>43</sup> Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. В. В. Иванова. М., 1977. С. 84; Martino S. de & Imparati F. More on the so-called "Pulhanu Chronicle" // G. Beckman, R. Beal, G. McMahon (eds.) Hittite Studies in Honor of Harry F. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday. Winona Lake, 2003. P. 256, 259.

<sup>44</sup> Lincoln B. Op. cit. P. 154.

<sup>45</sup> MacNeill M. The Festival of Lughnasa: A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest. Dublin, 1962. P. 393; Muhr K. Where did the Brown Bull die? An hypothesis from Ireland's epic *Táin Bó Cúailnge* Version I // Ulidia 2. Proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales / Ed. R. Ó hUiginn and B. Ó Catháin. Maigh Nuad, 2009. P. 138.

назван «королем уладов» (*Dáire rí Ulad*)<sup>46</sup>. В целом он описывается как сочувствующий аристократ, вероятно, один из «близких друзей» из ирландских *reguli*, о которых мы знаем от самого Патрика.

О военной функции севера Ирландии мы можем вспомнить, когда речь идет о другой «войне», которую христианские миссионеры вели против язычников и друидов в Ирландии. Когда мы говорим о «войне на севере» (*tuadus cath*), можно вспомнить «войну» св. Патрика против друидов. Так, например, в древнеирландской «молитве Ниннине» о св. Патрике сказано: *Cathaigestar fri druidea dúchridi* («Он сражался с жестокосердыми друидами») <sup>47</sup>. Патрик как миссионер, очевидно, сталкивался с оппозицией и враждебным отношением противников новой веры на севере страны, в отличие от Палладия, который, вероятно, просвещал более «цивилизованный» восток Ирландии (Лейнстер). В творениях св. Патрика, равно как и в ранней агиографии, миссия святого локализуется на севере и западе острова <sup>48</sup>. Местные династии на западе или король Темры, с которыми, согласно агиографии, имел дело святой, принадлежали к династиям из Коннахта, во главе которых стояли О Нейллы <sup>49</sup>. Когда речь идет о севере Ирландии и свойствах, которые ему приписывались в литературе, стоит иметь в виду деление страны на северную (Половину Конна, включавшую в себя Коннахт и Ольстер) и южную половину (Половину Муга). Возвышение династии *Sonnachta* в V в. могло впоследствии оказать влияние на роль коннахтов как лидеров общеирландской войны против севера (уладов) в Ольстерском цикле преданий.

Что же касается вероятных истоков эпической литературы в средневековой Ирландии и в особенности Ольстерского цикла преданий, мы можем вспомнить мнение Ж. Дюмезиля <sup>50</sup>. Он предположил, что неприятие друидами письменности было следствием опасений, что дух, наделяющий силой священное слово, может исчезнуть, если слово

<sup>46</sup> *Carey J.* Op. cit. P. 12 § 8.

<sup>47</sup> *Thesaurus Palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse / Ed. Wh. Stokes and J. Strachan. Vol. 2. Cambridge, 1903. P. 322.*

<sup>48</sup> *Charles-Edwards T. M.* Conversion to Christianity // *After Rome / Ed. T. M. Charles-Edwards. Oxford, 2003. P. 104.*

<sup>49</sup> *Charles-Edwards T. M.* Op. cit. P. 119—120.

<sup>50</sup> *Dumézil G.* La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et la Mort // *Revue de l'histoire des religions, 122, 1940. P. 125—133.*

станут передавать мертвой буквой и оно закоснеет. Дюмезиль привел в пример средневековую ирландскую историю о слуге Кормака, Дувдренне, обманом выкравшем у Сохта его чудесный меч (которым однажды владел Кухулин): слуга изменил имя хозяина, выгравированное на мече<sup>51</sup>. Осуждение обмана, осуществленного с помощью записанного слова, согласно Дюмезилю, восходит к общеиндоевропейскому отношению к письменности. В Индии, например, письменная литература начинается только с периодом господства кшатриев и расцветом их эпической традиции<sup>52</sup>.

Сохранение Ольстерского цикла в Ирландии (сначала как устных преданий, а затем как письменных текстов) можно условно назвать сохранением «ирландской Махабхараты» после потери и забвения «ирландских Вед». Североирландский эпический цикл существенно отличается от «Книги захватов Ирландии» или старин мест (*Dindshenchas*), где главную роль играют боги из Племен богини Дану, народ холмов (*aés síde*) и друиды. Однако же в древнеирландских источниках мы не наблюдаем резкого разграничения духовной и воинской функций: Катбад, воин-друид и предок династии, становится вестником новой веры. Ольстерский цикл возник из преданий военно-аристократической среды в период смены культурной парадигмы, в период христианизации Ирландии. Предания цикла относительно рано синхронизируют с событиями христианской священной истории, земной жизни Иисуса Христа. Воинский этос выступает союзником христианской веры как

---

<sup>51</sup> *Irische Texte* / Hrsgb. Wh. Stokes und E. Windisch. III, 1. Leipzig, 1891. S. 185—229; *Dumézil G.* Op. cit. P. 130. Дюмезиль говорит о «превосходстве письменного слова» для автора текста, это и неудивительно, поскольку мы имеем дело со среднеирландским преданием, созданным в рамках живой письменной литературной традиции.

<sup>52</sup> *Dumézil G.* Op. cit. P. 132. См. также *Caerwyn Williams J. E.* Celtic literature. Origins // *Geschichte und Kultur der Kelten: History and Culture of the Celts. Vorbereitungskonferenz, 25.—28. Oktober 1982 in Bonn: Vorträge* / Ed. K. H. Schmidt and R. Ködderitzsch. Heidelberg 1986 P. 124. Сходную проблему рассматривал венгерский философ Бела Хамваш в работе, посвященной феномену венгерской истории и ее восприятия военной аристократией: «Для кшатриев история не обладает смыслом, они не знают, что такое время. Из чистого энтузиазма представители этой касты сочиняли мифы и верили в прошлое, которое сами вообразили» (*Хамваш Б.* *Scientia Sacra. M.*, 2004. С. 269).



в Ольстерском цикле, так и в других древнеирландских преданиях и гильберно-латинских текстах, связанных с севером страны. Другой вопрос, на который у нас пока нет однозначного ответа: отражают ли эти союзнические отношения желаемую картину мира ирландских клириков или свидетельствуют о глубоких социальных и психологических изменениях в среде древнеирландской военной аристократии?

## ГЛАВА VIII

### «СВАТОВСТВО К ЭМЕР» ВДОЛЬ ДОРОГИ КУХУЛИНА

**П**ример древнеирландского текста, где священное пространство и дорога, по которой едет герой, важны сами по себе (как путь из центра на опасную периферию), и как цепь знаковых, неслучайных мест, — предание «Сватовство к Эмер» (*Tochmarc Emire*, далее — ТЕ). Сначала несколько слов о самом сказании. Протовариант его был записан, вероятно, на рубеже VII—VIII вв. (характерно включение в предание поэмы VII в. «Слова Скатах» *Verba Scathaige*, содержащей самый ранний вариант сюжета «Похищения быка из Куальнге»). Древнейшая версия предания содержится в рукописи Rawlinson B 512. Эта версия очень испорчена, начало ее утеряно. Более пространный редакция (редакция III по Р. Турнайзену<sup>1</sup>) находится в «Книге Бурой Коровы» (*Lebog na hUidre*, нач. XII в.) и рукописи *NarI. 5280*. Она и была опубликована в свое время К. Майером (К. Meyer. *Tochmarc Emire*. — *ZCP*, 3, 1901. S. 229—263). Эта редакция сложилась уже после появления скандинавов в Ирландии в IX—X вв., на излете эпохи древнеирландского языка<sup>2</sup>. Предание принадлежит к сюжетному типу *tochmarca* («сватовства»), к которому относятся такие известные древнеирландские повести, как «Сватовство к Этайн», «Приключение Арта, сына Конна, и сватовство к Делбхаем», «Сватовство к Беколе».

Предание изобилует вставками, выходящими за рамки сюжета собственно сватовства. Об одной такой вставке у нас и пойдет речь. Кухулин со своим колесничим Лайгом отправляются свататься к Эмер,

---

<sup>1</sup> *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 378.

<sup>2</sup> *Op. cit.* S. 381.

дочери Форгала Манаха, племянника Тетры, короля фоморов, что жила в Луглохта Лога (Садах Луга) в Бреге (совр. Луск, граф. Дублин). Он едет на колеснице из Эмайн Махи, королевского центра Улада, на юго-восток в Брегу. Путь его лежит по дороге Шлиге Мидлуахра, соединяющей, как мы помним, Эмайн Маху и Тару. Добравшись до Садов Луга, Кухулин встречает Эмер на лужайке перед укрепленным домом ее отца. Они начинают разговор загадками: Эмер спрашивает у Кухулина, какой дорогой тот приехал, затем следует ответ Кухулина.

«Откуда прибыл ты?» — спросила она. «Из Интиде Эмна», — ответил он (т. е. из Эмайн Махи). «Где вы ночевали?» — спросила она. «Мы ночевали, — ответил он, — в доме человека, что сзывает стада равнины Тетры» (т. е. в доме человека, который ловит стада равнины Тетры (ловит рыбу в море вокруг LU)). «Что за пир там был?» — спросила она. «Нам сварили там (т. е. приготовили) звук (запрещение LU) колесницы», — ответил он. «Какой дорогой ты приехал?» — спросила она. «Меж двух опор леса», — ответил он. «Куда вы ехали дальше?» — спросила она. «Нетрудно сказать, — ответил он. — От тьмы моря по великой тайне племени Богини, по пене двух коней Эмайн, по полю Морриган, по хребту великой свиньи, по долине великого вола, между богом и его провидцем, по костному мозгу жены Федельма, между вепрем и его веприцей, по купальне коней Богини между королем Ану (или Аранн LU) и его слугой, к Манникули четырех углов света, по великому преступлению. По остаткам великого пира. Между котлом и котелком. До Садов Луга, т. е. до полей Луга. К дочерям племянника Тетры, короля фоморов<sup>3</sup>.

Речь Кухулина перед Эмер построена на иносказаниях, с одной стороны, показывающих ученость юноши, а с другой, оставляющих в неведении сестер Эмер. В представленном отрывке мы имеем дело с иносказательным описанием мест, лежащих на дороге Шлиге Мидлуахра. В описаниях этих присутствуют мифологические реалии, события, боги и сверхъестественные существа. Так же как в древнеиндийской традиции дорога, ведущая в священное место, оказывается священное

<sup>3</sup> LU 10241—10252. Meyer K. Tochmarc Emire // ZCP, 3, 1901. S. 233—234. Перевод учитывает обе рукописи.

самой цели дороги. Путь Кухулина лежит в Потусторонний мир, обитающие сродников фоморов, бруден Форгала Манаха<sup>4</sup> (в *Tochmarc Éitige* читатель еще раз убеждается, что описание фоморов как хтонических безобразных существ слишком односторонне). Путь Кухулина по Шлиге Мидлуахра в заезжий дом Форгала по ряду мифологических реалий можно сравнить с дорогой Конаре в заезжий дом Да Дерга. Местности на дороге было бы сложно локализовать, если бы не комментарии, вставленные в предание в рукописи XV—XVI вв. из Британского музея Harleian 5280 (отсутствующие в LU). Эти комментарии отсутствуют в русских переводах предания, как у Смирнова, так и у Шкунаева, поэтому представляется целесообразным привести новый перевод. Каждой из загадок посвящена своя небольшая легенда, своеобразная старина мест, с участием героев из Племен богини Дану. Дорога здесь выступает по большей части как повод к записи диннхенхас.

Имеют ли перечисляемые местности и легенды о них какое-нибудь общее значение для редактора предания, объединены ли общим развитием, воспринимаясь как части единой дороги, мы и постараемся выяснить. Однако даже отсутствие осязаемого единства мифов, содержащихся в глоссах ТЕ, не противоречит восприятию ирландского или какого-либо иного мифа, чей фокус или источник всегда оказывается неуловим или неосуществим, что не говорит о заведомом отсутствии такого источника<sup>5</sup>. Причем отсутствие такого видимого единства мифов дробит и наш подход к ним, разговор о мифах становится нецентрирован и мифологичен. Объединяющими, центрирующими фигурами могут стать только сам Кухулин и дорога Шлиге Мидлуахра.

Комментатором и глоссатором выступает не кто иной, как сам Кухулин, который убивает время, возвращаясь в Эмайн Маху, за разговором с колесничим Лайгом, объясняя ему все загадки своего разговора с Эмер. Мы не будем приводить оригинал и перевод объяснения топонима Интиде Эмна, что соответствует Эмайн Махе. Ограничимся

---

<sup>4</sup> *Bruiden Forgail Monach a taebh Luscai* (*Hibernica minora* / Ed. K. Meyer. Oxford, 1894. P. 51). *Bruiden* «заезжий дом», один из пяти заезжих домов Ирландии, считающийся также потусторонним жилищем.

<sup>5</sup> См. *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 361.

только комментариями к зашифрованным персонажам и топонимам, находившимся на дороге Шлиге Мидлуахра.

Человек, я сказал, в доме которого мы ночевали, — это рыбац Конхобара (его имя Ронку). Это он ловит рыбу, плаывая под морем, потому что рыбы — это коровы моря, а море — это равнина Тетры (короля королей фоморов, т. е. равнина короля фоморов).

Выехав из Эмайн Махи, Кухулин и Лайг к ночи добрались до моря и остановились в доме некоего Ронку. Путешественники все еще не покинули владения Конхобара, большой Улад. Ронку помимо всего прочего играет роль стража-хранителя границы Улада, границы родной Кухулину пятины. Тетра же, родич Эмер, как мы увидим, неслучайно упомянут Кухулином еще в разговоре с девушкой. Большая часть персонажей из разговора о дороге, проделанной Кухулином, происходит из Племен богини Дану и фоморов. Ронку, ловящий рыбу под морем (fo moirib), очевидно, этой ложной этимологией сближается с фоморамми (Fomóre).

Ронку, неизвестный по другим древнеирландским источникам, может рассматриваться как ирландский прообраз «короля-рыбака», или, скорее, «богатого рыбака» (li ríche rescheour) литературы о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола. Гостеприимный рыбац совмещает евангельскую символику рыбака, «ловца человеков» (прекрасно известную редакторам-переписчикам предания), и местную ирландскую традицию, в которой рыбная ловля зачастую ассоциировалась с обретением знания. Подобно артуровскому «королю-рыбаку», Ронку ждет героя, чтобы передать ему некое знание.

Впрочем, загадке Кухулина о рыбаке Конхобара можно найти и более точное соответствие в древнеирландской традиции. В гимне Амергина Am gáeth i m-muir («Я ветер в море») из «Книги взятия Ирландии» речь идет, кажется, о том же самом персонаже. Фирид вопрошает: «Cia beir búar o thig Tethrach? Cia búar Tethrach tibi?» («Кто ведет стада из дома Тетры? На кого набегают стада Тетры?»)<sup>6</sup>. Имеется в виду известный мифологический персонаж, скорее всего, именно Ронку. Лексическое сходство пассажиров из «Книги взятия...»

<sup>6</sup> Lebor Gabála Érenn. Part V / Ed. R. A. Stewart Macalister. Dublin, 1956. P. 112.

и «Сватовства к Эмер» свидетельствует об известности и устойчивости этой мифологемы в репертуаре филидов.

Использование имени Тетры в метафорическом описании моря характерно для древнеирландских текстов. Тетра, как морское божество из фоморов, хорошо засвидетельствован в источниках. Тем не менее необычный перевод Макалистера вышеприведенных строк из «Книги взятия...» («Who calleth the cattle from the House of Tethys<sup>7</sup>») заслуживает особого пояснения. В «Гесперийских речениях» (*Hisperica famina*), поэмах, написанных на особой вычурной «гесперийской» латыни во второй половине VII в. в Ирландии, мы несколько раз встречаем «гесперизмы» *tithis*, *tithica* «море, морской». Рыбы обозначаются как *tithicum seminarium* «тефийское (морское) семя»<sup>7</sup>. *Tithis* восходит к имени одного из древнейших греческих божеств, титаниды Тефиды или Тефии (Τηθύς). Тефида — супруга своего брата, Океана, божество внешнего океана, обитает на краю света. Метонимически имя этого божества у античных поэтов, включая Вергилия, обозначало море. От них оно и перешло в ирландскую гесперийскую поэзию.

Конечно, нет никаких оснований возводить ирландского Тетру к древнегреческой Тефиде. Тем не менее функциональное сходство двух божеств, их маргинальная локализация и принадлежность к классу хтонических богов могли позволить средневековым ирландским *literati* использовать теоним Тетра как метафору внешнего моря-океана, ассоциируемого в античной традиции с Тефидой.

У рыбака Ронку Кухулина ждет ночной пир, о котором идет речь в следующем фрагменте:

Очаг, сказал я. Нам приготовили на нем жеребенка. Это запрещение колесницы до конца трижды девяти ночей быть под королями и гейс для их защиты, т. е. гейс колесницы до конца трижды девяти ночей для человека всходить на нее после того как он съест конину; ибо конь поддерживает колесницу.

Вкушение конины — элемент известного индоевропейского инаугурационного ритуала, который в индийской традиции называется ашвамедха (*aśvamedha*). Мы не ставим задачи подробно исследовать феномен древнеирландского отношения к вкушению конины, приведем

---

<sup>7</sup> Гесперийские речения, изд. и пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 148, 211.

лишь известные средневековые ирландские примеры. В Ирландии же своеобразная «ашвамедха наоборот» (с противоположными полами участников ритуала) зафиксирована в знаменитом фрагменте «Топографии Ирландии» Гиральда Камбрийского 80-х гг. XII в. После жертвоприношения белой лошади король (из северной династии Кенел Конайлл) и присутствующие люди из его туата вкушают вареную конину, король пьет бульон из конины, в который он сам погружен<sup>8</sup>. Еще раньше, в VII в., Адомнан, будучи сам из Тир Конайлл, высказывал отвращение к вкушению кобыльего мяса. В одной древнеирландской покаянной книге мы читаем о наказании в течение трех с половиной лет для того, кто съест конину<sup>9</sup>. Можно привести пример раннесредневековой Норвегии, где король и народ ели конину еще при христианском короле Хаконе Добром<sup>10</sup>. Проблема в нашем случае в том, что Кухулин не был королем, и пир у рыбака Ронку не может считаться инаугурационным ритуалом. Тем не менее речь явно идет о ритуальном пире дохристианского происхождения. Важно также, что пир этот описывается комментатором как *geis dien carbod* «гейс колесницы», который был нарушен Кухулином, нарушен, как в ТВDD нарушает гейс король Конаре, также по пути в заезжий дом. Однако нарушение гейса не мешает Кухулину преуспеть в поездке к Эмер.

Между двумя опорами леса, сказал я. Это две горы, между которыми мы проехали, т. е. Шлиав Фуайд к югу от нас и Шлиав Куллинн к востоку от нас. В Оркеле (т. е. в лесу, что между ними) были мы между ними, на дороге между ними к югу.

Здесь начинается описание дороги и памятных ее мест и мы возвращаемся вглубь Улада от берега моря, куда поспешно завел рассказ Кухулина о ночевке у Ронку (последовательность местностей на дороге такова: сначала горы Шлиав Фуайд и Шлиав Куллинн, затем ночевка на берегу моря, Маг Муртемне и т. д.). Горы Шлиав Фуайд (горный массив Фьюз) и Шлиав Куллинн расположены в юго-восточном углу граф. Арма. Лес Оркел, видимо, соответствует современному населенному пункту Форкилл, расположенному между двумя горами.

<sup>8</sup> *Giraldus Cambrensis. Topographia Hiberniae / Ed. by J. O'Meara // Proceedings of the Royal Irish Academy, 52 C, No 4, 1949. P. 168.*

<sup>9</sup> *Gwynn E. J. An Irish Penitential... P. 146.*

<sup>10</sup> *Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 76—77.*

Sliab Fúaid означает ‘Гора Леса’ (fúat ‘лес’), а Sliab Cuillind — ‘Гора Падуба’ (cuilenn ‘падуб’), что соответствует кеннингу cotadh feudai ‘опоры леса’. Оркел происходит от og + caill ‘окраинный лес’. Оркел занимал ключевое положение на дороге Шлиге Мидлуахра по пути в центральный Улад.

В отличие от объяснений следующих топонимов рассказ о двух горах не сопровождается мифологическим сюжетом, не представляет собой диннхенхас. Существует старина мест, посвященная горе Шлиав Фуайд<sup>11</sup>, однако ее содержание не воспроизводится комментатором.

Дорога, сказал я, от тьмы моря, т. е. от равнины Муртемне. Она называется «тьма моря», ибо нахлынуло на нее море через тридцать лет после потопа, отсюда «тьма моря», т. е. покров, или под сокрытием моря. Или оттого она названа равниной Муртемне: волшебное море было на ней с морской улиткой, которая могла засасывать. Она могла засосать человека в полном вооружении на дно своего мешка для сокровищ, пока не явился Дагда со своей палицей сияния (или ярости) и спел такие слова перед ней, что она сразу уплыла:

Поверни свою пустую голову,  
Поверни свое поглощающее тело,  
Поверни свой лоб, поверни свою смерть,  
Поверни.

Равнина Муртемне (Mag Муртемне), куда выехали Кухулин с Лайгом по Шлиге Мидлуахра с севера, расположена на побережье Ирландского моря между Дандолком и рекой Бойн. Важно, что именно на равнине Муртемне, находящейся вне Улада, вырос мальчик Шетанта (будущий Кухулин), подобно тому как Конаре возрос и был воспитан в долине Лиффи. Если продолжить сравнение с несчастным королем Конаре, становится очевидным, что Шлиге Мидлуахра играет для Кухулина ту же роль, что Шлиге Хуаланн — для Конаре. По Шлиге Мидлуахра Кухулин впервые пришел в королевский центр, Эмайн Маху, с родной равнины Муртемне, совершая свои знаменитые «детские подвиги» (macgnimrada)<sup>12</sup>, по этой же дороге он направился

<sup>11</sup> The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas, ed. by W. Stokes // RC, 16, 1895. P. 51—52.

<sup>12</sup> Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1970. P. 21.



в обратном направлении (на юг), чтобы найти себе жену. Шлиге Мидлуахра выступает как своеобразная инициатическая дорога Кухулина.

Неудивительно поэтому, что равнине Муртемне уделено такое внимание в комментариях из ТЕ, приводится оригинальный вариант диннхенхас Маг Муртемне, неслучайный в общем контексте мифов, рассказанных вдоль дороги Кухулина. Современного читателя может удивить краткость изложения мифов в диннхенхас, но краткость эта детерминирована законами мифа. Чтобы событие сохранило свои мифические ценности, его описание должно быть кратким. К тому же неуклюжесть и топорность изображения «доброго бога» Дагды, как в нашем фрагменте, так и в других древнеирландских преданиях (например, в «Битве при Маг Туред»), свидетельствует не о сатирическом взгляде на древнего героя, но о его космическом могуществе, которое невозможно было бы изобразить более тонкими штрихами<sup>13</sup>.

Диннхенхас Маг Муртемне из ТЕ, вероятно, заимствуется компиляторами корпуса старин мест, но не исключена и обратная последовательность заимствования. В любом случае, в рукописи Stowe D.II.2 конца XVI в. мы сталкиваемся с тем же рассказом о равнине Муртемне, что и в ТЕ<sup>14</sup>, с небольшими вариациями. Как обычно, мы имеем дело с двумя вариантами диннхенхас, или двумя уровнями мифа, которые в этом фрагменте лишь дополняют друг друга. В первом варианте редактор-христианин, конечно, подразумевал библейский потоп, играющий важную роль в ирландской псевдоистории, однако, как я уже писал в другой работе, упоминаемый потоп мог присутствовать и в дохристианском ирландском мифе<sup>15</sup>, тем более что контекст первого объяснения топонима соответствует другим, разбиравшимся ранее ирландским мифам.

Глоссатор возвращается к морской теме после сюжета о рыбаке Ронку. Море предстает как темная хтоническая сила (оно же и жилище фоморов), в котором уже морское существо становится своеобразным «рыбаком», ловящим людей в свою утробу. Сокрытие Маг Муртемне под водой перед появлением на свет возвращает нас к неоднократно анализируемому феномену древнеирландских этиологических, или кос-

<sup>13</sup> См. Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 148.

<sup>14</sup> The Metrical Dindsenchas. Part 4 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 294.

<sup>15</sup> Bondarenko G. Studies in Irish Mythology. Berlin, 2014. P. 231.

могонических, преданий — а именно, их манифестационизму. Равнина (по которой проходит дорога Шлиге Миддуахра) в свое время проявилась из воды. Море выступает здесь как самая очевидная первичная субстанция, способная скрывать и проявлять что-либо.

Темное море (*teime marai*) соответствует волшебному, «друидическому» морю (*moig druidechtaí*) второго варианта диннхенхас. Можно привести пример волшебного темного тумана, скрывавшего дерево Эо Мугна до рождения Конна Ста Битв. Второй вариант обыгрывает другое значение *teime mara* — «смерть моря, смертельное море». Имеется в виду морское чудовище *muirselche*, буквально «морская улитка». Вообще, морские и водные чудовища характерны для древнеирландской литературы, но *muirselche* упоминается только в ТЕ и диннхенхас из D.II.2. Э. Гвинн и позже Д. Эдель, рассматривая этот фрагмент, переводили *muirselche* как «осьминог»<sup>16</sup>. Возможно, действительно, компилятор фрагмента имел в виду некое подобие осьминога или гигантского кальмара, способных выделять в воде чернильные, темные пятна (отсюда *teime marai*). В полинезийской мифологии первородный осьминог служит причиной потопа. Подводное хтоническое существо выступает вариантом все тех же фоморов, родственных Форгалу Манаху, противнику Кухулина.

В истории о морском чудовище достоин особого рассмотрения тот факт, что моллюск заглатывает вооруженного воина, а не пожирает его. Проглатывая героя, моллюск способствует его исчезновению из мира людей, делает его сокрытым, невидимым. Мы соприкасаемся с мифическим событием — так как герой не пожран, а проглочен, он еще появится ради развязки. И этот герой — Дагда. Фрагмент представляет нам один из вариантов мифа о сокрытии и проявлении. Причем хтоническое морское чудовище похищает героя в потусторонний мир, которому оно и принадлежит. Потому-то глотание — функция мифическая.

Поединок бога Дагды из Племен богини Дану и морского чудовища не засвидетельствован в каких-либо других ирландских источниках. Этот сюжет, сохраненный в ТЕ, характерен как один из вариантов противоборства божества порядка и хтонического чудовища, известного

---

<sup>16</sup> Ibid.; *Edel D. Helden auf Freiersfussen*. Amsterdam, Oxford, New York, 1980. S. 222.

во многих индоевропейских мифологиях (самый очевидный пример: Индра убивает змеевидного монстра Вритру своей громовой дубиной-ваджрой и освобождает водную стихию (Ригведа, I, 32)). Палица Дагды была его излюбленным оружием, одним концом ее он поражал противника, а другим оживлял. Впрочем, Дагда предстает здесь не только как воитель, а как заклинатель-друид, от слов которого бежит и чудовище, и море (согласно диннхенхас D.II.2). Слова Дагды представляют собой архаический стихотворный фрагмент, который, вероятно, относится к более раннему времени, чем контекст диннхенхас Маг Муртемне. Д. Эдель считает, что это заклинание против наводнений, угрожавших приморской равнине Муртемне<sup>17</sup>.

По великой тайне (т. е. чудесной тайне и тайному совету) племени Богини. Сегодня это болото Доллуда (Греллах Доллайд). Там Доллуда, сына Карпре Ниа Фера, ранил Мату. До этого название места было Великая Тайна Племена Богини, ибо там впервые задумали Племена богини Дану собрание битвы при Маг Туред, чтобы избавиться от непосильного оброка, что вимали с них фоморы, т. е. двух третей зерна, молока и детей.

Мы видим два варианта названия болота Греллах Доллайд (в совр. граф. Лаут согласно Э. Хогану<sup>18</sup>, скорее всего, к югу от Дандолка и к северу от р. Фэйн, что подтверждается и контекстом путешествия Кухулина), причем первое, более раннее по традиции, относится к эпохе богов. Доллуд же принадлежит к псевдоисторической традиции, согласно которой его отец Карпре Ниа Фер был королем в Таре после несчастного Конаре Великого. Мату, ранивший Доллуда, неизвестен по другим источникам. В некоторых источниках Мата — это чудовище, опустошавшее долину р. Бойн. В диннхенхас из Stowe D.II.2 не Мату, а сам Кухулин убивает Доллуда<sup>19</sup>. Вообще, появление в предании Доллуда и истории о нем очень искусственно и является ложной ученой этимологией. Др.-ирл. *dollod* ‘ущерб, бремя, дань’, т. е. *Grellach Dolluid* ‘болото потерь’, ‘болото тяжелой войны’.

<sup>17</sup> *Edel D. Helden auf Freierrfussen. Amsterdam, Oxford, New York, 1980. S. 223.*

<sup>18</sup> *Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 95.*

<sup>19</sup> *The Metrical Dindsenchas. Part 4 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 302.*

Топоним *Amgun Fer nDea* отсылает нас к событиям предания «Битва при Маг Туред» (*Cath Maige Tuired*)<sup>20</sup>. Вкратце напомним сюжет истории о совете Племен богини Дану в Греллах Доллайд согласно «Битве при Маг Туред». Луг (военный вождь Племен богини Дану), Дагда и Огма собрались перед битвой при Маг Туред на болоте Греллах Доллайд и обсуждали, как биться с фоморами, потом к ним были призваны Гойбниу и Диан Кехт. Они провели целый год на этом тайном совете, от чего Греллах Доллайд называется Великая Тайна Племени Богини. Потом они призвали к себе друидов Ирландии, врачей, колесничих, кузнецов, хозяев заезжих домов и брегонов<sup>21</sup>. Вместе они тайно совещались. Как мы видим, топоним также связан с персонажами из Племен богини Дану, с Дагдой, упоминавшимся уже в предыдущем фрагменте. На этот раз важное мифологическое событие, дающее название месту, известно и в других текстах (название *Amgun Fer nDea* объясняется советом богов и в *Cath Maige Tuired*).

Болото Греллах Доллайд еще будет фигурировать как в вводных преданиях (*remscéla*) к «Похищению быка из Куальнге», так и в самом «Похищении». Так, в коротком предании «Похищение коров Регамны» Кухулин встречает Морриган у Греллах Доллайд, и местность эта получает свое название на этот раз от эпитета с неясным значением, которым Кухулин наградил богиню (*doltach* «вредоносная?») (*Táin Bó Regamna*, § 55). Эпитет этот встречается лишь один раз в раннеирландской литературе и, очевидно, служит здесь для удобства ложной этимологии.

По пене двух коней Эмайн. Чудесный юноша был королем ирландцев. У него было два коня, которых взращивали для него в Сиде Эркмоне среди укрытий реки Кеннман у Племен Богини. Немед, сын Намы, звали того короля. Затем тех двух коней выпустили из сида, и прекрасный поток излился из сида вслед за ними, и было много пены на том потоке, и распространилось много пены на земле на долгое время, на целый год, поэтому называется эта река Уанав, т. е. пена на воде, и сегодня это Уанав.

Гидроним Уанав (совр. р. Фэйин) объясняется как композит *úap* 'пена' и *ab* 'река'. Диннхенхас Уанав (в варианте, изданном Гвинном, — *Oin Aub*) представляет собой вариант легенды о манифестации

<sup>20</sup> *Cath Maige Tuired*... P. 42, 44.

<sup>21</sup> Др.-ирл. *brithem* 'законовед', 'судья' (см. eDIL s. v.).

водного источника из потустороннего мира, примером которой можно назвать, в первую очередь, упоминавшуюся уже историю о излиянии реки Бойн. Не вполне ясно из легенды, почему кони сначала связаны с Эмайн Махой (откуда Кухулин начинает свой путь), а затем речь идет только о Немеде. Возможно, как предположил еще Э. Гвинн, *dá ech nemna* могло быть ошибкой переписчика, в оригинале же стояло *dá ech Nemid*, а сокращение *nem* было неточно интерпретировано. Родительный падеж двойственного числа не дает назализации, поэтому должно быть *Emna*, а не *nEmna*<sup>22</sup>. Тем не менее мы можем проследить определенную связь между Эмайн и Немедом.

Возможно, Немед из нашей легенды идентичен Немеду, сыну Агномана, главе людей Немед, одной из волн насельников Ирландии, жена которого, Маха, была одним из эпонимов Эмайн Махи<sup>23</sup>. В раннеирландской литературе известна триада божественных персонажей по имени Маха, которые могли быть «взаимозаменяемы». Так, сверхъестественная, происходившая из сида Маха из предания «Недуг уладов» (*Nóenden Ulad*) была женой Крунниука (или Крунна), сына Агномана (аналога Немед?), то есть две лошади Немед могут быть теми же двумя кобылами, с которыми состязалась беременная Маха (эпоним Эмайн Махи)<sup>24</sup>.

Поле Морриган, я сказал, это Охтур нЭдмон. Дагда дал эту землю Морриган. Она вспахала ее. В тот год, когда она убила Ибора Бохлида, потомка Гарва, в своем поле, овсюг вырос на поле, ибо потомок Гарва был ее родичем.

Охтур нЭдмон («Возвышенность Эдмона»), согласно Э. Хогану, находился в совр. граф. Лаут. События, упомянутые в толковании, нигде больше в раннеирландской литературе не встречаются. Поле Морриган, богини войны, бесплодно и заросло сорняком. Здесь следует помнить о роли Морриган в Уладском цикле и ее сложных отношениях с героем уладов, Кухулином (однажды Кухулин встречает ее у Греллах Доллайд).

По хребту великой свиньи, я сказал, то есть Друмне Брег. Ибо образ свиньи явился сыновьям Миля на каждом холме и каждой

<sup>22</sup> The Metrical Dindsenchas. Part 4... P. 457.

<sup>23</sup> Ibid. P. 124; RC, 16. P. 45.

<sup>24</sup> The Book of Leinster. Dublin, 1956. Vol. II. P. 467.

возвышенности в Ирландии, когда они приплыли и захотели взять землю силой, после того, как на нее наложили заклятье Племена богини Дану.

Друмне Брег — возвышенность на севере королевства Брега в совр. граф. Мит. В этом случае речь идет об эпизоде из «Книги взятия Ирландии», когда сыновья Миля пытаются высадиться в Ирландии, но их предшественники, Племена богини Дану, всеми силами противостоят их появлению в Ирландии: «*Cech than do roicht Meic Miled tír nÉrenn, no dhelbdais in ndemnai comba druim muice in port, comad dé dogarar «Muc-Inis» do Érinne*» («Каждый раз, когда сыновья Миля приближались к земле Ирландии, демоны обращали гавань в хребет свињи, от чего Ирландия называется «Свиной остров»<sup>25</sup>. В диннхенхас Гленн Бреогайн из *Stowe D.II.2*, тексте, заимствованном из ТЕ, приводится аналогичное объяснение топонима *Druim na Móg-muicse* («Хребет великой свињи»), при этом уточняется, что *Druim na Móg-muicse* — это и есть Маг Брег («Равнина Бреги»)<sup>26</sup>. Скорее всего, «Хребет великой свињи» можно локализовать на Равнине Бреги. Известный символизм свињи, существенный для этого фрагмента, прослеживается во всей средневековой ирландской и валлийской литературах (в кеннингах Кухулина вопреки будут упоминаться еще один раз).

Космологическое значение образа свињи или вепря известно и в других индоевропейских традициях. В индийской космографии также есть сведения о земле Варахи («Земле Веприцы»), лежащей на севере и символически отождествляемой с третьим аватарой Вишну. Эти представления восходят к «Шатапатха-брахмане» (XIV,1,2,12), где бог Параджати воплотился в вепря и поднял на клыках землю из мирового океана. Впоследствии этот сюжет был отнесен к третьей аватаре Вишну (Махабхарата, III, 141), а поднятая на клыках земля и стала землей Варахи. Космологическая значимость вепря у индоевропейцев подтверждается также данными архаической языческой традиции балтийских славян, где сохранялось представление об огромном вепре, который, сверкая белыми клыками, появлялся из вод моря всякий раз,

<sup>25</sup> Lebor Gabála Érenn. Part V... P. 30.

<sup>26</sup> The Metrical Dindsenchas. Part 4... P. 302.

когда священному городу Ридегосту (Ретре) угрожала опасность мятежа<sup>27</sup>.

Долина великого вола, я сказал, это Гленн Бреогайнн, то есть Гленн Бреогайнн и Маг Брег были названы так по имени Бреоги, сына Бреоганна Старшего, сына Миля. Долина великого вола (Гленн ан Мардайм) так названа потому, что Дам Диле, сын Смирголла, сына Тетры, король Ирландии, жил там. Этот Дам был убит воинами жены Фуада во время погони на Маг Брег к западу от входа в крепость.

Речь идет о долине Гленн Бреогайнн в Бреге в совр. граф. Мит. Фрагмент содержит два объяснения названий этой долины. Те же объяснения в той же последовательности находим и в диннхенхас Гленн Бреогайнн из *Stowe D.II.2*. Для нас представляет интерес второй рассказ, о Даме (или о воле), который и объясняет загадку Кухулина. Король Дам Диле (*Dam Dile*) — это искусственный персонаж, созданный из мифологического гигантского «вола потопа» (*dam dilenn*) с промежуточной стадией *dam Dile* 'вол Диле'. «Вол потопа» (*dam dilenn*) — малоизвестный персонаж ирландской мифологии, видимо, одно из «старейших существ» Ирландии<sup>28</sup>. В мифологиях других стран известны случаи, когда причиной потопа было неосторожное движение огромных животных, например быка. Мифологемы в загадках о дороге Кухулина, как мы видим, часто связаны с потопом, морем и изначальными допотопными существами: осьминогом, свиньей, волком. Прибрежная дорога самим положением своим определяет характер происходящих на ней мифологических событий.

Дорога, я сказал, между богом и его провидцем, т. е. между Мак Оком из Сид Бруга и его провидцем, Брессалом Бофайтом (Коровьим Провидцем), что жил к востоку от Бруга. Между ними была одна женщина, жена кузнеца. Этим путем мы проехали, между холмом Сид Бруга, в котором живет Ойнгус, и сидом Брессала, друида.

<sup>27</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II.2, Тбилиси, 1984. С. 517. *Thietmar von Merseburg. Chronik // Ausgewaehlte Quellen zur deutschen Gieschichte des Mittelalern. Bd. 9. Berlin, 1966. §24.*

<sup>28</sup> *DIL*, 'dam dilenn'. P. 179; *Irische Texte, IV / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 394.*

Вновь мы имеем дело с мифологическими персонажами из Племен богини Дану — это Ойнгус Мак инн Ок и друид Брессал, воспитатель Фуамнах из Tochmarc Étaíne.

Позднейшая вставка, разъясняющая темное описание Кухулином своего пути, действительно не имеет отношения к сюжету предания. Начнем с того, что, в отличие от «Сватовства к Эмер», принадлежащего к Уладскому циклу, короткие рассказы жанра Dindshenchas, из которых и состоит вставка, оперируют реалиями мифологического цикла, основными героями которого являются Племена богини Дану. Dindshenchas, как прозаические, так и метрические, обычно в литературе причисляют к мифологическому циклу именно из-за важной роли, которую играют в них Племена богини Дану. Вставки-гlossы в ТЕ, о которых у нас шла речь, могли быть заимствованы из локальных корпусов старин мест, а не из общеирландского, записанного согласно Э. Гвинну в первой четверти XII в.<sup>29</sup> Об этом может свидетельствовать и отсутствие старин мест, приведенных в ТЕ, во всех рукописных сборниках диннхенхас, кроме рукописи Stowe D.II.2 конца XVI в. С нашей точки зрения эти локальные корпусы старин мест и могли послужить источником приведенных выше рассказов как в ТЕ, так и в Stowe D.II.2.

Как многие мифологические тексты, диннхенхас из ТЕ содержат космологические (если не космогонические) черты, речь идет в первую очередь о рассказах о Ронку и «равнине Тетры», Муртемне, Друмне Брег, Гленн Бреогайнн, Маннкули. Помимо персонажей из Племен богини Дану, мы сталкиваемся и с допотопными «древнейшими животными». Подобно сюжетам и реалиям других кратких, можно сказать, эскизных мифов, изложенных в диннхенхас, сюжеты и реалии рассказов из ТЕ чаще всего неизвестны другим произведениям средневековой ирландской литературы. Мифологическая география дороги Шлиге Мидлуахра, отраженная в рассказах Кухулина, не влияет на деяния героя, несколько раз путешествующего по дороге из Эмайн Махи в Луглохта Лога и обратно. Тем не менее, помня о важном, общеирландском значении одной из пяти главных дорог Ирландии, неудивительно, что Шлиге Мидлуахра становится осью, на которую были нанизаны мифы.

<sup>29</sup> The Metrical Dindshenchas. Part 5 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 91—92.



Если мы вернемся к сюжету ТЕ, мы увидим, что роль дороги Мидлуахра для Кухулина аналогична той роли, что играет для Конаре Великого Шлиге Хуаланн. Первоначально Кухулин отправляется по дороге в Эмайн Маху, а затем — в заезжий дом за своей невестой. Как я уже говорил, дорога Кухулина в заезжий дом (bruiden) оказывается куда счастливее дороги Конаре: даже нарушение гейса в доме Ронку не мешает Кухулину благополучно добраться до цели. Кухулин, в отличие от Конаре, предстает идеальным героем, осилившим дорогу к дому Форгала Манаха.

## ГЛАВА IX

### ГОСТЕПРИИМСТВО ХОЗЯЕВА ЗАЕЗЖИХ ДОМОВ

Зажиточные хозяева в раннесредневековой Ирландии так или иначе были обязаны оказывать гостеприимство всем свободным членам туата. Землевладельцы должны были оказывать прием королям во время их зимнего гостевания. Щедрость и гостеприимство были отличительной чертой короля, без которой нельзя представить себе «правду владыки» (*fír flathemon*). Однако лишь хозяин заезжего дома (*briugu*, родств. санскр. *bṛiḡu*<sup>1</sup>) по своему положению обязан был оказывать безграничное гостеприимство любому пришедшему. Хозяин не мог отказать никому из пришедших и всем, сопровождавшим гостя, причем неважно было, как часто тот заходит к нему (единственное ограничение было связано с допустимым и общепринятым сроком гостевания — тремя днями, гостить больше того считалось неприличным<sup>2</sup>).

---

<sup>1</sup> А. А. Королев указывал на связь др.-ирл. *briugu* и др.-инд. *bṛiḡu* (от корня *bṛhāj* 'пылать, сиять'). В «Ригведе» (I, 60, 1; 58, 6 и др.) имя *bṛiḡu* употребляется во мн. ч. и означает группу божественных существ, передавших небесный огонь людям и бывших его хранителями (Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 202). В «Ригведе» и позднейшей индийской литературе *bṛiḡu* рассматриваются как жреческий род, установивший жертвоприношения на огне. Основателем этого рода считался мудрец Бхригу, произошедший или от огня (Законы Ману, V, 1) или от Праджапати. Др.-ирл. хозяева (*briugu*), под котлом которых постоянно горел огонь (не говоря уже о стихии огня, доминирующей в случае хозяина Да Дерга), возможно, и представляли собой изначально особый род жрецов, а в литературе мы сталкиваемся с воспоминаниями о подобных божественных персонажах.

<sup>2</sup> O'Sullivan C. M. *Hospitality in Medieval Ireland 900—1500*. Dublin, 2004. P. 212—213.

Такой хозяин был официальным гостеприимцем всего туата и, скорее всего, принадлежал к сословию крепких хозяев (*bóaire*) и был воплощением третьей социальной функции.

Хозяин заезжего дома был зажиточным господином, который мог себе позволить такое гостеприимство, однако порой он получал материальную поддержку от короля. Согласно поздним комментариям к законам, в случае выдвижения нескольких спорных кандидатур на королевский престол именно в гостеприимном доме собирался весь туат и держал совет три дня и три ночи, однако это утверждение слишком похоже на преувеличение<sup>3</sup>. Ф. Келли считает, что институт «хозяев заезжих домов» использовался богатыми людьми неблагородного происхождения для повышения своего статуса с помощью гостеприимства и щедрости<sup>4</sup>. Три основных качества хозяина — это щедрость (*gart*), хозяйственность (*trebad*) и богатство (*feb*)<sup>5</sup>. Так, гостеприимный хозяин являет собой типичный пример третьей функции индоевропейского общества в классификации Ж. Дюмезиля. Одним из важнейших атрибутов хозяина заезжего дома к тому же был прежде всего сам дом (*bruiden*) со всеми связанными с ним потусторонними и литературными ассоциациями<sup>6</sup>.

Интересно, что ирландская мифологическая традиция знает и первого хозяина дома, особого «культурного героя», предшественника всех хозяев заезжих домов. Это Бреа, сын Шенбота, из людей Партолона, одной из первых волн мифологических насельников Ирландии. Бреа первым построил дом (в области Куалу на востоке острова), сделал котел и сразился в поединке. Кроме того, Бреа упоминается как один

<sup>3</sup> *Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. Dublin, 2001. P. 37.

<sup>4</sup> *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 36.

<sup>5</sup> *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature... P. 127.

<sup>6</sup> В классическом современном ирландском языке слово *bruidhean* стало обозначать поселение волшебного народа в холме или старой крепости. Это значение позволило Т. О'Рахилли считать заезжие дома древнеирландских сказаний своеобразными проявлениями потустороннего мира, с их хозяевами — старыми божествами (*O'Rahilly T. F.* Op. cit. P. 121). Однако стоит помнить, что в др.-ирл. период *bruiden* никогда не обозначал собственно потусторонний мир (*síd*).

из семи первых ирландских провидцев<sup>7</sup>. Имя его явно родственно слову *briugu* (а также латинск. *frīgō* ‘жарить’, санскр. *bhṛāj* ‘пылать, сиять; варить’). Если в древнеиндийской традиции мудрец Бхригу считался основателем жреческого рода бхригу, связанного с жертвоприношениями на огне, то в Ирландии, похоже, таким предком считался мудрец Бреа.

Наряду с мужским божеством хозяйствования и гостеприимства мы знаем и о богине гостеприимства, Бриг Хозяйке (*briugu*). Она упоминается в ранних ирландских законах как мать уладского миротворца, Шенхи, сына Айлилля<sup>8</sup>. Вместе с двумя другими ирландскими богинями по имени Бриг (прототипами св. Бригиты), ответственными за военное дело и поэзию, они составляли особую божественную триаду, вмещавшую все три социальные функции.

Стоит вспомнить об институте гостеприимных хозяев и у континентальных кельтов. Так, греческий философ Афиней цитирует историка Филарха (чье произведение не дошло до наших дней) и сообщает, что в Малой Азии (видимо, в III в. до н. э.) некий богатый галат по имени Ариамнес публично предложил гостеприимство для всех галатов и иностранцев в течение года. Им были построены легкие дома из тростника у главных дорог Галатии, в домах стояли большие котлы с различным вареным мясом, и каждый мог отведать, сколько хотел. Каждый день резали быков, боровов, овец, готовилась ячменная каша, стояли бочки, полные вина<sup>9</sup>. Таким образом, институт хозяев заезжих домов был известен среди кельтов с древности.

---

<sup>7</sup> *The Metrical Dindshenchas* / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. Part 3. P. 112; *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // RC, 15, 1894. P. 330; *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. Москва, 2003. С. 108.

<sup>8</sup> *McCone K.* Op. cit. P. 162—163.

<sup>9</sup> *Athenaei Naucraticae Dipnosophistae* IV, 150; *Motta F.* Per l'etimologia di antico irlandese *briugu* // *Incontri linguistici*, 18, 1995. P. 143, 145. В древнеиндийской традиции известен некий Джанашрути, потомок Путры, которого Упанишады называют «благочестивым даятелем в этом мире, обильно дававшим, обильно кормившим». «Повсюду он выстроил приюты: “Повсюду будут кормиться у меня”. Богатство его исчислялось сотнями коров». (Чхандогья-упанишада, IV, 1—3 // *Упанишады* / Пер., исслед. А. Я. Сыркина. М., 2003. С. 314—315).

Конечно, мы должны различать исторических хозяев заезжих домов (данные о которых мы находим в основном в законодательных памятниках и анналах) и хозяев, как они описаны в традиционных древнеирландских преданиях. И в то же время предания отражают определенную действительность, сведения, в них содержащиеся, определенным образом коррелируют со сведениями сугубо «историческими». Поэтому мы позволим себе обратиться к литературе. Литературный же или мифологический хозяин заезжего дома часто предстает в несколько утрированном, преувеличенном виде. Например, автор повести X в. «Песни дома Бухета» вообще не может сначала определиться: речь идет о хозяине или о котле. Начинается предание так: «Котел щедрости у лагенов носил имя Бухет». Огонь под котлом никогда не угасал. И тут же Бухет оказывается богатым хозяином гостеприимного дома (здесь это не *bruiden*, а именно «гостеприимный дом» *tech n-oeged*), скотоводом с многочисленными стадами. Вскоре Бухет был разорен буйными королевскими сыновьями, наносившими ему частые визиты. Из всех стад у него остается лишь семь коров и один бык<sup>10</sup>. Соответственно, он не может больше содержать гостеприимный дом и уходит в изгнание. Лишь получив приданое за свою воспитанницу Этне, дочь короля Темры Катайра Великого, ставшую женой короля Кормака мак Арта, Бухет смог вернуться в родной Лейнстер и вновь открыть свой гостеприимный дом.

Постоянный огонь под котлом, который мы увидим и в заезжем доме Да Дерга, напоминает нам о своей культурной функции: приготовление еды, превращение сырого в готовое, съедобное, читается как переход из первичного природного единства в цивилизованный мир людей. Эта функция гостеприимных хозяев, несомненно, была одной из главных<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Fingal Rónáin and other stories / Ed. D. Greene. Dublin, 1955. ll. 472—505. Имя Buchet восходит к и.-е. \**k̑mto-gʷu-s* ‘имеющий сто коров’ и родственно др.-греч. *hekátom-boios* ‘стоимостью в сто коров’ и санскр. *sátá-guh* ‘имеющий сто коров’ (Законы Ману). Относительно богатый индоевропейский скотовод, судя по всему, должен был предоставлять свой скот для публичных пиров и жертвоприношений (McCone K. The inflection of OIr. *bó* ‘cow’ and the etymology of Buchet // *Ériu*, 42, 1991. P. 41—44).

<sup>11</sup> McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature... P. 170.

Заезжие дома и их хозяева занимают внимание и автора предания «Повесть о свинье Мак Дато». На этот раз хозяином заезжего дома становится лейнстерский король — Мак Дато, брат короля Лейнстера Мес Гегры (по одному из вариантов «Мак Дато» было лишь прозвищем, а имя его было Месроета). Ситуация совсем не историческая, поэтому возникает вопрос, не воспринимался ли Мак Дато изначально просто как хозяин дома (*briugu*)<sup>12</sup>? В любом случае, предание живописует красочную картину устройства заезжих домов и дает некую космологическую схему, согласно которой в Ирландии было пять (поздний вариант: шесть) главных заезжих домов. Помимо дома Мак Дато упомянуты хозяева других домов, с каждым из которых связана определенная история, отраженная в других преданиях: Да Дерга, хозяин дома в Куалу, Форгал Манах (Ловкий) возле современного Дублина, Мак Дарео в Брефне, Да Кога в западном Миде и Блаи в Уладе. Так или иначе, пять главных заезжих домов Ирландии представляют собой одну из знаменитых пентад острова, таких, как пять священных деревьев, пять главных дорог, пять пятин и пр. Причем нельзя связывать расположение этих домов именно с пятнами — в Мунстере, например, традиция не знает такого известного гостеприимного дома. Интересно, что три из этих пяти (или шести) домов были расположены на востоке Ирландии (Мак Дато, Да Дерга, Форгала Манаха). Дома Бреа и Бухета согласно традиции также располагались на востоке в Лейнстере. Известное среднеирландское предание «Установление владений Темры» вообще связывает гостеприимство хозяев (*brugamnos*) с востоком страны<sup>13</sup>. Эта особенность восточной пятинны острова позволила братьям Рисам отписать восток Ирландии к третьей дюмезилевской социальной функции, функции вайшьев, земледельцев и фермеров<sup>14</sup>. С одной стороны, мы не можем отрицать определенного символизма, связанного с изобилием востока Ирландии, с другой стороны, очевидно,

<sup>12</sup> Более того, имя *Mac Da Thó* может переводиться и как 'Сын глухого бога', т. е. хтонического бога, божества подземелья, поскольку глухота в мифологии часто маркирует хтонических персонажей (*Matasović R. Kamen kraljeva: Srednjovjekovne irske sage. Zagreb, 2004. S. 346*). При этом роль огромной свиньи как животного нижнего мира в доме Мак Дато становится яснее.

<sup>13</sup> *The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // Ériu, 4, 1910. P. 148.*

<sup>14</sup> *Rees A. and B. Celtic Heritage. London, 1961. P. 132—133.*

что обилие заезжих домов и гостеприимство как функция связаны с плодородием и более мягким климатом востока острова (подобно тому как священные деревья Ирландии росли в основном на востоке).

В любом случае, «Повесть о свинье Мак Дато» была посвящена в основном очередной стычке между давними врагами, коннахтами и уладами, из-за собаки Мак Дато. Его знаменитая пестрая собака Альбе, защищавшая весь Лейнстер (а не только дом Мак Дато) и стала предметом спора. Мак Дато по совету жены довольно необдуманно пообещал ее сначала правителям Коннахта Айллилу и Медб, а затем Конхобару, королю Улада. Враждующие стороны явились в заезжий дом и были весьма изумлены, встретив друг друга. Для ирландских воинов была зарезана гигантская свинья, принадлежавшая Мак Дато (собственно, по этой свинье и была так названа повесть). Свинья становится основным блюдом грандиозного пира в доме Мак Дато. Воины, конечно же, стали спорить в этот раз за право лучшей доли, доли героя, и за право делить свинью. Воины из Коннахта и Улада похвалялись своими подвигами. В итоге началась схватка между уладами и коннахтами, вылившаяся за пределы дома (т. е. дом не был разрушен, подобно домам Да Дерга и Да Кога, скорее, статус дома как убежища не позволял воинам сражаться в самом доме). Собака Мак Дато бросилась на коннахтов, но была убита колесничим Ферлога. В то же время в одном из ранних списков преданий повесть эта названа «Разрушение Мак Дато» (*Orgain Meic Dathó*), и в первоначальном варианте, возможно, дом разрушался и его хозяин погибал.

Дом Мак Дато (равно как и другие главные заезжие дома) был устроен следующим образом: в него вели семь дверей, через него шли семь дорог, в нем находилось семь очагов и семь котлов с постоянно кипящей водой. В каждом котле варилась говядина и соленая свинина. Согласно преданиям «Повесть о свинье Мак Дато» и «Разрушение заезжего дома Да Кога», каждый входящий опускал в котел вилку, и что попадалось ему на вилке, то он и ел: второй попытки не было<sup>15</sup>. Однако такая своеобразная игра, зависевшая от случая и удачи, слабо соответствует представлениям об обязательной щедрости гостеприимца, равно как и представлениям о соответствии порции каждого гостя его статусу. К. Мак-Кон предположил в этом случае библейское влияние

<sup>15</sup> Scéla Mucce Meic Dathó / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 1—2.

на монастырского редактора предания<sup>16</sup>. В 1-й кн. Царств (2:13—4) речь идет об обычае среди древних евреев: «Внегда бо кто приношаше жертву приходяше отрок жреческ дондеже сварятся мяса и удица трезубна в руку его. И влагаше ю в коноб великии или в медяный сосуд или в латку и все еже вонзеса на удицу взимае е себе жрец» (Синод. пер.: «Когда кто приносил жертву, отрок священнический, во время варения мяса, приходил с вилкою в руке своей, и опускал ее в котел, или в кастрюлю, или на сковороду, или в горшок, и что вынет вилка, то брал себе священник»). В то же время, если мы согласимся с тем, что ветхозаветный пассаж повлиял на редактора предания, такие реалии, как котел и варящееся в нем мясо, приходящие гости явно принадлежат древнеирландской действительности. Вареное мясо было основным блюдом для гостей, недаром в законах оговаривается, что хозяин гостеприимного дома должен постоянно иметь под рукой «три живых мяса, три красных мяса и три вареных мяса»<sup>17</sup>. Интереснее здесь библейский контекст, с которым редактор связывает сцену: жертвенное мясо, жрец, получающий свою долю по воле Бога. Дохристианское прошлое страны связывается с ветхозаветными реалиями, как это часто бывает в древнеирландской литературе. Не было ли у автора/редактора предания в этом случае подсудной ассоциации с жертвенным мясом в заезжем доме, хозяином дома в роли жреца?

Одно древнеирландское предание, «Плавание лодки потомков Корры», начинается с красочного описания идеального гостеприимного хозяина и его дома:

Владычный хозяин гостеприимного дома, сотенный, победоносный, родился однажды в прекрасной пятине Коннахта. То был Коналл Красный, потомок Корры Белого. Таков был этот хозяин: муж благополучный, богатый, самый удачливый. Никогда его дом не стоял без трех криков в нем: крика цедителей, цедящих эль, крика слуг над котлами, готовящих еду для гостей, и крика воинов над игрой в фидхелл, побеждающих друг друга. И никогда дом его не стоял без трех мешков в нем: мешка солода для приготовления закваски,

---

<sup>16</sup> *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 32.

<sup>17</sup> СИН, V, 1608, 26.



мешка пшеницы, чтобы накормить гостей, и мешка соли для хорошего вкуса<sup>18</sup>.

Интересно, что три звука, связанные с заезжим домом, появляются еще в раннем предании о доме Бухета, собственно оттого и названном «Песни дома Бухета». Эти звуки: «Песнь пятидесяти воинов в пурпурных одеждах, снаряженных, что играли музыку, когда все напивались. Песнь пятидесяти девушек, что стояли посреди дома в пурпурных плащах с падающими на них золотистыми волосами и развлекали гостей пением. Песнь пятидесяти арф, что до утра тешили гостей своей музыкой»<sup>19</sup>. Такое тройственное упоминание веселых звуков заезжего дома становится особой значимой триадой, порой представляющей лишь идеальную картину, а иногда показывающей яркие черты повседневности.

Перед застольем, иногда продолжавшимся всю ночь, гости могли вымыться в натопленной бане. Особенно важным считалось омовение ног после дороги, ведь большинство путешественников передвигались по стране пешком<sup>20</sup>. Подобно гостеприимным домам континентальных кельтов, заезжий дом в средневековой Ирландии не в последнюю очередь играл роль питейного заведения. Попойка сопровождала приезд любой компании гостей. В доме подавали и привозное «вправду доброе вино», эль, но главным напитком был, несомненно, «веселый пьянящий мед», который подавали в чашах, в рогах и в иных сосудах<sup>21</sup>.

Помимо вариаций на тему четырех дорог и четырех дверей в доме, одна поэма, посвященная шести главным заезжим домам, указывает, что мужи Ирландии должны были соблюдать мир в этих домах даже во время войны<sup>22</sup>. Схожее описание находим в «Разрушении заезжего дома Да Дерга», где речь идет о заезжем доме Да Дерга в Куалу: у него семь входов и семь спальных помещений между каждыми двумя входами. Эти спальные помещения в ночь разрушения заполнили герои, каждый из которых подробно описывается в предании. Судя

<sup>18</sup> The voyage of the Húi Corra / Ed. W. Stokes // RC, 14, 1893. P. 26.

<sup>19</sup> Fingal Rónáin and other stories / Ed. D. Greene. Dublin, 1975. P. 30.

<sup>20</sup> O'Sullivan C. M. Op. cit. P. 213.

<sup>21</sup> The violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // RC, 14, 1893. P. 414, 416.

<sup>22</sup> Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC, 21, 1900. P. 397.

по другому преданию, лежанки устилались особым пухом растительного происхождения. Пол дома устилали тростником и пуховыми подушками<sup>23</sup>. При этом в доме была лишь одна дверь, которую перевешивали на тот проем, откуда дул ветер<sup>24</sup>. В одном из описаний заезжего дома Бухета речь идет о женщинах-служанках возле каждой из семи дверей дома: женщины эти должны были заботиться о гостях<sup>25</sup>. По другому варианту устройства заезжего дома, отраженному в глоссах к законам, на каждой из трех (sic) дорог, ведущих в дом, должен был стоять особый человек, предлагающий приют путешествующим<sup>26</sup>: статус хозяина заезжего дома мог пострадать, если кто-то проехал бы мимо. Подразумевается, что дом был круглый, посреди него стоял поддерживающий крышу центральный столб. Заезжий дом, впрочем, как и большая часть других строений в Древней Ирландии, строился из дерева, глины и прутьев. Дом окружал вал или даже три вала, как дом Форгала Манаха, который упал, спасаясь от Кухулина, с одного из этих валов и разбился насмерть<sup>27</sup>. Иногда заезжий дом состоял из нескольких строений, в которых размещались многочисленные гости<sup>28</sup>. Вокруг строений дома обычно было свободное пространство, поросшее травой<sup>29</sup>.

Открытость дома дает автору «Разрушения...» повод задумать-ся над этимологией слова *bruiden* 'заезжий дом'. При этом автор дает своеобразную народную этимологию: заезжий дом был всегда открыт, и поэтому его называли *bruiden*, ибо он был подобен рту зевающего человека. Пламя очага в доме виднелось через семь входов, и когда огонь ворошили, пламя в каждом выходе было подобно пылающей часовне<sup>30</sup>. Здесь перед автором/редактором, явно происходящим из монашеской среды, встает картина наиболее знакомого ему разрушения. Церковные строения в ранней Ирландии до X в. тоже были в основном

<sup>23</sup> *The violent Deaths of Goll and Garb...* P. 416.

<sup>24</sup> *Togail Bruidne Da Derga*. P. 9.

<sup>25</sup> *The Songs of Buchet's House* / Ed. M. Hayden // *ZCP*, 8, 1910—1912. S. 262.

<sup>26</sup> *CIN* 1608. 24—25, 36—37.

<sup>27</sup> *Tochmarc Emire* / Ed. K. Meyer // *RC*, 11, 1890. P. 452.

<sup>28</sup> *The Violent Deaths of Goll and Garb...* P. 414.

<sup>29</sup> *Kelly F. Early Irish Farming*. Dublin, 2000. P. 370.

<sup>30</sup> *Togail Bruidne Da Derga*. P. 18.

деревянные. Не пожары ли в монастыре после набега скандинавов виделись ему?

Более поздние среднеирландские предания также сравнивают открытый заезжий дом с открытым ртом человека, но это не единственная ассоциация, возникающая в воображении автора или редактора текста. В повести «Смерти Голла и Гарва» король уладов Конхобар останавливается в заезжем доме Коналла, сына Глео Гласса. Дом его описан как «широкобрюхий, с открытым ртом»<sup>31</sup>. При этом важно, что «брюхо» здесь явно упомянуто в связи с пиришественной функцией дома, но еще интереснее, что это «брюхо» (*bú*) чаще всего обозначало женскую утробу, матку. Так, гостевание в доме превращается в возвращение в материнскую утробу со всем ее изначальным уютом и благом.

Котлы и прочие атрибуты заезжего дома упоминаются и в законах, описывающих не менее условную ситуацию: статус хозяина заезжего дома зависит от триады «всегда полного котла, жилища при дороге и гостеприимства для всякого»<sup>32</sup>. Более того, богатый хозяин заезжего дома должен был, согласно законам, обладать «недвижимым котлом»<sup>33</sup>. Дороги, постоянно упоминаемые в связи с заезжими домами, — вовсе не рядового местного значения. Речь идет о самых крупных в ранней Ирландии дорогах под названием *slige*, на которых могли разминуться две колесницы. Именно на таком тракте, на Шлиге Хуаланн, стоял заезжий дом Да Дерга в холмистой местности Куалу на севере Лейнстера. Мак Кехт на пути в дом Да Дерга говорит своему обреченному господину Конаре: «Воистину я знаю путь в его дом, <...> дорога, на которой ты стоишь, ведет к границе его владения. Она идет, пока не приходит в его дом, ибо дорога ведет через этот дом»<sup>34</sup>.

Та же картина дороги, ведущей в укрепление, известна в археологии железного века Ирландии. «Внутренняя дорога-ось», которая продолжает линию внешней дороги, была раскопана на территории важного церемониального центра, Дун Алинне, который традиционно воспринимался в раннеирландской литературе как один из королевских

---

<sup>31</sup> The Violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // RC, 14, 1893. P. 414.

<sup>32</sup> Corpus Iuris Hibernici 2220.8—9.

<sup>33</sup> СИН 1608.

<sup>34</sup> Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 9.

центров Лейнстера. Однако в Дун Алинне нет следов того, что дорога вела сквозь укрепление<sup>35</sup>. Одна из причин, по которой Шлиге Хуаланн воспринималась как ведущая через дом Да Дерга, могла заключаться в том, что, согласно традиции, дорога вела дальше на юг, достигая Динн Риг, другого королевского центра в Лейнстере. Вероятно, такое же крупное укрепление, как Дун Алинне, имелось в виду в описании заезжего дома в «Разрушении заезжего дома Да Дерга». Сходство археологического и литературного свидетельств показывает, что миф, как мы его находим в «Разрушении...», лежал в основе ритуалов, практиковавшихся в Дун Алинне.

Особая черта королевских центров в раннеирландских текстах — это присутствие дороги/дорог рядом с самой цитаделью. Практическое использование этих дорог позднее для перегона скота или передвижения войск на битву несомненно. В то же время, преимущественно религиозный характер ирландских королевских центров (что можно сказать и о круговом укреплении, и деревянной башне в Дун Алинне) подразумевает ритуальное и религиозное значение дорог, соединяющих центры с внешним миром. Упоминание «королевских дорог» содержится в метрических диннхенхас Аленна: «Аленн... с его королевскими дорогами»<sup>36</sup>. Этот фрагмент напоминает нам о дороге, раскопанной в 1975 г., которая проходит сквозь первоначальный вход в укрепление. Внутренняя дорога вела на вершину холма с деревянными сооружениями на нем<sup>37</sup>. Неудивительно, что в средневековой литературе находятся свидетельства существования «королевских дорог»: раскопки показали, что последние фазы деятельности на холме Аленн заключались в периодических пирах на открытом воздухе, которые продолжались в течение первых веков н. э. Кроме того, та же поэма из диннхенхас описывает Аленн как «место собраний наших юношей» (*'óenach diar n-ósaib'*). То есть ранняя ритуальная деятельность продолжалась, возможно, в народной форме, даже после разрушения монументов на вершине холма.

---

<sup>35</sup> *Wáiles B.* Dún Ailinne: A Summary Excavation Report // *Emania*, 7, 1990. P. 11—13, 16, 19.

<sup>36</sup> *Gwynn E.* The Metrical Dindshenchas. Dublin, 1906. Pt. II. P. 80.

<sup>37</sup> *Wáiles B.* The Irish 'Royal Sites' in History and Archaeology // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. 1982. Vol. 3. P. 17.

Возвращаясь к хозяевам гостеприимных домов, стоит подчеркнуть их мирный статус. В отличие от короля или богатого господина, хозяин не выполнял никакой военной функции. Законы гласили, что лишь хозяину заезжего дома, врачу, арфисту и королеве полагалось держать при себе домашнюю собачку, а владыке (королю или богатому землевладельцу) полагалось держать охотничью собаку. Если оружие, которое хозяин дома дал в залог, было уничтожено, хозяину полагалось лишь его возмещение без дополнительной платы. С другой стороны, если он давал в залог свой посох, дополнительная плата в его возмещение составляла 3 шета. Обычно хозяин давал в залог свой посох, котел или своих коров<sup>38</sup>, что говорит об особом значении котла и коров, служивших символами богатства и статуса. И все же в преданиях, в том же «Разрушении...», можно найти и иной образ хозяина заезжего дома. Да Дерга встречает короля Конаре в заезжем доме со ста пятьюдесятью своими воинами<sup>39</sup>. Речь, правда, идет о страшных событиях ночи разрушения дома, когда явно доминировали стихия огня и дух войны.

Облик хозяина Да Дерга сохранился в предании в описании одной из комнат или спальных покоев дома. Здесь Да Дерга (или Дерг «Красный») оказывается лишь с двумя своими приемными сыновьями. Сам он описан как воин и, соответственно своему прозвищу, рыжеволос и с рыжими бровями. У него красные щеки и один красивый голубой глаз. Одноглазость его можно было бы объяснить принадлежностью к обоим мирам, но не все так просто. Да Дерга носит зеленый плащ и рубаху с белым капюшоном и красной вышивкой. В руках его меч. Да Дерга сам обслуживает своих гостей. Дом был построен самим Да Дерга, и с тех пор как он начал хозяйствовать, двери дома не запирались, кроме той лишь, откуда дует ветер, а котел не убирался с огня, но все варил пищу для мужей Ирландии. Воспитанники Да Дерга — два сына лейнстерского короля Муредах и Корьпре (вспомним Бухета, воспитывавшего Этне, дочь короля Темры, видимо, воспитанники из королевских семей повышали статус хозяев домов<sup>40</sup>). Да Дерга и два его воспитанника во время битвы

<sup>38</sup> Kelly F. Op. cit. P. 36—37; СИН 476.27—30.

<sup>39</sup> Togail Bruidne Da Derga. P. 16.

<sup>40</sup> Интересно, что хозяева заезжих домов были воспитателями многих ирландских святых. Так, хозяин Арьде был воспитателем св. Брендана (Lives of Saints from the Book of Lismore / Ed. W. Stokes. Oxford, 1890. P. 100. §3341). Будущая жена Кухулина должна была быть «дочерью короля, владыки или хо-

в доме убивают тридцать врагов и в конце концов спасаются от пожара и разрушения<sup>41</sup>.

При этом не стоит забывать, что заезжий дом, согласно литературе, служил также убежищем для убийц, «красных рук» (*lam derc*)<sup>42</sup>. Эта опасная функция, вероятно, и приводила к разрушениям и схваткам, описанным в «Разрушениях...». Возможно, заезжие дома у ирландцев изначально носили функцию, близкую древнегреческим убежищам или древнееврейским городам-убежищам. Как предположил еще В. Стоукс, шесть ирландских домов-убежищ могли быть сфабрикованы в средневековой литературе в подражание шести ветхозаветным городам-убежищам (Кедеш, Шехем, Хеврон, Безер, Рамот-Гилеад и Голан)<sup>43</sup>. В позднее Средневековье (и, видимо, в раннее также) в Ирландии гостеприимства искали самые мобильные члены общества, а именно клирики, люди искусства и ремесел (*áes dána*) и отряды наемников<sup>44</sup>. Те же наемники или разбойники (*díberga*) играют одну из главных ролей в разрушении заезжего дома Да Дерга, а Блаи, хозяин дома в Уладе, как мы увидим далее, сам указывает, что помогает людям искусства и наемникам, которые вольно перемещались по стране. В доме формально были запрещены всякие поединки и кровопролитие. В «Повести о свинье Мак Дато» упоминается, что оружие воины вешали на стены дома<sup>45</sup>. Тем не менее оно всегда оставалось под руками и часто провоцировало пьяных героев к стычкам и потасовкам, без которых не обходится ни одно предание о заезжих домах.

В предании конца XII в. «Битва при Маг Рат» описывается идеальная Ирландия при добром правлении короля Домналла, сына Аэда, когда «было легко путешествовать и гостить в Ирландии любому знакомому и незнакомому с этой страной из-за... щедрости и гостеприимства ее истинных хозяев, ибо ее хозяева были щедры и имели в достатке

---

зяина заезжего дома» (*Compert Con Culainn and Other Stories* / Ed. A. Van Hamel. Dublin, 1933. P. 22 §8).

<sup>41</sup> The destruction of *Dá Derga's* hostel / Ed. W. Stokes // *RC*, 22, 1901. P. 306.

<sup>42</sup> *Da Choca's* Hostel / Ed. W. Stokes // *RC*, 21, 1900. P. 314.

<sup>43</sup> *Ibid.* P. 397.

<sup>44</sup> *Simms K.* Guesting and feasting in Gaelic Ireland // *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 108, 1978. P. 75—77.

<sup>45</sup> *Scéla Mucce Meic Dathó* / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 9.

еды и скота»<sup>46</sup>. При этом идеальные свойства ее хозяев упоминаются наряду со свойствами других социальных групп, т. е. именно щедрости и достатка ждали от хозяев заезжих домов.

Хозяин заезжего дома определялся в законах как землевладелец, обладавший в два раза большими земельными угодьями и собственностью, чем аристократ-владыка (*flaith*), но имевший тот же статус, что и владыка. Верховный хозяин заезжего дома (*ollam briugad*) обладал тем же статусом, что и король туата или верховный филид (*оллав*). Жена хозяина обладала статусом хозяйки заезжего дома (*banbriugu*). Основное отличие хозяина заезжего дома (*briugu*) от владыки заключалось в том, что у хозяина не было клиентов. То есть в отличие от владыки он не получал продуктовую ренту от клиентов. Именно поэтому ему требовалось больше земли, чтобы производить продуктов достаточно для того, чтобы кормить своих многочисленных гостей<sup>47</sup>.

В законах и анналах есть мнение, что хозяин дома должен был иметь в своем распоряжении «сотенное» добро. Скорее всего, речь идет о стаде в сто и более голов. Например, среди друидов и филидов Ирландии упоминается «Брессал, хозяин ста коров» (*briuga bóchétach*), видимо провидец Ойнгуса Мак инн Ока<sup>48</sup>. Блаи, хозяин заезжего дома, согласно традиции, владел семью стадами скота, по семижды двадцать коров и по отряду пастухов в каждом стаде<sup>49</sup>. Ну, а богатый хозяин дома (*briugu leitech*), дом которого стоял на пересечении трех дорог, обладал в два раза большей собственностью, чем обычный «сотенный хозяин» (*briugu sétach*)<sup>50</sup>. Законы знают и более тонкое, но одновременно и более условное деление хозяев домов: «коровий хозяин — сотенный, у мужичьего хозяина много земли, у королевского хозяина в подчинении туаты»<sup>51</sup>. Скорее всего, здесь идет речь об одном и том же статусе хозяина, однако последняя фраза — явное преувеличение, она может означать лишь королевский статус хозяина. Скот и сам заезжий дом охранялся собаками, самая знаменитая из которых — Альбе, пестрая собака хозяина

<sup>46</sup> The Banquet of Dun na n-Gedh and The Battle of Magh Rath / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1842. P. 103.

<sup>47</sup> Kelly F. Early Irish Farming... P. 422.

<sup>48</sup> Stokes W. A List of Ancient Irish Authors // ZCP, 3, 1901. S. 16.

<sup>49</sup> The Death-Tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 24.

<sup>50</sup> Kelly F. Op. cit. P. 37.

<sup>51</sup> Corpus Iuris Hibernici III, 955.9.

Мак Дато, из-за которой поспорили коннахты и улады на пиру у Мак Дато. «Сотенный хозяин» иногда сам выпасал свой скот в окрестностях дома: так, св. Кевин встречает в холмах, поросших лесом, рядом с монастырем Глендалох «сотенного хозяина» с его сыновьями, рабами и стадом коров, которое они гнали через лес<sup>52</sup>.

Если на хозяина заезжего дома нападали и незаконным образом ранили, в отличие от рядовых членов туата он не должен был покидать свой дом и лечиться на лечение. В этом случае сам обидчик должен был заплатить за содержание больного и за лечение. Хозяина мог ранить во время попойки кто-нибудь из его гостей. При этом заменить хозяина и взять на себя его обязанности во время его болезни не мог никто из членов туата<sup>53</sup>.

Поздние анналы показывают, что институт хозяев заезжих домов сохранился вплоть до XVI в., хотя в ранних сообщениях хозяева, к сожалению, не упоминаются. Порой используется древний термин *briugu*, однако он мог определять лишь общественный статус, а не обязанность гостеприимства. Например, «Анналы Инисфоллена» сообщают о смерти в 1108 г. некоего Ку Ойнага уа Майл Гурьма, «благородного хозяина» (*flaithbriugu*) из восточного Мунстера, а «Анналы из Лох Ке» под 1403 г. фиксируют смерть Мурхертаха Младшего уа Элиди, богатого «сотенного хозяина». Чаще же речь в анналах идет о «хозяине гостеприимного дома» или «снабдители пищи» (*bíattach*). В XV—XVI вв., видимо, только семейство Мак-Магнуса в Ольстере содержало классические гостеприимные дома, не отказывая «ни сильному, ни слабому»<sup>54</sup>. «Анналы четырех мастеров» утверждают, что гостеприимный хозяин, возможно с какими-то административными функциями, должен был жить при каждом поселении (*baile*). В поздних анналах у «хозяев заезжих домов» появляется и другая профессия. Ольстерские анналы под 1479 г. помещают смерть Маха Уа Майлруани, хозяина дома и опытного кузнеца. В 1527 г. «Анналы Лох Ке» говорят о смерти Мак Эогана И Дуйннхлеве, хозяина заезжего дома и врача по совместительству. Впрочем, и в ранней литературе хозяевам домов приписываются другие

<sup>52</sup> Bethada Náem nÉrenn / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922. Vol. I. P. 57.

<sup>53</sup> O'Sullivan C. M. Hospitality in Medieval Ireland. 900—1500. Dublin, 2004. P. 127—128.

<sup>54</sup> Simms K. Op. cit. P. 72—73.



искусства, так, знаменитый Да Кога, убитый в своем заезжем доме, назван кузнецом, его сопровождают пятьдесят подмастерьев<sup>55</sup>. В целом совмещение кузнечного ремесла и обязанностей хозяина заезжего дома довольно характерно для ранней литературы (при этом важно помнить об особой культурной функции огня, превращающего сырое в готовое, а необработанное железо в орудия и оружие).

Это почти все, что можно сказать об историческом «хозяине заезжего дома» (хотя картина, отраженная в анналах, тоже во многом идеальная, а не историческая). Что же до легендарных «хозяев», нам снова предстоит обратиться к «Разрушению заезжего дома Да Дерга» и пристальней взглянуть в его хозяина, пожалуй, самого знаменитого из хозяев заезжих домов. Имя Да Дерга (Da Derga) с трудом поддается объяснению: с одной стороны, в одном пассаже он прямо называется Derg (Красный), с другой — в случае Да Дерга мы, возможно, имеем дело с божеством смерти, хозяином царства мертвых. Интересно, что другой хозяин, Форгал Манах, считался племянником короля фоморов, Тетры, божества внешнего океана (причем сам он также назван королем, подобно Мак Дато). Форгал изображен как могучий владыка (божество?) «сильнее любого героя, учение любого друида, умнее любого филида»<sup>56</sup>.

Впрочем, в образе Да Дерга присутствуют и вполне исторические или, скорее, юридические черты. Да Дерга, как хозяин заезжего дома в Лейнстере, закономерно связан с Конаре, королем Темры лейнстерского происхождения. Он друг короля Конаре и назван королевским хозяином (rígbíuigu) Ирландии<sup>57</sup>. Более того, Да Дерга, по словам короля, приходил к нему за дарами и не получал отказа. Да Дерга получил от Конаре сто коров, сто плащей из плотной ткани, сто серых свиней, сто комплектов оружия, сто быстрых лошадей, и помимо этого, десять позолоченных фибул, десять больших чанов, десять коричневых лошадей,

---

<sup>55</sup> Da Choca's Hostel... P. 312. Хозяина заезжего дома вообще должна была сопровождать большая свита. Интересно, что Кормак Конн Лонгес, сын Конхобара, воин и король, павший в доме Да Кога, сам называется «хозяином заезжего дома» (briugu) в «Разрушении заезжего дома Да Дерга» (Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 21 § 77).

<sup>56</sup> LU fo. 123a—123b.

<sup>57</sup> The destruction of Dá Derga's hostel / Ed. W. Stokes // RC, 22, 1901. P. 170.

десять рабов, десять коней, трижды девять белых псов в серебряных ошейниках<sup>58</sup>. В ответ на эти дары Конаре справедливо рассчитывает на ночлег в доме Да Дерга.

Если мы посмотрим на начало списка этих даров, то увидим, что Да Дерга получает всего по сто, далее порядок нарушается, но это не так уж важно. Здесь мы вспоминаем про «сотенного хозяина» юридических трактатов, и более того, как глоссатор одного такого трактата понимает «сотенное добро» вполне буквально и пишет, что у «хозяина заезжего дома» должно было быть по сотне рабов, коров, свиней, лошадей, овец, коз, пчел (или ульев?), собак, кошек, куриц и гусей<sup>59</sup>. В другом законодательном трактате речь идет о «хозяине с постоянно полным котлом, т. е. том, кому платят сотни»<sup>60</sup>. Несомненно, здесь мы сталкиваемся с юридическим буквализмом, и в случае Да Дерга его сотни различного добра просто указывают на статус.

Один из самых известных хозяев заезжих домов в древнеирландской литературе — Блаи, сын Фиахны (Blái Briugu), главный гостеприимный хозяин Улада в эпическое время короля Конхобара, героя Кухулина и войны из-за Бурого Быка. Дом его находился на некой возвышенности Теварь на Ардда. Он позже появляется в списке главных хозяев Ирландии, может быть потому, что северная пяттина Улад в раннее время вообще стояла несколько особняком, и герой уладского цикла лишь позднее входит в общеирландский контекст. С другой стороны, возможно, имя его — вообще результат недоразумения, непонимания или осознанной игры слов, поскольку термин blái brugai обозначал юридический иммунитет хозяина заезжего дома на собрании туатов (LL 37558).

В любом случае, Блаи играет определенную роль в некоторых уладских преданиях, и функции его уникальны. Блаи приходит в Эмайн Маху после рождения Шетанты, будущего героя Кухулина, и претендует на место воспитателя этого королевского племянника. Несколько видных уладов пытаются убедить короля Конхобара, что именно они достойны воспитывать мальчика. Блаи приводит свои доводы королю

<sup>58</sup> Togail Bruidne Da Derga... P. 8—9.

<sup>59</sup> Corpus Iuris Hibernici 1608.14.

<sup>60</sup> Ibid. 349.6.

Конхобару, он говорит: «Дайте его мне. У меня не будет ему ни опасности, ни небрежения. Пусть мою справедливую просьбу разрешит Конхобар. Я собираю мужей Ирландии у себя и кормлю их неделю или десять дней. Я помогаю людям искусства и наемникам. Я поддерживаю их во время опасности и во время суда чести»<sup>61</sup>. Тогда Конхобар принимает решение, что в воспитании Кухулина будут участвовать все участники спора, помогая ему, кто чем может. Блаи же должен был кормить его.

Блаи появляется среди воинов-уладов во время их странного путешествия через всю Ирландию, описанного в предании «Пьянка уладов». Он предстает тогда как румяный, седеющий муж в колеснице, покрытой пологом. Его везут высокие лошади. На Блаи огромный разноцветный плащ (поскольку по статусу хозяину заезжего дома полагалось носить одежду четырех цветов), расшитый золотыми нитями, у него по золотому браслету на каждой руке и по золотому кольцу на каждом пальце, оружие с золотым орнаментом. Девять колесниц с его людьми едут перед ним, девять — сзади него и по девять по бокам. Ему буквально приписано королевское достоинство<sup>62</sup>.

Хозяева заезжих домов, подобно королям и героям древнеирландских преданий, в жизни своей были ограничены определенными запретами и правилами, гейсами (вряд ли можно точно перевести это словом «табу», имеющим четкие этнографические коннотации). Если сюжет «Разрушения заезжего дома Да Дерга» обусловлен в основном гейсами короля Конаре, то двигатель сюжета предания «Смерть Келтхара, сына Утехара» — это гейс Блаи, хозяина заезжего дома. Речь идет о единственном гейсе, но последствия его были печальны для нескольких героев и для самого Блаи. Запрет был таков: женщине, пришедшей в его заезжий дом с другими гостями, но без мужа, нельзя было уйти, не проведя с хозяином ночь. Правило это бесспорно восходит к очень архаическим представлениям, но сейчас невозможно достоверно утверждать, что такой порядок был характерен для всех заезжих домов в дохристианской Ирландии. Возможно, гейс этот связан и с юридическими нормами ранней Ирландии. Законы гласили, что если женщина шла одна без своего мужа в питейный дом, она не получала компенсации,

<sup>61</sup> Compert Con Culainn / Ed. A. van Hamel. Dublin, 1978. P. 7.

<sup>62</sup> Mesca Ulad / Ed. J. Watson. Dublin, 1941. P. 31—32.

если в пьяном виде становилась жертвой изнасилования, поскольку «не должно ей быть в питейном доме без защиты мужа»<sup>63</sup>.

Однажды к Блаи пришла Бриг Бретах («Судящая»)<sup>64</sup>, жена уладского героя Келтхара, и была она без своего мужа. Между ними происходит такой разговор. «Нехорошо ты поступила, о женщина, — сказал Блаи. — То, как ты пришла, — гейс для меня». «Жалок тот муж, — ответила женщина, — который нарушает свои гейсы». «Это верно. Я старик, а ты подстрекаешь меня», — молвил хозяин. В ту ночь они спали вместе. (Здесь мы можем вспомнить, что ее бедный муж Келтхар в свое время был ранен коннахтом Кетом, сыном Магу, чье копьё пронзило его бедра и верхнюю часть его тестикула, так он стал неспособен к соитию<sup>65</sup>.)

Келтхар, конечно, возмутился, узнав об этом, и отправился искать жену. Блаи же пошел искать справедливости у короля уладов в Эмайн Маху (ведь он был главным хозяином заезжего дома в Уладе), туда же явился и Келтхар. Когда Блаи стоял над доской Конхобара и Кухулина, игравших в фидхелл, его пронзило копьё вошедшего Келтхара. Капля крови Блаи упала ближе к Конхобару, и мстить за Блаи пришлось ему. Блаи же умер, и голова его была похоронена отдельно. Келтхар тоже ненадолго пережил его<sup>66</sup>.

При этом, несмотря на такой подавляюще патриархальный характер института хозяев, статус хозяина заезжего дома не всегда оставался прерогативой мужчин. Наряду с большинством свидетельств, повествующих о хозяинах-мужчинах, женщины в этой роли также появляются в литературных памятниках (начиная с первой хозяйки Бриг). В «Словаре Кормака» мы узнаем о хозяйках, принимавших Финна мак Кувалла, причем помимо гостеприимства речь явно идет и об услугах сексуального свойства: «У Финна была женщина из народа Лугне, ибо воистину у каждой горы и у каждого леса, где бывал Финн со своими фениями, в ближайших окрестностях жила особая

<sup>63</sup> *Thurneysen R.* Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925. S. 351.

<sup>64</sup> Ее эпитет может быть связан с оговоренными юридическими нормами, а сама она, возможно, ассоциировалась с богиней Бриг, Хозяйкой, о которой шла речь выше. Т. е. в протоварианте истории речь, возможно, шла о хозяйне Блаи и его хозяйке Бриг.

<sup>65</sup> *Chadwick N. K.* An Early Irish Reader. Cambridge, 1927. Section 13.

<sup>66</sup> *The Death-Tales of the Ulster Heroes...* P. 24, 30, 43—44.

женщина, ожидавшая его. То были женщины-хозяйки заезжих домов, дававшие добрый приют фениям»<sup>67</sup>. Конечно, здесь мы сталкиваемся скорее с особыми хозяйками, связанными с полуразбойничьими шайками фениев, в обязанности которых вовсе не входило безотказное гостеприимство классических хозяев. Женщины эти наряду с фениями оказываются на окраине населенного мира и в явном антагонизме с раннехристианским ирландским обществом.

Одна короткая история из раннеирландских законов повествует об уладской хозяйке заезжего дома по имени Дуанах Черная. Она прославилась тем, что ее похвалил в стихах филид Атирне, никогда никого в Ирландии не хваливший. Дуанах владела большим стадом в семьсот коров, а в хозяйстве ее служило несколько поваров: пять поваров и пять поварих при каждой сотне коров. Пять пут для доения<sup>68</sup> было при каждой сотне коров. Потолок дома держала балка-крестовина с семью зарубками на ней, а к каждой зарубке были подвешены пять пут, и каждая повариха знала свои путы<sup>69</sup>. Примечательно, что о поварихах речь заходит только в доме женщины, хозяйки. Кроме того, у Дуанах было семь колесниц, что считалось большим богатством даже для короля, не говоря уж о хозяйке.

---

<sup>67</sup> Sanas Cormaic. § 1018.

<sup>68</sup> Путами для доения связывали задние ноги коров. Путы эти представляли собой довольно сложную конструкцию из палки, закругленного куска дерева и веревки (*Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 493*).

<sup>69</sup> *Dillon M. Stories from the Law-Tracts // Ériu, 11, 1932. P. 51.*

## ГЛАВА X

### ДОРОГИ И ЗНАНИЕ В «РАЗРУШЕНИИ ЗАЕЗЖЕГО ДОМА ДА ДЕРГА»

**П**редание «Разрушение заезжего дома Да Дерга» было составлено в XI в. из более ранних версий разной традиции<sup>1</sup>. Самая ранняя редакция предания, известная как *Bruden Uí Dergae*, была записана в утерянной рукописи начала VIII в. *Cín Dromma Snechta*: два варианта, вкратце пересказывающие версию CDS со ссылкой на потерянную рукопись, содержатся в более поздних рукописях<sup>2</sup>. Существуют и две другие редакции повести: одна в «Книге Бурой Короны» (*Lebor na hUidre*, XII в.) и в «Желтой Книге из Лекана» (YBL, XV в.) и самая поздняя длинная среднеирландская — в рукописи XVI в.<sup>3</sup> Причем вариант YBL часто содержит более ранний древнеирландский текст. Правление Конаре Великого в Темре и история его рождения и происхождения — это основные темы цикла повестей, известного как цикл Конаре Великого. «Разрушение заезжего дома Да Дерга» (*Togail bruidne Da Derga*, далее TBDD) — важнейшая повесть цикла. Это история о короле Конаре, потерявшем поддержку сверхъестественных сил из сйда, и о его вынужденном путешествии

---

<sup>1</sup> O'Connor R. *The Destruction of Da Derga's Hostel. Kingship and Narrative Artistry in a Mediaeval Irish Saga*. Oxford, 2013. P. 38.

<sup>2</sup> Ó Cathasaigh T. *Op. cit.* P. 204.

<sup>3</sup> West M. *The Genesis of Togail Bruidne Da Derga: a Reappraisal of the 'Two-source' Theory* // *Celtica*, 23, 1999. P. 413—414. В этой главе я в основном использую издание Э. Нотт, основанное на рукописи YBL (*Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1936. P. XIII). Иногда я обращаюсь к изданию У. Стоукса, которое, начиная с § 21, следует рукописи LU (*Togail Bruidne Dá Derga* / Ed. W. Stokes. Paris, 1902. P. 5).

в заезжий дом Да Дерга, который становится домом смерти для короля, его свиты и его врагов.

Дороги, ведущие в Темру, играют важную роль в нашем сюжете. Особенно интересна в конфликте Конаре с его сверхъестественными врагами Шлиге Хуаланн, дорога, ведущая в заезжий дом Да Дерга. Дороги сами по себе в повести никогда не описываются, основной интерес для нас заключается в героях и их деяниях на дорогах, гейсах, связанных с дорогами, и месте дорог в инаугурационной церемонии, описанной в ТВDD. Очень важный момент — это преследование короля сверхъестественными силами на Шлиге Хуаланн, похожее на другое преследование, о котором идет речь в «Ночном бдении Фингена» (АФ) и старинах мест.

Сюжет истории Конаре строится в основном вокруг оси Шлиге Хуаланн. Мифологическое пространство, как мы его видим в сценах на дороге, линейное, и только с помощью двух других дорог (Шлиге Ассайл и Шлиге Мидлуахра), упомянутых в ТВDD, пространство становится радиальным с центром в Темре. Как мы увидим, несколько различных уровней в сюжете истории о Конаре: уровень крови (родства, наследственности), уровень запретов (гейсы), уровень имен и уровень мест (дорог) — так же, как в истории об Эдипе<sup>4</sup>, совмещены с помощью одного особенно важного фактора, фактора знания. Знание делает все эти уровни столь автономными, кристаллизует их как независимые сущности и в то же время объединяет их в пространстве мифологической ситуации и временной последовательности сюжета. Рассмотрим основные стадии сюжета, связанные с тремя дорогами, особо отмечая все случаи присутствия или отсутствия знания<sup>5</sup>:

I\*<sup>6</sup>. Спящий на бычьем пиру видит во сне обнаженного юношу, идущего по дороге в Темру, с камнем в праще, в конце ночи. Знание открывается спящему.

<sup>4</sup> Где отражен древнегреческий вариант того же мифа об обреченном царе (Byrne F. J. Op. cit. P. 59—60).

<sup>5</sup> Основные издания текста «Разрушения...»: Togail Bruidne Dá Derga / Ed. W. Stokes. Paris, 1902; Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. Русский перевод см.: Предания и мифы средневековой Ирландии. Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 102—127.

<sup>6</sup> \* показывает, что модель действия все еще находится в мире неманифестированного.

II. Узнавший от своих воспитателей о пире (*у воспитателей было знание*), Конаре едет на колеснице в Темру из долины Лиффи по Шлиге Хуаланн.

III. Конаре встречает птиц у Ат Клиат и начинает преследовать их, пока они не оказываются на море (*не зная или забывая о своем гейсе*).

IV. Птицы (или люди-птицы) появляются в человеческом облике и обращают оружие против юноши. Король птиц Невглан (*обладающий знанием*) открывает Конаре его происхождение и гейсы (V\*).

VI (Im)<sup>7</sup>. Конаре появляется как будущий король на дороге перед воротами Темры обнаженный и с камнем в праще. На каждой из четырех дорог, ведущих в Темру, стояли три короля, ожидая его.

VII. (после хронологического провала в повествовании) Король возвращается из Северного Мунстера через Ушних и выходит на дорогу Ассала. Конаре видит разрушение и огонь на все четыре стороны вокруг себя, когда стоит на холме Ушних в центре Ирландии.

VIII (Vm). Конаре и его люди едут по Шлиге Ассайл в направлении Темры, но поворачивают на северо-восток. Король охотится на поусторонних зверей Керны, не зная об этом до того как охота окончена, таким образом нарушая свой гейс. Он *не знает*, куда идти, только его люди *знают об этом* (не был ли это Мак Кехт, помощник Конаре?) и убеждают Конаре выбрать это направление. Конаре едет посолонь вокруг Темры и против солнца вокруг Бреги. Кажется, что король все время *забывает* о своих гейсах.

IX. Король на перекрестке и испуган (*отсутствие знания*). Он со свитой может ехать только в две стороны: по Шлиге Мидлуахра или по Шлиге Хуаланн. Свита Конаре выбирает путь по Шлиге Хуаланн.

X. Конаре хочет добраться до заезжего дома Да Дерга, но *не знает* пути в его дом. Мак Кехт *открывает свое знание* пути в заезжий дом Да Дерга и приходит в дом до Конаре.

XI (Vm). Три Красных на Шлиге Хуаланн перед Конаре. Ле Фер Флайт пытается преследовать их, но не может их догнать.

XII (Vm). Фер Калле обгоняет Конаре на дороге.

---

<sup>7</sup> Действие манифестируется.



XIII. Разбойники на кораблях у Бенн Эдарь: один из них, Мане Андое, видит Конаре и его свиту на дороге с вершины Бенн Эдарь<sup>8</sup>. Конаре *не знает*, что они видят его.

Шлиге Хуаланн, дорога, ведущая Конаре к смерти, парадоксальным образом появляется в повести как дорога, ведущая героя к королевской власти. Другими словами, инаугурационная дорога становится погребальной дорогой. В другом древнеирландском предании из того же цикла «О потомстве Конаре Великого» (*De shíl Chonairi Móir*) сказано, что Конаре был «королем, которого призраки / обитатели сидов (?) поставили на царство» (*bertatar síabrai hirríge*)<sup>9</sup>. Позже, в конце своего пути и своей жизни, Конаре будет назван «королем, которого призраки изгнали из мира» (*Is é rí insin loingsite síabrai din bith*)<sup>10</sup>. Дорога же в сюжете играет роль лиминальной зоны для predetermined встреч героя со сверхъестественными силами.

Впервые дорога упомянута в предании в описании бычьего пира (*tairbfheis*). Особый ритуальный спящий на пиру, отведав мяса и выпив отвара, видит во сне будущего короля Темры Конаре на дороге: «Муж бычьего пира во сне увидел обнаженного человека, в конце ночи идущего по дороге в Темру с камнем в праще»<sup>11</sup>. Здесь имеется в виду Шлиге Хуаланн. Дорога играет важную роль в инаугурации короля как начавшийся еще во сне путь, ведущий в королевский центр. Спящий на пиру, упомянутый здесь, скорее выступает как посредник между правдой, т. е. знанием, и толкователями (четырьмя друидами<sup>12</sup>). Его роль схожа с ролью оракула в Дельфах. Таким образом, появление Конаре в Темре всегда существовало в том источнике знания, откуда спящий на пиру получил свое откровение.

<sup>8</sup> *Togail Bruidne Da Derga...* P. 14, l. 468.

<sup>9</sup> Сид (*síd*, pl. *síde*) — потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий входом в этот иной мир; обитатели сйда, бессмертные, могущественные антропоморфные существа. *Gwynn L. De shíl Chonairi Moir // Ériu. 1912, 6. P. 136.*

<sup>10</sup> *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. § 26.* Исправлено Р. Турнайzenом в *Thurneysen R. Op. cit. S. 621, n. 4*, по рукописи *Stowe D IV 2* из Королевской Ирландской Академии в Дублине.

<sup>11</sup> *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 4.*

<sup>12</sup> См. описание бычьего пира в *Serglige Con Culainn... l.248.*

Образ обнаженного юноши с пращей напоминает библейского Давида, будущего царя, который сражается с Голиафом (1 Цар. 17, 40), а потом танцует обнаженный, празднуя свою победу, у Ковчега Завета (2 Цар. 6, 20). В Ирландии праща была обычным орудием во время охоты на птиц, а Конаре, как мы знаем, идет в Темру сразу после своей неудачной охоты на птиц: в тексте прямо говорится о том, что он пытался охотиться на птиц с пращей (*gaibid a thailm doib*). Библейский образ Давида мог повлиять на монастырских редакторов предания. Однако обнаженный будущий царь встречается не только в Библии. Обнаженный царь — это интегральный элемент царской церемонии *gājasūya* в Индии<sup>13</sup>. Это обнажение символизировало обратное превращение царя в эмбрион, и сам ритуал символизировал новое рождение. Таким же образом обнажение Конаре в конце дороги и последующая церемония символизировали его рождение как короля.

Появление нового короля часто описывается в ранней ирландской литературе как появление в Темре молодого воина, пришедшего по одной из дорог. Так же в «Битве при Маг Туired» (*Cath Maige Tuired*) появляется перед воротами Темры Луг Савилданах, идущий на пир Темры. Луг, защитник Племен богини Дану в их борьбе с фоморами, становится затем их королем, и он уже носит королевскую диадему при своем появлении в Темре<sup>14</sup>. К тому же Луг убивает великана Балора с помощью пращи<sup>15</sup>. Так же и Ниалл Девяти Заложников приходит в Темру, когда становится достоин королевской власти<sup>16</sup>. Поэтому дорога, ведущая в Темру, действительно была королевской (*pígrot*), дорогой появления короля и его инаугурации.

Конаре начинает свой путь на бычий пир в Темре по Шлиге Ху-аланн из долины Лиффи. Он достигает Ат Клиат (в современном Дублине) и преследует прекрасных птиц на колеснице, пока птицы не достигают моря (скорее всего, разбойники с Ингкелом высадились позже примерно в этом месте). Птицы описаны здесь как оборотни.

<sup>13</sup> *Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described according to the Yajus Texts and Annotated. 's-Gravenhage, 1957. P. 103—105.*

<sup>14</sup> *Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 38.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 60.*

<sup>16</sup> *Death of Crimthann, Son of Fidach, and the Adventures of the Sons of Eochaid Muigmedon / Ed. Wh. Stokes // Revue celtique, 24, 1903. P. 192.*

Они схожи с отцом Конаре, связанным с сидами или друидами, которые иногда носят перья. Птицы как посланцы между небом и землей особо почитались кельтами, в ранних ирландских источниках описывается, что друиды (как Мог Рут) и филиды носили одежды из перьев (*enchendach* «капюшон из перьев») <sup>17</sup>. Безумный Сувне, герой средне-ирландской повести, носил перья как одежду и также считался человеком-птицей <sup>18</sup>. Дорога или брод (*Ат Клиат*), лежащие на границе, — это самое естественное место для появления подобных сверхъестественных персонажей и оборотней, как, например, *siabrai*, преследующие Фер Фи <sup>19</sup>.

Подобный эпизод с птицами и водой отражен и в предании о «Заездем доме Да Кога» (*Brudden Da Choca*), где два гейса Кормака запрещали преследовать птиц Маг Да Хео и плавать с птицами из Лох Ло. Оба гейса были нарушены королем по дороге в заезжий дом <sup>20</sup>. Так в истории о Кормаке птицы появляются на его дороге к насильственной смерти, а в более сложном сюжете *TBDD* птицы как гаранты королевской власти Конаре появляются на его дороге к королевской власти и Темре. Тем не менее структура повести та же — можно сказать, что дорога Конаре к королевской власти была всего лишь перевернутой дорогой к смерти.

<sup>17</sup> *La siège de Druim Damhghaire* / Ed. M.-L. Sjoestedt // *Revue celtique*, 43, 1926. P. 110—112; *Three Irish Glossaries* / Ed. Wh. Stokes. London, 1862. P. 43 = *Sanas Cormaic. An Old-Irish Glossary compiled by Cormac úa Cuileinnáin, King-Bishop of Cashel in the tenth century* / Ed. K. Meyer // *Anecdota from Irish Manuscripts. Vol. IV. Halle / S. & Dublin, 1912. 1059, 1231.*

<sup>18</sup> Ср. ирландскую сказку XIX в., где речь идет о птице с человеческой головой (*eán chinn-duine*), которая знала настоящее, прошлое и будущее (*The Story of Conn-eda; or, The Golden Apples of Loch Erne* / Tr. N. O’Kearney // *The Cambrian Journal*, 2, 1855. P. 107).

<sup>19</sup> О лиминальности и границах между мирами в ирландской традиции см. *Nagy J. F. Liminality and Knowledge in Irish Tradition* // *Studia Celtica*, 16/17, 1981/1982. P. 135 ff.; *Sjöblom T. On the Threshold: the Sacredness of Borders in Early Irish Literature* // *Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994* / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994. P. 162.

<sup>20</sup> *Bruiden Da Choca (Irish Texts Society 61)* / Ed. G. Toner. Dublin, 2007. P. 106.

Когда Конаре преследует птиц до моря, пока они не оказываются на волнах (§ 13), появляется король птиц Невглан (мы все еще находимся на Шлиге Хуалани) и не дает Конаре нарушить его первый гейс — не убивать птиц. Невглан открывает Конаре правду о его происхождении и сон человека на бычьем пиру. Что касается места, где происходит откровение, важно, что, согласно «Разговору двух мудрецов» (*Immascallam in dá thuarad*), ирландские филиды считали, что «на краю водной глади всегда открывалась мудрость»<sup>21</sup>. Таким образом, знание о своем отце было открыто Конаре «на краю водной глади», так же как смерть отца стала известна филиду Неде из «Разговора двух мудрецов».

В словах Невглана, повторяющих сон на бычьем пиру, снова особо подчеркивается роль дорог: будущий король пойдет «по одной из дорог Темры» (*iag sligi di shlighthib na Temrach*). Итак, у короля птиц есть знание, которое в свое время получает спящий на бычьем пиру. Король птиц обладает трансцендентным знанием, в отличие от спящего на пиру, который всего лишь служит посредником для народа Темры. Со стороны Невглана было вполне естественным дать свое знание Конаре. Последний получает знание как бы из первых рук. В то же время Невглан ограничивает правление Конаре рядом гейсов, так же как это делает друид Нинион в версии из *Cín Dromma Snechta*<sup>22</sup>. Король птиц Невглан<sup>23</sup> рассказывает Конаре его историю и его гейсы. В этот момент

<sup>21</sup> *Stokes W.* The Colloquy of the two Sages // RC. 1905, 26. P. 8.

<sup>22</sup> *Ó Cathasaigh T.* On the *Cín Dromma Snechta* version of *Togail Bruidne Uí Derga* // *Ériu*, 41, 1990. P. 107.

<sup>23</sup> *Nemglan* — «нечистый» (?), существует древнеирландская глосса: *inlustratus .i. nebglan* (*Thesaurus Palaeohibernicus*. Ed. W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1903, Vol. II. P. 234; см. также *Charles-Edwards T. M.* Geis, Prophecy, Omen, and Oath // *Celtica*, 33, 1999. P. 41). Некоторые исследователи считают его отцом Конаре (*McCone K.* Pagan Past and Christian Present. Maynooth, 1990. P. 193). В предании «О потомстве Конаре Великого» мать Конаре, Мес Буахалла, рассказывает своему сыну о его происхождении, перед тем, как он идет в Темру на свою инаугурацию. В древнеирландском «Житии св. Бригиты» друид, воспитатель Бригиты, называет себя *inmundus* («нечистый») с точки зрения христианина (*Bethu Brigte* / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. § 5). Или же *Nemglan* можно перевести как *ném* + *glan* «сияющий чистый (?)» (*Revised eDIL N 32.30*, [www.edil.qub.ac.uk](http://www.edil.qub.ac.uk). Доступ: 07.08.2013 г.), причем двусмысленность между значениями «нечистый» и «сияющий чистый» могла быть и намеренной.

протагонист, т. е. Конаре, осознает свою «инаковость». До этого же только читатель и автор знали об этом. Более того, Конаре узнает, что он «отличается от самого себя», то есть прошлого себя. В то же время он становится ограничен своими личными табу, данными королем птиц, и узнает свою судьбу.

Все гейсы, данные Конаре королем птиц, определяют его судьбу, их нарушения следует избегать как чего-то запретного, ведущего к смерти и приближающего ее наступление<sup>24</sup>. Судьба и время/смерть в TBDD должны рассматриваться как два противостоящих полюса, моделирующих «мифологическое поле»: один, определяющий статус Конаре и последовательность его жизни,двигающий его вперед, и другой, действующий как бы «с конца» (из дома Да Дерга как обители смерти), в направлении, противоположном судьбе, стремящийся разрушить порядок в жизни короля на всех его уровнях, спутать его организацию и иерархию и дать хаосу возобладать. Шлиге Хуаланн, дорога королевской власти и смерти Конаре, служит пространственной осью повести. Именно сверхзнание короля птиц выходит за пределы судьбы и времени/смерти, и, разрешая конфликт между этими противостоящими полюсами, создает особый тип мифологической ситуации: вместе с гейсами Конаре получает от Невглана знание своей судьбы и своей смерти, знание, которое так и не выручает его в самом конце<sup>25</sup>. Время/смерть здесь воплощается в заезжем доме Да Дерга или Дерга 'Красного' (как в *do thig Deirg*), который показан как обитель мертвых. Он выступает как тот самый «конец», из которого время/смерть движется вдоль Шлиге Хуаланн в разных формах запретных персонажей, таких как Три Красных, и действий, то есть гейсов Конаре.

Что касается неясных гейсов, открытых Конаре на Шлиге Хуаланн королем птиц, то по крайней мере четыре из них относятся к двум из пяти дорог Ирландии (Шлиге Ассайл и Шлиге Хуаланн) или к

<sup>24</sup> Ж. Борщ и Т. Шёблом объясняют гейс как особое сверхъестественное ограничение, связанное с судьбой, космическим порядком и потусторонним миром (*Borsje H. J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil. Turnhout, 1996. P. 90—91; Sjöblom T. Early Irish Taboos. A Study in Cognitive History. Helsinki, 2000. P. 102—103*).

<sup>25</sup> См. о судьбе и времени в мифологии: *Piatigorsky A. Mythological deliberations. L., 1993. P. 120—125*.

событиям, происходившим впоследствии на дорогах. Гейсы Конаре, связанные с дорогами, такие: 1) идти посолонь вокруг Темры и против солнца вокруг Бреги (ní thuidchis deaseal Temra 7 túaithbiul mBreg); 2) преследовать проклятых зверей Керны (nir taifnichter lat clae nmíla Cernai); 3) Три Красных не должны идти перед ним в дом Красного (ní tíassa[t] riut trí Deirg do thig Deirg); 4) после заката женщина или мужчина не должны входить в дом, в котором он находится (ní tae dám aenmná nó énfir i tech fort iar fuinead ngréne)<sup>26</sup>. Все эти гейсы были нарушены на дорогах, ведущих в Темру. Чуть позже мы к ним вернемся.

Конаре последовал совету человека-птицы и появился в надлежащем виде (in c[h]ruthsa) перед воротами Темры в конце ночи. Его появление в Темре так описано в TBDD: «На каждой из четырех дорог, по которым люди ходят в Темру, в ожидании его стояли три короля... Затем его увидели с дороги, на которой стояли его воспитатели...» (Bádar trí rig cacha sráite dina ceithri sráitib día tiagad do Themair oca urnaideseom... Con-accesom don rout for mbátar a aite...)<sup>27</sup>. Здесь мы видим иную схему: с четырьмя, а не пятью дорогами, ведущими в Темру. Этот образ соответствует в ирландской традиции широко известной идее четырех кардинальных точек пространства (arda) вокруг центра, у которой есть много параллелей в других мифологиях<sup>28</sup>. Мы не знаем, какие дороги из пяти, известных нам, имеются в виду. Очевидно, Шлиге Хуаланн, по которой идет будущий монарх, — одна из них<sup>29</sup>. Важно, что Дж. Петри и современные археологи ассоциируют Шлиге Хуаланн с древней дорогой, следы которой прослеживаются на аэрофотосъемке. Именно эта дорога вела к камням Блог и Блугни, которые играли важную роль в инаугурации Конаре, согласно DSCM<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Togail Bruidne Da Derga... P. 6.

<sup>27</sup> Togail Bruidne Da Derga... P. 5; Togail Bruidne Dá Derga... P. 17.

<sup>28</sup> Cethri arda in domain (LU l. 10063—10071); Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 471.

<sup>29</sup> Интересно, что в более ранней повести, DSCM, Конаре идет в Темру за своей матерью Мес Буахалла и войском из сйда с севера, в отличие от версии TBDD, согласно которой он появляется на южной дороге.

<sup>30</sup> Petrie G. On the History and Antiquities of Tara Hill. Dublin, 1839. P. 128, 205; Newman C. Tara. Dublin, 1997. P. 4; Swan D. L. The Hill of Tara, county Meath // JRSAL. 1978, 108. P. 65.

Дороги Темры, играющие важную роль в ранней ирландской традиции, упоминаются в древнеирландском тексте «Триады Ирландии» (*Trecheng breth Féni*), который К. Майер датирует периодом до второй половины IX в. В этом компендиуме их число, как можно было бы предположить, сокращено до трех. Сообщается, что есть «три большие дороги Ирландии (*trí sligid Hérenn*): Шлиге Дала, Шлиге Асайл, Шлиге Мидлуахра»<sup>31</sup>. Число «три» также очень важно для кельтской мифологии, и традиция варьирует между тремя, четырьмя и пятью как числом дорог.

Космологическая модель, использованная в TBDD, включает в себя четыре дороги, расходящиеся из Темры в четыре кардинальных направления, с тремя королями на каждой из них. Общее число королей — двенадцать. Космологическая схема, состоящая из двенадцати направлений или объектов (сгруппированных по три) вокруг центра и имеющая иногда календарное значение, присутствует во многих мифологиях. Братья Рисы показали роль этого числа в ирландской традиции<sup>32</sup>. Они пишут о многочисленных примерах использования в ранней ирландской литературе космологической схемы с двенадцатью направлениями вокруг центра. Можно упомянуть лишь несколько из них: двенадцать комнат двенадцати колесничных воинов вокруг королевского покоя в доме Брикриу, двенадцать лежанок в королевском доме, согласно *Críth Gablach*, король Мунстера и двенадцать подчиненных королей Мунстера и т. д.<sup>33</sup>

Самая важная параллель в нашем случае может быть найдена несколькими параграфами ниже в самом TBDD, где действие происходит уже в доме Да Дерга и где описываются двенадцать охранников Конаре:

<sup>31</sup> *The Triads of Ireland* / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 6. Триады упоминают одну из пяти дорог Ирландии еще раз, когда речь идет о «Доме Святилища Ирландии — Доме Карнеха на Шлиге Ассайл» (*Tech commairce Héren Tech Cairnig for Sligid Assail*). Карнех — ирландский епископ нач. VI в. Возможно, здесь речь идет о церкви и монастыре, основанных Карнехом, в Тулене (совр. Дюлен, граф. Мит) недалеко от Келлса.

<sup>32</sup> *Rees A. and B.* Op. cit. P. 149—153.

<sup>33</sup> *Fled Bricrend* / Ed. G. Henderson. London, 1899. P. 4; *Compert Con Culainn and Other Stories* / Ed. A. G. Van Hamel (*Mediaeval and Modern Irish Series III*). Dublin, 1933. P. 52; *Críth Gablach* / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 18, 23.





есть определенная симметрия между числом королей и охранников. Охранники расположены четырьмя группами по три вокруг комнаты Конаре<sup>34</sup>. Ситуация его инаугурации, т. е. его ритуального рождения в качестве короля, циклически повторяется во время его смерти. Четыре дороги Темры в первом случае являются основой мифологической ситуации, вводя радиальное пространство вокруг короля, тогда как большую часть времени пространство в повести линейное, детерминированное осью дороги. Конаре и его воспитатели, которые идут в Темру перед ним по Шлиге Хуаланн, входят в радиальное пространство в Темре, сакральном центре, покидая линейную дорогу. Воспитатели Конаре действуют как его помощники, также двигаясь вдоль дороги и затем ожидая его на той же дороге Куалу в Темре. То же самое радиальное пространство вокруг центра, организованное четырьмя дорогами, мы находим и в самом заезжем доме. В «Заезжем доме Да Кога» (Bruiden Da Chosa, далее BDC), тексте, часто показывающем структуру, близкую TBDD, мы узнаем, что каждый из шести королевских заезжих домов Ирландии «стоял на перекрестке четырех дорог»<sup>35</sup>. «Мнемоническая поэма» из BDC (редакции В) упоминает о четырех дверях каждого заезжего дома, завершающих космологическую схему<sup>36</sup>. Другими словами, заезжий дом Да Дерга, равно как и другие заезжие дома, соответствовал той же космологической схеме, что и Темра в TBDD. Разница заключается в том, что заезжий дом был потусторонним центром, в отличие от Темры, центра королевской власти и благосостояния.

Образ трех королей, ожидающих будущего короля, мог напоминать редактору/автору трех евангельских волхвов, ищущих новорожденного Христа, Царя Славы. В апокрифических текстах волхвы называются царями. Однако функции персонажей в нашем тексте иные. Конаре сам идет к королевской власти, и короли только ждут его.

Не только Шлиге Хуаланн играет важную роль в предании. Другие дороги также являются своеобразными «осями». Когда Конаре нарушает один из своих гейсов и разрешает спор двух своих молочных братьев в Туадмуму (Северном Мунстере), он возвращается в Темру через Ушнех. Здесь, в Ушнехе, он вступает на другую большую дорогу,

<sup>34</sup> Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 33.

<sup>35</sup> Bruiden Da Chosa... P. 118.

<sup>36</sup> Ibid. P. 246.

Шлиге Ассайл, соединяющую Ушнех и Темру, два центра Ирландии<sup>37</sup>. С холма Ушнеха, географического центра Ирландии, Конаре и его свита «увидели битву на востоке и западе, юге и севере» (a n-indred anair 7 aniar, 7 an[d]es 7 atúaid)<sup>38</sup>. Из Ушнеха пространство снова раскрывается радиально, так же как в Темре при инаугурации Конаре или в заезжем доме Да Дерга во время смерти короля. Таким образом, путь героя к своей смерти в заезжем доме начинается еще на холме Ушнеха, где он ступает на Шлиге Ассайл, которая ведет его в Темру и на Шлиге Хуаланн.

Конаре и его свита на холме Ушнеха решили не ехать в Темру. Скорее всего, они едут дальше по Шлиге Хуаланн, но объезжают Темру с севера посолонь (desel Temrach). Интересно, что движение посолонь (во время которого объект поклонения находится справа) характерно для разных ритуалов, включая и коронацию/инаугурацию монарха, у многих народов (лат. dextratio, др.-инд. pradakṣiṇa, др.-греч. ἐπιδήξις); движение же против солнца, наоборот, часто присутствует в погребальных ритуалах<sup>39</sup>. Движение посолонь (dessel), согласно ряду примеров из древнеирландской литературы, считалось благоприятным, в отличие от движения против солнца (tuathbel, как в старине мест реки Бойн, когда богиня Боанн обошла источник слева<sup>40</sup>). То есть, с одной стороны, запрет на движение посолонь вокруг Темры каким-то образом ограничивал власть короля, а запрет на движение против солнца вокруг Бреги, возможно, уберегал от преждевременного погребения. Как отмечает Э. Вренах, объезд Темры справа или слева соответствует обряду immitechт 'обход, объезд', во время которого устанавливалась доля

<sup>37</sup> Ср. «Тара и Ушнех как две почки в корове» (...is amlaid atá Temair 7 hUisnech amail bit a di áraind a mmíl indile), *The Settling of the Manor of Tara* / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 4, 1910. P. 152.

<sup>38</sup> *Togail Bruidne Dá Derga*. P., 1902. P. 24.

<sup>39</sup> Подосинов А. В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. М., 1999. С. 508—509; *Cuillandre J. La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*. Paris, 1944. P. 293.

<sup>40</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // *RC*, 15, 1894. P. 315. См. другие примеры из ирландской и иных традиций: *Cuillandre J. Op. cit.* P. 287—292; *Mac Cana P. The Cult of the Sacred Centre: Essays on Celtic Ideology*. Dublin, 2011. P. 109—134.

претендента на родовые земельные угодья. *Immitech* был необходимым этапом более общего ритуала — *tellach* ‘заяние и установление владения землей’ (*DIL T 141.9*)<sup>41</sup>.

Путь этот не был выбран самим обреченным королем, когда он, отягощенный своей судьбой, вопрошает воинов: «Вопрос — куда едем?» (*Cest, cid ghébmoe?*) Воины отвечают, словно намеренно стараясь нарушить геис их хозяина идти посолонь вокруг Темры: «На северо-восток» (*Sairthúaid*)<sup>42</sup>. Надо сказать, что в ирландской мифологии есть указания на северо-восток как на место мира иного. Священный дуб, Эо Мугна, «был сокрыт на северо-востоке» (*fo díamair gobói thuaid tair*) до рождения Конна, согласно метрическим *диннхенхас*<sup>43</sup>. Обитель Мананна мак Лира и его царство находились к северо-востоку от Туаг Инвир (устья р. Банн)<sup>44</sup>. Луг приближается к своему сыну Кухулину на поле битвы «Похищения быка из Куальнге» с северо-востока<sup>45</sup>. Возможно, повторяя ирландскую историю, Беда рассказывает, как Дриктельм достиг земного рая, путешествуя *contra ortum solis solstitialem* (*ongen nordeast rodor, swa sunnan upgong bið æt middum sumere*, — «к северо-восточному углу, где восходит солнце в середине лета», в древнеанглийской версии)<sup>46</sup>. На востоке индоевропейского ареала, в Индии, северо-восток известен как область богов в гимнах «Атхарваеды», а рай Индры расположен на северо-востоке горы Меру<sup>47</sup>. Это направление может отражать общие черты древней индоевропейской картины мира, но может быть и более общей архетипической мифологемой. Движение на северо-восток от дороги Ассала, очевидно, означает вторжение в потусторонний мир, а не вход в королевскую резиденцию Темры. Это представление также, возможно, изначально заключалось в геисе Конаре.

<sup>41</sup> *Bhreathnach E.* Temoria: caput Scotorum? // *Ériu*, 47, 1996. P. 73; *Charles-Edwards T.* Early Irish and Welsh Kinship. Oxford, 1993. P. 267.

<sup>42</sup> *Togail Bruidne Da Derga.* Dublin, 1975. P. 8.

<sup>43</sup> *The Metrical Dindshenchas.* Pt. III... P. 146.

<sup>44</sup> *Ibid.* Pt. IV... P. 58.

<sup>45</sup> *Táin Bó Cúailnge.* Recension I / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1976. P. 64.

<sup>46</sup> *Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975. P. 304 (*Hist Eccl.*, V, 12).

<sup>47</sup> Атхарваеда. Избранное / Пер., коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995. С. 27; *Walker B.* Hindu World. Vol. II. L., 1968. P. 185.

Затем Конаре нарушает вторую часть гейса, а именно, обходить Брегу против солнца. География и значение этого нарушения представляются более проблематичными, чем в первом случае. Брега — это область, состоящая из восточной части современного граф. Мит и северной — граф. Дублин, то есть Темра (Temaig Breg) находилась в самой Бреге, и проехать посолонь вокруг Темры и в то же время против солнца вокруг Бреги невозможно<sup>48</sup>.

Наряду с этим гейсом в том же предложении упомянуто и нарушение другого гейса (§ 26 издания Стоукса): преследовать «прóклятых зверей» (cloenmíla) Керны. И действительно, преследование — это особая черта хронотопа дороги в литературе.

Согласно Э. Хогану, Керна может быть локализована в пяти милях к северу от Темры у брода через Бойн в современной местности Карнс (Carnes East and West), почти непосредственно к югу от Ньюгрэнджа (Бруга-на-Бойнне)<sup>49</sup>. В том месте находился сид (волшебный холм), как сообщает поэма из «Ольстерских анналов»: *Síd Cherna coir*<sup>50</sup>. Старинные мест также упоминают сид Керны (*Cerniam ainm tuisig in[t]sída fil and*)<sup>51</sup>. В Керне было древнее кладбище, где согласно преданию хоронили королей Бреги из династии О Нейллов, рода Шил наЭдо Слане. Бирн склонен располагать это кладбище в Форноксе, в четырех милях от Карнса<sup>52</sup>. Эти две ассоциации, кажется, поддерживают друг друга: так как сиды и королевские захоронения соседствуют в таких важных доисторических центрах, как Бруг-на-Бойнне и Круахан. Очевидно, *cloenmíla* из Керны принадлежат Иному миру, Сиду Керна, так же как многие мифологические животные, поэтому их преследование как

<sup>48</sup> В более позднем среднеирландском списке запретов королей Темры упомянут особый запрет королю спешиваться в среду на равнине Бреги (*tairléim cétaíne i mMaigh Breg*h, *The Taboos of the Kings of Ireland* / Ed. M. Dillon // *Proceedings of the Royal Irish Academy* 54C, 1951/1952. P. 2, 8).

<sup>49</sup> *The Kingship and Landscape of Tara* / Ed. E. Bhreathnach. Dublin, 2005. P. 418.

<sup>50</sup> *Hogan E. Onomasticon Goedelicum*. Blackrock, 1993. P. 229; *Annals of Ulster* / Ed. W. M. Hennessy. Dublin, 1887. Vol. I. P. 378.

<sup>51</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // RC, 16, 1895. P. 67; *The Bodleian Dinshenchas* / Ed. Wh. Stokes // *Folklore* 3.4, Dec. 1892 (Reprinted separately L., 1892). P. 512.

<sup>52</sup> *Byrne F. J. Irish kings and high-kings*. London, 1973. P. 60.

вмешательство в дела сидов было табуировано для Конаре. Потусторонний характер *clóenmíla* еще более ясен, когда говорится об их невидимости (*Ocus toessa lais clóenmíla Cernai. Ní accai cog-ro scaig a tofond.* «Он преследовал проклятых зверей Керны. Он не видел этого, пока охота не закончилась»). Невидимость подразумевает также неведение короля о своем нарушении гейса. В ВДС речь тоже идет о гейсе короля Кормака охотиться на проклятых зверей (*clóenmíla*) Маг Сайнб. Позже герой нарушает свой гейс, не зная о его нарушении: гончие Кормака гонят зверей по Маг Сайнб, пока он едет по дороге в Маг Дейрг и заезжий дом Да Кога<sup>53</sup>. Таким образом, *clóenmíla* упоминаются только в «Разрушении заезжего дома Да Дерга» и в «Доме Да Кога».

Керна, куда добрался Конаре, когда он съехал на северо-восток с дороги Ассала, согласно другим источникам, был в конце северной дороги Шлиге Мидлуахра. В *Tochmarc Emire* («Сватовстве к Эмер») Кухулин едет по Шлиге Мидлуахра из Эмайн Махи в Луску через Керну (*is e Cernae inn sen tarsa tutchamar*), где он ступает на Шлиге Хуаланн, которая идет вдоль морского побережья через Луску в Ат Клиат<sup>54</sup>. Скорее всего, брод у Керны был важным перекрестком, где встречались Шлиге Мидлуахра и Шлиге Хуаланн. Это подтверждается ТВДД, где сразу после описания преследования у Керны Конаре очутился у перекрестка: «Великий страх объял Конаре, ибо им не было пути кроме Шлиге Мидлуахра и Шлиге Хуаланн» (*Immusrála trá in t-ómon mór sin do Chonaire, connach rabi dóib conar dochoistís acht for Sligi Midlúachra 7 for Sligi Cualann*). Перекресток в мифе всегда ассоциируется со злыми силами и считается особенно опасным местом. Лиминальный характер перекрестка также очевиден. Перекресток символизирует неуверенность, даже когда сама дорога полна собственной опасности<sup>55</sup>. Конаре, нарушивший гейсы один за другим, уstraшен своим появлением в таком зловещем месте, когда любой выбор грозит бедой.

<sup>53</sup> Bruiden Da Choca... P. 106.

<sup>54</sup> Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // ZCP. 1901, 3. S. 242.

<sup>55</sup> Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997. С. 263.

Наконец, люди Конаре принимают решение двигаться на юг «вдоль берега Ирландии» (la haiger nÉirenn). Снова Конаре беспомощен перед своим роком, решение принимают его люди, а не он сам: «Вот путь, по которому **они решили пойти**» (is ed **gabsad**). Он даже не знает, куда они едут, когда спрашивает своего воспитателя Мак Кехта на Шлиге Хуаланн: «Куда мы пойдем сегодня ночью?» (Cid ragma in-pocht?). Конаре вспоминает о своем друге, хозяине заезжего дома Да Дерга, но он не знает дороги к его дому (dia mbeth ar n-éolas dia thig, Eg<sup>56</sup>), хотя Шлиге Хуаланн, как мы уже говорили, была его инаугурационной дорогой. «Знающий» здесь Мак Кехт, который знает дорогу в заезжий дом и служит проводником в эту потустороннюю обитель: «Воистину я знаю путь в его дом, <...> дорога, на которой ты стоишь, ведет к границе его владения. Она идет, пока не приходит в его дом, ибо дорога ведет через этот дом» ('Am eólachsa ém día thig, <...>, is crích a tribe chuci i(n) tsliги forsa taí. Téit co téit isa tech, ar is tresin tech atá in tsliги')<sup>57</sup>.

Другая важная черта Шлиге Хуаланн в связи с заезжим домом Да Дерга — это ее лиминальный характер. Дорога ведет к границе владений Да Дерга, его потустороннего жилища. В нашей истории Мак Кехт знает путь в заезжий дом, знает о лиминальном характере дороги, на него полагается Конаре в течение всей истории до своей смерти и даже после смерти. Сходство между Мак Кехтом и валлийским мифологическим персонажем Бендигейдвраном было подмечено П. Мак Каной, который сравнивал их роль как великанов в ТВДД и второй ветви «Мабиноги», «Бранвен, дочь Лира» (Branwen uerch Lyr)<sup>58</sup>. К этому можно добавить сходство функций этих двух персонажей: оба ведут воинов на потусторонний пир, один — сначала в Харлех,

<sup>56</sup> Togail Bruidne Dá Derga. P., 1902. P. 26.

<sup>57</sup> Ibid. P. 27; Togail Bruidne Da Derga... P. 9. Представляется важным, что в списке «табу» королей Лейнстера три запрета относятся к области путешествия Конаре в дом Да Дерга, который по преданию стоял на р. Доддер (Ibid. P. 32, 43): «Ночевать между Доддером и Дублином, повернувшись головой в одну сторону, останавливаться на девять дней на равнинах Куалу, идти Дублинским перевалом в понедельник» (codluth itir Dothra ocus Duiblinn ocus a chenn fora lethbrághuit, forbuis noí tráth for maighip Cúaland, immthecht lúain tar Bealoch nDuiblinne) (The Taboos of the Kings of Ireland... P. 12).

<sup>58</sup> Mac Cana P. Branwen uerch Lyr. Cardiff, 1958. P. 24—27.

а затем в Гуалес, а другой — в дом Да Дерга. П. Симс-Вильямс высказался против гипотезы Мак Каны о прямом заимствовании валлийским автором «Мабиноги» из TBDD, напротив, он видит в сюжетных линиях, связанных с Мак Кехтом и Бендигейдвраном, мотивы и повествовательные приемы, общие для ранних ирландской и валлийской литературы<sup>59</sup>. Действительно, эти два героя функционально сходны (при многих существенных различиях), но вовсе не были скопированы друг с друга.

Перед тем как Конаре и его свита достигли Ат Клиат, когда помощник Мак Кехт уже оставил своего господина и воспитанника, король заметил Трех Красных Всадников, скачущих по дороге перед ним, они были одним из его гейсов. Один из наиболее загадочных гейсов правления Конаре был связан с Тремя Красными Всадниками: «Три Красных не должны двигаться перед тобой в дом Красного» (*Ni tiassat riut tri Derga do thig Deirg*)<sup>60</sup>. Затем в повести объясняется, что они одновременно живы и мертвы, когда всадники говорят Ле Фер Флайту: «Хоть мы живы, мы мертвы» (*Ciammin bí amin mairb*)<sup>61</sup>. Они названы «тремя героями из сидов» (*trí níad a sídib*, LU: 7781), которые сотворили вероломство в сидах. Они дважды «уничтожены» королем Темры, и обречены на уничтожение третий раз королем Конаре:

Is í dígal do-radad foraib la rígh sídhi a n-orgain co ba trí la rí Tem-rach. Is é rí dégenach lasa n-orgiter, la Conaire mac Eterscéle.

Вот наказание, которое назначил им король сида, то есть их уничтожение королем Темры три раза. Последний король, который их уничтожит, это Конаре, сын Этершкеле<sup>62</sup>.

Иными словами, этот гейс, как и предыдущие, также связан с вмешательством героя в дела сида. Наказание, наложенное на Трех Красных королем сидов, заключалось в том, что они должны были быть три раза уничтожены королем Темры, что явно выглядит как

<sup>59</sup> *Sims-Williams P.* Irish Influence on Medieval Welsh Literature. Oxford, 2011. P. 111—114.

<sup>60</sup> *Togail Bruidne Dá Derga.* P., 1902. P. 27.

<sup>61</sup> *Togail Bruidne Da Derga.* P. 10. l. 329—330.

<sup>62</sup> *Togail Bruidne Da Derga.* P. 40. ll. 1332—1334. Фрагмент несколько двусмыслен: la Conaire можно перевести как «вместе с Конаре» (особенно поскольку Три Красных остались вместе с Конаре и его свитой в заезжем доме, *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 649).

вариант тройственной смерти. Красный цвет воинов — сигнал опасности. Три Красных в предании гарантируют исполнение проклятия народом из сидов, так же как те сверхъестественные существа, что покрыли Маг Брег волшебным туманом и видениями перед Конаре и его войском. Существенно, что Три Красных соответствуют трем Красноголовым из Лейнстера, трем сыновьям Донна Десса<sup>63</sup>, тогда как Донн Десса на мифологическом уровне — скорее всего, бог смерти Донн (Desscorach, Détscorach «mit Zahn-Ausfall»<sup>64</sup>), а Три Красных Всадника скачут перед Конаре как посланцы этого бога и проводники в дом мертвых в отсутствие Мак Кехта.

В валлийских «Триадах острова Британия» (Trioedd Ynys Prydein) также присутствует феномен трех красных воинов. В них упоминаются «три красных опустошителя острова Британия» (Tri Ruduoabс Enys Prydein): Рин, сын Бели, Алеу Искусной Руки (или Артур) и Моргант Богатый. Они ассоциируются с разрушением и войной, говорится, что целый год ни трава, ни другие растения не росли там, где проходил один из них<sup>65</sup>. Эти персонажи принадлежат к тому же мифологическому уровню, что и Три Красных в гейсе Конаре. Другими словами, Три Красных представляют собой элементы Времени (Смерти), движущиеся как бы от Смерти обратно к Смерти вдоль Шлиге Хуаланн, из дома Дерга/Донна обратно в его дом, разрушая порядок жизни короля и делая проклятие неизбежным. У Трех Красных есть своеобразные двойники в доме Да Дерга, а именно три Бадб на центральном столбе дома. Эти странные обнаженные персонажи (возможно, имеются в виду полуженщины-полувороны<sup>66</sup>) описаны в LU как те, «из-за которых / с помощью которых убийство случается каждый раз» (triag orgar la cach n-áim (так в рукописи) insin, LU: 7656). Три Красных и подобные персонажи в литературе

<sup>63</sup> Togail Bruidne Da Derga. P. 74.

<sup>64</sup> Thurneysen R. Op. cit. S. 635; Togail Bruidne Da Derga. P. 10 l. 329, 79 n.

<sup>65</sup> Trioedd Ynys Prydein / Ed. R. Bromwich. Cardiff, 2006. P. 39—40.

См. также «красный» как цвет демонов и опасности в бретонском фольклоре (Мурадова А. Р. Бретонские легенды. М., 2005. С. 294—295).

<sup>66</sup> Tymoczko M. The Semantic Fields of Early Irish Terms for Black Birds and Their Implications for Species Taxonomy // Celtic language, Celtic culture: a Festschrift for Eric P. Hamp / Ed. A. T. E. Matonis & D. F. Melia. Van Nuys, CA, 1990. P. 154.



играют роль своего рода вестников плохих предзнаменований и ассоциируются с войной и смертью.

Преследование на дороге Куалу в ночь на Самайн (*co mbad i n-aidchi Samna no írrtha orgain Brudne*<sup>67</sup>) выглядит исполненным в соответствии с той же моделью (или ритуалом?), что и преследование на пяти дорогах Ирландии в ночь их появления в «Ночном бдении Фингена» (*Airne Fíngéin*, далее АФ)<sup>68</sup>. Герои и их враги соревнуются за право первыми прибыть на пир Самайна. Разница заключается в том, что в АФ пять героев оказались первыми в этом преследовании, таким образом проложив дороги Ирландии в пространстве, действуя как посредники в их проявлении. В TBDD герой не может обогнать своих сверхъестественных соперников. Объяснение этих различных мифологических ситуаций на дорогах может быть найдено в противоположной идее TBDD, предания, где мифологическое время — это время смерти, в отличие от времени проявления и рождения в АФ. Вот почему преследование в истории о Конаре направлено в обратную сторону — не к сакральному и королевскому центру (Темре), а к потустороннему жилищу на периферии. То есть пять героев domestiцируют пути в сакральный центр и к королевской власти, и Конаре, когда идет в Темру перед своей инаугурацией, повторяет их путь, но путь в заезжий дом Да Дерга ведет из центра к дому мертвых. Важно, что на своем пути в Темру Конаре не нарушает свой гейс охотиться на птиц и получает поддержку их короля. По пути же в заезжий дом он угнетен нарушением предыдущих гейсов и лишается всякой поддержки со сверхъестественной стороны<sup>69</sup>.

Дорога в горизонтальном пространстве мифа становится осью, на которой могут проявляются разные мифологемы. Герой в мифе обычно отправляется в путь на периферию пространства, которая характеризуется особой опасностью и концентрацией злых сил. Более того, так же как в TBDD, место, в которое направляется герой, часто располагается вне пространства в том остатке «внепространственного» хаоса, где решаются судьба героя и самого этого места, ибо победа героя

<sup>67</sup> *Togail Bruidne Dá Derga*. P. 58.

<sup>68</sup> *Airne Fíngéin*. P. 9—10.

<sup>69</sup> См. также о взаимоотношениях Конаре с потусторонним миром в *Ó Cathaigh T. The Semantics of 'síd' // Éigse 17, 1977—1979. P. 144—146.*

означает освоение пространства, его введение в космизированное и организованное «культурное» пространство<sup>70</sup>. Та же модель в какой-то мере отражена в ТВДД: Конаре едет на горную периферию своего королевства, периферию, полную опасностей (Три Красных, Фер Калле, Кальв и, наконец, разбойники). Цель Конаре, заезжий дом Да Дерга, выступает как потустороннее жилище, как отмечал Т. О'Рахилли<sup>71</sup>. В повести решается судьба Конаре, равно как судьба дома Да Дерга: погибнет ли герой, будет ли разрушен дом? Конаре — герой в той же мере, что и герой классической мифологии, чьи жизни были полны постоянной борьбы и трагических превращений: Конаре происходит от божественного персонажа (человека-птицы). Суть мифологической ситуации в ТВДД в том, что Конаре отказано в поддержке его сверхъестественных соратников: он убит, местность не доместифицирована, а наоборот, подверглась разрушению, и хаос доминирует.

Вернемся к преследованию на дороге. Когда сын Конаре, Ле Фер Флайт, пытается догнать Трех Красных, ситуация описана с помощью той же лексической формулы, что и преследование людей-птиц самим Конаре в начале повести. Ле Фер Флайт не может сдерживать всадников, и еще один из гейсов Конаре нарушен. Между мальчиком и сверхъестественными воинами всегда расстояние броска (*Bóí fot n-aurchoga eturro*), точно так же люди-птицы идут перед Конаре на расстоянии броска из пращи (*No téigtis fot n-ahurchara riam*)<sup>72</sup>. Сверхъестественные существа недостижимы на дороге, и когда мы говорим о лиминальном характере дороги, граница (*limes*), о которой мы думаем, — это именно расстояние между Ле Фер Флайтом и Тремя Красными, и между Конаре и птицами. Если пять дорог Ирландии проявились, но в то же самое время остались в неманифестированном

<sup>70</sup> См. *Топоров В. Н.* Пространство // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 341.

<sup>71</sup> *O'Rahilly T. F.* Op. cit. P. 121—124. Еще раньше А. Краппе предполагал, что ирландские истории о домах типа *bruiden* восходят к особому мифу или группе мифов о путешествиях в страну мертвых: *Die "bruidhean" ist vielmehr die keltische Unterwelt in etwas stilisierter Form, ... und die ganze Erzählung ist ein Unterweltsabenteuer* (*Krappe A. H.* Reidar, Th. Christiansen, *The Vikings and the Viking Wars in Irish and Gaelic Tradition.* Oslo 1931 [Rezension] // *Göttingische gelehrte Anzeigen* 8/9, 1932. P. 344.

<sup>72</sup> *Togail Bruidne Dá Derga.* P., 1902. P. 15—16, 29.

мире сида, мы имеем в виду, что по традиции дороги все равно оставались одним из наиболее благоприятных мест для появления сверхъестественных существ и сверхъестественных событий.

Два других персонажа, встреченных Конаре на дороге Куалу, также представляют опасность и связаны с четвертым гейсом о Шлиге Хуаланн. Это Фер Калле («Человек из Леса») и его жена Кихуль. Преследование присутствует и в этом фрагменте: мы узнаем, что Фер Калле «догнал» Конаре и его свиту (*dosn-áraid*). Эти двое описываются как отвратительные и злобные существа. Фер Калле однорук, одноглаз и одноног (*сопа óenláim ḡ óensúil ḡ óenchoiss*<sup>73</sup>), нижняя губа (или вульва) его жены свисает до колен. Фер Калле — последний персонаж из тех, кто появляется на дороге, перед тем как Конаре входит в дом Да Дерга.

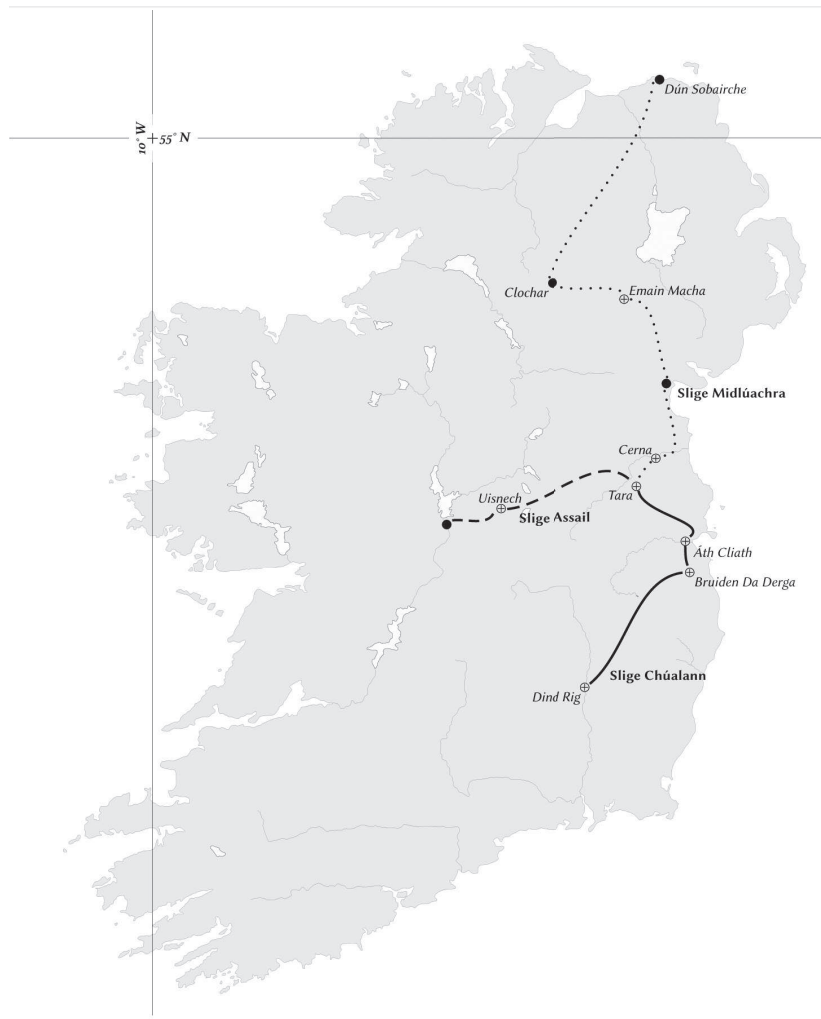
Можно сказать, что этот «Человек из Леса», то есть человек из дикого места, где обычно локализуются изгой-друиды и демоны, — это хранитель настоящей «границы» между мирами перед заезжим домом Да Дерга, к которому Конаре только приближался до этого. Странным обличьем Фер Калле похож на фоморов из «Книги взятия Ирландии» и старин мест: с одной рукой, одной ногой и одним глазом<sup>74</sup>. То же самое качество «односторонности» было присуще также поэтам или провидцам, произносящим заклинания или пророчества: позже в той же повести Кальв стоит на одной ноге и держит поднятой одну руку, произнося свои опасные имена перед Конаре<sup>75</sup>. Скорее всего, «односторонность» показывает, что персонаж принадлежит и этому, и потустороннему миру в одно и то же время.

Предположение, что Фер Калле является хранителем потустороннего пиршественного зала, подтверждается примером из другой истории, принадлежащей к циклу Финна, упомянутой Т. О'Рахилли, «Пир в доме Конана» (*Feis Tighe Chonáin*). Несмотря на то что это предание во многом прямо заимствует сюжет из TBDD, великан в нем явно играет роль проводника в потусторонний мир. В этой повести перед Финном по дороге идет в сопровождении девушки великан,

<sup>73</sup> Togail Bruidne Dá Derga. P., 1902. P. 33.

<sup>74</sup> LL 5a21; The Prose tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC, 15, 1894. P. 431.

<sup>75</sup> См. об «односторонности» и «дурном глазе»: Borsje J. & Kelly F. 'The Evil Eye' in Early Irish Literature and Law // Celtica, 24, 2003. P. 23—24.



Дороги Ирландии, упомянутые в TBDD

несущий железные вилы и визжащую свинью на спине (aitheach... 7 gabhul iarruinne re a ais 7 muc a nglaic na gabhla sin ar a mhúinn ag scréachadh 7 inghean óg)<sup>76</sup>. Затем великан ведет Финна и его воинов

<sup>76</sup> Feis Tighe Chonáin / Ed. M. Joynt. Dublin, 1936. P. 15. Ср. с описанием Фер Калле в TBDD: Gaballorg iairn ina láim. Muc mael gearr dub dóiti for a

в волшебный туман, сквозь который они идут пировать во дворец в Ином мире. Таким образом, великан, или дикий человек, действует как помощник тех, кто должен войти в Иной мир.

Т. О'Рахилли в главе о TBDD своей работы *Early Irish History and Mythology* утверждает, что Фер Калле — это не кто иной, как сам Да Дерга, хозяин заезжего дома<sup>77</sup>. Это предположение подтверждается приветствием Фер Калле и его желанием устроить для Конаре пир из своей свиньи (co muicc daitsiu dot oscumul, § 39). Хотя появление Фер Калле и его роль в какой-то степени противоречат предположению О'Рахилли, его слова, обращенные к Конаре на дороге, когда он приглашает Конаре на «свой» пир, подчеркивают его функцию всезнающего потустороннего хозяина. Он говорит: «Давно было известно о твоем приходе сюда» (Cían go-fess do thíchtu sund)<sup>78</sup>. Эти слова о знании Фер Калле противоречат незнанию Конаре, куда он должен идти в эту ночь. Фер Калле, так же как король Невглан или Мак Кехт, один из тех персонажей повести, кому известна судьба короля. Говоря, что его приход был «давно» известен, «дикий человек» имеет в виду, что появление Конаре в заезжем доме всегда существовало

---

muin 7 sí oc síréighim, 7 ben... «Железные вилы у него в руке. Обожженная черная свинья, поросшая короткой щетиной, у него на спине, она постоянно визжала, и женщина...» (§ 38).

<sup>77</sup> В повести есть другой персонаж, чей внешний вид и функция те же, что и у Фер Калле, как заметил еще Р. Турнайзен (*Thurneysen R. Op. cit. S. 649*). Это Нар Гуатхаех («Слепой-на-Левый-Глаз» (?)), свинопас Бодба, короля народа холмов из Сида ар Февина. Очевидно, что и сам Фер Калле из народа сидов. Нар одноглаз и описан сидящим в своем покое, держащим «визжащую голову свиньи над огнем» (cend mucce lais for tenid os-sí oc sírégim) (§ 140). У него те же опасные качества, что и у Фер Калле, сказано, что «на каждом пиру в его присутствии всегда проливалась кровь» (Nach fled oc a rubi riam dodórted fuil osce). Ж. Борщ переводит túathchaech 'with a sinister eye', что как бы подразумевает, что Нар был одноглаз, подобно Фер Калле (*Borsje J. The Meaning of túathcháech in Early Irish Texts // CMCS, 43, 2002. P. 24*).

<sup>78</sup> *Togail Bruidne Dá Derga... P. 34*. Ж. Борщ тоже указывает, что Фер Калле так или иначе обладал сокровенным знанием, связанным с его одноглазостью и полумертвой жертвенной свиньей, которую он несет (*Borsje J. Approaching Danger: Togail Bruidne Da Derga and the Motif of Being One-eyed // CSANA Yearbook 2, 2002. P. 87—89*). Можно уточнить, что эти феномены скорее суть знаки его особого статуса, чем необходимые качества и орудия для обретения знания.

в мифологическом времени Фер Калле и самого дома Да Дерга (sund). Дорога снова выступает как место, где не только происходят разные события, в том числе пересечения границ, но также, что важнее для внутренней структуры повести, открывается знание.

Четвертый гейс Конаре, как мы упоминали, был нарушен по вине Фер Калле. Значение гейса: «После заката женщина или мужчина не должны входить в дом, где он (Конаре — Г. Б.) находится» (ní tae dám aenmá nó éinb i tech fort iar fuinead ngréne) — довольно двусмысленно. Р. Турнайзен считал, что слова по éinb были вставлены редактором В и что изначально гейс относился к провидице Кальв, которая появляется на сцене позже и чье описание схоже с описанием Кихуль, жены Фер Калле<sup>79</sup>. Несмотря на это, роль Фер Калле как всезнающего мудреца соответствует ролям его предшественников на дороге, Невлана и Мак Кехта. Если он и не идентичен самому Да Дерга, Фер Калле принадлежит к силам, действующим из дома мертвых, так же как Три Красных, стремящихся уничтожить короля.

Следующая сила, что, наконец, появляется на дороге, — это разбойники (díbergaig). Разбой (díberg) в целом был гейсом для правления Конаре, без какого-либо уточнения, где он не должен иметь место. Сначала свита Конаре и díbergaig встретились в месте высадки разбойников у Бенн Эдарь. Для сюжета повести важно, что Бенн Эдарь находится недалеко от Ат Клиат, где Конаре увидел птиц по дороге в Темру. Тогда Конаре преследовал людей-птиц, пока они не улетели на море. Морское побережье возле Ат Клиат расположено недалеко от места высадки разбойников у Бенн Эдарь. Таким образом, открывается циклическая модель повести: в том же месте дороги, где Конаре впервые получил предупреждение от сверхъестественных существ по пути к своей власти, король встречает своих врагов по пути к своей смерти. Снова проявляется незнание Конаре: он не знает, что разбойники видят его и его людей, едущих по дороге. Соглядатаи разбойников Мане Мильскотах и Мане Андое видят и узнают его на Шлиге Хуалланн, глядя с вершины Бенн Эдарь<sup>80</sup>.

После того как они высадились, разбойники следуют за Конаре вдоль той же дороги. Однако они не преследуют его. Их цель и стремле-

<sup>79</sup> Thurneysen R. Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 626.

<sup>80</sup> Knott E. Op. cit. P. 13—14.

ние Ингкела — это разрушение дома в ответ на разрушение в Британии (Ba hé orgain fón aile). Поэтому разбойники следуют на некотором расстоянии от Конаре, разрешая ему войти в дом, который будет разрушен.

Миф о Конаре можно рассматривать не только как миф о священной власти короля, но также как миф о незнающем короле. Путь Конаре к королевской власти (Шлиге Хуалани) становится в конце концов его смертным путем. Знание, открытое ему, оборачивается неведением, а уничтожение короля явно становится перевернутым отражением его восхождения к власти<sup>81</sup>. Дороги Ирландии представляют собой места, где знание открывается королю. Эти знания, однако, обладают разным характером: сначала помощники Конаре ведут его к королевской власти, но позже, когда действия, запрещенные гейсами, начинают проявляться (часто без ведома Конаре), открытое знание ведет только к смерти героя.

Говоря о незнании или забвении короля, нужно иметь в виду, что во всех этих случаях забвение фигурирует как *не-знание*, то есть фактор, связанный с фактором *знания*, который лежит в его основании. Если рассматривать историю Конаре как связанную с потерей или обретением божественности, можно вспомнить об индийской символике забвения, согласно которой считается, что боги падают с небес, когда «память изменяет им и подводит их». Забвение рассматривается как потеря самого себя, дезориентация, слепота<sup>82</sup>. Лишь рассматривая фактор знания таким образом, мы можем сказать, что он не только определяется объективностью сюжета, но также обеспечивает «швы» и «сочленения» сюжета, которыми каждая его стадия связана с последующей.

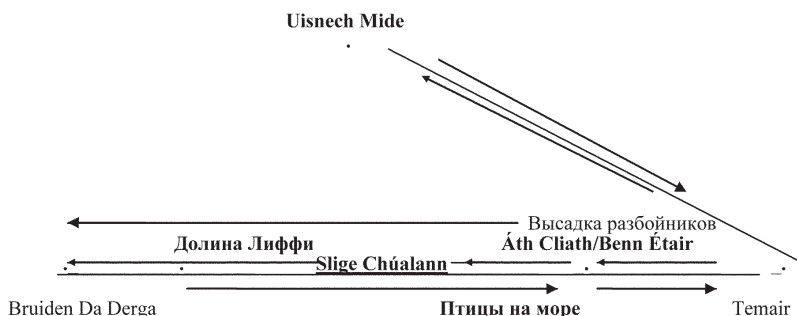
Это возвращает нас к двум решающим эпизодам: во-первых, к преследованию птиц и рассказу Невлана о происхождении Конаре и, во-вторых, к поворотному моменту на холме Ушних. Первому эпизоду предшествует разговор отца и матери Конаре после его зачатия, где отец сообщает о первом гейсе их сына, что, естественно, было неизвестно еще не рожденному ребенку. Второй эпизод предваряется знанием Конаре своих гейсов, открытых ему Невланом, а затем забвением этих гейсов. В то же время оба эпизода детерминированы объективным знанием сюжета как единого целого, знанием, которое может также появляться

<sup>81</sup> Greimas A. J. Du sens: Essais sémiotiques. Paris, 1970. P. 129.

<sup>82</sup> Rhys Davids T. W. & Carpenter J. E. Dīgha-Nikaya. Vol. 1, Oxford, 1889, I, 19—22; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 120.

в самом сюжете, потому что не только автор, но и некоторые герои (как Невглан или Фер Калле) тоже знают неизбежную последовательность событий. Эти эпизоды, так же как эпизоды, где фигурируют *знающие* персонажи, существуют в повести не только для того, чтобы показать пропасть между знанием одних и его отсутствием у других (как, например, у Конаре), но также для того, чтобы зафиксировать именно такую последовательность событий, провоцируя развитие действия в сюжете. В нашем предании очень важно, что эти решающие эпизоды локализируются и отмечаются топографически определенными местами (дорогами, перекрестками, побережьями), лиминальный и посреднический характер которых соответствует фактору знания<sup>83</sup>.

Мифологическое пространство в TBDD, как оно организовано вокруг королевского центра Темры, с его дорогами, формирующими радиальную перспективу, может быть изображено на такой «ментальной» карте:



Темра — это настоящий центр, соединительное звено повести. Дороги, ведущие в Темру, служат путями сообщения с периферией. Тогда как движение в Темру — это неизбежно движение к королевской власти героя, движение на периферию (в Северный Мунстер или Лейнстер) связано в повести с потерей власти и, наконец, со смертью. Поэтому третий гейс Конаре, запрет выходить каждую девятую ночь из Темры (*Nír echtra sach nómad n-aidche seach Theamair*), также важен для определения места Темры в правлении Конаре Великого. Король зависит от королевского центра Темры, и его власть может быть потеряна,

<sup>83</sup> См. методологию исследования мифа об Эдипе в: *Piatigorsky A. Mythological deliberations. L., 1997. P. 90, 95.*



когда он покидает Темру на долгое время. Подобные гейсы, регулирующие отношения короля с королевским центром и местностью вокруг него, можно найти и в других текстах. Один запрет из другого варианта гейсов Конаре засвидетельствован в предании «О потомстве Конаре Великого». Согласно этому гейсу Конаре было запрещено народом оставаться в Темре во время восхода и заката (*na funfed 7 taurcebath grian fairsium i Temair*)<sup>84</sup>. Схожий запрет мы находим в тексте «Табу королей Ирландии», согласно которому королю Темры было запрещено спать на равнине Темры во время восхода солнца (*turcbbháil gréine fair ina lighi i mMaigh Themruch*)<sup>85</sup>. То есть этот гейс Конаре, упомянутый в *De shíl Chonairi Móir*, принадлежит к определенной группе общих гейсов королей Темры, которые ограничивают и устанавливают время пребывания короля в Темре.

Инаугурационное шествие Конаре в Темру из своего родного края, долине Лиффи, ведет его в сакральный центр. Когда он достигает его, социально-мифологический и сакральный статус героя повышается, как это обычно происходит с героями с периферии, достигающими сакрального центра. С другой стороны, его путь назад по Шлиге Хуаланн ведет в Царство Смерти, а такие путешествия не всегда заканчиваются благополучно. Вдоль этого пути динамичные злые силы пытаются контролировать дорогу и пространство, по которому едет герой. Пространство становится нестабильным и теряет свою форму. В истории Конаре мы находим обычный пример такого путешествия, присутствующего во многих мифологиях: чтобы преодолеть препятствия на дороге, герой должен вести себя осторожно, соблюдать запреты (как в истории о Конаре). Нарушение этих правил ведет к смерти короля-путешественника: весь путь не пройден — и сфера сакрального удаляется<sup>86</sup>. Более того, герой не может не нарушить эти правила. Ведь он бросает вызов року. Неизбежно он проигрывает, потому что року не может противостоять никто<sup>87</sup>. Само забвение героем гейсов/запретов неслучайно и становится частью того воинского восстания против традиционного уклада, о котором мы вели речь в главе VII.

<sup>84</sup> *Gwynn L. De shíl Chonairi Móir // Ériu. 1912, 6. P. 135.*

<sup>85</sup> *Dillon M. Taboos of the Kings of Ireland // PRIA. 1951—1952, 1954, Section C. P. 8.*

<sup>86</sup> *Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997. С. 493.*

<sup>87</sup> *Джемаль Г. Революция пророков. М., 2003. С. 128.*

# ГЛАВА XI

## КУ РОИ И СВЯТОГОР

### ВАРИАЦИИ ХТОНИЧЕСКОГО СЮЖЕТА

**В** таких разных и по времени возникновения, и по содержанию эпических традициях, как древнеирландская и русская былинная, мы неожиданно находим одного сверхъестественного персонажа, выполняющие сходные функции, с одной стороны, героические, а с другой — присущие хтоническому чудовищу. Речь идет о короле Ку Рои, сыне Даре, в ирландских сагах и о Святогоре русских былин. Вряд ли мы сможем с уверенностью сказать, что оба этих героя отражают исключительно один и тот же архетип гигантского хтонического существа (см. взгляд на этот вопрос у Г. Хендерсона и Б. Н. Путилова<sup>1</sup>), в любом случае мы должны отдельно рассмотреть обе традиции, в каждой из которых протагонист предстает как сложный персонаж со своими особыми чертами и историей становления. Особенно важна осторожность суждений в отношении русской былинной традиции, которая бытовала устно вплоть до первых записей XVII в.

Народное название былин — старины, «сказания о былых деяниях» — отражает историчность жанра, речь идет о народной исторической памяти и представлениях о прошлом (термин этот соответствует др.-ирл. *senchas* ‘старина, исторические предания’). Как древнеирландская, так и русская мифопоэтическая традиции, отраженные в письменных памятниках или записи устных произведений, несмотря

---

<sup>1</sup> *Henderson G.* (ed.). *Fled Bricrend*. London: Irish Texts Society, 1899. P. 196—197; Хендерсон сравнивает Ку Рои с Гренделем, но не обсуждает его хтоническую природу. См. также *Rhys J.* *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom*. London, Edinburgh, 1892. P. 474—475; Былины: Сб. Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л.: Советский писатель, 1986. С. 497.

на все различия в историческом развитии двух обществ, несомненно, несут отпечаток христианского мировоззрения, что затрудняет реконструкцию дохристианских религиозных или ритуальных мотивов в этих литературных традициях. Христианство в сочетании с классической греко-римской литературой, в известной степени, дало готовые формы бытовавшим ранее языческим сюжетам, притом что в таких разных европейских культурах, как ирландская и русская, в саговой прозе и в нашей эпической и духовной поэзии христианские и языческие черты вошли в отношения органического синтеза, где элементы язычества стали частью нового, христианского образа мира<sup>2</sup>. В таких синтетических культурах довольно сложно выделить собственно дохристианские религиозные или ритуальные функции, предположительно связанные с теми или иными героями и мифологическими персонажами. Мы можем только допустить, что определенные архетипические черты наших двух героев восходят к одному и тому же древнему хтоническому или титаническому существу, хорошо известному по основному мифу. К примеру, индийский миф о героическом боге (deva) Индре, сразившемся с архититаном (asura) Намучи или Вритрой, стал одним из источников для интерпретации Кумарасвами «Сэра Гавэйна и Зеленого Рыцаря», средневековой «игры в обезглавливание». «Игра» эта присутствует и в более архаичном ирландском предании «Пир у Брикриу» (Fled Bricrenn)<sup>3</sup>. Сопоставления кельтской и индийской традиций в рамках сравнительного мифологического подхода или с точки зрения близости индоевропейских словесных формул позволяет нам в этот раз коснуться сходных сюжетов в кельтском и славянском ареалах. Этот подход представляется оправданным как на историческом, так и на филологическом уровнях, поскольку позволяет взглянуть на каждого из интересующих нас героев в более широком контексте общих индоевропей-

<sup>2</sup> Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 141.

<sup>3</sup> Coomaraswamy A. Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci // Speculum 19 (1944). P. 105—106; о влиянии «Пира у Брикриу» на «Сэра Гавэйна» см. Jacobs N., Fled Bricrenn and Sir Gawain and the Green Knight // Ó Riain P. (ed.), Fled Bricrenn: Reassessments. Dublin: Irish Texts Society, 2000. P. 54. См. рус. пер.: Пир Брикрена, пер. Н. Чехонадской // Саги об уладах, сост. Т. Михайлова. М., 2004. С. 111—157.

ских универсальных мифов: один сюжет и миф так или иначе указывает на то, что, возможно, было утеряно или забыто в другом сюжете и мифе. В этой главе мы попытаемся найти типологические параллели двух предложенных мифологических сюжетов, а также, насколько это возможно, аргументировать общее индоевропейское происхождение этих сюжетов. В нашем исследовании мы обратимся и к иным произведениям древнеирландской и русской мифопоэтических традиций.

### Ку Рои: король мира или хтонический монстр?

Во всей древнеирландской литературе, пожалуй, нет персонажа удивительнее Ку Рои. Его имя *Cú Roí* (изначально вторая часть имени была двусложной: *Roí*) означает буквально «пес поля (битвы)»: таким образом, Ку Рои известен как один из ирландских героев-«псов», таких как Кухулин (*Cú Chulainn* «Пес Куланна»), Ку Хонгелт (*Cú Chongelt* «Пес пастбищ»), Ку Халле (*Cú Chaille* «Пес леса») и т. п.<sup>4</sup> В целом Ку Рои после Кухулина — второй по значению и известности «пес» (*Cú*) древнеирландской эпической традиции. Др.-ирл. *góe* ‘ровная почва, равнина’, отсюда ‘поле битвы’<sup>5</sup>; таким образом, имя героя отсылает равно к пространственной характеристике и к воинской доблести. Вторая часть имени Ку Рои указывает на битвы, в которых он сражается, и путешествия по открытому пространству, куда он отправляется в некоторых известных нам преданиях. Так имя ирландского героя сближает его с топосом русских былинных богатырей и Святогора, которого мы часто встречаем «во чистом, во поли»<sup>6</sup>. В «поле» богатыри русских былин сходятся друг с другом, сражаются с внешним врагом. Топос «поля» принадлежит как русскому, так и ирландскому эпосу. В то же время ни Ку Рои, ни Святогор не принадлежат «полю», для них это внешнее пространство для встреч и свершения подвигов.

Такое значение второго элемента имени *Cú Roí* (*góe* «равнина») было издавна принято ведущими кельтологами, такими как Дж. Рис,

<sup>4</sup> Все эти составные имена засвидетельствованы не раньше VII в. н. э.

<sup>5</sup> eDIL, s.v. 2 *góe*; см. также совр. ирл. *gé* ‘земля, ровная почва (в мунстерском ирландском — на склоне горы)’.

<sup>6</sup> Былины: Сб. Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л.: Советский писатель, 1986. С. 52.

К. Майер, А. Д'Арбуа де Жюбенвиль и У. Стоукс<sup>7</sup>. С другой стороны, Т. Ф. О'Рахилли выступил с критикой этой этимологии на основании одной из ранних форм имени, *Cú Raí*, а также утверждая, что др.-ирл. род. п. от *góe* 'равнина' — двусложная форма *goë*. Согласно О'Рахилли, род. п. *Raí* восходит к *Ravios* 'крикун?' (теоним?)<sup>8</sup>, то есть «Пес кричащего, рычащего бога?». Однако П. де Бернардо-Штемпель возводит гидроним *Ravios* (совр. р. *Ро*) к «древнеевропейскому» (некельтскому) субстрату<sup>9</sup>. Здесь, наверное, стоит подчеркнуть, что имена, подобные *Ку Рои* или *Святогору*, как любые ключевые слова в мифопоэтическом контексте, вероятно, подвергались множественным этимологизациям, каждая из которых соответствовала определенным мотивам, связанным с этими мифологическими персонажами<sup>10</sup>.

В раннесредневековом предании «Попойка уладов» *Ку Рои* появляется у стен Тростниковой Темры (*Temair Líachra*), южного королевского центра, где он решает спор двух своих друидов. Важно, что в этом предании, как и в других древнеирландских источниках, *Ку Рои* назван королем южного королевства, Мунстера, с резиденцией в Тростниковой Темре<sup>11</sup>, которую некоторые исследователи ассоциируют с Птолемеевым *Ἰουερνίς* (*Ιερνίς*), племенным центром ивернов<sup>12</sup>. В другом тексте его называют королем Кланна Дедад, племенной группы южной народности Эрайинн (*Érainn*, известные по геогра-

<sup>7</sup> *Rhys J.* Celtic Britain. London/Brighton, 1904. P. 286; *Meyer K.* Brinna Ferchertne // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 3, 1901. S. 41 n. 4; *Arbois De Jubainville, H.* d' Cours de littérature celtique. Tome 6: La civilisation des celtes et celle de l'épopée homérique. Paris, 1899. P. 59; *Stokes Wh. & Bezzemberger A.* Urkeltischer Sprachschatz. Göttingen, 1894. P. 235.

<sup>8</sup> *O'Rahilly T.* Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 5—6.

<sup>9</sup> *de Bernardo-Stempel P.* More on Ptolemy's Evidence for Celtic Ireland // *New Approaches to Celtic Place-names in Ptolemy's Geography* / Ed. J. de Hoz, E. R. Luján, & P. Sims-Williams. Madrid, 2005. P. 95.

<sup>10</sup> *Топоров В. Н.* Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов*. М.: Наука, 1983. С. 94.

<sup>11</sup> *Mesca Ulad* / Ed. J. Carmichael Watson. Dublin, 1983. P. 20. 450f.

<sup>12</sup> *Darcy R. & Flynn W.* Op. cit. P. 63; *Stückelberger A. & Graßhoff G.* Op. cit. S. 146 § 10.

фическому корпусу Клавдия Птолемея как *Ἰούερνοι* (*Ιούβερνοι*)<sup>13</sup>. Как заметили братья Рысы, Ку Рои «принадлежит Ирландии, и все же внеположен ей», как сама пятина Мунстера (как археологически, так и исторически)<sup>14</sup>. Южной области Ирландии (и в особенности Западному Мунстеру) присущи особые черты, нашедшие отражение как в литературе, так и в историческом развитии региона<sup>15</sup>. Некоторые исследователи рассматривают Ку Рои как центральную фигуру утерянного большого Мунстерского цикла преданий (притом что до наших дней сохранилось несколько преданий и поэтических произведений, посвященных Ку Рои)<sup>16</sup>.

Наряду с местной южной локализацией Ку Рои в ирландской традиции мы находим и следы его универсального значения. В «Попойке уладов» Ку Рои называется «королем мира» (*rí in domain*)<sup>17</sup> и как таковой должен пребывать вне обитаемого мира и находиться в некоем тайном центре<sup>18</sup>: именно таково его положение, согласно ирландским источникам. Ку Рои также называется королем мира в более поздних источниках: одна среднеирландская поэма называет его королем, которому подчинился мир (*rí ar domun rodēt*)<sup>19</sup>. Можно проследить

<sup>13</sup> *Henry P.-L. Amra Con Roi (ACR): Discussion, edition, translation // Études celtiques 31, 1995. P. 179; Stückelberger A. & Graßhoff G. Op. cit. S. 144 § 7.*

<sup>14</sup> *Rees A. & B. Celtic Heritage. London: Thames and Hudson, 1973. P. 138.*

<sup>15</sup> Мы не будем обсуждать в подробностях особую роль в древнеирландской литературе Мунстера как сферы особого влияния «народа холмов» (*áes síde*: Банба на горе Шлиав Миш, Бодб и Нар Туатхаех из Сида Бодба, Ане из Кнок Ане и др.) и других сверхъестественных персонажей (напр., друид Муг Рут, друиды Западного Мунстера). Достаточно отметить, что Западный Мунстер обладал в традиционном ирландском сознании особыми сверхъестественными свойствами и часто рассматривался вне остальной Ирландии. Большая часть огамических надписей Ирландии сконцентрирована в Западном Мунстере (граф. Керри). Возможно, это следы друидической учености. В этой области до 600 г. не было церковного влияния (*Manco J. Blood of the Celts. L., 2015. P. 164*).

<sup>16</sup> *MacKillop J. Dictionary of Celtic Mythology. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 107.*

<sup>17</sup> *Mesca Ulad... P. 20. 452.*

<sup>18</sup> *Guénon R. Le roi du monde. Paris: Gallimard, 1958. P. 68—69.*

<sup>19</sup> *Meyer K. Mitteilungen aus irischen handschriften. Gedicht auf Cúrói Mac Dári // ZCP, 3, 1901. S. 38.* Даже в средневековой валлийской адаптации, «Плаче о Коррои, сыне Дайри», автор пишет, что повести о Ку Рои (Коррои)

родство этого особого древнеирландского эпитета (*rí in domain* ‘король мира’), связав его с древними континентальными кельтскими эпитетами правителей, которые мы находим в галльских личных именах, напр. *Dumnor(e)ix* ‘Roi-du-Monde-d’en-bas’ (‘Roi-des-Ténèbres’) <\**dubno-riġ-s*<sup>20</sup>. На галльской монете I в. до н. э., возможно, чеканившейся вождем эдуев Думнориксом, мы находим соответствующую надпись — *DUBNOREIX* — рядом с изображением воина (вождя?), держащего отрубленную голову<sup>21</sup>. Это изображение, возможно, также отражает происхождение мотива «игры в обезглавливание» из «Пира Брикриу». Что касается древнеирландского концепта мира и слова, обозначающего «мир», можно указать на этимологию др.-ирл. *domun* <\**dubno-*‘темный/низкий’<sup>22</sup> (ср. гал. *dubnos, dumnos* ‘le monde d’en bas’), при этом *domun* может обозначать «землю» в физическом смысле<sup>23</sup>, что, возможно, указывает на первоначальное значение слова. Мнение Калыгина об изначальной функции Ку Рои как «короля (нижнего) мира», таким образом, вероятно, оправдано<sup>24</sup>.

Оба героя (Ку Рои и Святогор) особым образом связаны со стихией земли: Ку Рои как «король (нижнего) мира/земли» (*rí in domain*) и умирающий Святогор, побежденный силой земли. Хотя Святогора в былинах никогда не называют «царем» или «князем», он часто хвалится своей особой властью над землей: «Как бы я тяги нашел,/ Так я бы всю землю поднял!»<sup>25</sup>. Исполнитель одной быliny осуждает похвалбу Святогора: «Впредки не похваляйтесь/ Всєю землёю

---

известны по всей земле (*Haycock M. Legendary Poems from the Book of Taliesin. Aberystwyth, 2007. P. 468*).

<sup>20</sup> *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 151.*

<sup>21</sup> *Maier B. Comparing Fled Bricrenn with Classical Descriptions of Continental Celts: Parallels, Problems and Pitfalls // Ó Riain P. (ed.), Fled Bricrenn: Reassessments. Dublin: Irish Texts Society, 2000. P. 12—13.*

<sup>22</sup> *Калыгин В. П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 96, 97.*

<sup>23</sup> *DIL s.v. domun.*

<sup>24</sup> *Калыгин В. П. Этимологический словарь кельтских теонимов. М.: Наука, 2006. С. 65.*

<sup>25</sup> *Былины / Сост. В. И. Калугин. М.: Современник, 1986. С. 48.*

владети»<sup>26</sup>. Обоих наших героев не может прокормить и не вмещает страна (не носит земля), оба они сражаются на далекой периферии или скрываются в своем горном убежище.

Ку Рои, самый неирландский из всех ирландских героев Ольстерского цикла, носит титул «короля мира» (*rí in domain*) вполне заслуженно. Он «король мира», которого не может пропитать Ирландия. Источники говорят о его путешествиях в Скифию и Франкию, он знаменит своими военными походами во внешний (Восточный) мир, о которых речь идет, например, в «Пире Брикриу»:

...ocus ní rabi Cú Roí hi fus ar a cind ind aidchi sin, ocus roftir co ticfaitis, ocus foracaib comarle lasin mnái im réir na curad, co tísad don turus, dia n-dechaid sair hi tírīb Scithiach, fo bith ní roderg Cu Ruí a claideb i n-Érind, o rogab gaisced co n-deochaid bás, ocus nocho dechaid bíad n-Erend inna beólu, cein rombóí ina bethaid, o roptar slána a secht m-bliadna, úair ni rothallastar a úaill nach a allud nach a airechas nach a borrfad nách a nert nach a chalmatus i n-Érind<sup>27</sup>.

...в ту ночь перед их (уладов — Г. Б.) появлением Ку Рои там не было, а он знал, что они придут, и дал совет своей жене касательно тех воинов, до поры, пока он не вернется из похода на восток в Скифские земли, ведь Ку Рои ни разу не обагрил меч в Ирландии, с тех пор как взял в руки оружие и до смерти своей, и пока он был жив, не касалась уст его пища Ирландии, с тех пор как исполнилось ему семь лет, ибо не могла вместить Ирландия его гордости, славы, чести, величия, силы и доблести.

Восточный мир, и Скифия в частности, показан здесь как удаленнейшие от Ирландии местности, где герой, подобный Ку Рои, может совершать подвиги и в какой-то мере управлять миром. В историях о Ку Рои он отправляется в дальние военные походы не только на восток в Скифию, но и в земли франков или в Испанию, страны, которые в старинах мест (*Dindshenchas*) описываются как часть внешнего Восточного мира<sup>28</sup>. Самое раннее свидетельство заморских

<sup>26</sup> Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные летом 1871 года, собр. Т. П. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1949. № 185.

<sup>27</sup> *Fled Bricrend*... Р. 100.

<sup>28</sup> *Gwynn E. (ed.). The Metrical Dindshenchas, Part IV, Dublin, 1991. P. 348, 350.*



походов Ку Рои мы находим еще в первой редакции «Смерти Ку Рои» (Aided Con Roí, ACR I) VIII в.: «На медном корабле он опустошал берега Британии и иные острова в море вплоть до самого Большого Мира (?)» (boí náu humi, asa· slaided Albu 7 innsi mara olchene con· rici in mBith Mór)<sup>29</sup>. То есть в основном Ку Рои пребывал вне Ирландии. «Большой Мир» (Bith Mór) иногда обозначает мир, лежащий вне Британских островов, или европейский континент (см. шотл. гэльск. tìg mòr 'континент'), но здесь речь идет скорее об обширном потустороннем мире на дальних островах в океане. Именно в этом потустороннем мире Эхде Эхбел, враг Ку Рои в ACR I, добыл трех волшебных пестрых коров, пояс Уара Галмара и фидхелл сына Соломона<sup>30</sup>. Вероятно, мы сталкиваемся с поэтическим описанием того же феномена в «Плавании Брана»: Fil trí coícta[e]a inse cían isind oseoн frinn aníar; is mó Éginn со fa dí cach aí dñib nó fa thrí «Есть трижды пятьдесят островов вдалеке в океане к западу от нас, больше Ирландии вдвое каждый из них или втрое»<sup>31</sup>. Постоянные плаванья Ку Рои, подобно плаваньям фоморов, связывают его со стихией воды и морским разбоем.

Ку Рои, кажется, никогда не проводил ночь в своей крепости. Он охранял ее особым магическим образом. Крепость Ку Рои обладала свойствами, характерными для дворца вселенского правителя. Она была центром владений Ку Рои, и вот как ее описывает предание «Пир Брикриу» (Fled Bricrend):

Cipé aird do airdib in domain tra i m-beth Curui, dochanad bricht for a chatraig cach n-aidchi, со m-bo déinithir bróin mulind, conna fogbaithe a ddorus do grés iar fuinud n-grene<sup>32</sup>.

В какой бы из частей света ни был Ку Рои, каждую ночь он пел заклинание для своей крепости, чтобы она крутилась быстро, как мельничный жернов, чтобы вход в нее нельзя было найти после захода солнца.

<sup>29</sup> Thurneysen R. (ed.) Die Sage von CuRoí // ZCP, 9, 1913. S. 192.

<sup>30</sup> Hellmuth P. S. Edition and Critical Analysis of the Old and Middle Irish Recensions of the Tragic Death of Cú Roí mac Dáire, Aided Chon Roí, Unpublished PhD thesis, University College Cork. Cork, 1998. P. 62 § 1, 2.

<sup>31</sup> Mac Mathúna S. Immram Brain. Bran's Journey to the Land of Women. Tübingen, 1985. P. 37 § 25.

<sup>32</sup> Fled Bricrend... P. 102.

Крепость Ку Рои выглядит как символический центр мира на пересечении сторон света. Она функционирует как своеобразный полюс: целый мир вращается вокруг крепости и вокруг ее владыки. Вращающийся замок фигурирует позже в романах о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола и других памятниках средневековой европейской литературы. Пресвитер Иоанн, как сокрытый вселенский правитель, согласно легенде, тоже обитал во вращающемся замке. В одном венгерском предании дракон правил страной мертвых из своей медной крепости, вертящейся на гусяной ноге<sup>33</sup>. В контексте предания «Пир Брикриу» мы видим, что крепость Ку Рои воспринимается как важный центр с особыми сверхъестественными свойствами, где герои должны выказать свою доблесть и достоинство.

Знаменитая крутящаяся крепость Ку Рои и колодец с лососем, в котором была сокрыта душа великана, по традиции располагались на склонах горы Шлиав Миш в Западном Мунстере<sup>34</sup>. Гора эта обладала особым значением в мифе о Ку Рои. В «Чуде Ку Рои» (*Amra Con Roí*), одном из самых ранних произведений цикла, Ку Рои назван *māl Mis* «князь Миш» (с глоссой *.i. ríge montis* «короля горы») <sup>35</sup>. Горная крепость, традиционно связанная с именем Ку Рои, Катарь Кон Рои (совр. Кахерконри) находится на высоте 630 м над уровнем моря на западном склоне горного хребта Шлиав Миш в граф. Керри. Крепость защищена единственной мощной каменной стеной. Внутренняя ее часть занимает около одного гектара. Стена, построенная из красного песчаника, с внутренней стороны имеет несколько уровней и в некоторых местах до сих пор достигает высоты более двух метров. Из-за удаленного и труднодоступного расположения крепости ее сложно представить обитаемой в зимнее время. Согласно устному сообщению мунстерского краеведа Б. О Киваня, укрепление могло служить убежищем для местного правителя и жителей во время разбойничьих нападений и угона скота. Интересно, что согласно письменным источникам, Ку Рои отсутствовал в крепости многие дни

<sup>33</sup> *Brown A. C. L.* The Origin of the Grail Legend. New York: Russell & Russell, 1966. P. 358.

<sup>34</sup> *Thurneysen R.* Loc. cit.

<sup>35</sup> *Henry P.-L.* Op. cit. P. 188; *Stokes W.* (ed.) The eulogy of Cú Rói // *Ériu*, 2, 1905. P. 5.14.

и ночи во время своих странствий. Известный археолог Б. Рафтери не смог прийти к однозначному ответу касательно функций или даты постройки Кахерконри<sup>36</sup>. Крепость Ку Рои остается одной из загадок кельтской Ирландии, где миф и история смыкаются странным образом в литературе и археологических памятниках.

### СВЯТОГОР: ЕГО ЛОКУС, ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХТОНИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА

Вселенская слава и мощь Святогора не позволяют ему жить на Руси или даже туда навещаться, в той же мере, как Ку Рои не может вместить Ирландия:

На тых горах высокиих,  
На той на Святой горы,  
Был богатырь чудный,  
Что ль во весь же мир он дивный,  
Во весь же мир был дивный —  
Не ездил он на Святую Русь,  
Не носила его да мать сыра земля<sup>37</sup>.

Это начало былины о смерти Святогора, которое само по себе свидетельствует о вселенской славе героя. Важно, как отмечал В. Я. Пропп и другие исследователи былин, что Святогор, будучи «старшим богатырем», никогда не совершает подвигов с другими богатырями на Святой Руси или на ее пограничье<sup>38</sup>. Святогор «во весь же мир был дивный» и совершает подвиги вне пространства Святой Руси. Подобно Ку Рои, мир простых смертных не может вместить его. В некоторых былинах его описывают как великана, «выше леса стоячего». Сюжеты, сходные с историей Святогора, засвидетельствованы на Балканах и в Чехии, что позволяет предположить общеславянский мотив<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Raftery B. Iron-age Ireland // D. Ó Cróinín (ed.) A New History of Ireland. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 163, 166.*

<sup>37</sup> *Былины / Сост. В. И. Калугин. М.: Современник, 1986. С. 42.*

<sup>38</sup> *Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 78.*

<sup>39</sup> *Балашов Д. М., Новичкова Т. А. Русский былинный эпос // Былины: в 25 т. Т. 1. Былины Печоры: Север европейской России. СПб.: Наука;*

Согласно предположению Д. М. Балашова, Святые горы Святогорова цикла были можно локализовать на Карпатах, в области древнего расселения праславян<sup>40</sup>. В. Н. Топоров также не исключал карпатское праславянское происхождение мифа о Святогоре<sup>41</sup>. Эта локализация кажется вероятной, поскольку один сказитель из Заонежья называент Святогора Святополком, что, возможно, указывает на предание о великоморавском князе<sup>42</sup>. Тем не менее, Святополк — это распространенное славянское имя, а Святогор — великан-богатырь русских былин.

Итак, Святогор — чужак для былинной Святой Руси. Его слава известна всему миру, он вселенский герой, если не вселенский правитель. Его локус — Святые горы (иногда «Светые горы»), расположенные вне Святой Руси. Этот топоним так или иначе связан с именем Святогора, которое могло заменить более раннюю форму — Вострогор, или Вертогор, — в процессе позднейшей народной этимологизации<sup>43</sup>. Несмотря на видимую сакральность топонима, стоит отметить, что великаны, людоеды, тролли и подобные им персонажи в фольклоре и мифах, как правило, обитают именно в горах. Святогор часто сам ведет себя как чужак и дает понять, что и русские богатыри для него чужие: «русские комары больно кусают»; «я привез русского богатыря в гости» и т. п.<sup>44</sup> Святые горы (с очевидными коннотациями, отсылающими к христианским святыням в Палестине) связаны

---

М.: Классика, 2001. С. 40; *Hargood I. F.* The Epic Songs of Russia. London: Constable, 1915. P. 61.

<sup>40</sup> Балашов Д. М., Новичкова Т. А. Там же.

<sup>41</sup> Топоров В. Н. Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М.: Наука, 1983. С. 123, 124.

<sup>42</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Сост. А. И. Баландин. Архангельск, 1983. С. 67. В 894 г. Святополк Моравский отрекся от власти и удалился в горы, чтобы вести жизнь отшельника (*Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag* / Ed. V. Bretholz, W. Weinberger // *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova series* 2. Berlin, 1923. S. 33).

<sup>43</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Святогор // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 421; *Hargood I. F.* Op. cit. P. 261.

<sup>44</sup> Былины: в 25 т. Т. 3: Былины Мезени: Север европейской России. СПб.: Наука. 2003. С. 125.

со Святогором в той же мере, как Ку Рои связан с горой Шлиав Миш на крайнем юге Ирландии в преданиях «Пир Брикриу» и «Смерть Ку Рои»<sup>45</sup>. Только горы на окраине мира могут вынести нечеловеческую природу этих двух великанов<sup>46</sup>.

Другой локус Святогора в русском эпосе — это горные ущелья. В былинах предполагается, что Святогор и другие «старшие» богатыри путешествуют только по ущельям: «Ездят нонь они как по шшелейкам»<sup>47</sup>. Он также ездит по ущельям с Ильей Муромцем. Ущелье совмещает функции горы и нижнего мира; это нижний мир внутри сложного пространства горы.

Отец Святогора (иногда его именуют Горыня «Горный(?)») живет на Святых горах и также обладает качествами хтонического чудовища. Когда Святогор привозит Илью Муромца в свое горное жилище, он знакомит его со своим престарелым родителем, слепым, но исключительно сильным. Отец Святогора «древный да темный» (слепой)<sup>48</sup>, причем слепота оказывается маркером его хтонической природы. Святогор предупреждает Илью, чтобы тот не подавал руки древнему великану, и тот подает ему палицу (или раскаленный железный прут), который великан сжимает, пока не начинает течь пена<sup>49</sup>. Отец Святогора, в отличие от своего сына, постоянно живет на горе и может быть назван старейшим долгожителем, населяющим былинное пространство (ведь он пережил даже собственного сына). Сам Святогор в этом фрагменте предстает как слепой и глухой в пределах Святой Руси, где он оказывается чужаком (когда отец спрашивает его, что он видел или слышал на Руси, Святогор отвечает: «Я что не видел, что не слышал, а только привез богатыря со святой Руси»). Топоров считает, что Святогор как пришелец из страны мертвых не может видеть или слышать

<sup>45</sup> *Henderson G.* Op. cit. P. 100; *Thurneysen R.* Op. cit. S. 192.

<sup>46</sup> Напротив, можно интерпретировать горную обитель как Святогора, так и Ку Рои как разновидность «Святой горы», расположенной в центре мира и имплицитно связанной с местом пребывания вселенского правителя (*Eliade M.* *Traité d'histoire des religions.* Paris: Payot, 1968. P. 310).

<sup>47</sup> Былины: в 25 т. Т. 3: Былины Мезени: Север европейской России... С. 311.

<sup>48</sup> *Калугин В. И.* Указ. соч. С. 44.

<sup>49</sup> Былины: в 25 т. Т. 3: Былины Мезени: Север европейской России... С. 125.

в стране живых<sup>50</sup>. Иначе поездки Святогора можно интерпретировать как вторжение хтонического персонажа в страну живых, где он не различает деталей пейзажа, человеческого поведения или богатырских подвигов.

В былинах есть два рассказа о смерти Святогора. Как в цикле былин о Святогоре, так и в ирландском цикле Ку Рои смерть героя имеет центральное значение. Одна былина повествует о том, как Святогор умер, сломленный теллурической силой, содержащейся в маленькой суме, которую ему дал Микула Селянинович или он сам нашел в поле. Святогор хвалился, что может повернуть землю, была бы у него «тяга», но, когда у него в руках оказывается сума, он не может ее поднять. Великана затягивает хтоническая стихия:

Ухватил он сумочку обема руками,  
Поднял сумочку повыше колен:  
И по колена Святогор в землю угряз,  
А по белу лицу не слезы,  
А кровь течет.  
Где Святогор увяз,  
Тут и встать не мог,  
Тут ему было и кончание<sup>51</sup>.

Другой вариант былины о Святогоровой смерти повествует, как он вместе с Ильей Муромцем находит огромный гроб высоко в горах. Гроб подходит по размеру только Святогору. Снова земное притяжение заставляет Святогора лечь в гроб и остаться в нем навсегда<sup>52</sup>. Согласно другому варианту истории, записанному К. С. Аксаковым, Святогор всегда лежал на горе и так рассказывает об этом Илье: «Видишь, какой я урод; меня и земля не держит, нашел себе гору и лежу на ней»<sup>53</sup>. Только на горе великан может найти убежище и не погрузиться в землю, которая не может его держать. Так в древнеиндийском мифе ужасный змееподобный Вритра лежит на горе, а позже его убивает Индра (*RgVeda*, I, 32, 1—2). Как черты ландшафта, так и пассивный и могущественный характер Святогора и Вритры соот-

<sup>50</sup> Топоров В. Н. Указ. соч. С. 94.

<sup>51</sup> Калугин В. И. Указ. соч. С. 48.

<sup>52</sup> Там же. С. 50.

<sup>53</sup> Там же. С. 49.

ветствуют одному и тому же основному мифу<sup>54</sup>. Иванов и Топоров предполагают, что изначальная форма имени Святогора была сходна с именами мифологических персонажей «Вострогора» (мифическая птица), «Вертогора» и «веретника» (птицеподобное и змееподобное существо)<sup>55</sup>, то есть прототип Святогора можно скорее сопоставить с Вритрой, чем с иранским богом Веретрагнай или ведийским эпитетом *vr̥trāhan* 'убийца Вритры, Индра', как ранее предположил Топоров. Также важно, что в одной из Пудожских былин Святогор назван «Горыничем» подобно известному «Змею Горынычу»<sup>56</sup>. В других былинах Горынь — это огромная змея, враг богатырей<sup>57</sup>.

### БИБЛЕЙСКОЕ ВЛИЯНИЕ

Земля не может держать таких великанов, как Святогор или Ку Рои; но и великан оказывается бессилен перед весом земли: она поглощает Святогора, когда последний оказывается отягощен ее весом. Он возвращается в стихию земли, вольно или невольно погружается в землю. Смерть Ку Рои — также самое важное событие в цикле преданий, посвященных этому герою. Смерть гигантов, конечно, широко известный топос во многих традициях, включая библейскую. Эта смерть обычно указывает на конец изначальной эпохи и начало господства людей. Поэтому оба наших трагических великана с самого начала обречены (ср. фразу Вертогора, великана из русской сказки: «Рад бы принять тебя, Иван-царевич, да мне самому жить немного. Видишь, поставлен я горы ворочать; как справлюсь с этими последними — тут и смерть моя»)<sup>58</sup>. Самый ранний и трудный для понимания текст

<sup>54</sup> Топоров В. Н. Указ. соч. С. 106.

<sup>55</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. С. 421.

<sup>56</sup> Былины Пудожского края / Под ред. Г. Н. Париловой, А. Д. Самойлова, А. М. Астаховой. Петрозаводск: Государственное издательство К-ФССР, 1941. № 40.

<sup>57</sup> Былины / Под ред. Ф. М. Селиванова. М.: Советская Россия, 1988. С. 367.

<sup>58</sup> Народные русские сказки / Под ред. А. Н. Афанасьева. Т. I—III. Ленинград: Аcaademia, Гослитиздат, 1936—1940. № 93; Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 76.

о Ку Рои из коллекции *Cín Dromma Snechta* («Книга Снежного Холма») *Forfess Fer Fálgaе* («Осада людей Фалга») упоминает «кровавую могилу» Ку Рои (*crolecht Caunrai*)<sup>59</sup>. Важно, что оба наших героя имплицитно сопоставляются в самих источниках с одним из самых титанических ветхозаветных героев — Сампсоном, погибшим по вине своей любимой женщины, предательницы Далиды. Святогора прямо называют Сампсоном некоторые былины; другие былины говорят об ином «старшем» богатыре, Сампсоне, который известен наряду со Святогором<sup>60</sup>. В свою очередь Ку Рои предает его жена Блатнадь в двух известных вариантах «Смерти Ку Рои»: она привязывает его длинные волосы к столбам и колоннам (*dona cholbaib 7 dona tuireadhaib*) в крепости Ку Рои<sup>61</sup>. Эпизод этот явно представляет собой совмещение двух фрагментов из Книги Судей. В первом из них Далида сначала сплела кудри Сампсона с пряжей, а затем призвала стригача, который состриг их (Суд. 16: 13, 19), во втором Сампсон разрушил столпы дома филистимлян (Суд. 16: 29). Подобно Сампсону, Ку Рои бросает камни из крепости в своих врагов, при этом очевидно, что «бросание камней» — это известный мотив во многих легендах о великанах.

### ХТОНИЧЕСКОЕ ЧУДОВИЩЕ И ЕГО ДРУГ/ВРАГ

Рядом с Ку Рои и Святогором мы видим особого друга / врага из смертных героев. Для Ку Рои это Кухулин, для Святогора — Илья Муромец. Их взаимоотношения заслуживают отдельного исследования, я же остановлюсь только на некоторых чертах, важных для нашей темы. Прежде всего, в источниках ясно оговорено, что Ку Рои и Святогор — непобедимые соперники таких могущественных героев, как Кухулин и Илья. Калики перехожие посоветовали Илье не сражаться со Святогором и другими старшими богатырями (включая Сампсона): «Не выходи драться с Святогором-богатырем: его и земля на себе через силу носит; не ходи драться с Сампсоном-богатырем: у него на голове семь власов ангельских»<sup>62</sup>. Заметим, что

<sup>59</sup> *Meyer K. Mitteilungen aus irischen handschriften. Forfess Fer Fálgaе // ZCP, 8, 1912. S. 565.*

<sup>60</sup> *Пронн В. Я. Указ. соч. С. 566, 567.*

<sup>61</sup> *Best R. I., ed. The tragic death of Cúroí mac Dári // Ériu, 2, 1905. P. 24.*

<sup>62</sup> *Калугин В. И. Указ соч. С. 37.*



Святогор здесь сопоставлен и фактически равен по силе ветхозаветному Сампсону.

Ку Рои — единственный герой из противников уладов, который не сразился с Кухулином во время «Похищения быка из Куальнге». Бесчестным он считал сражаться со слабым противником, тем более что Кухулин был серьезно ранен: «Не считал Ку Рои достойным мужа нападать на раненого, а Кухулин был ранен и все же пошел на него» (Ní ba fearrda la Coin Ruí mac Dáiri teacht iarom ara cheand ind fir tregdaithi crechtaigthi, ar ro bíth Cú Chulaind co ndec[h]aid a áлтаib dó)<sup>63</sup>. Именно Ку Рои как верховный и независимый судья наградил Кухулина долей героя на пиру у Брикриу. Но тот же Ку Рои смог унижить Кухулина, показав свою сверхчеловеческую теллурическую силу. В первом варианте предания «Смерть Ку Рои», когда Кухулин пытался помешать великану угнать коров, Ку Рои вогнал героя в землю по самые подмышки: «Он (Ку Рои) вогнал его (Кухулина) в землю, сначала по колено, потом по зад, потом по пояс, потом по подмышки» (fa cairt úad isin talmain, aill co a glún, a fecht n-aill co a thóin, a fecht n-aill co a crís, a n-aill co [a] dí oxail)<sup>64</sup>. Напрашивается сравнение этого эпизода с финалом былины о Святогоре и Микуле, когда исполин постепенно погружается в землю: в историях этих по-разному отражается общий хтонический мотив.

Похожим образом Святогор унижает достоинство Ильи Муромца: он кладет его в свой огромный карман («Да засунул где ёго да во глубок корман»<sup>65</sup>). Важно, что оба наших хтонических персонажа оставляют героя в живых; им было важно показать свою власть и достоинство. Поскольку героям не по силам сразиться с великанами в поединке, одолеть их оказывается возможным лишь хитростью. В определенный момент Святогор и Илья меняются золотыми крестами и братаются<sup>66</sup>, но это только ненадолго откладывает смерть Святогора во гробе. Даже лежа в гробу, Святогор пытается уничтожить Илью своим последним

<sup>63</sup> O'Rahilly, C. (ed.). *Táin Bó Cúalnge. Recension 1*. Dublin: DIAS, 1976. P. 103, l. 3398—3400.

<sup>64</sup> Thurneysen R. Op. cit. S. 192; Best R. I. Op. cit. P. 33.

<sup>65</sup> Былины: в 25 т. Т. 3... С. 119. В другой, более ранней, версии былины Святогор кладет Самсона (sic!) богатыря в свой колчан (*Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные летом 1871 года. Т. II. М.; Л., 1949. № 119).

<sup>66</sup> Калугин В. И. Указ. соч. С. 33.

дыханием, предлагая с дыханием передать герою свою сверхъестественную силу. Илья избегает смерти разными путями согласно разным былинам<sup>67</sup>. Как отмечала Э. Грэй в своем исследовании, посвященном Ку Рои и Кухулину, сходные правила поведения мы видим во взаимоотношениях пары бога-героя и титана в древнеиндийской культуре: речь идет об Индре и Намучи. Последний выступает как «естественный» и непобедимый (до поры) враг богов: сразить его можно лишь с помощью магии. Только заключив временное дружеское соглашение, Индра может хитростью победить Намучи<sup>68</sup>. Так же в случае Кухулина и Ку Рои или Ильи и Святогора: только предательство может гарантировать успех. Кухулин отрубает голову великану с помощью его жены, Илья хитростью заманивает Святогора в гроб. В этих историях мы сталкиваемся с конфликтом между сильнейшим героем и древнейшим хтоническим существом, не лишенным своеобразного благородства.

Ку Рои и Святогор, два мифологических персонажа, в рассмотренных сюжетах играют по сути одну и ту же роль хтонического монстра в основном мифе. Они становятся «преградой», «барьером» для сильнейших героев, таких как Илья и Кухулин. Будучи древнейшими персонажами эпических традиций, они не связаны с доминирующими этническими группами: Святогор не принадлежит Руси, но действует во внешнем мире (в горах, на пограничье, в Карпатах?), Ку Рои происходит из внешней провинции, Мунстера, из маргинального автохтонного племени Кланна Дедад. В то же время оба персонажа в том виде, в каком они показаны в сохранившихся литературных источниках, явно контаминированы библейскими и апокрифическими историями о великане Сампсоне и его возлюбленной Далиде. Оба гиганта оказываются включенными в сложный процесс формирования новой, синтетической литературной традиции.

<sup>67</sup> Калугин В. И. Указ. соч. С. 34, 41.

<sup>68</sup> Gray E. A. The Warrior, the Poet and the King: 'The Three Sins of the Warrior' and the Death of Cú Roí // Nagy J. F. & Jones L. E. (eds.) Heroic Poets and Poetic Heroes in Celtic Tradition. A Festschrift to Patrick K. Ford (CSANA Yearbook 3—4), Dublin: Four Courts Press, 2005. P. 79—80. Индра, согласно традиции, убивает и другое чудовище — ужасного змееподобного Вритру, лежавшего на горе.

## ГЛАВА XII

### СВИНОПАС: СЛУГА, ОТШЕЛЬНИК И МУДРЕЦ

Древнеирландские прозаические предания и законодательная литература часто упоминают представителя профессии не самой привилегированной, но парадоксальным образом заслужившего особое место и почет в традиции. Речь идет о свинопасе. Как и во многих других случаях, нам сложно будет отличить те крупницы исторических фактов от общего фона идеализированной или мифологической действительности, где мы встречаем наших свинаярей с пасомыми ими стадами. Стада свинаярей особо отличаются от стад других животных, и свинопас (*múscaid*) выделяется среди других пастухов. Разведение свинаярей было одной из основ древнеирландского хозяйства: ни один из упоминающихся в саговой литературе воинских или придворных пиров не обходился без свинаяины. Поэтому неудивительно, что в Наван Форте (Эмайн Махе в древнеирландской литературе) большая часть останков животных, обнаруженных археологами, принадлежала свинаярям<sup>1</sup>. Свиная кости из раскопа датируются периодом, предшествующим «сорокаметровой структуре», фазой 3 (ок. 600—400 гг. до н. э.), когда Наван Форт был военно-аристократическим центром. Эти кости могут свидетельствовать о королевских пирах в древнем Наване<sup>2</sup>. Свинаярей разводили в основном из-за их вкусного и питатель-

---

<sup>1</sup> *Mallory J.* The World of Cú Chulainn: the Archaeology of *Táin Bó Cúailnge* // *Aspects of the Táin* / Ed. J. Mallory. Belfast, 1992. P. 1992; *McCormick F.* Environmental and Faunal Studies. Part 3: The Animal Bones from the Site // *Excavations at Navan Fort 1961—1971, County Armagh* / Ed. D. W. Waterman, C. J. Lynn. Belfast, 1997. P. 118—119.

<sup>2</sup> *McCormick F.* Faunal Remains from Navan and Other Late Prehistoric Sites in Ireland // *Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the*

ного мяса, которое готовили сразу или хранили соленным и копченым. Надо заметить, что соленая свинина экспортировалась в Рим именно из Галлии, галльские окорока и ветчина считались в Риме самыми лучшими. В Древней Ирландии также использовали в хозяйственных целях свиные кожу и кости<sup>3</sup>. При этом стоит иметь в виду, что те свиньи, о которых повествует древнеирландская литература и к которым были приставлены свинопасы, были не совсем одомашненными и паслись в лесах, где их сопровождал свинопас. Таким образом, свинопас был часто предоставлен самому себе, имел право долгое время бродить в дубравах, невзирая на границы, и оказывался фактически вне рамок общества.

Еще Страбон на рубеже нашей эры писал, что свиньи у белгов в Галлии «живут на свободе и отличаются величиной, силой и быстротой; они опасны для подошедшего к ним незнакомого человека и даже для волка»<sup>4</sup>. Тем не менее, крупные свиньи, как результат скрещивания домашних и диких пород, в кельтской Европе археологически засвидетельствованы только в поселении Ла Тен (в современной Швейцарии). В остальной кельтской Европе находят останки маленьких свинок, причем самых маленьких за всю доисторическую эпоху. В холке они едва достигали 70 см и благодаря своему малому росту были легко отличимы от своих диких сородичей<sup>5</sup>. В Ирландии в Наван Форте не было найдено останков диких свинок<sup>6</sup>. В древности и в Средние века ирландские одомашненные свиньи были небольшими, длинноногими и покрытыми длинной щетиной<sup>7</sup>.

---

Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994 / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994. P. 183.

<sup>3</sup> Edwards N. The Archaeology of Early Medieval Ireland. London, 1996. P. 58; Kelly F. Early Irish Farming. Early Irish Law Series IV. Dublin, 1997. P. 84—86.

<sup>4</sup> Страбон. География / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1964. С. 187.

<sup>5</sup> Bökönyí S. Agriculture: Animal Husbandry // The Celts / Ed. S. Moscati et al. Milan, 1991. P. 431.

<sup>6</sup> McCormick F. Environmental and Faunal Studies... P. 118—119.

<sup>7</sup> Edwards N. The Archaeology of Early Medieval Ireland, с. 400—1169: Settlement and Economy // A New History of Ireland, vol. I / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 266.

В то же время важно, что свинья обладала и определенным религиозным значением для язычников-кельтов: в могилы знати помещали целые туши или большие куски свиней, галльская и британская скульптура доримского или раннего римского времени дает нам множество примеров изображений свиней (статуя бога из Эффины (рис., см. во вклейке), британский бог Ветерис с орнаментом из свиней и кабанов). Важно, что в раннеирландской литературе доля героя (*cuadmir*) — это обычно большая часть свиной туши<sup>8</sup>. При этом свиньи в индоевропейских культурах часто ассоциируются со смертью, разложением, захоронением и нижним миром вообще. В островных кельтских литературных памятниках, как мы увидим, свинья зачастую играет роль предвестника смерти. Этот хтонический характер свиньи во многом объясняется самой природой и повадками животного. Свиньи валяются в грязи, подкапывают корни растений и деревьев в поисках еды. Более того, свинья — это животное, которое не охотится, но питается чужой плотью: змеями (не страдая от змеиного яда), падалью или неподвижными, беспомощными жертвами. Свиньи поддаются дрессировке и могут быть домашними животными (такое случалось в Древней Ирландии), но пасти стадо свиней чрезвычайно трудно. Такие противоречивые свойства свиньи, конечно, считались неестественными, если не сверхъестественными<sup>9</sup>. В то же время Э. Хамп высказал мнение, что особое отношение к свиньям в кельтской традиции, а также в греческих элевсинских мистериях восходит к северному или центральноевропейскому доиндоевропейскому субстрату<sup>10</sup>. Свиньи в основном питались лесными орехами и желудями в дубовых лесах: учитывая особое почитание дуба во многих кельтских традициях, свинопасы часто выступают в роли мудрецов, равных друидам или филидам.

В средневековой Ирландии, согласно законам, у небогатого фермера (*osaire*) было семь свиней, у зажиточного хозяина (*bóaire*) — двадцать свиней. *Bóaire* метафорически называли «человеком трех рыл:

---

<sup>8</sup> *Maier B.* Dictionary of Celtic Religion and Culture. Woodbridge, 1997. P. 224.

<sup>9</sup> *Encyclopedia of Indo-European Culture / Ed. J. P. Mallory and D. Q. Adams.* London and Chicago, 1997. P. 426.

<sup>10</sup> *Hamp E.* The Pig in Ancient Northern Europe // *Proto-Indo-European: the Archaeology of a Linguistic Problem. Studies in Honor of Marija Gimbutas / Ed. S. Nacev Skomal & E. C. Polomé.* Washington, 1987. P. 186—187.

рыла кабана в канаве, которое истребляет позор в любое время года; рыла соленой свиньи на крюке; рыла плуга под землей (?)» (*fer trí srúb: srúb tuirc fo chlund scoltas ainechru(i)ce cach aimsir, srúb tinni for croich, srúb [n-]arathair fo rind*)<sup>11</sup>. *Bóaire* по законам нач. VIII в. полагалось владеть двумя супоросыми свиньями<sup>12</sup>. В дикой природе супоросые свиньи находят укрытое, затененное место и роют большое логово, дно которого устилают ветками, а края — травой и листьями. Домашние свиньи в средневековой Ирландии содержались в крытых загонах, но супоросые свиньи, сохраняя верность инстинкту, строили логово из подручного материала. Свиньи поросились весной и приносили в помете до девяти поросят. Значение свиньи для древнеирландского общества символически отразилось в «Триадах Ирландии» (IX в.), где утроба свиньи названа одним из трех обновителей мира<sup>13</sup>. Поросят могла взять выкармливать коровьим молоком жена фермера. Поросята также могли содержать как домашнего любимца, при этом подросший домашний поросенок мог доставлять неприятности всем окружающим, тогда за него отвечали его хозяева<sup>14</sup>. Сами хозяева, конечно, не пасли своих свиней, а поручали это слугам низшего ранга или даже рабам.

Свиней с поросятами держали при усадьбе до начала августа, когда поросята достаточно подрастали, чтобы пастись в лесу. Судя по археологическим данным, на мясо забивали обычно молодых животных (18—36 месяцев от роду)<sup>15</sup>. Свиней, принадлежавших разным владельцам из одного и того же туата, обычно собирали в одно стадо (*trét*), с которым управлялся один свинопас. Если свиньи паслись в соседних лесах, то на ночь они возвращались в свинарники к своим хозяевам. Как, например, сообщают «Гесперийские речения», с восходом солнца «свиней сонм щетинистый покидает лачуги, / почву песчаную роют свиньи носами, / корни прочные поедает папоротников / и сок вкушают растительный». Вечером же «свиньи щетинистые возвращаются в свинарники привычные»<sup>16</sup>. Однако часто свиней пасли в лесах далеко

<sup>11</sup> Críth Gablach / Ed. D. Binchy. Dublin, 1979. P. 7—8.

<sup>12</sup> Ibid. P. 8.196.

<sup>13</sup> The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. § 148 v. l.

<sup>14</sup> Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 81.

<sup>15</sup> Kelly F. Op. cit. P. 81—82; Edwards N. Op. cit. P. 58.

<sup>16</sup> Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 194, 200.

от жилья. В начале «Похищения быка из Куальнге» Айлилло и Медб приводят «их великие стада свиней из лесов, с косогоров и пустошей»<sup>17</sup>. В таких случаях свиначи должны были сопровождать стадо и долгое время скитаться по пустошам. Свинопасы могли к тому же охотиться в лесах, добывая пропитание себе и своему господину.

Так, в старине мест упоминается некий Одва, королевский свинопас легендарного короля Ирландии Конна Кетхатаха и охотник на оленей и птиц. Одва этот никогда не жил в доме, а странствовал в лесах и в лощинах, охотился и пас свиней. Главная стоянка была у него на холме, где он и был похоронен, а холм назван по его имени<sup>18</sup>. Туда он часто приезжал «на послушных заморских лошадях под хомутом» (т. е. по традиции у него была колесница, привилегия героев). Примечательно, что Одва «любил мудрость» и назван «дубом твердым», «свинопасом, пронизательным в суждениях» (*múscaid menpnach gá mess*: игра слов — *mess* ‘суждение’ или ‘урожай желудей и орехов’)<sup>19</sup>. Надо сказать, что свинопас, связанный с почитаемой кельтами свиньей, которая питается священными плодами — желудями, был излюбленным персонажем древнеирландской и валлийской литератур и часто считался равным по мудрости друидам и филидам.

Одва, свинопас Конна Кетхатаха, упоминается в старине мест как соперник Маты, свинопаса другого легендарного верховного короля Ирландии лейнстерского происхождения, Катайра Великого. Мата и Одва соперничали друг с другом в своей сфере интересов. Однажды свиней Маты привлек запах желудей из лесов на равнине Махи, на севере Ирландии. Свиньи Маты бросились в северный лес, Мата бежал за ними, пока не упал и не разбил себе лоб. Он упал в ручей и утонул, а ручей с тех пор стал называться Срутар Мата<sup>20</sup>. Эта пара свинопасов гомологически соответствует другой паре свинопасов, соревнующихся в магических искусствах в предании «О ссоре двух свинопасов»

<sup>17</sup> Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1970. P. 2.

<sup>18</sup> The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas / Ed. W. Stokes // RC, 16, 1895. P. 55.

<sup>19</sup> The Metrical Dindsenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. IV. Dublin, 1991. P. 174, 176.

<sup>20</sup> The Metrical Dindsenchas. Vol. IV... P. 172—174; The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas... P. 54—55.

(De chorhur in dá muccida). Трагическая судьба Маты и героический образ Одвы могли метафорически соотноситься с победой Конна над Катайром Великим и последующим успехом потомков Конна, О Нейллов, хозяев раннесредневековой Ирландии.

Согласно древнеирландской житийной литературе, молодым рабам часто поручались обязанности свинопасов, они должны были охранять свиней от разбойников и волков. Сам св. Патрик, согласно Мурху и Тирехану, его биографам конца VII в., будучи в ирландском рабстве, служил свинопасом своему господину (Милюкку, королю или друиду) на склонах горы Слмиш (совр. граф. Антрим)<sup>21</sup>. Сам Патрик вспоминал, что для своего хозяина он «пас» (*resoga pascebam*, Conf. 16). Возможно, из-за того, что он работал свинопасом, Патрик получил позже бриттское прозвище *Sucsetus/ Sucatus/ Sochet* — «свинопас»<sup>22</sup>. В «Исповеди» Патрик вспоминает свои приключения после побега из рабства. После многих дней пути по пустошам где-то на побережье Британии он обратился с мольбой к Богу, и его спутникам удалось найти стадо свиней. Скитальцы закололи свиней и утолили голод (Conf. 19, [http://www.confessio.ie/etexts/confessio\\\_latin/#19](http://www.confessio.ie/etexts/confessio\_latin/#19), доступ 15.08.2013).

Св. Бригита Ирландская была дочерью богатого хозяина, Дувтаха, и его рабыни, и когда она вернулась к отцу от воспитателя, он поручил ей пасти свиней. Грабители украли у нее двух кабанов, Дувтах отнял их у грабителей, но был очень недоволен Бригитой. Тогда она попросила пересчитать стадо, и оказалось, что недостачи в ее стаде не оказалось, так Дувтаху достались еще два кабана<sup>23</sup>. Во многих ирландских монастырях держали стада свиней, а некоторые ирландские святые до пострига служили свинопасами<sup>24</sup>.

В бретонской житийной литературе свинопас (лат. *subulcus, pastor, roscarius, roscenarius*) также всегда описывается как представитель самого низкого сословия: «бедняк» (*pauperculum*), «раб» (*seruus*), «человечишко» (*homunculus*). В Бретани же свиней светских господ иногда пасли на лугах рядом с монастырями, и монахи были не слишком

<sup>21</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler & F. Kelly. Dublin, 1979. P. 82, 124.

<sup>22</sup> *Ní Chatháin P.* Swineherds, Seers and Druids // *Studia Celtica*, 14/15, 1979/1980. P. 200.

<sup>23</sup> Bethu Brigitte / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. P. 2.

<sup>24</sup> *Ní Chatháin P.* Loc. cit.



довольны таким соседством. В то же время, подобно св. Бригите, бретонские святые часто являли чудеса, связанные со свиньями и свинопасами. Св. Мало во время своей миссии в Бретани встретил однажды плачущего и удрученного свинопаса, который убил камнями свинью из стада своего господина за то, что та пожирала и портила урожай на полях. Рядом с бедной убитой свиньей восемь ее поросят пытались найти молоко в ее мертвых сосцах. Св. Мало коснулся уха свиньи своим посохом, и свинья тут же ожила и дала молока своим поросятам. Хозяин свиньи в благодарность за это чудо подарил Мало целую усадьбу<sup>25</sup>. Ирландское имя хозяина (*Domnech*) предполагает ирландское влияние в рассмотренном эпизоде жития.

В монастыре святого Молинга, Тех Молинг, еще при его жизни (согласно преданию XIII в. «Безумие Сувне») жил свинопас Монган с женой, служившей кухаркой при монастыре. Именно этот свинопас убил безумца Сувне, нашедшего приют у святого Молинга. Свинопас возревновал Сувне к своей жене, которая поила его по утрам молоком. Монган пронзил спину Сувне своим широким копьем, которое хранилось у него дома и служило ему, чтобы управляться с полудикими свиньями<sup>26</sup>.

Профессиональный свинопас часто был фигурой мрачной и зловещей. Например, в повести «Разрушение заезжего дома Да Дерга» речь идет о трех свинопасах Конаре, короля Темры, последовавших за своим господином в заезжий дом. У них были черные стриженные волосы, зеленые верхние плащи, черные нижние. Над ними на стене дома висели их рогатины, а на столбе — наголенники (защита от укусов свиней). Три королевских свинаря наделены соответствующими именами — Дув ('черный'), Донн ('бурый'), Дорха ('темный')<sup>27</sup>. Среди гостей заезжего дома Да Дерга упомянут и свинопас короля сидов Бодба Красного, Нар Слепой-на-левый-глаз: единственный его правый глаз наделен разрушительными свойствами. Он держит над огнем непрерывно

---

<sup>25</sup> *Vie de Saint-Malo évêque d'Alet* / Ed. G. Le Duc. Rennes, 1979. P. 112—115; *Merdrignac B. Truies et verrats, cochons et sangliers, porcs et porchers dans les vitae de saints bretons du Moyen Âge* // *Mythologies du porc* / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999. P. 135—137.

<sup>26</sup> Buile Súibhne / Ed. J. G. O'Keeffe. Dublin, 1975. P. 75, 77.

<sup>27</sup> *Togail Bruidne Dá Derga* / Ed. W. Stokes. Paris, 1902. P. 109.

визжащую голову свиньи (т. е. отрубленная свиная голова, так же как человеческая, сохраняет жизненную силу). На каждом пиру, где он был, проливали кровь и рубили головы<sup>28</sup>. По сути, Нар дублирует другого героя «Разрушения...» — Фер Калле, лесного человека со свиньей на плечах. Вот каким появляется на дороге перед королем Конаре потусторонний свинопас Фер Калле:

И вот их догнал муж коротко стриженный и черноволосый, одноглазый, однорукий и одноногий. У него были коротко стриженные грубые волосы. Если бы высыпали ему на макушку мешок диких яблок, ни единое яблоко не упало бы на землю, но каждое наколось бы на отдельный волос. Если его нос зацепился бы за ветку, то его бы не удалось вытащить. Длинными и толстыми, как внешнее ярмо, были его голени. Размером с шар твердого сыра, подвешенный на лозе, была каждая из его ягодиц. Железная рогатина была в его руке. На плечах он нес опаленную свинью с короткой черной щетиной, непрерывно визжащую<sup>29</sup>.

Таким образом, лесной человек, отшельник, причастный обоим мирам, играет и роль свинопаса, не самую второстепенную в этом случае. Мы не будем подробно рассматривать значение образа свиньи и вепря в дохристианской кельтской традиции. Здесь для нас важно лишь то, что королевский пир, происходящий в доме короля или на грани миров, невозможно представить без свинины как основного блюда.

Средневековая валлийская традиция знает трех могущественных свинопасов острова Британия, упомянутых в «Триадах» (записанных в XIII в.). Первый — это Придери, сын Пуйлла, господина Аннувна, пасший свиней Пендарана Диведа, своего приемного отца. Семь свиней из Аннувна (потустороннего мира) вывел сам Пуйлл и подарил их затем своему приемному отцу Пендарану Диведу. Придери пас этих свиней в долине Глин Кух, и никто не мог ни обманом, ни силой отнять у него свиней<sup>30</sup>. Именно причастность к потусторонним животным, их охрана дает герою статус «могущественного свинопаса».

<sup>28</sup> Op. cit. P. 133; Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 42.

<sup>29</sup> Op. cit. P. 11.

<sup>30</sup> Trioedd Ynys Prydein / Ed. R. Bromwich. Cardiff, 1961. P. 46—47.

Другой вариант истории свиней Придери сохранился в предании «Мат, сын Матонви». На этот раз мы сталкиваемся со своеобразной этимологической легендой о происхождении свиней в Британии. Свиней, тварей, до этого невиданных на острове, прислал Придери Араун, король потустороннего мира, Аннувна. Гвидион, сын Дона, волшебник и трикстер, отправляется добыть этих свиней хитростью для Мата, правителя области Гвинедд на севере Уэльса. Гвидион развлекал Придери, всю ночь рассказывая ему предания, а затем попросил в награду свиней из Аннувна. На это Придери ответил, что у него был заключен договор с его народом: не отдавать никому свиней до тех пор, пока их число не удвоится. Тогда Гвидион волшебным образом создал дюжину коней с золотыми седлами и уздечками да дюжину собак с золотыми ошейниками и поводками и дюжину золотых щитов в придачу (в них он превратил грибы). Придери собрал совет, на котором было решено отдать свиней за коней и собак. Гвидион и его люди быстро увели свиней на север и гнали их по горам, пока не построили для них загон высоко в горах. Тем временем, когда через день магия Гвидиона ослабла, а кони и собаки исчезли, войско Придери пустилась в погоню за свиньями и встретило войско Мата. В поединке с Гвидионом Придери был убит с помощью того же волшебства, и войско его было вынуждено отступить<sup>31</sup>. Таким образом, могущественный свинопас был вынужден уступить могущественному волшебнику.

Если в ирландской традиции мы часто сталкиваемся с похищениями быков и коров, самое знаменитое из которых, «Похищение быка из Куальнге», становится причиной войны всех пятин Ирландии, то в Уэльсе мы видим войну двух половин Уэльса, вызванную похищением других сакральных животных — свиней, а искусство свинопаса оказывается сродни другим магическим способностям.

Второй могущественный свинопас Британии — Дристан (Тристан), сын Таллуха, который пас свиней Марха (Марка), сына Мейрхиауна, в то время как сам свинопас отправился с посланием к Эссилде (Изольде). Весь артуровский двор — сам Артур, Марх, Кай и Бедур — не смог отнять у Дристана даже маленького поросенка «ни силой, ни обманом, ни хитростью»<sup>32</sup>. Герой лишь временно исполняет роль

<sup>31</sup> Pedeir Keinc y Mabinogi / Gan I. Williams. Caerdydd, 1930. Td. 68—73.

<sup>32</sup> Trioedd Ynys Prydein... P. 47.

свинопаса, как бы надевает его маску. Согласно традиции, Дристан был сыном сестры Марха и поэтому был обязан служить своему дяде. Поскольку лесная охота и свиноводство у кельтов были тесно связаны, а дикие и домашние свиньи часто скрещивались, интересно отметить, что, согласно континентальной старофранцузской артуровской литературе, Тристан однажды получает рану, охотясь в лесу на кабана<sup>33</sup>.

Загадочная история связана с третьим могучим свинарем Британии — Коллом, сыном Коллвреви, который пас свиней Даллвира Даллбена в Корнуолле. Одна из свиней оказалась супоросой, звали ее Хенвен ('Старая Белая'). Про эту свинью пророчествовали, что от ее приплода пострадает остров Британия. Артур собрал войско, чтобы уничтожить ее, а Колл отправился за ней в погоню, когда она уже должна была опороситься. Он переплыл за ней Бристольский залив, в Уэльсе же волшебная свинья принесла вовсе не поросят, а зерно пшеницы и пчелу, зерно ячменя и зерно пшеницы, волчонка, орленка и котенка. И если зерна и пчела дали начало изобилию в тех местностях, где они были брошены, то рожденные твари оказались сущими бедствиями для Британии<sup>34</sup>.

Другое свидетельство роли свинопасов при дворе валлийских правителей можно найти в начале предания «Килхух и Олуэн» (записано ок. 1100). Мать Килхуха, жена валлийского правителя, потеряла рассудок во время беременности и в одиночестве бродила по пустошам. Она вновь обрела рассудок во время родов — в свинарнике. Оказавшись среди свиней, она испугалась и родила раньше времени от страха. Свинопас подобрал новорожденное дитя (Килхуха) и принес во двор его отца (Киллида). Имя *Culhwch* происходит от валлийского *hwch* «кабан» (согласно Э. Хампу, *cul-* восходит к доиндоевропейскому североевропейскому субстрату и тоже означает «свинья»<sup>35</sup>), а свинопас становится, таким образом, «крестным отцом» благородного героя<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Walter Ph.* Tristan porcher // *Mythologies du porc* / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999. P. 208.

<sup>34</sup> *Trioedd Ynys Prydein...* Loc. cit.

<sup>35</sup> *Hamp E.* Culhwch, the Swine // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 41, 1986. P. 258.

<sup>36</sup> *Ford P.* The Mabinogi and Other Medieval Welsh Tales. Cardiff, 1978. P. 121.

Подобное совмещение бытового и волшебного часто встречается и в ирландских текстах, посвященных свинопасам. Известное предание «О ссоре/борьбе двух свинопасов» (IX в.<sup>37</sup>), предваряющее «Похищение быка из Куальнге» в Уладском цикле, посвящено странной судьбе двух свинопасов из сидов<sup>38</sup>, о которой у нас речь идет в другой главе. Здесь интереснее рассмотреть особенности жизни свинаярей-волшебников, отраженные в этой повести. Фриух («Щетина»?) был свинопасом Бодба, короля сидов Мунстера, а его друг Рухт («Хрюк») был свинопасом Охалла Охне, короля сидов Коннахта. «Каждый из них был сведущ в языческой премудрости и мог превращаться в любую форму»<sup>39</sup>. Таков был договор между двумя свинопасами: когда было много желудей и орехов в Мунстере, приходил свинопас с севера (из Коннахта) на юг со своими тощими свиньями, но когда на севере был урожай, свинопас с юга приходил на север. Надо сказать, что желуди в Ирландии падали в сентябре и октябре, а свиней, откормленных желудями и потолстевших, либо сразу забивали, либо оставляли зимовать<sup>40</sup>. Законодательные тексты даже особо различают свиней, откормленных желудями (*musa for mesruth*), и другую категорию свиней, кормившихся другим образом (*musa denma*) (свиней могли откармливать зерном и молоком)<sup>41</sup>.

Итак, между двумя упомянутыми свинопасами вспыхнула ссора. Коннахты сказали, что сила (т. е. магическая сила) их свинопаса боль-

<sup>37</sup> *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 278.

<sup>38</sup> Согласно старине мест они были сыновьями Смухалла, сына Бакдува, и упоминаются как воины из Мунстера и Коннахта, служившие под охраной (*for foeram*) Бодба и Охалла. В поединке они показали «искусство свинопасов» (*a ceird muccada*), которое, вероятно, не что иное, как та же самая «языческая мудрость» (*suíthe ngentlechta*), речь о которой идет в предании «О ссоре / борьбе двух свинопасов» (*The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas* / Ed. W. Stokes // RC, 15, 1894. P. 452—453).

<sup>39</sup> *De chophur in dá muccida* / Hrsg. von U. Roeder. Innsbruck, 1979. S. 26. Возможно, Фриух и Рухт восходят к прототипам, известным в языческой Ирландии, которые воспринимались свинопасами на службе богов (Бодба и Охалла) и сами считались богами (*MacCulloch J. A.* The Religion of Ancient Celts. Edinburgh, 1911. P. 394).

<sup>40</sup> *Kelly F.* Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 83.

<sup>41</sup> Op. cit. P. 84; *Edwards N.* Op. cit. P. 58.

ше, а мунстерцы то же самое сказали о своем свинаре. В один год много желудей и орехов уродилось в Мунстере, и свинопас с севера пришел на юг со своими свиньями. Свинопас с юга поприветствовал его, и между ними произошел такой разговор:

— Нас подстрекают, если ты знаешь, — сказал [Фриух]. —

Эти люди говорят, что больше твоя сила из наших двух.

— Уж действительно не меньше, — сказал свинопас Охалла.

— Это мы можем узнать, — сказал свинопас Бодба. — Запрещу я свиньям твоим, так что не растолстеют они, хоть и будут есть желуди и орехи, а мои свиньи станут толстыми<sup>42</sup>.

Так и случилось. Свинопас Охалла пришел домой с тощими свиньями. С трудом они добрались до загона. Смеялись над ним, когда он пришел в свою землю. Ему говорили, что сила его соперника оказалась больше. Тогда Рухт решил, что поступит с Фриухом так же, когда в Коннахте уродится желудь и орех. И вот, когда через год в Коннахте удался урожай древесных плодов, свинопас Бодба пришел в Коннахт со своими тощими свиньями. Свинопас Охалла сотворил то же самое со свиньями южного свинопаса, так что те вконец отощали, и каждый сказал, что равны их силы. Фриух вернулся с севера с тощими свиньями, и его хозяин Бодб лишил его права пасти свиней. Тогда и у северного свинопаса отняли это право. Так они потеряли протекцию своих господ из сидов. После того как на своем поприще решить спор свинопасам не удалось, они продолжили борьбу и взялись за превращения в другие формы.

Один из самых известных отшельников-свинопасов в древнеирландской традиции — это легендарный Марван, брат Гуаре, короля Коннахта. Именно ему посвящена знаменитая поэма IX в. «Король и отшельник», где грустный король Гуаре, потерпев поражение в битве, приходит к своему брату, который обитает в лесной хижине, и почти склоняется к отшельничеству, глядя на его идиллическую жизнь. Марван описывает свою маленькую хижину в лесу, где желуди и орехи падают на землю и питают толстых свиней. Рядом бегают прирученные и дикие свиньи и другие животные<sup>43</sup>. Важно, что Марван при этом воспринимался как монах-отшельник, ведущий праведную жизнь,

<sup>42</sup> De chophur in dá muccida... S. 28.

<sup>43</sup> Murphy G. Early Irish Lyrics. Oxford, 1956. P. 10

а в других, более поздних текстах описывается как мудрец, посрамляющий филидическую ученость. В предании «Надоедливые гости Гуаре» Марван спасает своего брата-короля от назойливых филидов, отдав на убой любимого белого кабана, сало которого отдали жене Шенхана Торпешта, королевского филида.

При определенных условиях за свиньями мог присматривать и сам их хозяин, однако источники скорее говорят о свиноводстве как подсобном занятии свободных ирландцев других профессий. Предание, повествующее об изгнании Коналла Корка, будущего короля Мунстера, сообщает о его пребывании в Горной Шотландии. Коналл в одиночку заблудился в горах и был застигнут снежной бурей, так что почти насмерть замерз, заваленный снегом по пояс. Спас его вовремя появившийся королевский филид Гривне Мудрец, искавший своих свиней с двенадцатью помощниками-всадниками<sup>44</sup>. Гривне дает Коналлу приют в своем доме и представляет шотландскому королю Феррадаху. Другой свинопас помогает Коналлу еще раз уже в Ирландии, когда будущий король появился в Мунстере рядом со своей будущей резиденцией, Кашелем. Эпизод со свинопасом, помогающим королю, повторяется. Коналл Корк потерялся со своими людьми в снежной буре на севере равнины Маг Фемин. Тогда же на той же равнине пас свиней свинопас Аэда, короля Мускраге. Свинопас чудесным образом увидел на будущей скале Кашеля на севере равнины тис, маленькую церковь и камень рядом, а друид короля объяснил видение свинопаса: первый, кто зажжет огонь под тисом, станет королем Мунстера, а на скале будет резиденция королей. Коналл Корк первым разжигает огонь и становится королем Мунстера. Свинопас получает от Коналла благородный статус для себя и своих детей и одежду с королевского плеча<sup>45</sup>. Таким образом, свинопас становится своеобразным гарантом королевской власти, и если с ним и нельзя напрямую связать инаугурацию короля, роль его в Мунстере явно значительна.

Более поздняя история о «нахождении» Кашеля говорит уже о двух свинопасах-провидцах, помогавших Коналлу Корку найти свою королевскую резиденцию. Дурдриу, свинопас короля Эле, и Куриран, свинопас короля Мускраге, пасли свои стада возле скалы Кашеля.

---

<sup>44</sup> *Hull V. The Exile of Conall Corc // PMLA, 56, 1941. P. 940.*

<sup>45</sup> *Loc. cit.*

Леса тогда стояли с желтой листвой (то есть описывается, скорее всего, октябрь), а на землю пал обильный урожай желудей. Свинопасы набрали на желуди, свиньи стали кормиться, но вскоре на свинопасов и их свиней напал сон, и они проспали три дня и три ночи. Во сне свинопасы увидели Корка, получающего благословение от ангелов и королевскую власть над Мунстером<sup>46</sup>. Два друга-свинаря из этой истории, обладающие провидческими способностями, могли быть заимствованы из ольстерского предания о соре двух свинопасов.

Братья Рисы в свое время заметили некоторые аналогии между положением и ролью свинопасов в южной области Уэльса, Диведе, и южной пятине Ирландии, Мунстере. Правитель Диведа Придери назван свинопасом, король Мунстера Коналл Корк получает власть благодаря свинопасам. Это тем более удивительно, что, согласно древнеирландским законам, господин (flaith) не имел права даже держать свиней<sup>47</sup>. Вряд ли мы можем согласиться с Рисами в том, что свиньи всегда играют роль потусторонних животных. Даже роль свиньи как жреческого, брахманского или друидического маркера, замеченная Р. Геноном<sup>48</sup>, чаще всего заметна, но двусмысленна в островной кельтской литературе и реалиях, стоящих за ней. Но в любом случае маргинальный и низкий статус свинопаса парадоксальным образом часто возвышает носителя этой профессии.

---

<sup>46</sup> *Dillon M.* The Story of the Finding of Cashel // *Ériu*, 16, 1952. P. 64.

<sup>47</sup> *Rees A. and B.* Op. cit. P. 178.

<sup>48</sup> *Guénon R.* Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Paris, 1929. P. 2.



## ГЛАВА XIII

# ЖЕНЩИНА В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ

**К**огда речь заходит о женщинах в кельтском обществе, часто указывают на бóльшую власть и свободу женщин у кельтов в отличие от других европейских народов. Очевидно, что у кельтов на континенте и на островах до римского завоевания и христианизации роль женщины в обществе была велика. Тому мы находим массу примеров у античных авторов и в островной кельтской литературе. При этом с распространением христианства в Британии и Ирландии роль женщины становится более ограниченной, хотя и в средневековой ирландской истории мы встречаем примеры властных и влиятельных женщин.

Плутарх в сочинении «О доблести женщин» приписывает кельтским женщинам умиротворение враждовавших племен перед их походом в Италию, а затем сообщает, что с тех пор по вопросам войны и мира кельты всегда советовались с женщинами. В договоре галлов с Ганнибалом было записано, что в случае жалоб на галлов со стороны карфагенян судить спорные вопросы должны были кельтские женщины. Позднейший комментатор Плутарха, явно преувеличивая, добавляет, что решение о начале войны у кельтов принимали женщины, но если война была неудачной, их казнили<sup>1</sup>.

Одна из наиболее известных воинственных кельтских женщин — это повелительница бриттского племени икенов, Боудика («победоносная»). После смерти своего мужа, царя Пратсотага, она возглавила икенов, живших на восточном побережье Британии. Осторожный Пратсотаг завещал перед смертью свое царство римскому императору и двум своим дочерям, надеясь на расположение римлян. Однако римские колонисты тут же отняли земли и власть у местных аристократов

---

<sup>1</sup> Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 267, 522.

и надругались над женщинами: вдова царя Боудика была избита плетью, а ее дочери изнасилованы<sup>2</sup>. В 60—61 гг. н. э. Боудика возглавила антиримское восстание. Тацит описывает, как царица икенов объезжала на колеснице со своими дочерьми племя за племенем и возбуждала бриттов к восстанию. Она напоминала им, что раньше бритты сражались под руководством женщин. «Победить или погибнуть — вот решение женщины. Мужчины же могли жить и оставаться рабами!» — так говорила Боудика<sup>3</sup>. Бритты под ее руководством разрушили Лондоний, Ворулабий и Камулодун.

Античные историки живописуют ее как яркую и сильную, необычайно умную женщину, повелительницу варваров. Боудика принадлежала к царскому роду и обладала всеми правами на власть. Она была очень высока, ужасна обликом, с пронзительным взглядом и резким голосом. Грива густых ярко-рыжих волос достигала ее бедер. Она носила на шее толстую золотую гривну, была одета в разноцветную тунику и плотный плащ, застегнутый брошью, поверх. Именно в таком виде Боудика обращалась с речью к своим воинам, потрясая копьем, чтобы еще более ужаснуть (или возбудить?) их<sup>4</sup>.

Помимо прочего, она выступает и в качестве предсказательницы. Закончив свою патриотическую речь, воительница выпустила из складок платья зайца, и поскольку он побежал в благоприятную сторону, все войско испустило радостный крик. Тогда Боудика обратилась с благодарностью к богине Андрасте: «Благодарю тебя, Андраста («непобедимая»), и взываю к тебе, как женщина к женщине». Здесь, и не в последнюю очередь благодаря синонимическим именам, мы впервые чувствуем некую обратимость божественного: женщина плавно перетекает в богиню, а богиня становится женщиной.

Неслучайно Дион Кассий продолжает свой рассказ о деяниях Боудики описанием зверств, которые учинили восставшие бритты над римскими женщинами во взятых городах. Царица, богиня, а далее, как антитеза, — униженная женщина цивилизованного римского мира. При чем здесь может идти речь как о реальной мести за поруганную честь свою и своих дочерей и ревнивой жестокости повелительницы бриттов,

---

<sup>2</sup> Tacitus. *Annales*. XIV, 31.

<sup>3</sup> *Ibid.* 35.

<sup>4</sup> Dio Cassius, 62.

так и о литературном приеме. Самым изощренным зверствам, согласно Диону, бритты подвергали благороднейших и известнейших женщин, которых подвешивали голыми. Затем им отрезали груди и пришивали их ко рта, чтобы представить, будто жертвы едят их. Наконец, они пронзали женщин острыми вертелами сквозь все их тело. Все эти ужасы сопровождались жертвоприношениями и пирами в святилищах и, особенно, в роде богини Андрасты. Восстание в итоге было подавлено, а Боудика отравилась.

Британия эпохи римского завоевания знает и другую могущественную царицу. Это Картимандуя, царица бригантиев, самого многочисленного и обширнейшего союза племен в кельтской Британии, занимавшего территорию от Северного до Ирландского моря в современной Северной Англии и Южной Шотландии. Картимандуя занимала проримскую позицию. В 51 г. н. э. она захватила одного из вождей антиримского восстания, царя Каратока (Каратака), сына Кунобелина из племени катувелланов, и передала его римлянам. Вскоре после пленения Каратока царица бросает своего мужа, царя Венутия, сильного проримского правителя, и выбирает новым мужем и царем Веллоката, бывшего оруженосца Венутия. Тут же среди бригантиев разгорается гражданская война между двумя мужьями своевольной царицы. Венутий занимает антиримскую сторону, и большая часть народа поддерживает его. Тогда царице приходится призвать на помощь римские когорты, которые смогли поддержать ее власть, но были не в силах разгромить Венутия окончательно<sup>5</sup>.

Так свободный выбор женщины решал судьбу народа, однако надо заметить, что Тацит пишет о неодобрительном отношении бригантиев к такому поведению царицы. Непопулярность ее была вызвана еще и проримскими ее симпатиями. Интересно, что племенной богиней бригантиев была \*Brigantī (Бригантия) 'Возвышенная', та же богиня, что в Ирландии среди местной ветви бригантиев звалась Бригит (Бригита). Валлийское же слово, обозначающее 'короля, князя', brenin восходит к брит. \*brigantīnos, что по мнению Д. Бинчи изначально являлось титулом супруга богини Бригантии, царя бригантиев. Таким образом, возможно, гражданская война на севере Британии велась не в последнюю очередь за право быть супругом земного воплощения Бригантии<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Tacitus. *Annales*. 12.40, 2—7; *Historiae* 3.45.

<sup>6</sup> *The Celtic Heroic Age* / Ed. J. Koch, J. Carey. Andover, 1997. P. 39.

Женщина в раннем кельтском обществе обладала не только доступом к светской власти, но и особыми способностями и властью в сфере магической. Несмотря на редкие упоминания в континентальных и ирландских источниках неких друидесс, скорее всего, жреческие функции и функции хранителей космологического знания и жреческих гимнов у кельтов принадлежали мужчинам. Женщинам оставалась область нижнего мира и нижних, подземных богов, с которыми у них, кажется, сложились неплохие отношения. Надписи на галльском языке, относящиеся к началу римской власти в стране, единственные подлинные кельтские источники того времени, содержат обращения женщин именно к этим божествам. Свинцовая табличка из Ларзака (приблизительно 90 г. н. э.) сохранила заклинание некой провидицы (*uidlua*) против магических заклинаний целой группы женщин, практикующих хтоническую магию<sup>7</sup>. Важно, что у галльского термина *uidlua* 'провидица' есть прямой эквивалент в древнеирландской традиции — имя пророчицы Федельм из «Похищения быка из Куальнге».

Характерно, что именно заклинаний женщин (наряду с магией друидов и кузнецов) более всего опасались первые христиане в Ирландии, судя по молитве «Крик оленя», приписанной св. Патрику<sup>8</sup>.

Женская магия, возможно, часто была связана с делами любовными. Как мы видели, в Британии царица Картимандуя сама провоцирует своих мужей на войну. На другом краю кельтского мира, в малоазийской Галатии, в начале I в. до н. э., верховная жрица Артемиды Малоазийской<sup>9</sup> (или воплощение богини) Камма также послужила яблоком раздора между двумя правителями. Камма ('злая женщина'?) была женой одного из могущественных царей-тетрархов Галатии, Сината. В нее влюбился другой царь-тетрарх Синорикс ('старый царь', сыном Синорикса был царь Дейотар Филоромей ('Любящий Рим'), подзащитный Цицерона). Долго Синорикс пытался принудить Камму к измене, и наконец

<sup>7</sup> The Celtic Heroic Age / Ed. J. Koch, J. Carey. Andover, 1997. P. 3, 4. Михайлова Т. А., Чехонадская Н. Ю. Галльская «табличка из Ларзака»: прагматика и жанр // Заговорный текст. Генезис и структура / Отв. ред. Т. Н. Свешникова. М., 2005. С. 73—92.

<sup>8</sup> Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. Vol. 2. P. 357.

<sup>9</sup> Эта богиня в Малой Азии отождествлялась с воинственной богиней Ма.

она сказала ему, что не изменит своему мужу, пока он жив. Слово было произнесено, и Синорикс обманным путем убил своего соперника. Затем он потребовал руки царицы и заручился поддержкой ее родственников. В конце концов Камма согласилась выйти за него замуж и отправилась с ним в храм Артемиды (Ма), чтобы заключить союз. У алтаря она пролила богине немного молока, смешанного с медом, из кубка, затем отпила сама и дала Синориксу<sup>10</sup>. Как только последний проглотил отравленное питье, жрица радостно возблагодарила богиню за свершившуюся месть: вскоре старый царь умер, за ним умерла и Камма<sup>11</sup>.

В древнеирландской литературе более всего соответствует образу кельтской властной женщины-воительницы королева Медб, правительница коннахтов во время их войны с уладами и похищения быка из Куальнге. Нет нужды напоминать искушенному читателю, что события, описанные в уладском цикле преданий и в основном в «Похищении быка из Куальнге», не относятся к какому-либо определенному историческому периоду, не дают нам картину некоей исторической войны эпохи кельтской дохристианской Ирландии. Мир уладского цикла синтезирован из разновременных реалий: в нем отразились и память об аристократическом обществе эпохи бронзового века, и свежие воспоминания о скандинавских набегах, и черты традиционного кельтского общества, свойственные древним кельтам Британии и континента. Так и образ Медб — королевы, богини или воительницы — образ синтетический, впитавший в себя многие возможные взгляды на женщину в Древней Ирландии. И в то же время непредвзятый читатель традиционной ирландской литературы всегда будет видеть в королеве Медб один из идеальных типов ирландской женщины, женщины властной, свободной, мудрой и безжалостной.

Имя королевы Medb можно было бы с определенной долей стилизации перевести на русский как «медвяная» (тем более что правильнее транслитерировать это древнеирландское имя стоило бы как «Медв», но мы придерживаемся устоявшейся в переводах традиции). Конечно, речь здесь идет о пьянящем медовом напитке, известном и на Руси. Вероятно, имя королевы было связано с определенным

---

<sup>10</sup> Медовый напиток в Ирландии подносился королю при символической инаугурации. См. ниже о королеве Медб.

<sup>11</sup> *Плутарх*. Указ. соч. С. 279—280; Polyaeus. *Historia*, 8.39.

ритуалом подношения медового напитка будущему королю, ритуалом, включавшим также брачный союз короля с подносившей ему мед королевой-богиней. Важно, что Медб, дочь верховного короля Ирландии Эохайда Фейдлеха, согласно одной довольно поздней повести XIII в. «Мужья Медб» (или «Битва при Бойне»), последовательно выходит замуж за четырех королев, три из которых стали королями Коннахта именно благодаря ей<sup>12</sup>. Относительно поздняя датировка текста вряд ли должна сбить нас со следа: мы явно сталкиваемся здесь с очень архаическим представлением о женщине, правительнице и жене. Еще Ж. Дюмезиль заметил поразительное родство истории Медб с древнеиндийским сюжетом о царице Мадхави, дочери вселенского царя Яяти, из «Махабхараты». Мадхави также выходила замуж последовательно за четырех мужей, четырех царей, и при этом после рождения сыновей магическим образом восстанавливала свою девственность. Помимо типологического сходства, само имя Мадхави («медвяная») является санскритским аналогом имени ирландской королевы<sup>13</sup>. При этом в индоевропейском мифе явно присутствует и либеральное отношение к сексуальному поведению женщины, поэтому свободы, которых добивается Медб от своего последнего, юного мужа, Айлилля, в одном из вариантов «Похищения быка из Куальнге», вовсе не противоречат существованию еще трех мужей в прошлом. Более того, сам Айлилл признает, что стал королем Коннахта именно благодаря жене. Возможно, здесь было бы слишком смело говорить о Медб/Мадхави как о богине, наделяющей властью своего мужа (впрочем, явно языческая «Махабхарата» и не склонна наделять божественностью Мадхави). Скорее даже речь идет об определенных социальных реалиях архаического общества.

В начале событий «Похищения быка из Куальнге» мужем Медб, ее избранником, является король Айлилл, играющий чаще всего лишь роль короля-консорта. Сам текст «Похищения...» (точнее, его вторая среднеирландская редакция) начинается со знаменитого «разговора на подушках». Айлилл и Медб лежали на своем королевском ложе в крепости Круахан, головами на подушках, и начали разговор, который и привел к кровопролитной войне. Помимо всего прочего, разговор

<sup>12</sup> Cath Bóinde / Ed. J. O'Neill // Ériu, 2, 1905. P. 174—184.

<sup>13</sup> Dumézil G. Mythe et Épopée. P., 1995. P. 1008—1009.

этот показывает и причины странного распределения власти между Айлилем и Медб. Айлиль первый затеял спор: «Правду говорят, девочка, — хорошо быть женой доброго мужа». Тут Медб соглашается с ним, но спрашивает, почему, собственно, он задумался об этом. Айлиль горделиво заметил, что с тех пор, как взял он ее в жены, богаче стала она. Медб возмутилась и стала перечислять свои привилегии и достоинства до замужества: она была дочерью верховного короля Ирландии Эохайда Фейдлеха, и из всех его дочерей была самой высокой и видной, самой милостивой и щедрой, самой воинственной. Ее отец дал ей пятину Коннахта в управление, и свататься к ней приходили короли всех других пятин Ирландии. Всем им было отказано, ведь Медб требовала, чтобы ее будущий муж был «без низости, ревности и страха».

«Если бы мой муж был боязливым, — говорила она, — наш союз был бы неравным, ибо я сама бросаюсь в битву и поединки. Позор для жены, если она смелее собственного мужа, но нет позора, если они оба смелы. Если бы я вышла за ревнивого мужа, это тоже было бы худо: ибо никогда не было у меня мужчины без другого, который ждал бы в его тени»<sup>14</sup>. Требование сексуальной свободы было одним из условий Медб, и надо сказать, что Айлиль действительно смотрел сквозь пальцы на временных или постоянных любовников своей жены (лишь один раз ревность дала себя знать, когда был убит самый известный любовник Медб, Фергус мак Ройх). Важно, что подобная сексуальная независимость женщины принадлежит языческому мировоззрению, и в случае Медб мы явно имеем дело с языческим прошлым, а не христианским настоящим средневековой Ирландии.

В любом случае, Айлиль оказался для Медб идеальным мужем. Более того, брачный союз, заключенный между ними, имел особые черты: это был брак «с женским правлением» (*lánamnas for bantinchur*). Дело в том, что согласно ирландским законам в семьях без отпрысков мужского пола все права наследников оставались у дочерей, которые, если вступали в брак, то получали законные права «мужа», а муж — законные права «жены». Причем такая форма брака в раннесредне-

---

<sup>14</sup> Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 1, 2.

вековой Ирландии была довольно распространена<sup>15</sup>. Таким образом, Медб выплачивает Айлилли выкуп: одежду, которой можно было одеть двенадцать человек, колесницу ценой в трижды семь кумалов, красного золота шириной в его лицо и светлого золота весом с его левую руку. За позор мужа цену его чести должны были платить королеве Медб, а не ему<sup>16</sup>.

В оправдание Айлиль приводит довольно спорные аргументы: дескать, Коннахт был единственной пятиней Ирландии, которой управляла женщина, вот он и пришел, чтобы взять в этой пятине королевскую власть как наследство своей матери Маты Мурешк, дочери Магаха (интересно, что Айлиль, подобно своим союзнику, Фергусу, и сопернику, Конхобару уладскому, всегда упоминается вместе с именем своей матери, а не отца). Возможно, здесь имеет место просто удобная ассоциация Айлиля с женским началом, детерминирующая его подчиненное положение. В любом случае, для раннесредневековой Ирландии передача королевства по наследству от матери неизвестна и невозможна, т. е. мы имеем дело либо с искусственными условиями матриархата, из которых растет сюжет, либо с памятью о подобном матриархате, характерном для далекого прошлого острова.

Спор о богатстве между супругами зашел далеко, и им пришлось подняться со своих подушек. Сокровища и драгоценности Айлиля и Медб были поднесены им и подверглись сравнению, дальше мерялись они количеством и откормленностью своих стад и табунов. Овец, лошадей, свиней подвели к королю и королеве, и всего-то у них оказалось поровну: на каждого крупного барана в стаде Айлиля находился не меньший баран в стаде Медб, на каждого жеребца — не меньший жеребец. И лишь когда стали они сравнивать стада своих коров, в стаде Айлиля оказался огромный бык, Белорогий, рожденный одной из коров Медб. У королевы же не оказалось подобного быка, и опечалилась она. Тут же она узнала, что равный по стати бык есть в Ирландии лишь у Даре, сына Фиахны, в области Куальнге в Уладе (здесь стоит напомнить, что оба этих быка были на самом деле перерождениями

---

<sup>15</sup> *Edel D.* The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and Early Irish Church. Dublin, 2001. P. 170.

<sup>16</sup> *Táin Bó Cúailnge...* P. 2.



двух волшебников-свинопасов из сида, забывших о своей изначальной форме и помнивших лишь свой давний спор). Медб пожелала достать быка из Куальнге любимым способом. Так из-за гордыни королевы началась война четырех пятин Ирландии против Улада за Бурого быка из Куальнге<sup>17</sup>.

В последующей войне Медб играет роль полководца, организатора и даже воина. Помимо ее яркого характера и мужеподобного статуса при короле Айлилле, следует помнить, что она сама явилась инициатором войны, и лишь в интересах ее самолюбия было угнать знаменитого быка. Вот как описывает ее Кетерн, один из уладских воинов, которого она ранила в битве: «Приблизилась ко мне прекрасная женщина с бледным нежным лицом и продолговатыми щеками. У нее были светлые волосы и две золотые птицы на плече. На ней был темно-пурпурный плащ с капюшоном. На спине у нее золотая вышивка в пять кулаков шириной. В руке у нее был острый дротик. Длинный железный меч с острой рукоятью у нее. Высока была она. Первая она ко мне приблизилась и ранила меня»<sup>18</sup>.

Часто упрямство и жестокость Медб переходят все границы и с трудом находят рациональное объяснение. В начале похода за быком Медб инспектирует свои войска и замечает, что отряд из Северного Лейнстера, из народа Галеонь, превосходит других воинов в скорости и ловкости: когда остальные только ставят шатры, те уже готовят еду, когда остальные только начинают трапезу, те уже закончили и слушают арфистов. Медб не согласна взять их с собой на войну, поскольку боится, что Галеонь припишут победу исключительно себе, но и оставить их она боится: вдруг они захватят землю в отсутствие коннахтов? «Ну и что же нам делать с ними, — спрашивает Айлилле, — если им нельзя ни остаться, ни пойти с нами?» «Убить их», — отвечает Медб. «Не скрою, что это совет женщины, — говорит Айлилле. — Худое слово». Только благодаря вмешательству уладского перебежчика Фергуса, лейнстерцы остались в войске, и по совету того же Фергуса их отряд разделили между другими соединениями ирландского воинства<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Táin Bó Cúailnge... P. 2—3.

<sup>18</sup> Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 97.

<sup>19</sup> Ibid. l. 147—183.

Объяснение странной ревности Медб еще Дж. Карни нашел в ее двусмысленных отношениях с мужем, оговоренных в начале предания. Дело в том, что сам Айлиль происходил из северно-лейнстерской династии, из племени Галеонь. Ранние генеалогические источники приписывают всю славу в походе за быком Айлилю и его воинам из Галеонь<sup>20</sup>. Очевидно, Медб не может стерпеть ведущей роли мужа в своем походе и хочет избавиться от силы, представляющей династию Айлиля. Не стоит забывать, что сам спор, повлекший войну за быка, начался вокруг первенства и богатства супругов.

Отношения Айлиля и Медб, терпимость короля к любовным похождениям жены часто объясняются военными и политическими причинами, хотя в самом тексте ранней редакции «Похищения...» мы часто наблюдаем естественную простоту и противоречивость человеческих отношений. Несмотря на всю свою терпимость и отсутствие ревности, Айлиль иногда позволяет себе шпионить за Медб и ее главным любовником, Фергусом. Так, однажды он послал своего колесничего Куллиуса подсмотреть за парой любовников, чтобы больше узнать об их отношениях. Куллиус близко подобрался к Медб и Фергусу, оставаясь незамеченным ими, и сумел стащить меч Фергуса из ножен. Как доказательство он принес меч Айлилю. Вот какой разговор последовал между ними:

«Так», — сказал Айлиль. «Действительно так», — молвил Куллиус, — «Смотри, вот тебе доказательство». «Хорошо же», — сказал Айлиль. И они усмехнулись. «Как ты и думал, — продолжал Куллиус. — Я нашел их, когда они лежали вместе». «Она права, — сказал Айлиль. — Она сделала это, чтобы добиться помощи в похищении быка. Сохрани этот меч. Положи его под свое сиденье в колеснице и заверни в рубашу»<sup>21</sup>.

«Похищение...» вызывает интерес еще и тем, наконец, что при всей значимости Медб, ее главной роли в войне и сюжете, в финале предания и в финале войны мы видим крушение всех планов Медб и поражение ее войска. Союзники оставили коннахтов, уладские воины воспрянули от своей странной болезни и пришли на помощь Куллину, войско коннахтов бежало, а огромные быки решают свой спор

<sup>20</sup> *Edel D. Ibid. P. 165.*

<sup>21</sup> *Táin Bó Cúailnge. Recension I... P. 33.*

в последнем поединке. Кухулин не убивает Медб лишь из-за своего принципа не убивать женщин. Даже Фергус, олицетворяющий мужское начало в истории, не может и не хочет оправдать авантюру своей любовницы и вообще женское первенство. Он отвечает Медб на ее жалобы: «Вот что обычно происходит с любимым табуном во главе с кобылой. Добро их отнято, унесено и собрано, ибо люди шли за женщиной, которая неверно направляла их»<sup>22</sup>. Эта нравоучительная фраза и общий антифеминистский подтекст «Похищения...» (включая борьбу Кухулина с воинственной богиней Морриган) наводит на мысль о влиянии монастырских *literati*, авторов и редакторов письменного текста эпоса, стремившихся лишить женщину почетного места, занимаемого ею в языческом кельтском обществе, ниспровергнуть женское начало. В то же время нельзя не заметить и особого психологического реализма мира Уладского цикла, когда женщина (Медб) может быть и триумфальным вождем, и самоуверенной, взбалмошной упрямецой, и побежденной, но не сломленной королевой. При всем очевидном христианском влиянии и на текст, и на древнеирландское общество VIII в., в котором этот текст был создан, стоит признать, что в королеве Медб мы видим вполне языческий образ женщины-повелительницы и женщины-воительницы, известный еще континентальным кельтам.

При всех особенностях древнеирландского общества и возможных следах былого женского первенства в автохтонном доиндоевропейском обществе, в древнеирландских законах (самые ранние относятся в VII в.), написанных вскоре после принятия Ирландией христианства и распространения письменной культуры, нам сообщают, что рядовая женщина имела ограниченные права и жила в патриархальном обществе. Судя по этим ранним законам, женщина не могла заявить о своих правах или предстать перед судом без санкции своего защитника или господина, законодательно женщина представляла, по сути, бесправной. Когда она была девочкой, за нее отвечал отец, когда выходила замуж — муж, когда вдовела — сын. Если же у нее не было ни сына, ни мужа, за нее отвечал ближайший родственник мужского пола<sup>23</sup>. Однако есть все основания полагать, что эта картина являла собой, скорее, желаемый идеал близких к монастырской культуре *literati*, навеянный

<sup>22</sup> Táin Bó Cúailnge. Recension I... l. 4123.

<sup>23</sup> Edel D. Op. cit. P. 47.

святоотеческой литературой и ветхозаветными уложениями. С середины VIII в. в законы попадает информация, более соответствующая местным нравам: женщине дается право заключать законные договоры, начинать судебные разбирательства, наследовать. Женщине фактически предоставляются равные с мужчиной права<sup>24</sup>.

Таким образом, в раннесредневековой Ирландии мы сталкиваемся с обществом, где роль женщины была существенна, хоть и ниже роли мужчины того же ранга. Женщина могла иметь собственность, обладала ценой чести, могла сама предпринимать определенные шаги в защиту своего общественного положения. Права женщины, так же, как права мужчин, ограничивались старшими в роду, и права супругов взаимно ограничивались во всем, что касалось их собственности, и в других вопросах. Даже памятник церковно-канонического права VII в. «Закон Адомнана» (Cáin Adomnáin), посвященный в основном преступлениям против женщин, запрещая женщинам-воительницам участвовать в войне и битве, подчеркивал, что их законное право участвовать в договорах не отменяется из-за их мирного статуса<sup>25</sup>. В то же время сам церковный запрет указывает на распространенную практику участия женщин в военных действиях, чему есть множество подтверждений в источниках по древним кельтам и в древнеирландских преданиях. Возможно, социальная подвижка, переходный период и расширение влияния династии О Нейллов в V—VI вв. дали женщинам еще больше возможностей проявить себя на военном поприще, о чем свидетельствуют предания, созданные в период христианизации.

Тот же «Закон Адомнана» рисует яркую и реалистичную, несмотря на явные преувеличения, картину жизни обычной ирландской женщины-воительницы в языческом обществе: «Вот работа, которую должна была исполнять лучшая женщина, — идти в битву, на поле битвы, на собрание и в военный лагерь, на поединок и в ополчение, ранить и убивать. На одном плече она несла сумку с едой, а на другом — свое дитя. Деревянное копье висело у нее за спиной. Тридцати футов длиной было оно, на одном его конце помещался железный крюк, которым она цепляла за волосы другую женщину из войска противников. Ее муж стоял за ней и держал

---

<sup>24</sup> *Patterson N. T.* Cattle-lords and clansmen. The social structure of Early Ireland. Notre Dame, London, 1994. P. 21—26.

<sup>25</sup> Cáin Adomnáin / Ed. K. Meyer. Oxford, 1905. § 5, 52.

в руках палку, подгоняя жену в битву. Ибо в то время головы женщин и две их груди брали как трофеи»<sup>26</sup>. Несомненно, одной из задач составителей «Закона Адомнана» было показать жизнь языческой женщины в как можно более черных тонах. В то же время непосредственная откровенность описания и упоминание культа человеческих голов, о котором мы знаем из античных сообщений о континентальных кельтах и ирландских преданий, заставляет предположить определенные исторические факты, лежащие в основе пассажа. Сомнение вызывает, в основном, совершенно анекдотический муж, подгоняющий жену в битву.

В поздней дохристианской и в раннесредневековой Ирландии женщина имела право начинать развод и забирать свою собственность при разводе, о чем свидетельствует «Закон о парах» (Cáin Lánamna) VIII в. Такое положение женщин в кельтском обществе было характерно и для континентальных кельтов. Цезарь пишет об особенностях брака у галлов следующее: «К деньгам, которые муж получает в приданое за женой, он прибавляет такую же сумму из своего имущества на основании произведенной оценки» (BG.VI.19.1. Пер. М. М. Покровского). Галльские супруги владели собственностью совместно.

Известно, что запрещаемое законодательством поведение обычно довольно распространено, а иначе не имело бы смысла его запрещать. Так и в случае женщин раннесредневековой Ирландии: многие особенности их поведения в языческом обществе запрещались и осуждались даже в светской литературе. Речь шла о недопустимости сексуальной распущенности, прелюбодеяния. «Триады Ирландии», не имевшие законодательного характера, своеобразные гномические максимы, сообщают о трех «глухих» (бессмысленных) вещах в мире. Одна из них — это «удержать глупую женщину от похоти»<sup>27</sup>. Далее «Триады» упоминают маргинальных женщин, фактически ставящих себя вне общества: «Три женщины, у которых нет цены чести: женщина, которой все равно с кем спать, воровка, колдунья»<sup>28</sup>. Относительно новый для того времени

<sup>26</sup> Cáin Adomnáin / Ed. K. Meyer. Oxford, 1905. § 3.

<sup>27</sup> The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. 83.

<sup>28</sup> Ibid. 185. Триада, как считает Ф. Келли, заимствована из более раннего законодательного трактата Bretha Cróige («Суждения о кровавом лежании»), где этим женщинам отказано в праве на содержание во время болезни и в цене чести, а колдунья названа «василиском заклинаний» (baislec auptha) (Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 285).

христианский взгляд на женщину отражен в другой триаде, описывающей своего рода идеальных женщин: «Три постоянства добрых женщин: спокойный язык, постоянная добродетель, крепкое хозяйство»<sup>29</sup>.

Ирландские законы с их приверженностью к классификации сообщают о разных видах сексуальных союзов и приводят десять или девять вариантов сожительства мужчины и женщины. Женщина могла вступать в брак с четырнадцатью лет, в этом возрасте она возвращалась от своих воспитателей к отцу, который и выбирал ей достойного мужа среди равных по статусу<sup>30</sup>. При этом надо сказать, что брак в ранне-средневековой Ирландии был институтом исключительно светским, и Церковь, кажется, вовсе не вмешивалась в брачные отношения<sup>31</sup>. Уже упомянутый трактат «Закон о парах» начинается с описания форм брака и первым называет «союз при совместной собственности» (*lánamnas comthinchuir*), когда муж и жена передают в совместное имущество свою движимую собственность (вспомните Цезаря с его описанием галльской семьи). Следующим назван «союз с женой при мужской собственности» (*lánamnas mná for ferthinchur*), брак, при котором жена привносит мало своей собственности или не дает вообще ничего. Третья форма брака, которую мы уже обсуждали в связи с королевой Медб, — это «союз с мужем при женской собственности» (*lánamnas fir for bantinchur*), когда соответственно вклад мужа был очень мал или отсутствовал. Четвертая категория сожительства, которую уже вряд ли можно назвать браком — это «союз с приходящим мужчиной» (*lánamnas fir thathigtheo*) — менее формальный союз, когда мужчина приходит к женщине в ее дом с разрешения ее рода. Пятым назван «союз, заключенный по инициативе (мужчины)» (*lánamnas airite for urail*), при котором женщина открыто уходила с мужчиной без разрешения ее семьи и рода. Шестой вид сожительства — союз, при котором женщина сама позволяет мужчине себя похитить (*lánamnas foxail*), при седьмом же варианте женщину тайно посещает мужчина (*lánamnas táidi*) (в обоих этих случаях на сожительство нет согласия рода женщины). Последние два вида сексуального

<sup>29</sup> The Triads of Ireland... 180.

<sup>30</sup> *Mulchrone K.* The rights and duties of women with regard to the education of their children // *Studies in Early Irish law* / Ed. by R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936. P. 189.

<sup>31</sup> *Nicholls K.* Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages. Dublin, 1972. P. 92.

союза объединяет их противоестественный характер: это изнасилование и близость двух умалишенных<sup>32</sup>.

При этом важно, что в раннесредневековой Ирландии практиковалось многоженство, и возможно, оно было широко распространено<sup>33</sup>. О распространении многоженства среди ирландских королей свидетельствует большое число королевских сыновей, которые упоминаются в генеалогиях. Скорее всего, большое число жен мог позволить себе только благородный человек или член королевского рода. Высшая форма брака, при которой жених выплачивал дары своей будущей жене и ее семье, была доступна лишь богатым ирландцам. Тем более только высшие слои общества могли позволить себе несколько таких брачных союзов. Самые неудачливые из многочисленного потомства таких браков пополняли ряды бедноты, к тому же многие наследники находили смерть в постоянных междоусобных стычках. Таким образом поддерживался своеобразный демографический баланс<sup>34</sup>. Древнеирландское право позволяло мужчинам иметь несколько жен, причем формы сожительства с женами могли быть разными. Например, у мужчины могло быть две женщины: одна жена по первой форме брака и другая женщина, к которой он ходит по согласию его рода, по четвертому типу сожительства. Сыновья же от обеих жен имели одинаковое право на наследство, хотя статусы их матерей не были равными. В трактате *Bretha Crólige*, посвященном содержанию больных, речь идет о трех рангах жен. Во время болезни главной жене (*ben bis hi coir lanamnusa* 'жена, живущая в правильном браке') полагалась половина содержания ее мужа, второй жене — треть, а любой другой жене — четверть<sup>35</sup>. Существовало ограничение для филида и священника, которым полагалась лишь одна жена<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Thurneysen R. Cāin Lānamna «Die Regelung der Paare» // Studies in Early Irish law... § 5—36; Kelly F. Op. cit. P. 70.*

<sup>33</sup> Многоженство было характерно и для раннесредневекового Уэльса (*Charles-Edwards T. M. Nau Kynywedi Teithiauc // The Welsh Law of Women / Ed. D. Jenkins and M. E. Owen. Cardiff, 1980. P. 29.*)

<sup>34</sup> *Charles-Edwards T. M. Early Irish and Welsh Kinship. Oxford, 1993. P. 60.*

<sup>35</sup> *Binchy D. A. Bretha Crólige // Ériu, 12, 1938. P. 44 § 56.*

<sup>36</sup> *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 24.*

Древнеирландское слово *ben* обозначало и «женщину», и «жену», особого термина для «супруги» не было. Поэтому «вторая жена/женщина» вполне может означать сожительницу, живущую с мужчиной без брачного договора и совместной собственности. «Любая другая жена/женщина» может быть и любовницей, живущей со своим родом. Стоит признать, что современные представления о браке и обязанностях мужа и жены для ранней Ирландии неактуальны, и отношения между полами были в тот период мало затронуты представлениями о церковном, христианском браке. Наиболее архаичной формой брачных отношений в Древней Ирландии было право первой ночи. Судя по ряду текстов Уладского цикла, если любой уладский мужчина брал в жены девушку на выданье, то в первую ночь она спала с Конхобаром, так что он был ее главным мужем (*cétmuinter*). Более того, если кто-нибудь из уладских мужчин предоставлял Конхобару гостеприимство и ночлег, то в эту ночь король спал с женой хозяина<sup>37</sup>. В предании «Сватовство к Эмер» именно право первой ночи вызывает ярость героя Кухулина: трикстер Брикриу напоминает Кухулину о том, что его будущая жена Эмер должна провести первую ночь с Конхобаром. Друид Катбад напоминает, что нарушить это право для Конхобара было бы нарушением гейса. Тогда уладами было принято странное решение: Эмер должна была спать первую ночь с Конхобаром, но для защиты чести Кухулина на одном ложе с ними должны были остаться Фергус и Катбад<sup>38</sup>. Нам сложно комментировать эти данные, поскольку представления современного человека о чести неизбежно расходятся с архаическим мировоззрением древних ирландцев. Интересно, что довольно поздние источники сообщают о существовании права первой ночи у одного из вождей кланов гэльской Шотландии.

Большинство же раннеирландских законодательных текстов говорят о двух типах «жен»: о главной жене (*cétmuinter*), живущей с мужем по одному из трех первых вариантов брака, и о сожительнице (*adaltrach* или *dorman*<sup>39</sup>). Термин *cétmuinter* 'глава хозяйства' обозначал как мужа,

<sup>37</sup> *Tidings of Conchobar son of Ness* / Ed. by Wh. Stokes // *Ériu*, 4, 1910. P. 24.

<sup>38</sup> LU 127a.

<sup>39</sup> *adaltrach* от латинск. *adultrix* 'любовница'; и *dorman* возможно от брит. лат. *dormans* 'спящая с кем-л.'. Заимствования эпохи христианизации, более ранний термин *airech* (eDIL s.v. 2 *airech*).



так и жену, но чаще последнюю. При трех первых упомянутых формах брака супруги живут общим хозяйством (*cétmuinteras*). Судя по всему, чаще всего король жил лишь с одной главной женой: законы отводят место лишь для одной жены в доме короля<sup>40</sup> (это не мешало ему иметь сожительниц и разводиться с главной женой). Интересно, что *dormán*, согласно закону о статусах, обладала лишь четвертью цены чести своего мужчины, при этом иногда она приравнивается и к *mertrech* 'блуднице (?)' (от латинск. *meretrix*)<sup>41</sup>. Если мужчина насильно вступил с чужой женой, он обязан был выплатить ее мужу полную цену чести, а если это была лишь сожительница, он платил половину<sup>42</sup>.

Церковь в раннесредневековой Ирландии противилась многоженству<sup>43</sup>, но не всегда удачно. Автор трактата «Суждения о кровавом лежании» (*Bretha Crólige*) пытался найти оправдание ирландскому многоженству в Ветхом Завете: «Существует спор среди ирландцев, что достойнее, заключать несколько брачных договоров или один: ибо избранный народ Божий заключал много брачных союзов, так что сложнее осудить такой обычай, чем похвалить»<sup>44</sup>. Юристы пытались оправдать древние языческие обычаи, привести их к нормам христианской морали, с трудом прививавшимся в обществе.

Нужно особо заметить, что проституции в современном смысле слова в ранней Ирландии не было. Слово *mertrech*, которое иногда переводят на английский как *prostitute*, изначально, видимо, означало сожительницу-наложницу, но никак не продажную женщину (в ранних древнеирландских санктгалленских глоссах *mertrech* поясняет латинское *pellex* 'наложница', Sg. 68<sup>b</sup>9). В «Словаре Кормака» *mertrech* называется «женой/женщиной глупого шута/идиота»<sup>45</sup>. Здесь *mertrech* скорее приравнена к «дурочке» (*baítsech*), женщине свободного поведения. Нигде в древнеирландской литературе или законах не идет речь о продажной любви, это было просто невысказано для традиционного общества. Конечно, слово *mertrech*/*merdrech* со временем приобрело

<sup>40</sup> Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 23.

<sup>41</sup> Críth Gablach... § 11.

<sup>42</sup> Studies in Early Irish law... P. 71 § 35.

<sup>43</sup> Die irische Kanonensammlung / Hrsg. H. Wasserschleben. Leipzig, 1885. XLVI, 18.

<sup>44</sup> Binchy D. A. Bretha Crólige... P. 44 § 57.

<sup>45</sup> Anecdota from the Irish manuscripts. Vol. IV § 875.

уничижительный оттенок и стало обозначать «блудницу, шлюху». Например, тот же король Айлилл однажды называет Медб блудницей (a merddrech), как мы уже видели, имея на то определенные основания<sup>46</sup>. Кухулин презрительно называет уладских женщин «шлюхами» (merdrecha)<sup>47</sup>.

В законах речь идет и о самых безнравственных женщинах (be charna 'женщина плоти' или 'женщина каирна'). «Женщина плоти, т. е. блудница, ибо, если женщина идет с пятью мужчинами, она be charna. Основание каирна — четыре камня, и пятый камень сверху создает каирн»<sup>48</sup>. Здесь мы видим намеренную игру словами: сап 'каирн, куча камней' и сапа 'плоть'.

О правах женщины, сохранных в раннесредневековом ирландском обществе, говорят и законы, регулирующие расторжение брака. Развод в Древней Ирландии был возможен, и инициатором его могли быть как жена, так и муж. Основной проблемой при разводе, так же как в современном обществе, был раздел имущества. Доля имущества при разделе зависела от статуса брака, от долей имущества, внесенных женой и мужем при заключении его, и от доли домашней работы, выполнявшейся супругами.

При определенных обстоятельствах жена могла по своей воле развестись с мужем и сохранить свое приданое. Она могла покинуть его, если он предпочел ей другую женщину, хотя в этом случае она могла остаться жить в их доме, если хотела. Она могла развестись, если муж не мог ее содержать, если он распространял о ней ложные слухи, если он рассказывал о ней сатиру (вредоносную поэму), если он вовлек ее в сожительство с помощью колдовства, возбудив в ней плотское желание. Развестись могла и женщина, которой муж нанес увечье, избив ее, наказывая<sup>49</sup>. То есть наказывать и бить жену муж имел право, но только не до увечий.

Древнеирландские гептады перечисляют и различные основания сексуального свойства, которые позволяли женам развестись с мужьями. Прежде всего, жена могла уйти от мужа, если он оказывался

<sup>46</sup> Cath Ruis na Ríg for Bóinn / Ed. E. Hogan. Dublin, 1892. § 17.

<sup>47</sup> Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 2.

<sup>48</sup> Power N. Op. cit. P. 108.

<sup>49</sup> Ancient laws of Ireland. Vol. V. Dublin, 1901. P. 292.

импотентом («ибо нелегко жене с бессильным мужем»). Причем, если она знала о его бессилии еще до брака, то должна была оставаться с ним до того, как «придет ненависть (к мужу)». Веской причиной для развода была и комплекция мужа: жена имела полное право развестись с чрезмерно потолстевшим мужем, который уже не был способен удовлетворить женские желания. Гомосексуальные увлечения мужа также могли стать причиной расторжения брака: если муж предпочитал супружеской постели развлечения с мальчиками-слугами, жена имела полное право на развод. Жена имела право развестись с бесплодным мужем, хотя они могли разойтись и временно — «искать ребенка» на стороне, а потом снова жить вместе, а ребенок, нажитый женой от другого, считался законным сыном мужа. Муж не должен был распространяться о подробностях сексуальных отношений с женой — такая болтливость также могла привести к разводу. Развод был возможен и со священником или «церковным человеком», поскольку сложно было совмещать служение Церкви и взаимные брачные обязательства<sup>50</sup>. Здесь речь идет, видимо, о мужчинах, начавших церковную карьеру после заключения брака, и это право женщин носит, кажется, вполне антицерковный характер.

У мужчин тоже были свои причины для разводов. Другая гептада приводит семь таких оснований: если жена неверна, если она продолжительно и тайно занимается воровством, если она делает аборт, если она позорит честь мужа, если она удушит ребенка, если у нее отсутствует молоко, и «разрушение всех вещей» (имеется в виду полная неустроенность хозяйства?)<sup>51</sup>.

Низший статус среди женщин был у рабынь (*sumala*), выполнявших различные работы по домашнему хозяйству. При этом стоимость одной рабыни (*sumal*) в древнеирландском обществе стала обозначать крупнейшую единицу стоимости при покупке или оценке чего-либо. Например, цена чести местного короля равнялась семи рабыням (кумамал)<sup>52</sup>, т. е. изначально, возможно, королю просто передавались семь рабынь в услужение. *Sumal* позже стал обозначать определенное количество серебра или золота: шесть шетов, а каждый шет был равен

<sup>50</sup> Ancient laws of Ireland. Vol. V. Dublin, 1901. P. 132, 292.

<sup>51</sup> Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925. § 44, gl. 1.

<sup>52</sup> Críth Gablach... l. 450.

стоимости молодой телки. Рабыня, как и раб, могла продаваться, покупаться и обмениваться, на что указывает и превращение ее стоимости в устойчивый денежный эквивалент. Рабыня во всем зависела от хозяйина и могла подвергаться насилию или принуждению к сожительству со стороны хозяина, при этом за воспитание и содержание ребенка отвечал по закону исключительно отец. Каково бы ни было происхождение отца ребенка, последний не мог стать «владыкой» (*flaith*), ибо «его пороки подобны порокам его матери»<sup>53</sup>. Подобно остальным рабам, рабыни в основном происходили из чужеземцев, захваченных работниками, или из людей, неспособных выплатить долг. Порой даже родители были вынуждены продавать в рабство своих детей<sup>54</sup>. Рабыни выполняли домашнюю работу у ручной мельницы, месили тесто на доске и в корыте. Одним из орудий труда рабынь, упомянутых в законах, было, например, решето<sup>55</sup>.

Мы уже упоминали о жестокой мести бриттов римлянам за изнасилованных и обесчещенных царских дочерей. В древнеирландских законах изнасилования часто упоминаются в связи с наказаниями и штрафами, которые полагались за подобные преступления. Законодательство различало собственно изнасилование (*forcor*) и *sleth*, т. е. любое соитие с женщиной без ее согласия. Древнеиндийские «Законы Ману» также различают насильное похищение девушки и соращение спящей, пьяной или безумной<sup>56</sup>. *Sleth* может быть отглагольным существительным от *seilid* 'крадется', отсюда все коннотации, связанные с коварным и хитрым совратителем. Однажды *sleth* называется незавершенным половым актом, но это, видимо, лишь одна из вероятных интерпретаций этого термина, потому что в законах упоминается и «сын, зачатый коварством». Этим же термином называется принуждение к близости очень уставшей женщины.

Часто *sleth* связывается с соращением пьяной женщины, и преступление это считалось не менее серьезным, чем изнасилование<sup>57</sup>. Хотя в древнеирландской литературе мы встречаем и более двусмысленные

<sup>53</sup> *Kelly F.* Op. cit. P. 85, 96.

<sup>54</sup> *Ibid.* P. 95.

<sup>55</sup> *Power N.* Classes of women described in *Senchas Már* // *Studies in Early Irish Law...* P. 104—105.

<sup>56</sup> *Законы Ману* / Пер. С. Д. Эльмановича и Г. Ф. Ильина. М., 1960. III, 33, 34.

<sup>57</sup> *Kelly F.* Op. cit. P. 134, 135.

высказывания по поводу соития с пьяной и изнасилований вообще. Так одна из «Триад» гласит: «Три соития, с помощью которых не получить приданого: ее изнасилование, соращение ее пьяной, изнасилование ее королем»<sup>58</sup>. Речь уже шла о том, что одинокая женщина, пришедшая в питейный дом одна без мужа и соращенная, не получала компенсации за это, ибо «не должно ей быть в питейном доме без защиты мужа»<sup>59</sup>. Возможно, именно на этой максиме был основан упоминавшийся уже гейс хозяина заезжего дома Блаи, который не мог пропустить ни одной женщины, зашедшей к нему в дом без мужа.

Изнасилования и соращения наказывались выплатой цены чести или эрика (виры). Насильник должен был выплатить цену чести мужчины, юридически отвечавшего за пострадавшую женщину (мужа, отца, сына или ближайшего родственника мужского пола), этому мужчине<sup>60</sup>. В дополнение к этому он выплачивал эрик за изнасилование девицы на выданье, главной жены и инокини. За изнасилование наложницы выплачивали только половину эрика. Если жертва насилия рожала ребенка, насильник должен был воспитать и вырастить его (в основном, помогать материально).

Определенная категория женщин не получала компенсаций за изнасилование или соращение. В основном это были женщины легкого поведения, замужние женщины, которые соглашались встречаться с другими мужчинами. Не получали компенсаций и женщины, скрывшие по каким-нибудь мотивам сам факт насилия или соращения. Женщина, подвергшаяся соращению (*sleth*), должна была сообщить об этом в течение трех дней. Если на женщину напали в поселении, она обязана была звать на помощь, но это было не обязательно, если нападение было совершено в безлюдной местности<sup>61</sup>. Гномическая литература предостерегала женщин и от темноты, где ее могли ждать всякие напасти: «Три тьмы, которых должна сторониться женщина: тьма тумана, тьма леса, тьма ночи»<sup>62</sup>. Тьма была чревата разбойниками, насильниками или персонажами пострашнее, обитателями потустороннего мира.

<sup>58</sup> The Triads... 155.

<sup>59</sup> *Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925. S. 351.*

<sup>60</sup> *Thurneysen R. Cāin Lānamna... § 35; Críth Gablach... l. 121—124.*

<sup>61</sup> *Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III... S. 350.*

<sup>62</sup> The Triads... P. 100.

## ГЛАВА XIV

### ДРУИДЫ: ЖРЕЦЫ, ШАМАНЫ И МАГИ

Любой историк, пишущий о кельтах, неизбежно касается темы загадочного жреческого сословия на Европейском континенте и на Британских островах — темы друидов. В современной науке о кельтах, кельтологии, так уж сложилось за последние десятилетия, что упоминание друидов всегда настораживает и внушает опасения: а не хотят ли нам представить очередные эзотерические фантазии в стиле нью-эйдж? Изучение феномена друидов и их предполагаемого учения (друидизма) связано с таким количеством проблем, что серьезный исследователь часто не хочет касаться этой зыбкой и опасной темы. Начать можно с того, что друиды упоминаются лишь в источниках, описывающих Галлию, Британию и Ирландию. В других кельтских регионах Древнего Мира (Испании, Северной Италии, Центральной Европе, на Балканах, в Малой Азии) друидов, кажется, не было. Неуверенность здесь связана с малым количеством источников по древним континентальным кельтам и малым количеством памятников, написанных на кельтских языках в этих регионах<sup>1</sup>.

При этом надо помнить, что все сведения о друидах Галлии и Британии дошли до нас в изложении греческих или римских авторов, смотревших на них сквозь призму собственной культуры и философии (т. е. мы можем опираться только на так называемую *interpretatio graeca/romana*). Сами друиды если и пользовались письменностью, то лишь в магических целях и в бытовых общественных и частных записях. Свою традицию, учение, космологию, гимны для жертвоприношений (если такие и существовали) друиды передавали устно, подобно индийским брахманам, и с исчезновением их сословия традиция была

---

<sup>1</sup> James S. Exploring the world of the Celts. London; New York, 1993. P. 52, 91.

потеряна. К тому же существует серьезная проблема с данными по ирландским друидам. Античные историки о них молчат. Зеленый остров, не входивший в *Rex Romana*, был им неинтересен. Тексты, сообщающие о друидах Ирландии, были записаны уже в Средневековье (с V в.), начиная с распространения христианства и письменной культуры, когда жреческая корпорация постепенно деградировала и, наконец, перестала существовать. Ирландские друиды, как они предстают в житиях святых или местной литературе на древнеирландском языке, во многом отличаются от друидов континентальных. С одной стороны, это может быть вызвано кардинальной разницей восприятия античных интерпретаторов и средневековых ирландских сказителей-филидов или ирландских же монахов. С другой, не исключено, что ирландский институт друидов действительно серьезно отличался от своих британских или галльских собратьев прежде всего за счет влияния местного некельтского субстрата.

Само слово «друид» (гал. \*druis, лат. мн. ч. druides, др.-ирл. druí) восходит к пракельтскому \*druwi(d)s, состоящему из двух частей корня \*wid 'видеть, знать' и первой части \*dru, которая, скорее всего, означает 'дерево, дуб'<sup>2</sup>. Так что, упрощая, можно сказать, что «друид» означает «знающий дерево». Какое же дерево имеется в виду? Р. Турнайзен считал, что «друид» был «знающим дуб», а именно, те свойства дуба, которые можно проявить с помощью магических манипуляций. Здесь он опирался во многом на свидетельство Плиния Старшего о ритуале срезания омель с дуба<sup>3</sup>. Ксавьером Деламарром было высказано предположение, что друид знал не какое-то определенное дерево, а Мировое Древо, структурирующее индоевропейский космос<sup>4</sup>. При всем этом, начиная разговор о друидах, следует помнить, что дерево (допустим, дуб) для кельта-язычника означало совсем иное, чем оно означает для современного человека. Оно могло быть частью сферы божественного. Важно также, что стройной картины мира с Мировым Древом в центре

<sup>2</sup> Другое возможное значение \*dru 'крепкий, твердый', при этом \*druwi(d)s 'верно, твердо знающий' (*Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 150*).

<sup>3</sup> *Thurneysen R. Allerlei keltisches // ZCP, 16, 1927. S. 277.*

<sup>4</sup> *Delamarre X. Op. cit. P. 149—150.*

нет ни в одной кельтской культуре, поэтому вряд ли можно согласиться с догадкой К. Деламарра.

Самое известное античное свидетельство о друидах мы находим в «Записках о Галльской войне» самого Гая Юлия Цезаря, завоевателя Галлии. Цезарь говорит об одном ученом классе в Галлии, не упоминая таких групп, как барды, провидцы (ваты) или жрецы-«гутуатеры» (*gutuatri*). Возможно, все эти группы были искусственно внесены Цезарем в класс друидов. Цезарь в своих записках о Галлии опирался на работы своих предшественников, однако часть информации была собрана на месте самим Цезарем или его подчиненными. Впрочем, сведения Цезаря о друидах, несмотря на всю его субъективность и возможные искажения, пожалуй, достовернее всего отражают картину жизни жреческого класса галлов. Цезарь во многом повлиял на последующих античных авторов, писавших о друидах. Итак, в шестой главе своих записок, посвященной событиям 53 г. до н. э., Цезарь пишет о двух высших сословиях галльского общества, обладавших «значением и почетом», — друидах и всадниках (*De Bello Gallico*, VI, 13). Согласно дюмезилевской индоевропейской социальной триаде эти два сословия соответствуют индийским брахманам и кшатриям, жреческому и военно-аристократическому сословиям.

Друиды, по Цезарю, участвуют в делах божественных, надзирают за правильностью общественных и частных жертвоприношений, толкуют религиозные вопросы. Для постижения их учения к друидам шло много молодежи. Судя по всему, в отличие от индийских брахманов, друиды не были замкнутой кастой, и поступить к ним в обучение мог каждый свободный человек. Цезарь полагал, что учиться к друидам многие шли из-за особых льгот и освобождения жреческого сословия от военной службы и повинностей. Некоторых учеников посылали к друидам родители и родственники. Поступившие в друидическую школу учили наизусть множество стихов, и некоторые оставались в учении двадцать лет. Здесь мы видим удивительную параллель с индийскими брахманами, которые должны учить наизусть огромное количество гимнов, все Веды, долгое время передававшиеся исключительно устно. Друиды, как пишет Цезарь, считали недопустимым богами (*nefas*) записывать эти стихи, хотя пользовались греческим алфавитом в общественных и частных нуждах. Цезарь полагал, что устная передача традиции друидов связана со стремлением сокрыть учение от простого народа («ибо



боги любят все неясное», как гласит древнеиндийская максима) и с задачей укрепления памяти учеников<sup>5</sup>.

К сожалению, в отличие от индийской брахманической традиции, упомянутые «стихи» друидов, друидические тексты до нас не дошли, причем ни в Галлии, ни в Британии, ни в Ирландии. Может быть, единственный краткий текст, который античная традиция приписывает друидам, сохранен Диогеном Лаэртским в прологе к его «Жизнеописанию философов». Очень характерно, что эту единственную триаду Диоген приписывает как индийским гимнософистам (брахманам), так и кельтским друидам: «Чтить богов, не творить зла, быть храбрым» (I, пролог, 6). Интересно, что жанр подобных триадических максим впоследствии в Средние века был очень распространен в Ирландии и Уэльсе. О тех же брахманах и друидах Диоген пишет, что философию свою они выражают в загадках.

Позднее Цезаря, в следующем веке, Помпоний Мела напишет об обучении у друидов очень схоже. Друиды, согласно этому римскому автору, обучали самых знатных лиц в течение двадцати лет, уводя их для этого в пещеры и отдаленные роции (*De Chorographia*, III, 15)<sup>6</sup>. Вряд ли стоит связывать подчеркнутое здесь удаленное и сокрытое местоположение друидических школ с опасностью преследований римскими властями в первые годы римской власти в Галлии. В средневековых ирландских памятниках также очевидна связь пещер и роц с обучением тайному знанию и друидами.

Касаясь учения друидов, Цезарь лишь вкратце упоминает, что они старались укрепить убеждение в бессмертии души, которая по смерти переходит «из одного в другое» (тело или состояние?). Этот фрагмент позволил некоторым исследователям утверждать, что кельтам была присуща вера в метемпсихоз (переселение душ). Сам Цезарь, будучи эпикурейцем, в бессмертие души не верил и давал друидической доктрине вполне рациональное обоснование, полагая, что эти представления устранили

---

<sup>5</sup> Об отсутствии каких-либо сохранившихся письменных памятников друидической мысли пишет в III в. н. э. раннехристианский писатель Ориген (*Contra Celsum*, I, 16). Он полемизирует с Цельсом, который писал о сходстве друидического учения и еврейского, указывая на то, что от друидов не осталось никаких записей.

<sup>6</sup> Помпоний Мела. О положении Земли / Пер. С. К. Апта // Античная география / Сост. М. С. Боднарский. М., 1953.

страх смерти у галльских воинов и возбуждали храбрость. Впоследствии многие античные авторы так же объясняли друидическое учение о бессмертии души. Помимо этого друиды обсуждали и передавали своим ученикам сведения о светилах и их движении, о величине мира и земли, о природе и о силе и могуществе бессмертных богов (*De Bello Gallico*, VI, 14). Друиды считали, что все галлы — потомки некоего хтонического бога, которого Цезарь отождествлял с римским отцом Дитом (*Dis pater*)<sup>7</sup>. Поэтому они исчисляли время не по дням, а по ночам, начало месяца и года они исчисляли так, что сначала идет ночь, а затем день.

Учение друидов, согласно Цезарю, было «открыто» в Британии (*Disciplina in Britannia reperta*) и лишь оттуда перенесено в Галлию. Во времена Цезаря галльские юноши, желающие постичь это учение основательнее, отправлялись в Британию. Это сообщение Цезаря не находит объяснения у исследователей нового времени, поскольку, если считать друидов кельтскими жрецами, сложно понять появление этой корпорации на окраине кельтского мира, в Британии. Возникает вопрос, а не были ли друиды местным жреческим и ученым сословием в Британии или на Британских островах в целом? Некоторые особенности ирландских друидов также позволяют нам предполагать такое происхождение этой корпорации. От Тацита мы знаем о существовании последнего друидического центра в Британии на острове Мона (совр. о-в Англси). На том же острове Англси после осушения озера Лин Керриг Бах археологами было найдено множество различных объектов эпохи железного века (детали колесницы, оружие, цепи и оковы рабов), которые датируются периодом от 150 г. до н. э. до 60 г. н. э. Возможно, это приношения друидов богам священного озера. Присутствие ирландских артефактов среди приношений в Лин Керриг Бах может свидетельствовать о паломничествах ирландцев в это друидическое святилище<sup>8</sup>.

Более того, характерно и то, что учение было «открыто, найдено» уже существовавшим. Здесь мы сталкиваемся с типичным кельтским, да и в целом дохристианским представлением о проявлении

---

<sup>7</sup> *Dis pater* — римский бог подземного мира, отождествлявшийся с греческим Плутоном. Ему были посвящены так называемые секулярные игры с икупительными ночными жертвоприношениями. В древнеирландской религии этому божеству соответствует Донн (Темный), бог смерти и подземного мира, с его обителью на юге Ирландии.

<sup>8</sup> *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 179.*

в видимом мире различных вещей, чудес или даже способов жизни из некоего скрытого, неявного источника. Причем феномены эти могут как легко возникать, так и легко исчезать. Т. е. учение друидов в Галлии воспринималось как существовавшее с незапамятных времен и лишь найденное в Британии.

Цезарь приписывает друидам и судебные функции: они выносят приговоры по всем спорным делам, общественным или частным, по преступлениям, убийствам, тяжбам о наследствах и границах. Они же назначают награды и наказания. Причем наихудшим наказанием для не подчинившегося решению друидов было отлучение его от участия в жертвоприношениях. Отлученный считался нечестивым и преступником, все его сторонились, избегали встреч и разговоров с ним, чтобы не нажить беды, как от заразного. Для такого не производился суд, и у него не было права на какую-либо должность. Иногда отлучалось от жертвоприношений целое племя.

Друиды Галлии были объединены общей иерархией, распространявшейся на все племена страны. Во главе друидов стоял верховный друид, по смерти которого ему наследовал достойнейший, или же друиды избирали верховного из нескольких кандидатур. Иногда спор о первенстве решался оружием. Раз в году (очевидно, в «праздничный» день) друиды собирались в освященном месте в стране карнутов, которая считалась центром всей Галлии (в Орлеане, возле совр. аббатства Сен-Бенуа-сюр-Луар<sup>9</sup>). В это место сходились все тяжущиеся для суда друидов, их решений и приговоров. Особая связь друидов с центром (скорее, сакральным, чем географическим) отмечалась многими историками: в той же Ирландии собрание друидов связывается с холмом Ушнех в центре острова, о котором у нас речь пойдет ниже.

Скандалную известность получило сообщение Цезаря о том, что друиды у галлов заведуют человеческими жертвоприношениями. Речь идет об особых общественных жертвоприношениях такого рода. Галлы (и друиды) считали, что богов можно умиловить, принеся в жертву за человеческую жизнь (подвергающуюся опасности) другую человеческую жизнь. У некоторых племен для человеческих жертвоприношений использовались огромные чучела, сделанные из прутьев. Эти чучела наполняли

---

<sup>9</sup> Lot F. *La Gaule: les fondements ethniques, sociaux et politiques de la nation française* / Ed. P.-M. Duval. Paris, 1967. P. 65.

живыми людьми и поджигали их снизу, люди сгорали. В жертву приносили преступников, попавшихся на воровстве или другом преступлении, но если преступников не хватало, в жертву приносили и невиновных<sup>10</sup>.

В пору галльских войн Цезаря античный мир смог познакомиться с представителем друидического сословия, как бы не выходя из дому. Пожалуй, единственный исторический друид, чье имя и судьба стали известны нам благодаря римской литературе, — это Дивикиак (*Divitiacus, Diviciacus*)<sup>11</sup>. С ним были знакомы и дружили и Цезарь, и Цицерон. Дивикиак был вождем (вергобретом) эдуев, наиболее романизованного из галльских племен, столицей которого был оппидум Бибракте (римский Августодун). Его брат Думнорикс позднее приходит к власти у эдуев и возглавляет антиримскую партию, Дивикиак же был сторонником римской имперской политики. Около 71 г. до н. э. Ариовист, царь германского племени свевов, вторгся в Галлию, поддержанный галльским племенем секванов, и разгромил их противника, галльское племя эдуев. Дивикиак, друид и вергобрет эдуев, единственный из эдуев, свободный от клятвы не требовать назад заложников и не просить Рим о помощи, был вынужден бежать. Он отправился в Рим около 60 г. до н. э. и выступил перед сенатом с просьбой помочь его народу в борьбе со свевами. Поздний латинский панегирик Константину Великому описывает выступление Дивикиака перед сенатом: как подобает варварскому воину, он стоит, опираясь на высокий щит (*scutum*)<sup>12</sup>.

Однако миссия Дивикиака провалилась. В 59 г. до н. э., в год консульства Цезаря, сенат признал Ариовиста «царем и другом римского народа» (*De Bello Gallico*, I, 35). Во время поездки в Рим Дивикиак познакомился с Цицероном и, видимо, с Цезарем. Цицерон пишет о нем как о друиде, не упоминая вообще о его политических интересах. Дивикиак, по его словам, сообщил ему, что знаком с законом природы, который греки называют натуральной философией (*φυσιολογία*), и он

<sup>10</sup> Археологические данные свидетельствуют о широком распространении у кельтов практики человеческих жертвоприношений и ритуальных убийств. См. обзор данных по Галлии, Британским о-вам и Малой Азии в *Казакевич Г. Власть и общество у древних кельтов: опыт переосмысления источников // Stratum plus*, 4, 2018. С. 22.

<sup>11</sup> Имя его переводится как «мститель». Известен одноименный царь племени суессонов (*Delamarre X. Op. cit. P. 145*).

<sup>12</sup> См. *Chadwick N. K. The druids. Cardiff, 1966. P. 103.*

мог предсказывать будущее по предзнаменованиям и по умозаключениям (Cicero, *De Divinatione*, I.90).

В 61 г. до н. э. галльская аристократия во главе с вождем гельветов Оргеториксом, сыном царя секванов Кастиком и эдуем Думнориксом организовала заговор против римской власти в римской провинции в Галлии. При этом эдуи официально считались союзниками римлян. Оргеторикс и Думнорикс стремились стать независимыми от Рима царями, а надо сказать, что царская власть в Галлии к тому времени практически исчезла, уступив место светской власти магистратов-вергобретов и духовной — друидов<sup>13</sup>. Заговор потерпел крах, но Думнорикс остался во главе антиримской партии среди эдуев. Вскоре с помощью своего богатства, ловкой дипломатии и антиримских настроений среди галлов он получил большую власть среди эдуев, чем официальные магистраты, Дивикиак и Лиск. Фактически выступая на стороне врагов Рима, гельветов, Думнорикс возбудил гнев Цезаря, и крах его был бы неминуем, если бы его старший брат, Дивикиак, не заступился за него. Этот друид-администратор признался, что его младший брат возвысился с его помощью, когда Дивикиак пользовался большим влиянием среди эдуев и в Галлии вообще. Он посоветовал Цезарю не наказывать брата, чтобы не возбудить народ против самого Дивикиака, друга Цезаря и Рима. Здесь Цезарь сообщает, что разговаривал с Дивикиаком с помощью особого переводчика, что подразумевает либо полное незнание друидом латыни, либо знание очень несовершенное. Судя по всему, в случае выступления Дивикиака в сенате и разговора с Цицероном также приходилось прибегать к помощи переводчика. Вообще, судя по Цезарю, Дивикиак был талантливым оратором и из всего своего народа и всех галлов выделялся наибольшим красноречием.

Цезарь помиловал Думнорикса, хотя и приставил к нему стражу. Престиж Дивикиака при этом поднялся, и не только среди эдуев, но и среди всех галльских вождей (*De Bello Gallico*, I, 20). В последующей Галльской войне Дивикиак постоянно поддерживал Цезаря

---

<sup>13</sup> Тот же процесс деградации царской власти Тацит описал у бриттов: «Прежде британцы повиновались царям; теперь они в подчинении у вождей, которые, преследуя личные цели, вовлекают их междуусобные распри» (*Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Изд. подгот. А. С. Бобович, Я. М. Боровский, М. Е. Сергеенко. М., 1993 (Агрикола, § 12)*).

во главе своего племени эдуев. Однако нигде не сказано, что Дивикиак сам брался за оружие, что противоречило бы описанию друидов, данному самим Цезарем. Скорее, военная деятельность Дивикиака напоминает нам сообщения Страбона и Диодора, восходящие к традиции Посейдония, о решении друидами военных конфликтов.

Думнорикса, этого смелого антиримски настроенного аристократа, как мы упоминали, вряд ли можно подозревать в принадлежности к друидическому сословию. Дивикиака Цезарь тоже ни разу не называет друидом, а сообщает лишь о его административных и военных обязанностях. После усмирения Думнорикса с помощью его старшего брата Цезарь всегда держал его при себе, справедливо опасаясь его властолюбия и авторитета среди галлов. Так, под домашним арестом, Думнорикс прибыл с Цезарем на берега Ла-Манша, когда римский полководец готовил вторжение в Британию. Думнорикс не хотел плыть в Британию отчасти по политическим мотивам, но одна из причин его отказа, которую он сообщил Цезарю, заключалась в религиозных правилах, удерживающих его (V, 6). Религиозный запрет, касающийся плавания по морю, мог относиться к друидическому сословию (если предположить, что Думнорикс был «друидом по происхождению»), подобно тому как индийским брахманам запрещается плавать по морю. Стихия воды чужда жреческому сословию, отсюда и опасения, что когда-нибудь она может возобладать. Думнорикс пытался бежать со своими всадниками, эдуями, но был убит людьми Цезаря. Думнорикс кричал перед смертью, что он «свободный человек свободного народа» (V, 7).

Помимо Цезаря одним из интереснейших информантов по истории галльских друидов можно назвать Посейдония (ок. 135—50 гг. до н. э.), греческого историка, этнографа, известнейшего философа-стоика, предшественника Цезаря в кельтской этнографии. Он много сам путешествовал и жил среди описываемых народов, в том числе и у галлов. Его работа не сохранилась, но фрагменты ее, посвященные кельтам и собственно друидам, можно найти у Страбона и Диодора Сицилийского. Так, у Страбона мы читаем о трех основных ученых классах у галлов: о бардах, ватах и друидах. Барды — певцы и поэты. Ваты — толкователи жертвоприношений и специалисты в естествознании. Интересно, что в средневековых ирландском и валлийском обществах мы встречаем тех же бардов и провидцев-ватов (др.-ирл. *faith*) с разными функциями, но явно восходящими к тем же галльским/кельтским ученым мужам.

На друидах Страбон (или Посейдоний) останавливается подробнее. Очевидно, что в описании его многое связано с греческими аналогиями, и мы не можем полностью ему доверять, однако сообщение Страбона существенно дополняет картину Цезаря. Друиды вдобавок к изучению природы занимались также этикой. Друиды считались самыми справедливыми людьми, поэтому им доверялись судебные дела как частного, так и публичного свойства (дела об убийствах в основном доверялись друидам). Сообщается, что в былые времена (когда власти у друидов было больше, надо полагать) друиды решали и военные конфликты и сдерживали противников, уже построившихся к битве. Интересно, что в случае большого числа убийств друиды полагали, что поля должны принести богатый урожай. Касаясь друидической космологии и эсхатологии, Страбон пишет, что согласно их представлениям человеческие души и вообще вся вселенная неразрушимы, хотя порой стихия огня или стихия воды могут временно преобладать<sup>14</sup>.

Вера в вечность души, упомянутая в Посейдониевой традиции без какого-либо намека на веру в переселение душ, говорит о невозможности прямого переноса древнеиндийских, например, представлений о метемпсихозе на кельтов. Вообще, сложно сказать, где у античных авторов мы имеем дело с подлинными представлениями кельтских жрецов, а где наслаиваются пифагорейские коннотации. Так, Аммиан Марцеллин, опирающийся на Тимагена, писавшего, вероятно, в I в. до н. э., утверждает, что друиды разделяли доктрину Пифагора, считали души бессмертными, и говорит об объединениях друидов, сравнивая их с дружествами философов-пифагорейцев<sup>15</sup>. Бесспорно, греку было проще воспринимать варварскую доктрину через призму своей традиции, однако восприятие это часто было ложным.

Что же касается вечности вселенной, здесь важно иметь в виду, что друидам была чужда идея творения мира или его конца, т. е. стройной космогонией и эсхатологией они явно не обладали (потому-то в древнеирландских текстах, в отличие от скандинавских Эдд, мы не видим мифов, излагающих начало и конец мира). Природа, или первичный хаос, как считали греки и, несомненно, сам Посейдоний, вечна и пребудет всегда, а боги, в эротическом или строительном планах, создают этот мир: в одну

---

<sup>14</sup> *Strabo* IV, IV, 2, 4.

<sup>15</sup> *Ammianus Marcellinus*, XV, 9, 8.

эпоху — так, в другую эпоху — по-другому. Отсюда представления о временном преобладании той или иной стихии. Этот мир в языческом восприятии — мир преходящий, и не имеет никакого смысла. Другое дело, что все эти представления характерны для греческой традиции, и действительно сложно различить, где в Посейдониевом описании мы имеем дело с кельтской друидической доктриной, а где — с греческим взглядом на мир, автоматически перенесенным на варваров.

Диодор Сицилийский, основываясь, по-видимому, на данных того же Посейдония, во многом повторяет рассказ Страбона о друидах, но что-то интерпретирует иначе или дает больше подробностей. Подобно Страбону, следуя греческой интерпретации, он называет друидов философами и богословами. Затем речь идет о пресловутых человеческих жертвоприношениях, совершавшихся при участии друидов. В особо важных случаях человека приносили в жертву, ударив кинжалом выше диафрагмы, и по падению несчастного, конвульсиям и излиянию крови друиды (или ваты-провидцы?) предсказывали будущее. Схожее описание человеческих жертвоприношений, восходящее к традиции Посейдония, мы находим и у Страбона (IV, 4, 5), который подчеркивает, что римляне положили конец этой практике. Диодор и Страбон указывают, что присутствие философа-друида было необходимо при каждом жертвоприношении, ибо благодарения богам должны были оглашать те, кто искушен в природе богов, те, кто как бы знает «язык богов» (термин, известный многим индоевропейским традициям). Те же друиды возносили и моления к богам<sup>16</sup>. Конечно, эта картина очень напоминает брахманические жертвоприношения и чтение гимнов из Вед теми же брахманами (хотя человеческие жертвоприношения в историческое время в Индии неизвестны).

Диодор, так же, как Страбон, говорит о битвах, которые задерживали друиды и барды. Причем он апеллирует здесь к моральным достоинствам кельтов, которые, будучи варварами, тем не менее, отдавали предпочтение Музам, а не Аресу. Здесь Диодор в отличие от Страбона пишет об этой способности друидов в настоящем времени, возможно, принимая сведения Посейдония за достоверные и для своей эпохи.

Римская власть преследовала друидов и друидизм, как в Галлии, так и в Британии. Одной из основных причин этих преследований было

---

<sup>16</sup> Diodorus Siculus V, 29.



сопротивление друидов романизации. Часто именно кельтские жрецы были организаторами антиримских восстаний, которые можно сравнить с восстаниями, возглавляемыми волхвами в первые века христианизации Руси. Другой причиной, по крайней мере заявляемой, было стремление положить конец жестокой практике человеческих жертвоприношений и гаданий, связанных с ними. Судя по всему, друиды Галлии и Британии довольно долго сопротивлялись римским преследованиям. Невозможно точно сказать, когда жреческое сословие кельтов римской Британии и Галлии перестало существовать. По крайней мере, к V в. н. э., эпохе великого переселения народов, в Галлии мы не слышим об их существовании. Что касается Британии, остается неясным вопрос, можем ли мы считать друидами магов при дворе британского короля Вортигерна в конце V в. н. э.? Здесь показательно то, что раннесредневековый Уэльс и независимые бриттские области на западе и севере острова не сохранили в своей ранней и архаичной литературе ни одного упоминания о друидах.

Другую картину мы наблюдаем в Ирландии. К началу V в. н. э., ко времени миссии св. Патрика и других христианских проповедников в Ирландии, остров оставался вне греко-латинской ойкумены и сохранял черты традиционного кельтского общества, управляемого местными королями, друидами и судьями-брегонами. Уникальное положение Ирландии в средневековой Европе определяется тем, что на архаичную почву со жреческим классом, типологически подобным индийским брахманам, в начале V в. были брошены семена христианской веры, принесена письменная культура и историческое сознание. При этом в хронологии Ирландии отсутствовал своеобразный «римский буфер», т. е. не было столетий романизации со всеми компонентами классической античной цивилизации: письменной культурой на латинском или греческом языках, юриспруденцией, историзмом и урбанизмом. Римская эпоха в Галлии и Британии позволила этим странам влиться в средневековый западный христианский мир не отягощенными излишней кельтской спецификой. Ирландия же становилась частью Европы медленно и нехотя.

Жреческое сословие кельтской Ирландии, ирландские друиды, к сожалению, не появляются в описаниях греческих и римских авторов. Первые упоминания о них относятся уже ко времени начала христианизации страны (нач. V в.). Более поздние жития св. Патрика, написанные в VII в., сообщают о его столкновениях с друидами, друиды показаны главными противниками святого и его миссии. При этом картина

явно утрирована и отражает представления о миссии святого уже через два века после ее начала. Мы коснемся этой житийной традиции чуть позже, а пока обратимся к самым ранним свидетельствам о друидах в Ирландии.

Первый памятник литературы в Ирландии, «Исповедь» св. Патрика, содержит краткую историю жизни и миссии святого, им самим написанную. При этом во всей исповеди Патрик ни разу не упоминает своих врагов, друидов, что выглядит особенно странно, если мы вспомним, что житие Патрика, написанное Мурьху в VII в., сообщает, что в годы ирландского рабства будущий епископ Ирландии пас овец одного друида. Патрик упоминает, что страдал от преследований местных королей<sup>17</sup>, однажды заковавших его, но о друидах он не говорит ни слова. Возможно, одно из первых упоминаний ирландских друидов находится в раннем ирландском церковно-каноническом трактате (нач. VI в.), записанном по инициативе св. Патрика. Этот текст описывает жизнь первой христианской общины в Ирландии в языческом окружении. Христианин, поклявшийся перед друидом (*hagusrex*), как это делают язычники, наказывался годом епитимьи<sup>18</sup>. В то же время не исключено, что ирландский язычник клялся перед провидцем-ватом (*fáith*), поскольку латинское слово *hagusrex* могло отражать разные древнеирландские термины.

Одно из ранних и характерных упоминаний друидов в древнеирландской литературе тоже связано с именем св. Патрика. Речь идет о так называемом гимне св. Патрика, или «Лорике». Эту молитву св. Патрик якобы прочел перед королем Лойгаре и его воинами, чтобы спасти себя и своих монашествующих братьев, после чего монахи обернулись оленями. Поэтому молитва и называется «Крик оленя». В самой этой преамбуле к гимну и в его содержании уже явно присутствуют языческие следы, возможно, она была написана еще в VI в.<sup>19</sup> Один фрагмент гимна непосредственно относится к конфликту первых христиан в Ирландии и языческого ученого сословия: «Я призываю сегодня все эти силы встать между мной и <...> заклинаниями ложных пророков, черными закона-

---

<sup>17</sup> *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1993. 52. Part I. P. 86.

<sup>18</sup> *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland 2.2* / Ed. Haddan, Stubbs. Oxford, 1878. P. 329.

<sup>19</sup> *The works of St. Patrick. St. Secundinus. Hymn on St. Patrick* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1953. P. 67.

ми язычества, тайнами идолопоклонства, заклятиями женщин, кузнецов и друидов, всяким знанием, что угрожает телу и душе человека»<sup>20</sup>. Ложные пророки, указанные здесь, — это либо друиды, либо ваты (*faíth*). Друиды и придерживающиеся старых обычаев кузнецы и женщины связаны с особым вредоносным (здесь) знанием. Наконец, важно, что ирландские друиды творят заклинания и заклятья, и если, говоря о предполагаемых, отсутствующих текстах галльских друидов, мы имеем в виду в первую очередь цезаревы «стихи», то утерянные тексты ирландских друидов — это магические заклинания. В «Крике оленя» речь не идет о жертвоприношениях, хотя другие источники явно указывают, что друиды приносили жертвы и в Ирландии.

Одно из самых ранних упоминаний о друидах в древнеирландской литературе мы находим в поэме начала VII в. «Разговор друида Брана и пророчицы Февала». Разговор этот происходит между двумя персонажами, имена которых остаются неизвестны, в то время как они смотрят на залив Лох Февуль (совр. Лох-Фойл), затопивший древнее королевство короля Февала, отца легендарного Брана. Брану, сыну Февала, традиция приписывает знаменитое морское путешествие на волшебные острова, известное по преданию «Плавание Брана». Друид и пророчица (*banfháith*, ватесса) — коллеги (пророчица могла быть названа и *bandruí* 'друидесса'), раздумывающие над уходящим прошлым, и образ этот мне кажется одним из самых ярких в древней литературе острова.

Важно, что друид и ват (провидец) часто взаимозаменяемы как в античных источниках по континентальным кельтам, так и в ирландской литературе: оба занимаются предсказаниями. Однако в упомянутой поэме ни друид, ни пророчица не изрекают предсказаний. Скорее, они поглощены воспоминаниями о прошлом и размышлениями о сокрытом настоящем, но не будущем. Друид Брана связан со знанием или «способностью к познанию» (*fius*<sup>21</sup>). Он выступает здесь как знающий персонаж, притом что в словах пророчицы знание не упоминается вовсе.

<sup>20</sup> Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. Vol. 2. P. 357.

<sup>21</sup> Вряд ли можно перевести это древнеирландское слово как «знание». Это и «видение», поскольку восходит к индоевропейскому корню с этим значением. Современное русское слово «знание» обычно характеризует информацию, доступную для того, кто ее ищет и постепенно постигает. В островных кельтских источниках «знание» дается вдохновением и откровением и охватывает

Знание друида Брана получает разное применение: в начале поэмы он называет себя «человеком немалого знания», и сокрушается, что потерпел поражение в ученом состязании (с пророчицей?) и не смог поведать королевскую генеалогию королевства Маг Фунншиди, затопленного морем. Затем он вспоминает, как его знание взлетало к верхним облакам, и, наконец, ныряло в чистый колодец к сокровищам потусторонних женщин. Здесь мы можем вспомнить знание, угрожающее телу и душе человека, из «Крика оленя», которое непосредственно связано с друидами. При этом отношение автора второй поэмы к друидическому знанию явно не столь отрицательное, хоть друид и терпит поражение в ученом поединке. Друид Брана сам описывает полет своего «знания»:

Когда мы были в Дун Брань  
И пили холодной зимой,  
Среди людей мое знание связало сильных мужей,  
Когда оно поднялось к высоким облакам<sup>22</sup>.

Мы становимся свидетелями своеобразного шаманского опыта в исполнении ирландского друида. В древнеирландской литературе неизвестны другие примеры подобного шаманского ритуала, но, судя по ранней датировке поэмы и полному отсутствию христианского влияния в тексте, речь идет об одной из реальных функций ирландских друидов. Если рассмотреть героя-протагониста поэмы, он предстает в двух своих ипостасях: как друид и как поэт, подразумеваемый автор поэмы. Позднее мы обратимся к его поэтическому амплуа, но сначала необходимо еще раз подумать о роли друидов в раннеирландском обществе.

Нам довольно сложно указать точные социальные, культурные и религиозные функции института друидов в Древней Ирландии, дохристианской и начала эпохи христианизации. Очевидно, как в Галлии, так и в Британии, друиды исполняли обязанности жрецов. Тому находим подтверждение в одном из известных древнеирландских преданий «Любовный недуг Кухулина», где с друидами связано жертвоприношение белых быков (см. Главу III. «Время и традиция»)<sup>23</sup>. При этом

---

скорее всю картину мира целиком, восприятие всей вселенной в один момент, а не фрагменты такого восприятия и такой картины.

<sup>22</sup> *Carney J.* The earliest Bran material // *Latin script and letters A.D. 400—900* / Ed. J. J. O'Meara and B. Naumann. Leiden, 1976. P. 174—193.

<sup>23</sup> *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975. § 22—23.

представляется, что поэт и жрец в дохристианской Ирландии воплощались именно в лице друида, как во многих индоевропейских культурах, где функции поэта и жреца совмещались. Особенно явно это подтверждается, когда древнеирландские тексты используют слова *filí* (поэт) и *druí* (друид) как синонимы. Здесь важно еще подчеркнуть, что наша древнеирландская поэма совсем не обязательно основана на некоем реальном устном друидическом тексте, хотя известно, что в начале VII в. в Ирландии еще сохранялось явно деградировавшее сословие друидов.

В определенном смысле поэма «Разговор друида Брана...» отражает очень характерную связь между поэтом и жрецом: фрагмент посвящен, с одной стороны, поэтическому восприятию мира, а с другой стороны, особой ученой космологической схеме (см. Главу I. «Пространство острова»).

Если обратиться к определенным шаманским практикам ирландских друидов, можно вспомнить, что друиды и филиды Ирландии, видимо, носили особую одежду из птичьих перьев, подобно шаманам Северной Евразии и Северной Америки. В довольно поздней средневековой ирландской повести «Осада Друйм Давгаре» Мог Руйт, мунстерский друид, носит пестрый головной убор из птичьих перьев и крыльев и шкуру бурого безрогого быка. Он поднимается в небо и исполняет нечто вроде шаманского боевого ритуала (однако речь идет о полете его тела, а не особой шаманской души)<sup>24</sup>. Головной убор из птичьих перьев носили также люди-птицы в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга», персонажи, вероятно, символизирующие друидов. Подобный наряд носили (и носят до сих пор) болгарские сурвакары, участники новогодних праздников: шкуры, коровьи колокольцы, яркие красные жезлы и головные уборы из пестрых птичьих перьев с развеваящимися крыльями<sup>25</sup>. Одежда, которую носил Шенхан Торпешт, филид VII в., называлась *tuigen*, что позже «Словарь Кормака» интерпретировал как *tuge éin* ‘солома птиц’, ‘птичьи перья’<sup>26</sup>. Более того,

<sup>24</sup> La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjostedt // RC, 43, 1926. P. 110—112, § 117.

<sup>25</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 265, 430.

<sup>26</sup> Sanas Cormaic, 1059, 1231.

схожее представление о жреце, становящемся птицей и взлетающем к небу, присутствует и в Древней Индии<sup>27</sup>.

Для друида Брана полет его знания (или его «шаманской души») начинается в среднем мире смертных, где в крепости Брана он и оставляет компанию своих людей. Интересно, что компания эта вместе с очевидно присутствующим королем Браном, сыном Февала, собралась в холодный зимний день (или ночь?) и согревалась распитием вина или эля. Такое особое приготовление к друидическому шаманскому ритуалу имеет, конечно, параллели и в иных шаманских традициях, хотя и представляет собой некий новый «облегченный путь» достижения экстаза<sup>28</sup>. Не имеем ли мы здесь дело с деградацией друидических практик в Ирландии первых веков распространения христианства? В любом случае, тело друида остается с людьми в крепости Брана. Такая картина весьма схожа с описанным П. Мак Каной особым древнеирландским поэтическим состоянием, когда «провидец говорит в состоянии транса, а его неподвижное и безжизненное тело может восприниматься просто как пассивный медитум, с помощью которого открывается скрытое знание»<sup>29</sup>.

В отличие от самого св. Патрика, его первые агиографы Мурху и Тирехан (вторая пол. VII в.) часто упоминают друидов, рассказывая о жизни и деяниях апостола Ирландии. Читая этих авторов, мы должны помнить, что их рассказ нельзя считать объективным историческим источником: после смерти святого прошло уже около двухсот лет, в Ирландии укрепилась церковь, начались обрядовые и календарные споры с Римом и между севером и югом Ирландии. В то же время ясно, что христианизация острова была постепенной и оставляла на периферии географической и социальной еще много укрытий для языческого прошлого. Да и не только на периферии: древнеирландская литература и ученый класс филидов сохраняли многие черты языческого мировоззрения. Таким образом, мы можем воспринимать данные ранних ирландских агиографов о друидах, соперниках св. Патрика, с осторожностью, но не можем отбрасывать их целиком. Важно и то, что друиды

---

<sup>27</sup> Eliade M. Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. London, 1989. P. 404.

<sup>28</sup> Eliade M. Op. cit. P. 401.

<sup>29</sup> Mac Cana P. On the use of the term «retoiric» // Celtica, 7, 1966. P. 81—82.

в ирландской житийной литературе (в отличие от литературы светской) всегда выступают как самые главные враги веры Христовой, как абсолютное зло для Церкви и для общества.

Интересно, что в отличие от античных латинских авторов, ранние ирландские агиографы, писавшие также на латыни, называют ирландских друидов *magi*. Сложно сказать, насколько они были знакомы с античной историографией, но даже если учесть такое знакомство, очевидно, ирландским агиографам не приходило в голову сопоставить собственных друидов и галльских *druides* у Цезаря. *Magi* явно носит более церковный характер, и неудивительно, что евангельские волхвы (*μάγοι*) в ирландском переводе становятся друидами.

Согласно Мурьху, после пленения ирландскими пиратами Патрик попадает на семь лет в услужение друиду по имени Милух мокку Бойн, который купил его у пиратов. Далее Мурьху уточняет, что Патрик служил в хозяйствах четырех друидов, откуда и одно из имен святого — Котиртиак (искаж. «четыре дома») <sup>30</sup>. Если к сведениям о хозяйине Патрика, друиде, мы еще можем отнестись с вниманием, то далее следует явно ложная этимология древнеирландского варианта имени святого. Дело в том, что латинское имя *Patricius* ирландцем V в. могло быть озвучено лишь как \**Cotrigios*, поскольку звук *p* отсутствовал в гойдельском и был чужд для него. В то же время по меньшей мере странно, что Патрик, будь он в услужении у друида в течение столь долгого времени, ни словом не упоминает ни своего хозяина-друида, ни друидов вообще в своей «Исповеди». Что это: нежелание миссионера возвращаться к неприятной для него теме или Мурьху и Тирехан отражают искаженную популярную традицию?

Мурьху сообщает, что в начале своей миссии св. Патрик был в Темру, важнейший королевский центр Ирландии. Там при дворе верховного короля Лойгуре, сына Ниалла, св. Патрик встречает «мудрецов и друидов, предсказателей и заклинателей, и творцов всяческих злодеяний, которые могли знать и провидеть будущее по обычаю язычников и идолопоклонников». Двоих друидов король Лойгуре приблизил к себе более всех: Лотроха (Лохру) и Лукета Мале (mael 'бритоголовый', от особой друидической тонзуры). Именно

---

<sup>30</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 62.

этим двоим друидам Мурьху приписывает известное предсказание о пришествии Патрика и новой веры: «Они-то, с помощью своего магического искусства, часто предрекали, что вскоре придет в их страну из-за моря чужой обычай». Вера эта «изничтожит богов их со всеми их искусными деяниями». Этим же друидам Мурьху приписывает текст предсказания о св. Патрике, пожалуй, второй текст после триады, упомянутой Диогеном Лаэртским, который может восходить к подлинному друидическому сочинению. Этот стих приводится Мурьху в латинском переводе, однако он сам признается, что слова ирландского оригинала были не всегда доступны «из-за темного их языка»<sup>31</sup>. В любом случае очевидно, что оригинал был написан на древнеирландском языке, и разные рукописи приводят несколько вариантов этого предполагаемого оригинала:

Придет бритоголовый  
Из-за моря безумного,  
Его плащ с дырой для головы,  
Его посох загнут наверху,  
Его стол на западе его дома;  
Все его люди ответят:  
«Аминь, аминь»<sup>32</sup>.

Даже если язык этого текста не указывает на дохристианское его происхождение, реалии текста подразумевают очень раннюю датировку. Сам св. Патрик в пророчестве не упомянут, отношение к миссионеру явно языческое, а с христианами ирландцы были знакомы и до начала миссии в V в. Более того, расположение стола-алтаря на западе указывает на древность произведения<sup>33</sup>. Можно предположить, что текст этот восходит к реальному пророчеству V в., времени проникновения в Ирландию христианских миссионеров из Британии и Галлии, одним из которых был и св. Патрик.

---

<sup>31</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 74, 76.

<sup>32</sup> The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard and R. Atkinson. London, 1898. Vol. I. P. 100.

<sup>33</sup> Travis J. A druidic prophecy, the first Irish satire, and a poem to raise blisters // Publications of the Modern Language Association of America, 57, 1942. P. 910—911.



Мурьху ссылается еще раз на сведения друидов, когда описывает путь св. Патрика мимо «захоронения людей Фиакка». Об этом месте он узнал из историй (*fabulae*) некоего друида Ферхертне, одного из девяти друидов-пророков восточного королевства Брега<sup>34</sup>. То есть, несмотря на все негативное отношение агиографа к друидам, сам он по крайней мере два раза ссылается на наследие уходящего ученого сословия. Причем знание старины места (др.-ирл. *Dindshenchas*), в данном случае захоронений, явно входило в обязанности ирландских друидов, так же как знание королевской генеалогии, о чем уже шла речь.

Самое известное столкновение св. Патрика с друидами происходит на Пасху, когда король Лойгуре и его люди собрались в Темре на некое ночное языческое празднество (скорее всего, имеется в виду Белтане, праздновавшийся в начале мая). Вокруг короля собрались «друиды, заклинатели, предсказатели, всяких искусств знатоки и учителя». Патрик зажигает пасхальные свечи раньше, чем был зажжен огонь Белтане во дворе Темры, это видят люди, собравшиеся у короля и сам король, которого охватывает гнев. Только двое его могущественных друидов, Лохру и Лукет Маел, могли сказать ему, кто зажег этот огонь. Вместе с этими друидами Лойгуре отправляется к Патрику. Лохру начал разговор с Патриком и при этом поносил христианскую веру, Патрик же призвал Господа и просил, чтобы этот друид немедля умер. Тут же друид поднялся в воздух, упал, ударился головой о камень, и мозг его разлетелся вокруг<sup>35</sup>. Так, согласно Мурьху, началась борьба святого с друидическим сословием. При этом представляется, что в воображении агиографа св. Патрик сам приближается по своим свойствам к магудруиду, а чудеса его вполне вписываются в местный ирландский колорит. Разбитые головы и разлетающиеся брызги мозга врагов мы встретим позже и в традиционной светской древнеирландской литературе.

На следующий день, в день Пасхи христиан и Белтане язычников, в Темре собрались короли, князья и друиды на главный пир. Когда к ним явился Патрик, никто из них не встал поприветствовать его, кроме главного филида, олава, Дувтаха мокку Лугира<sup>36</sup>. В тот же день Дувтах уверовал в Бога. Вместе с Дувтахом на этом пиру в Темре

<sup>34</sup> The Patrician texts... P. 84.

<sup>35</sup> Ibid. P. 90.

<sup>36</sup> Ibid. P. 92.

был и молодой филид, Фиакк, впоследствии крестившийся и ставший епископом. Интересно, что Мурьху здесь особо выделяет поэтов и сказителей-филидов, бывших частью языческого ученого сословия, как первых приверженцев и учеников Патрика. Филиды, в отличие от друидов, предстают вполне благосклонными к новой вере. В то же время, начиная разговор о празднике в Темре, Мурьху замечает, что там собрались «короли, князья и друиды», то есть бывшие на пиру филиды как бы приписаны к друидическому сословию. Не в этом ли нужно искать ответ на загадку происхождения сословия поэтов-филидов? Возможно, филиды представляют собой некую часть сословия друидов, принявшую христианство и сохранившую былые привилегии. Отсюда и частое смешение друидов и филидов в ранних ирландских текстах.

Что же касается второго могущественного друида короля Лойгу-ре, Лукета Маела, Мурьху сообщает, что после неудачной попытки отравить святого, друид предложил ему некое магическое состязание (наподобие того, в котором участвовал друид Брана?). Друид напускает снег на равнину Темры, Патрик уничтожает снег, друид насылает на равнину тьму, Патрик ее рассеивает. Наконец, Лукет Маел погибает в огне, соревнуясь с Патриком<sup>37</sup>. Как мы видим, друидам приписывается вредоносная магия, Патрик же восстанавливает нарушенный ими божественный порядок.

Друид в древнеирландских источниках всегда находится при дворе короля и, можно сказать, на королевской службе. Друид помогает королю и в военных делах с помощью своей магии. Законодательный трактат *Bretha Nemed* утверждает, что помощь друида может дать победу слабейшей в битве стороне<sup>38</sup>. Так, в 561 г. в битве при Кул Древне друиды создали для Диармайда мак Кербала, короля Тары, так называемую «друидическую ограду», которая, судя по всему, окружала лишь его свиту. Ольстерские анналы и анналы Тигернаха сохранили имена королевских друидов: «Фраэхан, сын Тевнена, сделал друидическую ограду для Диармайда. Туата, сын Димана <...> бросил друидическую ограду над ними». Некий воин Маглане выпрыгнул из-за нее и единственный из свиты Диармайда погиб. То есть речь

<sup>37</sup> The Patrician texts... P. 94, 96.

<sup>38</sup> Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 61.

идет о некоей магической преграде, дающей безопасность и неуязвимость воинам. Важно, что здесь мы имеем дело с исторически достоверными данными анналов, а не литературными образами. Еще за год до битвы при Кул Древне Диармайд восстановил забытый языческий ритуал Пира Темры и был последним королем, собравшим этот Пир. Вообще, отношения с церковью у Диармайда явно не складывались. При Кул Древне известный ирландский святой Колум Килле выступил на стороне врагов Диармайда, и друидическая ограда не спасла короля от поражения.

Законодательные памятники VII—VIII вв. по крайней мере дают нам право утверждать, что в это время друиды, как сословие, еще существовали в Ирландии. Поэтому мы не можем сказать, что с утверждением христианства, появлением Церкви и христианского священства друиды сразу исчезают. Еще долгие годы шла постепенная христианизация общества и вытеснение на его периферию всех языческих элементов. Друиды часто принижаются в законах того времени: вместе с филидом-сатиристом и разбойником друиду полагалась помощь при болезни только на уровне крепкого хозяина, не больше<sup>39</sup>. Ранний ирландский пенитенциарий в *Canones Hibernenses*, который можно датировать VII в., налагает одинаковую епитимью как на друида, так и на разбойника: семь лет на хлебе и воде<sup>40</sup>. Друид в это время еще принадлежал к нижнему статусу благородных сословий (*dóernemed*), но находился все же гораздо ниже по социальному статусу, чем поэт-филид. Друидическое сословие (или корпорация) после христианизации Ирландии постепенно сошло на нет. Причем часть друидов, очевидно, вошла в корпорацию поэтов-филидов, а другая, меньшая, насколько мы можем судить по ранним ирландским законам, превратилась в изгоев и маргиналов общества, прозябающих на окраине обитаемого мира.

<sup>39</sup> *Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 60.*

<sup>40</sup> *The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 160.*

## ГЛАВА XV

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШ В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

**П**редставления о душе и ее посмертной судьбе играют важную роль во всех мифологиях и религиозных доктринах. Можно сказать, что представления о бессмертии души характерны для любого, за некоторыми исключениями, религиозного сознания. Цель нашего исследования — насколько это возможно, прояснить представления о переселении души и место этих представлений в древнеирландской картине мира и мифологии<sup>1</sup>. Источники для исследования представлений о переселении души в кельтских мифологиях можно найти в двух разных областях и периодах: в классической греко-римской литературе и средневековых островных литературах. Как и античное восприятие в случае других кельтских мифологем, так и христианское в случае кельтских представлений о посмертном существовании души скрывают от нас подлинное кельтское религиозное учение о душе. Было бы неверно предполагать, что кельты до принятия христианства были атеистами или были безразличны к религии, источники скорее указывают на следы развитой религиозной организации и доктрины. Поэтому резонно было бы стремиться найти следы уникального ирландского или иных кельтских представлений о переселении души в тех немногих источниках, которые дошли до наших дней. Тем не менее исследователь должен осознавать, что все эти следы в древнеирландской

---

<sup>1</sup> Существенно, что в древнеирландском языке для обозначения «души» известно одно лишь слово *áinim(m)*, заимствованное из латыни в эпоху христианизации.

литературе неизбежно отражают взгляды и представления новой для Ирландии христианской и письменной культуры.

Проблема метемпсихоза, или переселения душ, в кельтской духовной традиции всегда привлекала внимание как любителей, так и серьезных кельтологов. Из-за всех сложностей исследования кельтских источников, о которых было упомянуто выше, этот интерес вызвал чрезмерные спекуляции среди любителей и осторожный скепсис среди профессионалов. Если мы остановимся на мнениях современных кельтологов, которые комментируют нарративы о переселении души в островных кельтских литературах, мы можем упомянуть К.-Ж. Гийонварха и Ф. Леру, которые определяют метемпсихоз как 'passage d'éléments psychiques d'un corps dans un corps' («переход элементов души из одного тела в другое») и считают, что кельтам был известен не метемпсихоз как таковой, а скорее представления о «множественных состояниях бытия»<sup>2</sup>. П. Мак Кана отметил, что все известные случаи «метаморфоз» в средневековой ирландской и валлийской литературах совершенно несхожи с пифагорейским метемпсихозом и индийской самсарой. Комментируя перерождения Финтана и Талиесина или превращения свинопасов, он подводит итог: «Отнюдь не предполагая, что процесс последовательных перевоплощений затрагивал всех живых существ, эти легенды сообщают о сравнительно нечастых случаях таких перевоплощений, причем все они происходят с божественными или мифическими персонажами»<sup>3</sup>. В. Крута писал о возможных источниках перевоплощений в кельтской религии, предположив, что перевоплощения «были изначально долей небольшого круга иницилируемых, как в случае доктрин Орфея или Пифагора»<sup>4</sup>. В последнем издании предания «О ссоре / борьбе двух свинопасов» (*De chophur in dá muccida*) Ульрика Ройдер предприняла попытку связать др.-ирл. *sochar*, входящее в название предания, и древнеиндийское понятие *saṃsāra*, цикл рождения, жизни, смерти и перерождения в индуизме<sup>5</sup>. Этимология Ройдер и ее попытка

<sup>2</sup> Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. *Le druides*. Rennes, 2005. P. 271. Термин «множественное состояние бытия» заимствован в Guénon R. *Les États multiples de l'Être*. Paris, 1932. Ch. VI et passim.

<sup>3</sup> Mac Cana P. *Celtic Mythology*. L., 1983. P. 22.

<sup>4</sup> Kruta V. *Celtic Religion // The Celts* / Ed. S. Moscati et al. Milan, 1991. P. 506.

<sup>5</sup> *De chophur in dá muccida* / Ed. U. Roeder. Innsbruck, 1979. S. 75.

связать ирландские дохристианские верования с индийским вероучением подверглись критике со стороны К. Дрёге, который опроверг предположения Ройдер, основываясь на подробном анализе др.-инд. *saṃsāra*<sup>6</sup>. Мы еще коснемся аргументов Дрёге позже, когда речь пойдет о сложностях этимологии, предложенной Ройдер. Б. Майер в кратком обзоре кельтских религиозных воззрений критически подошел к проблеме дохристианских ирландских представлений о переселении души и предположил, что за ними стоял сказочный мотив, общий для древнеирландской и средневековой валлийской литератур<sup>7</sup>. Перед тем как мы обратимся собственно к средневековым ирландским текстам, стоит подчеркнуть, что даже сравнительно поздний фольклор и сказки часто содержат элементы раннего, архаического сознания. Наконец, Дж. Кэри в комментариях на фрагменты из Августина Ирландского (*Augustinus Hibernicus*) высказывает мнение, что друиды в Ирландии сохраняли «особую форму учения о трансмиграции, о существовании которого среди друидов на континенте сообщали греческие и римские авторы»<sup>8</sup>. Мы еще вернемся к этим фрагментам.

Не будем касаться всех свидетельств о кельтских верованиях в переселение души, речь пойдет только о некоторых аспектах трансмиграции в средневековой ирландской литературе, а именно в «Зачатии Кухулина» (*Compert Con Culainn*), «Сватовстве к Этайн» (*Tochmarc Étaíne*) и «О ссоре/борьбе двух свинопасов» (*De chophur in dá muccida*)<sup>9</sup>. Эти предания свидетельствуют о разных аспектах метемпсихоза и метаморфоз, претерпеваемых душой человека. Важно также, насколько знание и самосознание влияют на способности трансмигрантов. Речь также пойдет о некоторых параллелях из других ирландских преданий или иных мифологических и духовных традиций.

<sup>6</sup> *Dröge C.* Ein irischer samsara? Betrachtungen zur Frage der «keltischen Seelenwanderungsleere» // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 39, 1982. S. 261—269.

<sup>7</sup> *Maier B.* Die Religion der Kelten. Götter—Mythen—Weltbild. München, 2004. S. 144.

<sup>8</sup> *Carey J.* King of Mysteries: Early Irish Religious Writings. Dublin, 1998. P. 58.

<sup>9</sup> *Sophur* (дат. п. ед. ч. от *sophar*) — гапакс, известный в раннеирландской литературе только в связи с упомянутым преданием. О предполагаемых значении и этимологии слова см. ниже.

Знание / мудрость из сйда, с которым связывают магическую способность к превращениям, упоминается в древнеирландском предании «О ссоре / борьбе двух свинопасов» (*De chophur in dá muccida*, далее DCDM), *remscé* («пред-повесть») к «Похищению быка из Куальнге», которую Р. Турнайзен датировал приблизительно IX в.<sup>10</sup> Предание рассказывает о двух свинопасах из сидов: во введении речь идет о том, что между ними был особый дружественный договор (*carddes*) и оба они были сведущи в языческих волшебных искусствах:

Ro-boí dano cardess eturru-saide. .i. Suíthe ngentlechta la cechtarde, ocus nosdelbtain in cech richt, amal no-bíth Mongán mac Fiachna. Ba hē cardess na dā muccaid-se: In tan ba mess la Mumnechu do-thēiged in muccaid atúaid cona muccaib cāelaib fadess. In tan ba mess dano atúaid no-thēiged in muccaid andess fathúaid.

Был дружественный договор между ними, т. е. оба они были сведущи в языческой премудрости и превращались в любую форму, как умел Монган мак Фиахна<sup>11</sup>. Таков был договор между двумя свинопасами: когда был урожай желудей и орехов в Мунстере, свинопас с севера отправлялся на юг со своими тощими свиньями. Когда урожай был на севере, южный свинопас отправлялся на север<sup>12</sup>.

В последних двух предложениях отрывка мы находим содержание договора между свинопасами. Упоминание *suíthe ngentlechta* ('языческая премудрость, знание; букв.: знание язычников') кажется нерелевантным (или принадлежащим другому фрагменту) в контексте рассказа

<sup>10</sup> *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 278. Тем не менее, как заметил в частной беседе Дж. Кэри, форма определенного артикля двойственного числа *na*, зафиксированная в тексте предания, указывает на среднеирландский период.

<sup>11</sup> Речь идет о превращениях Монгана мак Фиахна, полубогородного ольстерского короля, полубожественного героя, которого считали сыном Мананнана мак Лира. Самое раннее свидетельство о нем находим в древнеирландском тексте «Разговор Колума Килле и юноши» (*Carey J.* The Lough Foyle Colloquy Texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in druad Brain 7 inna banfátho Febuil ós Loch Fébuil* // *Ériu*, 52, 2002. P. 60). См. также свидетельства о Монгане в «Плавании Брана» (*Mac Mathúna S.* *Immram Brain. Bran's Journey to the Land of Women.* Tübingen, 1985. P. 42 § 53, 55).

<sup>12</sup> *De chophur in dá muccida...* S. 26.

о договоре между свинопасами. Возможно, поэтому Ройдер считает этот комментарий поздней вставкой, особенно поскольку это единственное явно христианское понятие во всем тексте предания<sup>13</sup>. Представляется существенным, что *suíthe* — это знание *suí* ‘мудреца’ (иногда в христианском, церковном значении, как знатока латинского языка и писаний). Термин происходит от \**su-wids* (ср. др.-инд. *suvidyā* — ‘хорошее знание’). *Suíthe* можно обрести с помощью обучения, воспринять от учителей, в отличие от более оккультного *fius*, которое часто воспринималось как сокрытое знание, доступное только после откровения<sup>14</sup>. *Suíthe* — это знание и искусство филидов, которое можно было постичь после многих лет обучения. В искусственном экзегетическом контексте нашего отрывка важно, что *suíthe* определяется как относящееся к язычникам (*ngentlechta*). Насколько мне известно, фраза «языческая мудрость» или «премудрость язычников» не встречается ни в Библии, ни у Отцов Церкви: ничего доброго от язычников не ждали. «Премудрость язычников» не стоит смешивать с «премудростью эллинов» (т. е. философией) — термином, известным в святоотеческих источниках и церковной среде. «Язычество» (*gentliucht*), упомянутое в начале предания, укладывается в рамки псевдоисторической хронологии: действие происходит до Рождества Христова и до обращения Ирландии в христианство<sup>15</sup>. Тот факт, что оба свинопаса принадлежат к «народу холмов» (*aéis síde*) и служат королям сидов, подчеркивает «языческий» характер их магии. Термин *suíthe gentliucta* используется и в «Книге взятия Ирландии» (*Lebor Gabála*) (LL 9a3) при описании Племен богини Дану: *combtar fortaile for cerddaib suíthe gentliucta*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> De chophur in da muccida... S. 19.

<sup>14</sup> *Vendryes J. Lexique étymologique d'irlandais ancien* RS. Dublin, Paris, 1974. P. S-199; *The Caldron of Poesy* / Ed. L. Breatnach // *Ériu*, 32, 1981. P. 60.

<sup>15</sup> Расширительное значение *gentliucht*: «колдовство, языческие заклинания, магия» (DIL s.v.). В связи с магией и свинопасами в DCDM можно упомянуть выражение *mucca gentliuchta* «волшебные свиньи, свиньи языческого волшебства», которое мы находим в «Битве при Маг Мукрава» в связи с чудесными свиньями, появившимися из пещеры в Круахане (*Cath Maige Mucrama* / Ed. M. O Daly. Dublin, 1975. P. 48 § 34).

<sup>16</sup> Ср. соответствующий фрагмент о Племенах богини из «Битвы при Маг Туред»: *combtar fortlide for súthib cerd ngenntlichtae* («пока они не превзошли



Как показывает назализация, *suíthe* в *suíthe ngentlechta* в DCDM, кажется, единственный случай, когда это существительное стоит в среднем роде (см. DIL S 426.55), и если мы имеем дело с глоссой к более раннему произведению, то и глосса эта довольно ранняя<sup>17</sup>. Что касается сущности этой «языческой премудрости» и ее связи с возможной трансмиграцией, об этом речь пойдет ниже.

В споре о том, чья магическая «сила» (*cumachta*) больше, свинопасы приняли на два года обличье птиц (*senén*), затем снова облик антропоморфных обитателей сидов, затем были в течение двух лет водяными тварями, потом превратились в оленей, потом в воинов, потом в призраков, потом в двух летучих драконов. И наконец, «упали они с воздуха и превратились в двух водяных червей»<sup>18</sup>. Попал один из них в источник р. Кронн в Куальнге, где корова Даре, сына Фиахны, проглотила его с водой. А другой попал в источник Гарад в Коннахте, где корова Медб и Айлилля проглотила его с водой. Родили эти коровы двух быков, Финнбенаха, Белорогого с долины Аи, и Дува, Бурого быка из Куальнге<sup>19</sup>. Стоит отметить, что как таковое перерождение душ здесь одно — рождение в образе быков, в остальных случаях мы сталкиваемся с превращениями<sup>20</sup>. Именно эти два быка послужили причиной войны, описанной в «Похищении быка из Куальнге».

---

знатоков языческих искусств») (Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 24 § 1).

<sup>17</sup> *Thurneysen R. A Grammar of Old Irish. Dublin, 1946. § 262.4.*

<sup>18</sup> Речь идет о превращении из дракона в червя. Дракон и червь часто взаимозаменяемы в индоевропейских мифах. К. Воткинс сравнивает древнеирландское заклинание против червей (проглоченных с водой) из древнеанглийской коллекции заговоров *gopo mīl orgo mīl marbu mīl* ‘пронзаю тварь, уничтожаю тварь, убиваю тварь’ с фрагментом из Атхарваеды *vaḥkṛīmaṃ haṇmī* ‘я убиваю вас, о черви’. Воткинс пишет, что «особая связь дракона и червя взаимообразна: др.-англ. *wurm* и др.-исл. *ormr* обозначает как дракона, так и червя, те же значения имеет и ср.-перс. *kirm*» (*Watkins C. How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995. P. 519—522*). Ср. также двух борющихся червей под крепостью в Эрери, в которых Аврелий Амброзий увидел драконов (*vermes/dracones, Historia Brittonum, § 42*).

<sup>19</sup> *De chophur in da muccida... S. 39.*

<sup>20</sup> Ср. путь превращений индоиранского «бога воинов»: авестийский бог Веретрагна обращается в десять разных форм — в ветер, быка, боевого жеребца, верблюда, вепря, пятнадцатилетнего подростка, сокола, барана, боевого

В упоминавшемся издании предания (Innsbruck, 1979. S. 75) Ульрика Ройдер предприняла попытку связать слово *сorghur*, входящее в название предания, и древнеиндийское понятие и слово *saṃsāra*. На индийских представлениях и возможности соотнесения их с кельтскими мы остановимся позднее, а пока укажем только, что само слово *сorghur* является гапаксом, встречающимся только в этом названии, и в рукописях глоссируется обычно как *coimpert*, *geineamhain* 'зачатие, рождение' (традиционные названия для преданий, повествующих о зачатии или рождении героя)<sup>21</sup>. «Этимологический словарь древнеирландского языка» определяет этимологию, предложенную Ройдер (преверб *сom-* плюс глагольный корень *sig-* 'скитаться'), как «достаточно сомнительную»<sup>22</sup>. В русском переводе Т. А. Михайловой, так же как и в немецком, название этого предания определено ее содержанием и звучит «О ссоре двух свинопасов»<sup>23</sup>. Дрёге отмечает, что понятие, так же как и слово *saṃsāra*, не встречается в древнейших ведийских текстах<sup>24</sup>, более того, *saṃsāra* в индуистской и буддийской традициях обозначает постоянную круговерть жизни и смерти, тогда как в DCDM и других подобных древнеирландских преданиях перерождение не предваряется смертью протагониста<sup>25</sup>. Кроме того, как заметил Дж. Кэри (устное сообщение), мы сталкиваемся и со сложностями фонологического характера. Форма, унаследованная из пракельтского

---

олена, зрелого мужчину (Yt. 14.1—27). Его индийский аналог, Индра Вритрахан, принимает формы юноши, старика, лебедя, кукушки, льва, тигра, слона, птицы и ветра в «Махабхарате», в др. источниках он становится козлом, бараном, быком, лошадей, мулом, ослом, орлом, волком, тигром и львом (SB 12.7.1) (цит. по *Lincoln B. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*. Berkeley, Los Angeles, London, 1981. P. 98—99).

<sup>21</sup> De chophur in dá muccida... S. 62.

<sup>22</sup> *Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. (C) Dublin, 1987. С.-204.

<sup>23</sup> Похищение быка из Куальнге. Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М., 1985. С. 110—117.

<sup>24</sup> *Dröge C. Op. cit.* S. 261—269.

<sup>25</sup> Это отсутствие смерти в историях об ирландских оборотнях-долгожителях было подмечено Г. Биркханом: "es werden keine Seelen durch Tod freigesetzt" (*Birkhan H. Druiden und keltischer Seelenwanderungsglaube // Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft / Ed. J. Figl & H.-D. Klein. Würzburg, 2002. S. 153*).

или индоевропейского, не должна подвергаться лениции [s] после \*com-. Можно привести примеры, где преверб стоит перед первоначальным \*sw, напр. coisle 2-е л., ед. ч., повелит. накл. от con-sela; tarmchossal, отглагольн. сущ. от tarm-com-sel-, и т. д. Преверб com- плюс глагольный корень sig- дал бы в результате \*cosar или даже \*coiser вместо предполагаемого sorhar. Кроме того, можно согласиться с У. Реммер, что sorhur в названии предания стоит в дат. п. ед. ч. (после предлога de), а им. п. ед. ч. \*sorpho/ar происходит от \*ko-sцog-o-s, буквально 'Zusammen-metzeln' > 'gegenseitiger Kampf'<sup>26</sup>. Это значение кажется оправданным, поскольку свинопасы постоянно борются и состязаются на протяжении всей повести и в финале «Похищения быка из Куальнге».

Тот же мотив содержится в другом предании Ольстерского цикла, «Зачатие Кухулина» (Compert Con Culainn), древнейшая версия которого датируется Р. Турнайзеном VIII—IX вв.<sup>27</sup> Текст этот принадлежит особому классу преданий, посвященных зачатиям и рождениям героев и святых. Мы будем обсуждать по большей части тот вариант предания (Версия 1), который восходит к потерянной рукописи «Книга Снежного Холма» (Cín Dromma Snechta) и где речь идет о тройственном зачатии / рождении Кухулина<sup>28</sup>. В нашем случае важно подробно проанализировать сюжет или, скорее, цепочку событий, связанных с зачатиями Кухулина. Один из главных персонажей повести — это Луг, который тем не менее выходит на сцену довольно поздно. Все события

<sup>26</sup> Remmer U. Das indogermanische Suffix *-mon-* im Altirischen (2. Teil) // Sprache 44/1, 2004. S. 37—38. Им. п. ед. ч., вероятно, можно обнаружить в заглавии *Suar in da mucadha* из средневекового каталога преданий (список B) (*Mac Cana P. The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin, 1980. P. 51*).

<sup>27</sup> Thurneysen R. Op. cit. S. 271.

<sup>28</sup> Т. О Кахасы заметил, что тройственное зачатие героя соответствует тричности богов и героев в кельтских литературах и иконографии (*Ó Cathasaigh T. Mythology in Táin Bó Cúailnge // Studien zur Táin Bó Cúailnge, ScriptOralia 52 / Ed. H. L. C. Tristram. Tübingen, 1993. P. 127*). Ср. также историю рождения Конхобара спустя три года и три месяца пребывания в утробе матери, согласно ранней версии «Рождения Конхобара» из CDS (*Ó Cathasaigh T. Reflections on Compert Conchobuir and Serglige Con Culainn // Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994 / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994. P. 86*).

в предании следуют за желанием Луга переродиться в форме мальчика Шетанты / Кухулина. Он говорит с Дехтире, сестрой Конхобара, короля Улада, во сне и открывает свою роль. Именно Луг своей божественной силой привел уладских воинов и Дехтире к Бругу-на-Бойнне (входу в потусторонний мир). Затем, как Луг сообщает Дехтире, «она спала с ним» (*ba leis fétir*), «он (Луг) был мальчиком, которого она кормила, и он же вошел в ее утробу» в виде «маленькой твари» (*Báí in mac altae, ocus ba hé tatharla inna broind; = Версия I (Egerton 1782): Is me in mac ro altaisi*)<sup>29</sup>. Фраза *ba leis fétir* двусмысленна, поскольку в этой версии предания женщина из потустороннего дома рождает ребенка с помощью Дехтире. По словам Луга, напротив, Дехтире становится матерью мальчика I, слова его соответствуют второму (более позднему?) варианту предания.

В любом случае, желание Луга переродиться движет сюжет: Луг сначала принимает форму «мужчины в доме» (превращение), затем форму мальчика I (перерождение I) и, наконец, форму «малой твари» в воде (перерождение II?)<sup>30</sup>.

После того как мы немного разобрались с ролью Луга в рассматриваемом предании, мы можем подробнее остановиться на хронологической последовательности событий в повести. В начале герои собираются в доме, стоящем возле кургана Бруга-на-Бойнне: это две пары с одинаковыми функциями и, возможно, дублирующие друг друга. Речь идет о Конхобаре и Дехтире и хозяйке с хозяином дома, при этом мальчик I вскоре должен появиться на свет. Хозяйка дома описывается как сверхъестественные существа, и позже становится ясно, что хозяин — это сам Луг. В случае совместного ночлега Конхобара и Дехтире, возможно, подразумевается инцест, необычное событие, но допустимое для зачатия героя. В конце ночи мальчик I рожден и оставлен с воинами-уладами. Дехтире вскармливает его. Позднее он заболевает и умирает (смерть I). Печальную Дехтире мучит жажда (распространенный мотив, связывающий смерть с жаждой; так испытывает жажду

<sup>29</sup> *Irische Texte*. Hrsg. von E. Windisch. I,1. Leipzig, 1880. S. 139.

<sup>30</sup> Др.-ирл. *aithgein* 'перерождение' встречается в «Сватовстве к Эмер» (*Tochmarc Emire*), где также речь идет о Кухулине: *Ar rofetatar is uad fessin no bíad a athgein* («Ибо они знали, что именно от него самого будет его перерождение») (*LU fo. 121b; 10166—10167*). Впрочем, *aithgein* в этом контексте может иметь значение «подобие», или «замена» (в юридическом смысле).

голова короля Конаре после его смерти в предании «Разрушение дома Да Дерга», так просит воды полумертвый висельник в «Приключении Неры»<sup>31</sup>). Дехтире выпивает воду с маленьким существом (míl bes обычно обозначает червяка). Дехтире становится беременна (мальчиком II), а среди уладов появляются слухи об имевшем место инцесте. Чтобы утихомирить народ, Дехтире выдают за Суалтама, она избавляется с помощью аборта от подозрительного плода (мальчика II, смерть II)<sup>32</sup>. Затем Дехтире снова беременеет, и на этот раз мальчиком III, самим Шетантой / Кухулином. И наконец, Шетанта успешно рождается на свет «величиной с трехлетнего ребенка» (ocus ba he dono mac na teogu m-bliadain in sin, E.g., что, возможно, символизирует его тройственное рождение)<sup>33</sup>.

Перед нами вполне логичная цепь воплощений Луга, описанная в лаконичном повествовании: мальчик I, малая тварь / червяк в воде, мальчик II (в утробе Дехтире) и мальчик III (Шетанта). Мифологическая ситуация в предании определяется, как мы видим, сверхъ-

<sup>31</sup> Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 43—44; Echtra Nerai / Ed. K. Meyer // RC, 10, 1889. P. 214. См. также примеры из греческой, египетской и ближневосточной традиций в *Eliade M. Traité d'histoire des religions*. Paris, 1968. P. 172—174 (« les eaux “tuent le mort”, abolissant définitivement sa condition humaine»).

<sup>32</sup> П.-И. Ламбер предложил другое объяснение трудного фрагмента о Дехтире и ее беременности: In am luide don chrunn síuil bruitis bí a croith innallaile, combu ógslán (Compert Con Culainn and other stories... P. 6 § 6) «Au moment où elle alla sur le chevalet d'accouchement, elle cousit les sueils de sa vulve l'un contre l'autre, si bien qu'elle fut vierge» (*Lambert P.-Y. La tuile gauloise de Châteaubleau (Seine-et-Marne) // Études celtiques*, 34, 1998—2000. P. 106). Если Ламбер прав в своей трактовке словосочетания bruitis bí и Дехтире подвергла себя своеобразной инфибуляции, тогда она не делала аборт и никакой «смерти II» не было.

<sup>33</sup> Compert Con Culainn and other stories / Ed. A. G. van Hamel. Dublin, 1956. P. 3—8; Irische Texte / Hrsg. E. Windisch, I, 1... S. 140. «Оральное зачатие» героя при помощи маленького водяного существа — мотив известный и славянскому фольклору. В одной карпато-русской сказке мать потеряла трех дочерей и плакала у ручья, когда вдруг увидела маленького рачка в воде. Она проглотила рачка и забеременела. Спустя год она родила ребенка, который заговорил сразу же после рождения и вырос героем (Закарпатські казки Андрія Калина, под ред. П. Лінтура. Ужгород, 1955. С. 139).

естественным знанием Луга. Он знает, как переродиться в теле Кухулина, как устроить обстоятельства в помощь этому перерождению. Когда Луг знает, что именно он и есть Шетанта / Кухулин, то его «я» и его переселения — это функция знания. Можно сказать, что переселение души в кельтском мифе — это не посмертная доля всякого человека, как в иных традициях (индуистской или буддийской, например), но скорее то, на что способны лишь «знающие», персонажи сверхъестественного происхождения или, как это отмечал еще Э. Виндиш, захваченные мифологическим ходом событий («*deren sich der Mythos bemächtigt hat*») <sup>34</sup>. В развитии сюжета есть своя особая логика, как замечает Т. О Кахасы: тройственное зачатие Кухулина оказывается последовательным сошествием от божественного (Луг и его сверхъестественная возлюбленная), через полубожественное (Луг и Дехтире) к полностью человеческому (Суалтам и Дехтире) происхождению <sup>35</sup>.

Тот же феномен сверхъестественного знания Племен богини Дану или народа из сидов (к которым принадлежит и Луг) присутствует в истории о странствиях Этайн в «Сватовстве к Этайн» (*Tochmarc Étaíne*), ирландском предании IX в. Этайн претерпевает процесс последовательных превращений/воплощений. Однако в отличие от Луга или свинопасов сама она не знает, как превращаться или перевоплощаться. «Печальное странствие» Этайн начинается, когда первая жена Мидира, Фуамнах, превращает ее в лужу воды. О самом превращении сказано, что «она (Фуамнах — Г. Б.) сотворила лужу воды из нее» (*co nderna lind n-uscí dí*) <sup>36</sup>. Сверхъестественное знание и друидическая

<sup>34</sup> *Irische Texte / Hrsg. Wh. Stokes und E. Windisch. III, 1. Leipzig, 1891. S. 231.*

<sup>35</sup> *Ó Cathasaigh T. Mythology in Táin Bó Cúailnge... P. 126—127.*

<sup>36</sup> *Tochmarc Étaíne. Ed. O. Bergin, R. I. Best // Ériu, 12, 1938. P. 152.* Фразу ‘*co nderna lind de*’ находим также в Эдинбургских диннхенхас Маг Мугна, когда Ниннине Мудрец растопил последнее соцветие с дуба Эо Мугна (*co nderganai lind de, The Edinburgh Dinnshenchas / Ed. by W. Stokes // Folklore, 4, 1893. P. 485*). В другой истории филид в отместку растопил своих врагов с помощью сатиры: *Feccaid in fili for míhocclad Lagen ⁊ Eochada, co rosdílegad ríam (Meyer K. Stories and Songs from Irish Manuscripts // Otia Merseiana, 2, 1900—1901. P. 89)*. Этот тип превращений был довольно распространен в древнеирландских преданиях. В диннхенхас известно по крайней мере одно

сила Фуамнах ясно оговаривается в предании: «Она искусна в знании и силе Племен богини Дану, ибо друид Бресал воспитывал ее» (ba heo-lach hi fis 7 cumachtai Tuath De Danann, ar bá Bresal druid rod[a] alt)<sup>37</sup>.

В первом превращении Этайн мы сталкиваемся с принципом, отраженным во многих мифологиях и философских доктринах, согласно которому вода — это самая изначальная форма существования. Так Фуамнах заставляет Этайн вернуться в простейшую форму. Принцип, согласно которому души возвращаются в воду после смерти и развиваются снова из воды, часто встречается в досократической греческой философии. Гераклит сформулировал его так: «Душе смерть — стать водою, воде смерть — стать землею, из земли же становится вода, из воды или огня — душа»<sup>38</sup>. Следующей ступенью в цепи превращений Этайн был червь. После первого превращения Этайн и побега Мидира из своего дома «жар огня и воздуха и кипение (жар?) земли помогли воде, и это сотворило червя из лужи» (Doghni tes in tened 7 ind aeoir 7 combruith na talman imfortacht ind usci co ndernai cruim din lind)<sup>39</sup>. В сотворении нового существа принимают участие все четыре

---

подобное превращение женщины в воду: некую Одрас с помощью заклятий обратили в воду (Legais in ben brígach fri Segais «Растаяла могучая женщина у источника Шегаш») (The Metrical Dindshenchas IV / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1924. P. 200. ll. 61—62).

<sup>37</sup> Tochmarc Étaíne... P. 152. Т. Чарльз-Эдвардс предполагает, что метемпсихоз Этайн возможен, поскольку изначально она была богиней со сверхъестественными способностями (*Charles-Edwards T. M. Tochmarc Étaíne: a Literal Interpretation // Oghma. Essays in Celtic Studies in honour of Próinséas Ní Chatháin / Ed. M. Richter & J.-M. Picard. Dublin, 2002. P. 173—174*; он приходит к тому же выводу, что и П. Мак Кана в *Mac Cana P. Celtic mythology. Feltham, 1983. P. 122*). С этим предположением можно согласиться только частично, поскольку, во-первых, мы точно не знаем статус Этайн и ее природу, а во-вторых, она не субъект метемпсихоза, а только объект манипуляций Фуамнах и Мидира (?). Тем не менее это предположение вызывает определенный интерес, если мы задумаемся о том, как Этайн утратила память о своей предыдущей жизни: это напоминает индийскую символику забвения (отраженную в *Dīghanikaya (I, 19—22)*), которая предполагает, что боги падают с небес, когда «их подводит память».

<sup>38</sup> *Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 238. Kirk G. S. Heraclitus. The Cosmic Fragments. A critical study. Cambridge, 1975. P. 342.*

<sup>39</sup> Tochmarc Étaíne... P. 152.

стихии, властью над которыми обладает Мидир. У. Ройдер указывала, что, основываясь на том же самом принципе — появления жизни из воды под действием жара, — ведийский поэт говорит о происхождении мира: «Мрак был сокрыт мраком в начале, / Неразличимая пучина — все это. / То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, / Оно Одно было порождено силой жара!» (Ригведа, X, 129, 3. Пер. Т. Я. Елизаренковой)<sup>40</sup>. Позже, в средневековой Европе представления о появлении жизни из подогретой воды засвидетельствованы в трудах неоплатоников. В работе бретонского неоплатоника Тьерри (Теодориха) Шартрского (ум. ок. 1155 г.), «Трактате о шести днях творения» (*Tractatus de sex dierum operibus*), читаем:

*Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor adactus et ad uitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit: elemento uidelicet terra superiori. Et inde animalia aque et uolatilium creata sunt.*

Когда были сотворены звезды и начали свое движение на небесах, возник жар от их движения и, став животворящим жаром, сначала остановился на водах: т. е. на той стихии, которая над землей. Затем водяные создания и крылатые были сотворены<sup>41</sup>.

Форма червяка, в которого обратилась Этайн, часто эксплуатируется в древнеирландских преданиях, посвященных так называемым оральным зачатиям: червь, попадающий в рот будущей матери, перерождается затем в новой форме, как это происходит в «Зачатии Кухулина», предании «О ссоре / борьбе двух свинопасов» или в «Зачатии Конхобара». Надо отметить, что *sgim* здесь означает 'земляного

<sup>40</sup> De chophur in dá muccida... S. 78.

<sup>41</sup> *Häring N. M. Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School. Toronto, 1971. P. 561.* См. также Шартрская школа / Изд. подготовил О.С. Воскобойников. М., 2018. С. 74. Эволюция Этайн из лужи в червя и дальше в крылатое создание можно сравнить и с позднейшими «фольклорными» еретическими космологиями. Так знаменитый фриульский мельник Меноккио на допросе в инквизиции в конце XVI в. заявлял: «Сначала все было хаосом, и земля, и воздух, и вода, и огонь — все вперемежку. И все это сбилось в один комок, как сыр в молоке, и в нем возникли черви и эти черви были ангелы» (*Гинзбург К. Сыр и черви. М., 2000, с. 64*). Явно речь идет о сходном мировоззрении.



червяка' в противоположность слову *dobr*, которое обозначает 'водяного червяка'. Червь — это помимо всего прочего известный библейский символ плотского аспекта человеческой личности, бессмертная же душа имела иную символику (*filius hominis vermis*, Job 25; *ego autem sum vermis*, Psal. 21.7)<sup>42</sup>. С другой стороны, в пифагорейской доктрине и некоторых фольклорных источниках человеческая душа, покидающая плотскую оболочку, сравнивалась с мотыльком или бабочкой, появляющейся из гусеницы<sup>43</sup>. Так и Этэйн из червяка становится пурпурной мухой или, возможно, бабочкой: слово, используемое в тексте — *cuil*, — может обозначать любое насекомое, а насекомое, в которое обратилась Этэйн, было «величиной с человеческую голову, прекраснейшее на земле»<sup>44</sup>. В то же время мы не должны забывать, что с самого начала своих превращений Этэйн отравляется не только в странствие из одного воплощения в другое, но и из одного мира в другой. Став мухой (или бабочкой), она поднимается в верхний мир из нижнего, в котором она была в форме червяка. Важно, что второй раз Этэйн принимает человеческий образ (рождается от женщины, проглотившей ее с питьем), упав с главного столба (*cleithe*) одного дома в Ольстере, спустившись

<sup>42</sup> Этот библейский образ был хорошо известен в раннесредневековых Ирландии и Британии, при этом он довольно двусмысленно обыгрывается в Глоссарии Кормака: *Is fair iarom roláset légnidhe na mBretan anní sin: amail is lomm in cruim ṡ rl., sic decet prepiterum .i. bas lomm ó phecad ṡ bas imnocht ó domhan ṡ rl. secundum eum qui dixit: 'ego sum uermis et non homo' .i. atáim-si conad cruim mé ṡ nach duine.* («Так объяснили это британские ученые мужи: гол как червь и т. д., так должно и священнику, т. е. чтобы он был свободен от греха и свободен от мира и т. д., согласно тому, кто сказал: "Я червь, а не человек"») (Corm. Y. 211; Rodway S. *What Language Did St Patrick Swear In?* // *Ériu*, 59, 2009. P. 147). Так священник уподобляется червю, а червь становится аскетическим символом.

<sup>43</sup> *Le Braz A. La légende de la mort chez les bretons armoricains. Tome I. Paris, 1922. P. 233—237* (см. примеры воплощения души в насекомых в фольклоре кельтских народов). См. также изображения души в посмертном существовании в образе мотылька в белорусском фольклоре и традиционном орнаменте (Кацар М. С. *Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Мінск, 1996. С. 192, 193*).

<sup>44</sup> *Tochmarc Étaíne... P. 152*. В связи с пурпурной мухой важно помнить, что Фуамнах превращает Этэйн в лужу воды с помощью «пурпурной рябиновой палочки» (цвет ягод?).

вдоль своеобразной оси в средний мир, мир людей. Позже бог Мидир заберет ее из дома Эохайда через отверстие в крыше, и они улетят в виде лебедей из центральной части дома<sup>45</sup>.

Таким образом, перерождение (или превращение) предстает связанным с вертикальным путешествием между мирами. Упомянувшиеся уже свинопасы также первоначально становятся птицами верхнего мира (*i ndelbaib senén*), а лишь затем обращаются в водяных тварей мира нижнего<sup>46</sup>. Более того, ирландским друидам тоже приписывались мистические способности к перевоплощению в птиц: таким образом они могли избежать смерти. Августин Ирландский в 655 г. писал о друидах (*magi*) своего времени, которые верили, что их предки (друиды старого времени?) «летели через века (жизни?) в образе птиц»<sup>47</sup>. Дж. Кэри рассматривает этот фрагмент как свидетельство следов друидической доктрины трансмиграции в частично христианизированной Ирландии в середине VII в.<sup>48</sup> Признавая возможность сохранения следов доктрины и особого орнитологического символизма, в этом фрагменте можно увидеть и «воспоминание» поздних друидов о силе своих могущественных предшественников.

Когда Этайн еще находилась в форме мухи (или бабочки), ее повлек волшебный ветер Фуамнах, и остановилась она только у жилища бога Мак Ока, на Бруге-на-Бойнне. Слова, с которыми обратился Мак Ок к Этайн, могут пролить свет на природу представлений

<sup>45</sup> Tochmarc Étaíne... P. 156, 184.

<sup>46</sup> De chophur in dá muccida / Ed. U. Roeder. Innsbruck, 1979. S. 32, 36, 90.

<sup>47</sup> Et ridiculosis magorum fabulationibus dicentium in avium substantia majores suos saecula pervolasse, assensum praestare videbimur (Augustinus [Hibernicus], 'De mirabilibus Sanctae Scripturae', I.17). Ср. пророчество о Монгане в «Плавании Брана»: *biäid tre bithu síri .i. post mortem* «он проживет долгие века, т. е. после смерти» (*Mac Mathúna S. Immram Brain. Bran's Journey to the Land of Women. Tübingen, 1985. P. 42 § 55*). Сам блаженный Августин в трактате против пелагиан осуждает тех, кто верил, что души человеческие могут пребывать в птицах (*Porro, si ex hoc sensu quis contenderit, animas rationabiles inesse volucris, ex eo quod in eas revolvantur humanae... PL 44.330* «Более того, если кто-либо из-за такого упования будет утверждать, что разумные души существуют в пернатых, из-за того, что в них обратились человеческие...»).

<sup>48</sup> Carey J. King of Mysteries: Early Irish Religious Writings. Dublin, 1998. P. 12, 58.

о переселении душ если не у кельтов в целом, то по крайней мере в древнеирландской традиции. Мак Ок говорит: «Привет тебе, Этайн, **печальная странница...**» (*imtechtach imnedhach*)<sup>49</sup>. Это определение в применении к меняющим свои тела/оболочки героям встречается также в варианте предания «О ссоре / борьбе двух свинопасов» из рукописи Egerton 1782. Прежде всего, когда свинопасы снова принимают свой антропоморфный облик после сражения в образе водных тварей, Охалл, король Сида Круахана, обращается к ним с вопросом: «Каковы были ваши странствия?». Свинопасы отвечают: «Воистину **печальные странствия** наши странствия» (*Imthechta imnidacho*)<sup>50</sup>. Следующий фрагмент взят из диалога Медб, королевы Коннахта, с одним из свинопасов, на этот раз принявшим облик червя. Медб обращается к червю: «Хотела бы я знать, каково тебе в животном образе?» И он отвечает ей: «Воистину я **печальное создание**, и был я во всех формах» ('Dus ēim cīa do innus mīol', olsi. 'Mīol-si imneduch ēim', olse, 'ocus ro ba hi gach rīcht')<sup>51</sup>. Нельзя исключить и прямого влияния «Сватовства к Этайн» на компилятора второй редакции предания «О ссоре/борьбе двух свинопасов», но против такой возможности свидетельствует тот факт, что в Egerton 1782 содержится лишь вторая часть «Сватовства к Этайн» без истории ее превращений. Таким образом, путь превращений и перерождений воспринимается как неизбежность для наших героев, и, раз вступив на этот путь, они уже не могут с него сойти. Причем это справедливо не только для Этайн, фигуры пассивной и «не знающей», но и для возгордившихся свинопасов из сйда. В ответ на замечание У. Ройдер<sup>52</sup> об отсутствии какого-либо морального аспекта в этих древнеирландских историях о трансмиграции можно отметить, что эпитеты, разобранные выше, отражают отрицательное отношение христианских компиляторов / редакторов преданий к героям, способным превращаться или перерождаться с помощью языческой магии<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Tochmarc Étaíne... P. 154.

<sup>50</sup> De chophur in dá muccida... S. 38, 116—117.

<sup>51</sup> Ibid. S. 54.

<sup>52</sup> Ibid. S. 117.

<sup>53</sup> Представления о трансмиграции были известны в средневековой Ирландии в христианском контексте в трактате XI в. Scéla na esérgi («Повесть о воскресении»), где воскресению в день Страшного Суда противопоставляется

В христианском контексте *imnedach* обычно обозначает печальных и проклятых персонажей: *clann imneadach Ádhoimh* «страждущие дети Адама»<sup>54</sup>; *is mé in fer imnedach* (о дьяволе)<sup>55</sup>; *gaba imneadach ifrin* «скорбный кузнец из преисподней»<sup>56</sup>. Стоит подчеркнуть, что определение *imnedach* отсутствует в более ранней версии DCDM из LL. Тем не менее диалог Охалла и его страдающего свинопаса, кажется, основан на более раннем по сюжету диалоге, содержащемся как в LL, так и в Egerton 1782, во время которого Бодб говорит со своим свинопасом, временно принявшим человеческий облик. Бодб обращается к нему: *Cichib róer[ad]?* («Что случилось с вами?»). Говоря о своих превращениях, свинопас отвечает: *Nin-foruïreth na mmaith* («Ничего хорошего с нами не приключилось») <sup>57</sup>. Этот формульный диалог с его древнеирландским синтаксисом (инфигированные местоимения в дательном падеже) встречается и в других текстах, например в «Похищении стада Фроэха»: *'Cichib fo-roïreth?' olsí. 'Fonroïreth imned'*, *ol Conall* («Что случилось с вами?», — сказала она. «Мы пострадали (досл. «Страдание случилось с нами»)», — сказал Коналл)<sup>58</sup>. Использование сущ. *imned* в подобных диалогах кажется релевантным для контекста DCDM и, возможно, могло повлиять на позднейшее использование *imnedach* в тексте Egerton 1782.

Итак, образ страдающей и блуждающей души присутствует как в «Сватовстве к Этайн», так и в предании «О ссоре / борьбе двух свинопасов». Стоит отметить, что Этайн не обладает знанием превращения

---

*reolutio .i. tathcor na hanma i corpaib ecsamlaib iar ndesmirecht na tathcorthe* («трансмиграция душ в разные тела по примеру трансмигрантов») (LU 2702—2710; *The Tidings of the Resurrection / Ed. W. Stokes // Revue celtique*, 25, 1904. § 33). Термин взят непосредственно у блаженного Августина в *De Civitate Dei* (22.12), где он подвергается критике как ложная идея Порфирия Тирского, философа-неоплатоника.

<sup>54</sup> *Bergin O. J.* (ed), *The Harrowing of Hell // Ériu*, 4, 1910. P. 114 § 16.

<sup>55</sup> *Féilire Óengusso Céili Dé / Ed. W. Stokes. Dublin, 1905. P. 154.15.*

<sup>56</sup> *Togail na Tebe: the Thebaid of Statius / Ed. G. Calder. Oxford, 1922. Line 758.*

<sup>57</sup> *De chophur in dá muccida... S. 34.*

<sup>58</sup> *Die Romanze von Froech und Findabair. Táin Bó Froích, 2. neubearbeitete Auflage / Hrsgb. W. Meid. Innsbruck, 2009. S. 42.334—335; Thurneysen R. A Grammar of Old Irish. Dublin, 1946. § 409(b).*

и перерождения. Когда она перерождается в новую человеческую форму (Этайн II), она не помнит предыдущую жизнь, и только бог Мидир открывает ей историю ее прошлой жизни<sup>59</sup>. Напротив, два свинопаса отправляются в свои «печальные странствия», поскольку каждый из них был одержим желанием и гордыней (вполне возможно допустить влияние христианского редактора). Они знали свои обличья и превращения, обладая «языческой премудростью» (*súithe ngentlechta* — эквивалент «знания Племен богини Дану» (*fis Tūath Dē Danann*) в «Сватовстве к Этайн»). Начав спор, они просто должны были пройти превращения и перерождения во все возможные формы, пока спор не был разрешен окончательно (необходимость этого заявлена в тексте: «Мы должны принять другие формы» (*‘Is hēcin dūinn delbo aili do airitin’*)<sup>60</sup>). К.-Ж. Гийонварх высказал предположение, что в истории о превращениях двух свинопасов протагонисты пытаются достичь совершенного состояния, и их конечное перерождение в форме знаменитых быков Финнбенаха (Белорогого) и Донна (Бурого, Темного) из Куальнге с их космогоническим характером, отраженным в древнеирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге», можно считать таким конечным совершенством<sup>61</sup>. Напомним, что финальная сцена «Похищения...» — этой бой между двумя быками, после завершения которого ландшафт Ирландии формируется из частей тел павших быков<sup>62</sup>. Можно добавить, что протагонисты вынуждены всем ходом вещей принять свою окончательную форму, и эта неизбежность, вовлеченность в поток, отражена в эпитете *impedach* ‘печальный’ в поздней версии предания.

Другой важный аспект древнеирландских преданий о трансмиграции, и особенно DCDM, — это особое отношение к способности

<sup>59</sup> *An tan rupsa Etain Echraidhe ingen Ailella ba misi do cetmuid[n]ter* «когда ты была Этайн Эхраде, дочерью Айлилла, я был твоим мужем» и т. д. (*Tochmarc Étaíne... P. 170*).

<sup>60</sup> *De chophur in dá muccida... S. 38, 40*.

<sup>61</sup> *Guyonvarc’h Ch.-J. La conception des deux porchers // Ogam 12, 1960. P. 77 n. 8*. См. также *Lincoln B. Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions. Berkeley, Los Angeles, London, 1981. P. 87—93*.

<sup>62</sup> *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1967. P. 134—135; Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O’Rahilly. Dublin, 1976. P. 124*.

героя / героини изменять свою форму (*gicht*)<sup>63</sup>. Эти способности упоминаются в некоторых памятниках древнеирландской литературы, например: *ar a mēt no delbad i n-ilrechtaib* «из-за множества разных форм/обличий, которые он мог принимать» (LU 9009), *biäid i fethol cech míl* «(Монган) будет в форме каждого животного»<sup>64</sup>. Возможность менять формы, тела или обличья после смерти или во время одной жизни, по своей воле или по воле иного могущественного существа, подразумевает изначальную форму как точку отсчета, из которой начинается путешествие. Во всех преданиях, о которых у нас шла речь, изначальная форма антропоморфна, даже в случае бога Луга, знающего антропоморфного персонажа. Эта изначальная форма персонажа и есть его *собственная* форма, носитель *неполного* знания, неполного как в силу своей человеческой природы, так и в силу своей языческой сути в глазах христианизированного автора / редактора предания<sup>65</sup>. К. Дрёге предположил, что герои предания «О соре/борьбе двух свинопасов» сохраняют свою человеческую природу на протяжении всех своих превращений, примером того служат слова самого свинопаса в поздней редакции предания из Egerton 1782: *Am duine-si ám, ocus iss misí muccuíd Buidbh* («Я вправду человек, и я свинопас Бодба») <sup>66</sup>. В то же время важно, что о человеческой природе волшебных свинопасов речь идет именно в поздней версии с ее использованием эпитета *imnedach* и подчеркиванием христианских моральных аспектов. Эту человеческую природу свинопасы сохраняют до тех пор, пока не перерождаются в форме быков. В таком варианте перерождений или превращений в древнеирландской литературе удивление вызывает тот факт, что перерождению не предшествует смерть героя (или героини). Ирландское представление об изначальной и основной форме / природе трансмигранта противоречит континентальным кельтским данным, например Диодору Сицилийскому, у которого

<sup>63</sup> Ср. родств. вал. *rhith(i)*о ‘формировать, изменять, превращать’ из *rhith* ‘форма, облик’, например, во фразе Талиесина из «Битвы деревьев»: *Vm yn lliaws rith* «Я был во множестве обличий» (*Haycock M. Legendary Poems from the Book of Taliesin. Aberystwyth, 2007. P. 174*).

<sup>64</sup> *Irische Texte mit Wörterbuch / Hrsg. E. Windisch. Leipzig, 1880. S. 293 § 75; Mac Mathúna S. Op. cit. P. 42 § 53.*

<sup>65</sup> См. *Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 108.*

<sup>66</sup> *Dröge C. Op. cit. S. 264; De chophur in dá muccida... S. 56.*

галльский царь Бренн, войдя в греческий храм в Дельфах, смеется над антропоморфными изображениями богов, изваянными из камня или сработанными из дерева, и над греками, которые верили, что «боги имеют человеческий облик» (Диодор Сицилийский, 22.9). Эта сцена показывает, что в глазах античного греко-римского мира кельты были народом, который не верил, что у богов есть определенная человеческая форма. Не отразились ли эти убеждения в ранних галло-римских скульптурах (таких, как бог из Эффинье) и изображениях на кельтских монетах? Впрочем, и в средневековой ирландской литературе бог Ойнгус Мак инн Ок в предании «Видение Ойнгуса» принимает разные обличья, человеческая форма лишь одно из них. В образе человека он является Каер Ивормет на берегу озера: *Boí Óengus i ndeill doínachta for brú ind locha* («Ойнгус был в человеческом обличье на берегу озера») <sup>67</sup>.

В предании «О ссоре/борьбе двух свинопасов» мы находим особое отношение к феномену знания, необходимого для обладания магическими возможностями; знание это описывается с помощью особого термина как *suíthe ngentlechta* «языческая мудрость». Этот тип знания определяет возможность героев менять облик и форму свою или своих жертв или перерождаться в другом теле. Этот термин, хотя и встречается в тексте в виде глоссы, возможно, был использован автором / редактором предания в процессе создания письменного текста предания и принадлежит относительно новому, христианскому взгляду на нехристианские верования и практики. Такое знание ассоциируется с трансмиграцией в «Сватовстве к Этайн» и называется *fis Tūath dé Danann* «знание Племен богини Дану». Герои этих преданий, обладающие языческой премудростью или ставшие жертвой этой премудрости, совершают целый ряд превращений и перерождений, в текстах их маркирует эпитет *impe-dach*, они предстают скорбными странниками в глазах средневековых авторов и редакторов этих преданий. Единственный выход для них — это достижение лучшей, совершенной формы. Собственная изначальная форма и природа героев преданий (*richt*) — человеческая. Лишь в случае перерождения свинопасов в быков мы сталкиваемся с иным космогоническим уровнем мифа, лежащим в основании Ольстерского цикла древнеирландской литературы.

<sup>67</sup> The dream of Óengus / Ed. F. Shaw. Dublin *et al.*, 1934. P. 62 § 13.

ГЛАВА XVI  
*HIBERNO-ROSSICA*  
«ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ»  
В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ  
МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

В этой главе речь пойдет об одном редком примере формульного тематического совпадения в древнеирландской и древнерусской поэтической речи. За последние несколько лет появилось несколько исследований, посвященных кельто-славянским изоглоссам и соответствиям в теонимах и мифопоэтическом языке<sup>1</sup>. Мы же обратимся к двум поэтическим фрагментам из древнеирландской и древнерусской литератур, уделяя особое внимание семантике и основам поэтической речи, общим для этих примеров. Мы попытаемся проследить общее индоевропейское происхождение рассматриваемой формулы и тех культурных реалий, которые она отражает.

Как предположил К. Воткинс, формула в индоевропейской поэтической речи в основном определяется семантическими факторами: формула — это выражение идеи, идеологического или культурного мотива, важного для общества. Идентичность формы и слов, по мнению Воткинса, не существенна: мы можем говорить о двух высказываниях как вариантах одной и той же формулы при условии идентичности их

---

<sup>1</sup> *Falileyev A. I. Cambro-Slavica // Zeitschrift für celtische Philologie* (далее — ZCP). 1997—1998. Bd. 49—50. S. 198—203; *Idem. Celto-Slavica // Ibid.* 1999. Bd. 51. S. 1—3; *Idem. Celto-Slavica II // Ibid.* 2001. Bd. 52. S. 121—124; *Kalypguine V. P. Deux correspondences de vocabulaire mythologique entre les langues celtiques et balto-slaves // Ibid.* 1997—1998. Bd. 49—50. S. 367—372.



содержания и при значимости содержания в социальном контексте<sup>2</sup>. Конечно, когда речь идет о семантических формулах, подобных той, что мы будем рассматривать в этой главе, может возникнуть следующий вопрос: как доказать, что эти культурные модели генетически связаны? Постараемся показать несколько возможных решений этой проблемы. Можно только согласиться с Ранко Матасовичем в том, что рассматриваемые соответствия в текстах поэтических формул не могут ограничиваться лишь этимологически родственными синтагмами в рамках индоевропейских языков, но должны включать также и смысловые и контекстуальные соответствия<sup>3</sup>.

## 1. ДРЕВНЕИРЛАНДСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФРАГМЕНТ IMMACALLAM IN DRUAD BRAIN OCUS INNA BANFHÁITHO FEBUIL HÓAS LOCH FHEBUIL

Древнеирландский текст, который мы хотели бы обсудить, — это поэтическая композиция под названием «Immacallam in druad Brain ocus inna banfháitho Febuil hóas Loch Fhebuil» («Разговор друида Брана и пророчицы Февала над заливом Лох Февуль», далее — IDB). Критическое издание и перевод поэмы были осуществлены Дж. Карни в 1976 г., новое издание и перевод Дж. Кэри появились в 2002 г. Кэри по-новому интерпретировал многие реалии поэмы и пересмотрел ее датировку. В работе будут использованы оба издания, а также наше собственное чтение рукописей<sup>4</sup>. Диалог состоит из восьми четверостиший, четыре из которых произносит анонимный Бранов друид и остальные четыре — анонимная Февалова пророчица (banfháith, имена друида

<sup>2</sup> Взгляды Воткинса резюмированы в *Matasović R. A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*. Frankfurt am Main etc, 1996. P. 52.

<sup>3</sup> Ibid. P. 55.

<sup>4</sup> *Carney J. The earliest Bran material // Latin scripts and letters A. D. 400—900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday / Ed. J. J. O'Meara and B. Naumann. Leiden, 1976. P. 174—193; Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: Immacaldam Choluim Chille ḡ ind óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in druad Brain ḡ inna banfháitho Febuil ós Loch Fhebuil // Ériu. 2002. Vol. 52. P. 74—75. См. также издание по рукописи H.4.22: Meyer K. (ed.) Immacallam in druad Brain ocus inna banfháitho Febuil // ZCP. 1913. Bd. 9. P. 339—340.*

и пророчицы остаются неизвестны) в то время как они созерцают залив Лох Февуль (совр. Лох-Фойл), затопивший древнее королевство Февала, отца Брана. Важно, что функции друидов (*drui*) и провидцев (*fáith*) в древнеирландской литературе часто совпадают: и те, и другие занимаются прорицаниями и провидением будущего. Однако ни друид, ни пророчица в нашей поэме не осуществляют своих провидческих функций. Они размышляют о прошлом и сокрытом настоящем, а вовсе не о будущем. IDB дошел до наших дней в двух списках с минимальными разночтениями: MS. 1363 из библиотеки Тринити-колледжа в Дублине (ранее известен как H.4.22) (XVI в., далее — H), 48<sup>ab</sup>, и MS. G 7 в Национальной библиотеке Ирландии (XVI — нач. XVII в., далее — N), cols. 9—10. Поэма принадлежит к группе текстов из несохранившейся рукописи предположительно VIII в. «*Cín Dromma Snechta*» («Список со Снежного Холма»), что доказывается фразой *asin l.c. nicc* («из той же книги *hic*») из рукописи Н. Дж. Карни датировал текст на основании лингвистических данных самое позднее — началом VII в.<sup>5</sup> Дж. Кэри, напротив, считает, что нет лингвистических оснований датировать язык поэмы ранее чем VIII в., но в то же время не исключает и возможность датировки VII в.<sup>6</sup> Четверостишие, которое нас интересует, написано с помощью рифмы *deibide*. Друид Брана ассоциируется со знанием или даже с «даром познания» (*fius*): в начале поэмы он называет себя «мужем немалого знания» (*ni bá-se fer fesso bic*) и сокрушается, что потерпел поражение в битве (?) (*so maidm form ind imbaíric*). Затем он вспоминает, как его знание воспаряло к высоким облакам, в то время как его тело оставалось в крепости Дун Брань, и, наконец, его знание ныряло в чистый колодец, полный сокровищ. Для нас особый интерес представляет второе четверостишие поэмы, приписываемое друиду Брана и посвященное полету его «знания». Ниже мы приводим чтения из двух рукописей: Н (на основании расшифровки К. Майера и Дж. Карни) и N<sup>7</sup>. Реконструируемый текст основан на изданиях Дж. Карни и Дж. Кэри с некоторыми изменениями.

<sup>5</sup> Carney J. Op. cit. P. 181.

<sup>6</sup> Carey J. Op. cit. P. 74—75.

<sup>7</sup> Чтение N основано на расшифровке Дж. Карни и моего чтения электронной копии рукописи (<http://www.isos.dias.ie/english/index.html>).

H (p. 48, col. a)

Anubimmis i dún braín icol isinnuargaim fiadum ne  
naisc triunu dialuig mofus coard níúl-.

N (col. 9)

// argaimh. fiadhúinib nenaisscc  
A nubimáiss indun broin. icóol issindu  
triuna dialluith mufiss co hairdníula

*Реконструируемый текст:*

A nu mbímmis i nDún Brain  
oc óul isind úargaim,  
fiad dóinib<sup>8</sup> **nenaisc** triunu  
dia **lluid mo fíus co ardníulu**.

Когда мы были в крепости Брана  
И пили холодной зимой,  
Среди людей [мое знание] **связало** сильных мужей,  
Когда **мое знание поднялось к высоким облакам**.

## 2. «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Интересующий нас древнерусский микротекст — это фрагмент из эпической поэмы конца XII в. «Слово о полку Игореве»<sup>9</sup>. Единственная рукопись, содержащая текст, была утеряна во время пожара в Москве в 1812 г. Текст «Слова» сохранился в издании 1800 г. и в копии рукописи, выполненной для Екатерины II перед 1793 г. (долгая история рукописной передачи памятника сопоставима с историей рукописной традиции древнеирландской поэмы IDB, которая насчитывает чуть ли не тысячу лет: с VII по нач. XVII в.). Несколько фрагментов «Слова» посвящены поэту-сказителю Бояну, который предположительно служил при дворе Игореве отца, Святослава Ярославича.

<sup>8</sup> Кэри предлагает fiad fiadnuib ‘in presence of witnesses’, что соответствует юридическим коннотациям глагольной формы nenaisc (см. ниже) (Carey J. Op. cit. P. 76, 79—80).

<sup>9</sup> Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 254.

Возможно, он слагал поэзию подобно скандинавским скальдам, в «Слове» же он выступает как архетипический поэт и провидец. Автор обращается к Бояну как к источнику своего вдохновения, как к хранителю традиционного искусства — в той же мере, как древневаллийский бард Анейрин, автор эпической поэмы «Гододдин», обращается к авторитету Талиесина: “mi na vi Aneirin. ys gŵyr Talyessin... neu cheing ë Ododin” («Я — и все же не я — Анейрин. Талиесин знает это... пел Гододдин»)<sup>10</sup>. Схожая личная экзистенциальная неуверенность, обращенная на свое прошлое существование и на свое прошлое знание, присутствует в самом начале слов друида из IDB: “Imbu messe, imbu mé nad fessed a aircdíne?” («Был ли я это, был ли я тем, кто не знал поколений его вождей?»)<sup>11</sup>. Поэт не просто думает о теме своей поэзии, его поражает почти магическое состояние, когда он видит себя со стороны поющим или знающим / незнающим свою тему<sup>12</sup>. Это свойство поэтической обратимости мы находим также у Вергилия: “Illo Vergilium me tempore” («Я, в то время, Вергилий») (Георгики. IV. 563), или в “Ille ego qui quondam” («Тот я, что однажды») в предисловии к «Энеиде». В интересующем нас отрывке из «Слова» речь идет о поэтическом искусстве и идеальном поэте:

О Бояне, соловію стараго времени,  
 абы ты сіа плъкы ущекоталь,  
 скача, славію, по мѣслену древу,  
**летая умомъ подѣ облакы,**  
**свивая** славѣ оба полѣ сего времени,  
 рища въ тропу Трояню  
 чресѣ поля на горы<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ford P. The death of Aneirin // Bulletin of the Board of Celtic Studies. 1987. Vol. 34. P. 42, 49—50; The Gododdin of Aneirin / Ed. J. T. Koch. Cardiff, 1997. P. 96—97.

<sup>11</sup> Carney J. Op. cit. P. 182.

<sup>12</sup> Borges J. L. The Total Library. Non-fiction. 1922—1986. Harmondsworth, 2000. P. 355.

<sup>13</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 254.

### 3. ЖРЕЦЫ, ПОЭТЫ И ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА, ОПИСЫВАЮЩАЯ ДАР ПОЗНАНИЯ

Как мы попытаемся показать ниже, в двух указанных поэтических отрывках присутствуют примеры поэтической формулы, относящейся к описанию поэтического искусства. Как древнеирландский, так и древнерусский тексты привлекали внимание исследователей, которые сходились в том, что эти поэтические фрагменты описывают особый «шаманский опыт»<sup>14</sup>. Существенно, что оба протагониста в этих поэмах не только лишь поэты: в древнеирландском тексте это *drúí* ‘друид’, а в древнерусском — это *вѣщии*. Довольно сложно определить социальные, культурные и религиозные функции этих институтов в древнекельтских обществах, с одной стороны, и в Древней Руси — с другой. Можно довольно точно сказать, что друиды у древних кельтов выполняли жреческие функции. Схожее положение, вероятно, занимали и друиды в древней языческой Ирландии<sup>15</sup>. В древнеирландской литературе функции поэта и жреца, как во многих индоевропейских обществах, взаимозаменяемы — особенно учитывая тот факт, что в древнеирландских источниках термины *filid* ‘поэты’ и *drúid* ‘друиды’ часто синонимичны и взаимозаменяемы<sup>16</sup>. Нужно подчеркнуть, что четверостишия, приписываемые друиду в поэме, не обязательно основаны на реальном устном друидическом тексте, хотя существование друидов (явно тогда уже выродившихся как сословие и оттесненных на периферию общества) засвидетельствовано в Ирландии и в VII в.

<sup>14</sup> *Carney J.* Op. cit. P. 184; *Mac Mathúna S.* *Immram Brain. Bran's Journey to the Land of the Women.* Tübingen, 1985. P. 270 (Ш. Мак Махуна сравнивает странствие души друида с экстатическим опытом, известным по преданиям жанра *baili*. Путешествие души друида, описанное в ИДВ, подразумевает использование оккультного искусства, известного как *fisidecht* [см. *Dictionary of the Irish Language.* Dublin, 1913—1976, s.v. *fisidecht*]); Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 295. См. также некоторые выводы касательно орнитологической символики в индоевропейской поэтике и ее возможных шаманских истоков в *Matasović R.* Op. cit. P. 178.

<sup>15</sup> Ср. эпизод с жертвоприношением быка в предании «Любовный недуг Кухулина»: *Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon.* Dublin, 1953. P. 9.

<sup>16</sup> *Plummer Ch.* (ed.) *Vitae Sanctorum Hiberniae.* Oxford, 1910. Vol. I. P. clxi-xii.

В Древней Руси *вѣщии* (*вѣщунъ*), судя по всему, не исполнял жреческих функций. Однако древнерусские *влѣсви*<sup>17</sup> обладали жреческими функциями, иногда также связанными с шаманскими ритуалами<sup>18</sup>. В определенной мере как древнеирландский, так и древнерусский фрагменты отражают связь между деятельностью поэта и жреца: оба текста посвящены поэтическому восприятию мира, особой картине мира. Период создания наших источников также сближает их в культурно-историческом отношении. VII—VIII вв. для Древней Ирландии и конец XII в. для Древней Руси означают, что эти тексты были созданы примерно спустя два столетия после официального принятия христианства в обеих странах, когда влияние дохристианских практик и верований было приблизительно на одном уровне. В то же время интересно, что рассматриваемые поэтические фрагменты содержат уникальную информацию об особых магико-поэтических практиках и поэтические формулы, описывающие эти практики.

Общая для двух наших текстов поэтическая формула может быть выражена таким образом:

УМ ЛЕТИТ К (ВЫСОКИМ) ОБЛАКАМ И СВЯЗЫВА-  
ЕТ / СПЛЕТАЕТ X.

Как древнеирландский, так и древнерусский варианты формулы указывают на один и тот же субъект — «ум, способность к познанию» (*fius, умъ*)<sup>19</sup>. Ирландский текст уделяет особое внимание «знанию», «познанию», «откровению», хотя все эти русские термины в данном случае нуждаются в уточнении, для чего необходимо подробнее рассмотреть древнеирландский термин *fius*. Он происходит от и.-е. *\*uid-* ‘видение, знание’<sup>20</sup> и соответствует гал. *uis(s)u-* ‘знание’ < \**uistu-*

<sup>17</sup> Термин употребляется в славянском переводе Евангелия, когда речь идет о волхвах (др.-греч. *μάγοι*), приносящих дары. В средневековой Ирландии в евангельском контексте использовался термин *druid*.

<sup>18</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 64.

<sup>19</sup> Карни переводит *fius* как ‘faculty of cognition’ (*Carney J.* Op. cit. P. 184).

<sup>20</sup> *Mann S. E.* An Indo-European comparative dictionary. Hamburg, 1987. P. 1534.

\*uid-tu.<sup>21</sup> Корень \*uid- присутствует также в д.-в.-н. wizzī ‘Verstand, Wissen’, др.-инд. vidyā ‘знание’ и во многих других и.-е. формах. Следует иметь в виду, что русское слово «знание», которое обычно означает информацию, доступную для соискателей эмпирическим путем (с помощью прочтения, слушания, изучения), не совсем адекватно отражает др.-ирл. *fius*. Этот древнеирландский термин часто подразумевает эзотерическое, метафизическое восприятие. В средневековой островной кельтской литературе это «знание» дается по вдохновению и с помощью откровения, а не усваивается постепенно<sup>22</sup>. Это «знание» подразумевает постижение всей вселенной в одно мгновение. Именно это «знание» упоминается в древнеирландском гимне «Крик оленя» (*Fáeth fiada*), авторство которого приписывается св. Патрику: «*cech físs arachuiliu cogr 7 anmain duíni*» («всякое знание, что разворачивает (?) тело и душу»)<sup>23</sup>.

Термин *fius* несколько раз упоминается друидом в IDB: он предстаёт «знающим» персонажем, в то время как в словах пророчицы знание никогда не упоминается. Друид сокрушается о своем поражении в интеллектуальном состязании: он «не знал поколений вождей» затонувшего королевства Маг Фунншиди (*nad fessed a aircdíne*). С помощью своеобразной литоты он заявляет, что «не был мужем малого знания, пока не потерпел поражение в состязании (диспуте?)» (*ni ba-se fer fesso bic so maidm form ind imbairic*). Карни предполагал, что «состязание» с пророчицей (*banfháith*) носило характер ученого диспута о генеалогической традиции<sup>24</sup>, практики, распространенной в древнеирландском ученом сообществе (ср. «*Immascallam in dá thuarad*», «Разговор двух мудрецов»<sup>25</sup>). Дж. Кэри, в свою очередь, переводит *immairec* как ‘битва’

<sup>21</sup> *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. P., 2003. P. 317—318.*

<sup>22</sup> *MacKillop J. Dictionary of Celtic Mythology. Oxford; N. Y., 1998. P. 254.*

<sup>23</sup> *Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Vol. II. Dublin, 1903. P. 357.55.*

<sup>24</sup> *Carney J. Op. cit. P. 182.* Единственное противоречие здесь заключается в том, что пророчица в поэме не играет роли «знающего» персонажа, ее функции сводятся к созерцанию и памяти.

<sup>25</sup> *The colloquy of the two sages / Ed. W. Stokes // Revue celtique. 1905. Vol. 26. P. 4—64.*

и предполагает, что речь идет о вооруженной схватке между друидом и его противниками (христианским воинством?)<sup>26</sup>.

После мистического полета *fius* (знание) друида погружается в глубокий колодезь с сокровищами и женщинами на Срув Брайн, достигая таким образом нижнего мира после полета к пределам верхнего мира. Это визионерское (*fius*) путешествие задает вертикальное деление пространства на три мира: нижний, средний и верхний<sup>27</sup>. В островной кельтской литературе существует несколько упоминаний подобного рода путешествий, но кроме таких примеров в ней редко присутствуют описания вертикального деления пространства. Однако даже в этих примерах речь идет в основном о последовательных превращениях героев в тех или иных животных, жителей верхнего или нижнего мира, когда знание может быть решающим фактором этих превращений, но не играет активной роли само по себе.

Обратимся к древнерусским примерам таких превращений и к фигуре вещего Бояна. В рассмотренном фрагменте из «Слова» мы имеем дело со сходным концептом. Др.-рус. *умъ* имеет ряд значений 'дар познания, мысль, душа, знание', слово восходит к общеслав. \**umъ* (<\**oumos*) с тем же суффиксом -*m-*, как в общеслав. \**dumъ*, \**šumъ*, ср. лит. *aumiõ* 'ум, мудрость, разум'. Слово образовано от и.-е. корня \**au-* 'понимать, постигать', как, например, в лит. *ovuje*, рус. *наяву*, возможно, тох. Б *om-palokoññe* 'медитация'<sup>28</sup>.

Весь текст «Слова», так же как рассматриваемая древнеирландская поэма, изобилует упоминаниями знания, мысли и ментальной силы. В интересующем нас фрагменте речь идет о «мысленном древе» — феномене, уникальном для «Слова». *Мыслено древо* появляется уже в первых строках «Слова»: оно ассоциируется с Бояном и его «шаманским» полетом. Один из самых известных и комментируемых эпизодов «Слова» повествует о поэтическом искусстве Бояна и его способности к оборотничеству: «Боянь бо вѣщии, аще кому хотяше пѣснь творити,

<sup>26</sup> Carey J. Op. cit. P. 79.

<sup>27</sup> О значении и.-е. корня \**u(ε)id-* 'видение' см.: Калыгин В. П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002. С. 110, 112.

<sup>28</sup> Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С. 290; Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I. P. 78.



то растѣкашется **мыслию** по **древу**, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подь облакы»<sup>29</sup>. Следует отметить книжную славянскую форму *древо*, использованную вместо др.-рус. *дерево* (ср. *соловию*, *славлю*).

Фрагмент этот всегда привлекал внимание исследователей в том, что касалось употребления слова «мысль»; одной из предложенных интерпретаций было чтение *мысь*, др.-рус. диалектн. ‘белка’<sup>30</sup>. Одним из аргументов для этого спорного чтения была отсылка к скандинавскому образу мирового древа Иггдрасила с белкой, спящей вдоль ствола как вестник между мирами. Образ мирового древа здесь уместен, но использование и контексты слова «мысль» в «Слове» и в других древнерусских источниках подтверждает правильность чтения *мыслию*. Во-первых, очевидно, что *мыслено древо* Бояна упоминается дважды: «**мыслию по древу**», «по **мыслену древу**». В то же время в «Слове» движение мысли упоминается еще три раза:

Не мыслию ти прелетѣти издалеча...

Храбрая мысль носить васъ умъ на дѣло...

Игорь мыслию поля мѣрить...<sup>31</sup>

Схожее восприятие «мысли» находим в древнерусском тексте, «Слове Данила Заточеника», первоначальный вариант которого был создан в тот же период, что и «Слово о полку Игореве»: «Быхъ мыслию паря, аки орель по воздуху»<sup>32</sup>. Как мы видим, «полет мысли» был одним из устойчивых тропов в древнерусской литературе, а орел или соловей в этих текстах играют роль классификаторов верхнего мира, мира вдохновения и откровения. Боян в «Слове» поднимается по дереву в образе птицы, соловья («скача, славлю, по мыслену древу»), а не в образе белки (ср. волхв (?) Богомил, прозванный Соловьем за красноречие, упомянутый у Татищева<sup>33</sup>). Орнитологический символизм в целом характерен для шаманских

<sup>29</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 254.

<sup>30</sup> Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. С. 295.

<sup>31</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 262, 266. Аргументацию в пользу чтения *мыслию*, основанную на структуре «Слова», см.: *Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 546.

<sup>32</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 276.

<sup>33</sup> *Татищев В. Н.* Собр. соч. М., 1994. Т. I. С. 112.

практик. В индоевропейском поэтическом контексте важно, что древнегреческие поэты часто сравнивались с соловьями из-за благозвучия их поэзии и пения. Вакхилид сам сравнивает себя с соловьем: καὶ μελιγλώσσου τις ὑμνήσει χάριν Κηίας ἀηδόνοϋ (Fr. 31. 97: Edm.) «Помянется песнею и этот тебе медвяный дар Кеосского соловья»<sup>34</sup>. Те же сравнения находим у Алкмана (Fr. 25: Edm.) и в *Anthologia Palatina* (7. 44). В позднейшей греческой поэзии, например у Каллимаха (Epiigr. 2. 5), «соловей» метонимически обозначает «поэму». Кроме того, Пиндар называет себя орлом<sup>35</sup>.

В Древней Ирландии друиды и филиды, судя по ряду свидетельств, носили одеяние из птичьих перьев, подобно шаманам Северной Евразии и Северной Америки<sup>36</sup>. Более того, друидам приписывались мистические способности превращаться в птиц и таким образом избегать смерти. В 655 г. Августин Ирландский пишет, что современные ему друиды (magi) утверждали, что их предки (древние друиды) «летали через века в форме птиц»<sup>37</sup>. Дж. Кэри видит в этом фрагменте свидетельство существования друидической доктрины трансмиграции душ в не до конца христианизированной Ирландии в середине VII в.<sup>38</sup> В то же время наряду с доктринальными представлениями и орнитологическим символизмом мы можем усмотреть в этом фрагменте отражение представлений поздних (деградировавших?) друидов о могуществе своих предков.

В более позднем средневековом ирландском предании «Осада Друйм Давгаре» (*Forbuis Druim Damhghaire*) слепой мунстерский друид Мог Рут носит пестрый головной убор из птичьих перьев с птичьими крыльями и шкуру бурого безрогого быка. Он взлетает

<sup>34</sup> Пиндар, Вакхилид. Оды, фрагменты. Изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 234.

<sup>35</sup> *Matasović R.* Op. cit. P. 176—177.

<sup>36</sup> *Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1968. P. 136—137.

<sup>37</sup> Et ridiculosis magorum fabulationibus dicentium in avium substantia majores suos saecula pervolasse, assensum praestare videbimur (*Augustinus [Hibernicus]*, De mirabilibus Sanctae Scripturae, I.17 // *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-M. Migne. Vol. 35. Paris, 1845).

<sup>38</sup> *Carey J.* King of Mysteries. Early Irish Religious Writings. Dublin, 2000. P. 12, 58.

в небо и совершает квазишаманский полет (здесь, однако, речь идет о вполне материальном полете, ни «шаманская душа», ни его «знание» не упоминаются)<sup>39</sup>. В славянских странах подобные одеяния характерны для болгарских сурвакаров, новогодних ряженных, носивших шкуры, коровьи колокольчики, ярко-красные посохи и пестрые головные уборы с развевающимися птичьими крыльями (см. рис. 2 из Рыбаков Б. А., Язычество древних славян. М., 1981. С. 265, 430).

Одеяние известного филида VII в. Шенхана Торпешта под названием *tuigen* объясняется в Словаре Кормака как *tuge ép* ‘солома птиц’, т. е. ‘перья’. Оно представляло собой мантию из белых и пестрых перьев: до пояса из шеек диких уток, а от пояса до ворота — из их хохолов<sup>40</sup>. Здесь можно упомянуть и другую орнитологическую особенность древнеирландской литературы: во время своих превращений некоторые герои поднимаются в верхний мир в виде птицы. Наиболее интересны случаи Туана сына Карелла и Финтана сына Бохры, известных хранителей древнего исторического и поэтического знания, которые во время своих превращений принимали формы соответственно ястреба и орла<sup>41</sup>. Образ жреца, ставшего птицей и взмывшего в небо, известен и в Древней Индии<sup>42</sup>. Рассмотренная орнитологическая символика шаманизма позволяет утверждать, что соловей и орел Бояна играют роль «шаманской души» поэта.

Как уже упоминалось, исследователи рассматривали оба наших фрагмента, древнеирландский и древнерусский, как иллюстрацию шаманской практики. Во время шаманского транса душа шамана должна покинуть тело и отправиться в небо или в нижний мир<sup>43</sup>. Одно из значений др.-рус. *умъ* — «душа». Вероятно, как др.-рус. *умъ*, *мысль*, так и др.-ирл. *fius* в этом контексте имеют значение «шаманская душа»

<sup>39</sup> La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjostedt // Revue celtique. 1926. Vol. 43. P. 110—112, § 117.

<sup>40</sup> Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. L., 1862. P. 43 (= Sanas Cormaic, 1059, 1231).

<sup>41</sup> Carey J. Scél Tuáin meic Chairill // Ériu. 1984. Vol. 35. P. 101—102; Anecdota from Irish Manuscripts / Ed. K. Meyer. Halle; Dublin, 1907. Vol. I. P. 26.

<sup>42</sup> Pañcaviṃśa Brāhmaṇa V, 3, 5; Eliade M. Shamanism. L., 1989. P. 404.

<sup>43</sup> Ibid. P. 24.



Рис. 2. Сурвакары, новогодние ряженые (Болгария)

(ключевое понятие шаманизма, сохранившееся в ряде индоевропейских языков: см. др.-исл. *hamingja*, *hamr*, *fylgja*; лит. *laimi-dalia*<sup>44</sup>).

Другой аргумент в пользу шаманского прочтения первого эпизода с участием Бояна в «Слове» — это значение глагола *растѣкатися*: мысль вещего поэта течет в самом дереве, как его сок. Здесь *мыслено древо* действительно играет роль *arbor mundi*, оси между мирами. Знание и дерево также связаны в термине, маркирующем кельтских жрецов, друидов. Реконструируемое общекельтск. *\*dru-wids* ‘знающий дерево’ происходит от и.-е. *\*doru* / *\*deruo-* ‘дуб, дерево’ и и.-е. корня *\*ǵeid-* ‘знать, видеть’. Вполне вероятно, что «дерево» в *\*dru-wids* — это мировое древо, пронизывающее и поддерживающее три мира в индоевропейском *imago mundi*, обладающее также свойствами древа познания<sup>45</sup>. Этимология и семантика термина *\*dru-wids* существенна для нашей кельто-славянской параллели, поскольку древнерусский *вѣщии* Боян, «растекаясь мыслью по древу», исполняет ту же функцию «познания древа», что и кельтский друид. В то же время очевидно, что ученый автор «Слова», создавая образ «мысленного древа», осознавал аллюзии с библейским древом познания добра и зла, и даже если образ библейского древа не был основным для автора и аудитории, славянская форма *дрѣво* указывает на церковное и библейское влияние.

«Знание», или «дар познания», обоих протагонистов, древнеирландского и древнерусского, взлетает к облакам (в ирландском тексте они названы точнее: *so ardníulu* ‘к высоким, перистым облакам’). Речь идет о некоем промежуточном уровне верхнего мира. Важно, что в мифологическом сознании облака не тождественны небу, которое воспринималось как неподвижный верхний мир богов. Облака отражают более сложный феномен, связанный с человеческой мыслью, с ее спонтанным, а порой хаотическим движением. Облака соответствуют человеческой душе (*ánima*) на уровне микрокосма в христианской символике, как ясно показано в одном русском духовном стихе:

<sup>44</sup> *Sergent B.* Les indo-européens. Histoire, langues, mythes. P., 1995. P. 381.

<sup>45</sup> *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 148—149; *Топоров В. Н.* Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. С. 490.

Пятая часть [человека], мысли, — от облацев.  
Как облацы ходют на небеси ветром и ненастьем,  
Такожда в человеке ходют мысли худые и добрые<sup>46</sup>.

Наша поэтическая формула, связывающая облака и человеческую мысль, вполне оправданна и универсальна. Именно поэтому Г. Башляр называл облака самыми сновидческими «поэтическими объектами»<sup>47</sup>. Неудивительно, что облака играют существенную роль для поэтического и пророческого вдохновения как в древнеирландской, так и в древнерусской поэме<sup>48</sup>.

Для друида Брана полет его знания начинается в среднем мире мертвых, когда он покидает своих спутников в крепости короля Брана. Для целей повествования было важно указать, что воины вместе с друидом (возможно, в присутствии короля Брана, сына Февала) «пили холодной зимой» (ос óul issind úargaim), видимо, с целью согреться и повеселиться. Однако у друида была и своя цель: после возлияний начинается шаманский полет его души, тело же друида при этом остается с людьми короля в крепости. Такая специфическая подготовка друида к шаманскому ритуалу находит параллели и в других шаманских традициях, однако она представляет собой сравнительно новый, «легкий путь» погружения в экстаз<sup>49</sup>. Схожая практика описана в предании «Изгнание Деши», когда Дил, слепой друид королевства Осраге, напивается медом и лишь затем открывает своей дочери тайные предсказания (Lebog na hUidre 4455—4457). Свидетельства подобных друидических практик соответствуют обобщенному описанию П. Мак Каны:

The seer spoke from his divinatory trance, his inert and lifeless body may have been regarded merely as the passive medium by which the hidden knowledge was revealed<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Голубиная книга: Русские духовные стихи XI—XIX вв. М., 1991. С. 220.

<sup>47</sup> Bachelard G. L'air et les songes. P., 1990. P. 212.

<sup>48</sup> На другой окраине индоевропейского ареала др.-инд. *nabhas* 'облако' в индийской и тибетской традициях, видимо, означало также 'внутреннее пространство головы', 'разум' (предположение В. В. Вертоградовой, высказанное на семинаре в МГУ).

<sup>49</sup> Eliade M. Op. cit. P. 401.

<sup>50</sup> Mac Cana P. On the use of the term "reitoiric" // Celtica. 1966. Vol. 7. P. 81—82.

Стоит также отметить вариацию значений др.-ирл. *nél*: от основного значения «облако» до «экстаз (*sic!*), обморок, оцепенение, смерть». Такой разброс значений связан с тем, что *nél* — это довольно позднее заимствование из бриттского (вал. *níwl*, ср.-валл. *nifwl*), где это слово, в свою очередь, происходит от лат. *nūbilus* ‘облако, замешательство, помрачение рассудка’<sup>51</sup>. Сила заклинаний и чар связывается с облаками в средневековой ирландской аллитерационной поэме из предания «Осада Друйм Давгаре», авторство которой приписывается друиду Мог Руту: “*Ferim brict a nirt nél*” («Я творю заклинание, его сила из облака») <sup>52</sup>. Боян же в первых строках «Слова» взлетает к облакам в форме орла (шизымь орломь подь облакы). Превращение Бояна в орла не противоречит шаманскому полету мысли Бояна, упомянутому далее в «Слове».

Типологическое и функциональное сходство между др.-ирл. *druí* и др.-рус. *вѣщюи*, на которое мы указали, может быть дополнено этимологическим аргументом. Мы уже упоминали одну из наиболее общепринятых этимологий общекельт. *\*dru-wids*. Др.-рус. *вѣщюи*, вероятно, семантически отражало феномен, близкий к кельт. *\*dru-wids*. *Вѣщюи* — причастие настоящего времени от др.-рус. *вѣсти* ‘знать’ (совершенный вид) (< общеслав. *\*věditi*), производного от и.-е. основы *\*ueǵid-* ‘знать, видеть, замечать’. Таким образом, *вѣщюи*, изначально причастие, происходящее от глагола совершенного вида, обозначало личность, обладающую трансцендентным знанием. Другой знаменитый *вѣщюи* древнерусской летописной традиции — великий князь киевский Олег (ум. ок. 912) скандинавского происхождения (др.-исл. *Helgi* ‘святой, целитель?’ близко по значению др.-рус. *вѣщюи*)<sup>53</sup>. Великий князь Всеслав полоцкий и киевский (1030—1101) также упоминается как

<sup>51</sup> *Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlandais ancien. M.N.O.P. Paris, Dublin, 1959. P. 8; отсюда «dororchair Conall a nél» («Коналл упал в обморок»)* (*The Death-tales of the Ulster Heroes / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906 (repr. 1993). P. 38*).

<sup>52</sup> *La siège de Druim Damhghaire... P. 110, § 114.*

<sup>53</sup> «И прзваша Олга — вѣщій: бяху бо людие погани и невѣгласи» (*Повесть временных лет / Под ред. Д. С. Лихачева. М.-Л., 1950. 907 г.*) *Vikstrand P. Pre-Christian sacral personal names in Scandinavia during the Proto-Scandinavian period // Names in Multi-Lingual, Multi-Cultural and Multi-Ethnic Contact. Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences.*

вѣщии в «Слове» (вѣща душа), когда речь идет о его способности обращаться волком.

Вещий Боян назван в «Слове» «Велесовым внуком» (вѣщей Бояне, Велесовь внуче). Этот теоним связан с другой кельто-славянской мифопоэтической и лингвистической параллелью, отмеченной еще Р. Якобсоном<sup>54</sup>. Велес — это теоним с двумя составляющими: и.-е. корнем \*(H)w-el- ‘взгляд, понимание, предвидение, внимание’ + os-, es-<sup>55</sup>. Первый корень играет важную роль в кельтской религиозной терминологии как в теонимах, так и в поэтических терминах. К нему восходят гал. uelet- ‘провидец, поэт’<sup>56</sup>; огам. VELITAS (род. п.)<sup>57</sup>; др.-ирл. fili, род. п. filed (\*uelēts / \*ueletos) ‘поэт’. Важно отметить, что филиды в Древней Ирландии были официальными хранителями и учителями мифологической и псевдоисторической традиций, в которых сосуществовали и взаимно дополняли друг друга поэзия, прорицание и историческое знание. Термин fili, как мы уже упоминали, был часто синонимичен термину drui ‘друид’. Более того, в древнеирландском fel (< \*uel) упоминается в словаре О’Даворена: fel ai 7 seis, unde dicitur felmac .i. mac sesa 7 mac uadh .i. aircetal («fel поэтическое вдохновение и смысл, unde dicitur felmac, то есть сын смысла и сын поэтического вдохновения, то есть поэзия»)<sup>58</sup>. Можно

---

August 17—22, 2008, York University, Toronto, Canada. Ed. W. Ahrens, Sh. Embleton & A. Lapierre. Toronto, 2009. P. 1014.

<sup>54</sup> Jacobson R. The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Brescia, 1969. Vol. II. P. 588—589.

<sup>55</sup> Другое предположение связывает первую часть имени с \*wel- ‘прятать, скрывать’, что, возможно, связывает теоним с *Variņa* или *Uranós*. См. также этимологию Фасмера, который считает *Велес* образованием от ст.-слав. *велии* ‘великий’ (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1986. С. 286).

<sup>56</sup> Ср. *Veledā*, пророчица, почитаемая германцами согласно Тациту (Германия. 8). Этот термин обозначает кельтский социальный институт, заимствованный германцами (граница между германцами и кельтами во времена Тацита была зыбкой) и адаптированный к их фонетике (-t- > -d-) (*Delamarre X. Op. cit.* P. 311).

<sup>57</sup> Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984. С. 115, 116.

<sup>58</sup> Archiv für celtische Lexikographie / Ed. W. Stokes and K. Meyer. Halle, 1904. Vol. II. P. 344.



привести еще одну любопытную глоссу из древнеирландских законов, раскрывающую смысл термина *fel*: *aní is feal laisin filid is seis no foircetal isin gnathbérla* («как поэзия (*feal*) у филида, так смысл или учение в обычном языке») <sup>59</sup>. Ученики друида Катбада названы в «Похищении быка из Куальнге» *felmaic* (*iarmifoacht araile dia fhelmacaib do suidiu*, «он спросил еще раз у своих учеников») <sup>60</sup>. Термин *felmac* ‘сын *fel*’, как замечает Р. Якобсон, соответствует древнерусской формуле *Велесовь внуце* в «Слове». В то же время ирландский термин более многозначен, он может обозначать поэзию как таковую, учеников поэтов / друидов и никогда зрелого, ученого поэта, подобного русскому Бояну.

Более того, Волос / Велес в других древнерусских источниках связывается с волхвами и особыми поэтическими / шаманскими обычаями. Согласно довольно позднему произведению, «Повести об основании Ярославля», основанному на гораздо более ранних письменных и устных источниках, особый волхв служил идолу Велеса на месте будущего Ярославля, принося жертвы дикими зверями, коровами и людьми на неугасимом огне. Повесть добавляет:

Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою искомного врага, по исходищу воскурения жертвенного разумева и вся тайная, и глагола словеса приключшимся ту человеком, яко словеса сего Волоса <sup>61</sup>.

Интересно, что др.-рус. *вѣщати* (родств. *вѣщїи*) относится к словам из некоего оккультного источника, божественного или демонического. Сведения из «Повести об основании Ярославля» подтверждают ассоциации Волоса / Велеса с шамано-поэтической функцией в «Слове». Упоминание жреческой функции волхвов существенно для нашего сравнения института кельтских друидов и славянских волхвов.

В контексте нашего сравнения терминов *felmac* и *\*Велесовь внуцъ* мы можем также предположить типологическое и генетическое сходство функций др.-ирл. *file* и др.-рус. *вѣщїи*. Формула *\*Велесовь*

<sup>59</sup> Ancient laws of Ireland / Ed. R. Atkinson et al. Dublin; L., 1879. Vol. IV. P. 358.4.

<sup>60</sup> The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan. With variant readings from the Lebor na Huidre / Ed. J. Strachan and J. G. O’Keefe (Suppl. to Ériu. 1904—1912. Vol. 1—3, 6). P. 549.

<sup>61</sup> Цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. С. 64.

внукъ скорее всего определяла всех «вещих» поэтов и певцов-сказителей (а изначально, вероятно, и жреческое сословие волхвов). Мы уже упоминали этимологическое и семантическое родство кельт. \*dguwids и др.-рус. вѣщїи, терминов, связанных со знанием и «познанием древа».

Др.-ирл. *penaisc*, 3-е л. ед. ч. претерит от глагола *naiscid* 'связывает', который часто употребляется в законах, где его значение явно переносное и имеет отношение к контрактному праву. А. А. Королев показал генетическое родство формул с этим древнеирландским глаголом с древнеиндийской формулой *Sóma úranaddhaḥ* 'связанный Сомы', которая описывает как бога, так и растение сома, готовое к жертвоприношению. Древнеирландский и древнеиндийский глаголы происходят от и.-е. \*uro-pedh-, что может быть интерпретировано как одна из ритуально-юридических изоглосс, общих для кельтских и индоиранских языков<sup>62</sup>.

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Важно, что оба поэта в своем шаманском полете связывают или свивают что-то / кого-то. В ирландской поэме аудитория связана знанием друида, «сильные мужи» (воины) связаны и явно не могут двигаться. Судя по всему, знание друида связывает только воинов и не касается других людей в крепости, которые, возможно, названы «свидетелями» (*fiad fiadnuib* или *fiad doinib*[?]). В «Слове» же «славы» прошлого и будущего свиваются поэтом при помощи его дара пророчества. Таким образом, Боян творит судьбы своих патронов-князей и их воинов (притом, что топос свивания судьбы известен многим культурам, хотя обычно ассоциируется с женскими персонажами). В древнеирландской традиции мы знем «семь дочерей моря», которые «плетут нити вековечных юношей» (*dolbte snáthi* масс *n-aesmár*)<sup>63</sup>. Интересно, что как друид Брана, так и Боян практикуют свое искусство в присутствии воинов своих суверенов: *tríunu and плѣкѣи*. Поэтический дар обоих вещей

<sup>62</sup> Королев А. А. Древнеирландское *fo'naisc*, *fonaidm* 'связывать, подвязывать' и ведическое *Sóma úranaddhaḥ* 'подвязанный Сомы': общендоевропейское наследие? // Язык и культура кельтов. Материалы IV коллоквиума. СПб., 1995. С. 12, 13.

<sup>63</sup> Carey J. King of mysteries: Early Irish religious writings. Dublin, 1998. P. 136.

сказителей имел особое значение для их судьбы и благоденствия. *Славы*, свитые Бояном, имеют отношение к победам и подвигам. Дриид в IDB явно служит своему патрону, королю Брану, а вещей Боян предстает как придворный поэт и певец древнерусских князей.

Термины, маркирующие поэтическое искусство в индоевропейских языках, часто заимствуются из разнообразной ремесленной лексики. Поэт может «вить», «шить» или «прясть» поэзию<sup>64</sup>. В древнеирландском поэтическое искусство было также связано с глаголом *figid* ‘вить’, как во фразе *f(a)ig feirb fithir* («учитель [поэзии] свил слово»)<sup>65</sup>. Символика связывания, присутствующая в IDB, может быть интерпретирована как вариант широко известной шаманской практики связывания человеческой души (в особенности души больного или умирающего). Эта практика сходна с магией связывания и уз<sup>66</sup>. Таким образом, предикат Бояна соотносится, скорее, с поэтическим ремеслом, а в древнеирландском случае мы имеем дело с более явно выраженным шаманским ритуалом. При этом вариации лексики не отменяют общей для обоих наших примеров архаической (квази)шаманской основы поэтического вдохновения и ремесла.

<sup>64</sup> *Korolev A. A. The co-cloth formula and its possible cultural implications // Ulidia: Proceedings of the first International Conference on the Ulster cycle of tales / Ed. by J. P. Mallory and G. Stockman. Belfast, 1994. P. 251; Wagner H. Studies in the origins of early Celtic Civilisation. II. Irish fáth, Welsh gwawd, Old Icelandic ódr ‘poetry’, and the Germanic god Wotan / Ódinn // ZCP. 1970. Bd. 31. P. 50—51.*

<sup>65</sup> *Amra Choluibh Chille / Ed. W. Stokes // Revue celtique. 1899. Vol. 20, 21. 52.*

<sup>66</sup> *Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase. P., 1968. P. 181ff.*

## ГЛАВА XVII

### КОРОЛЬ, ДРУИД И ВЕРОЯТНОЕ ДЕРЕВО: СТАРИНА МЕСТ «ИРАРУС»<sup>1</sup>

**М**ногим читателям, знакомым с англо-ирландской литературой эпохи «гэльского возрождения», может быть известен романтический образ Ойнгуса Мак инн Ока (Ангуса Ога, в английской версии) с четырьмя летящими над ним птицами. В этих птиц обратились его поцелуи, как мы узнаем из популярного пересказа легенды Леди Августы Грегори в книге «*Gods and fighting men*» (первое издание 1904 г.), где она пишет об ирландском «боге любви»:

Птицы, которые летали над Ангусом — то были четыре его поцелуя, которые превратились в птиц, что вились вокруг молодых ирландцев и пели им. «Приди, приди!», — кричали две птицы. «Иду, иду!», — отвечали две другие. И от них было трудно избавиться.

---

<sup>1</sup> Первый вариант этой главы был опубликован на английском языке: Bondarenko G. *The Dindshenchas of Irarus: the king, the druid and the probable tree* // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 59, 2012. P. 5—26. Я хотел бы поблагодарить всех тех, кто своими комментариями или предложениями помог мне в написании этой главы. Особые благодарности я хотел бы выразить Г. Тонеру, Дж. Кэри, М. О Маннину за помощь в чтении и интерпретации древнеирландских текстов, И. Умфре за консультации по валлийской топонимике, К. Мур и М. Королевой за интерпретации орнитологической символики. Я также благодарен редакторам *ZCP* (59, 2012) за ценные замечания и критику, которые помогли мне прояснить и исправить целый ряд мест в переводах и анализе древнеирландского материала. На удивительную историю дерева Ирарус обратил мое внимание В. Качалин, беседы с которым оказали влияние на ход моих мыслей.

Ангуса же, даже в юности его, величали Устрашителю или Беспокойный<sup>2</sup>.

В конце книги Леди Грегори ссылается на свои источники и, в частности, упоминает издание «Прозаических диннхенхас из Ренской рукописи» Стоукса, опубликованное в *Revue celtique* (далее RC)<sup>3</sup>. Несомненно, образ Ангуса был навеян Леди Грегори переводом У. Стоукса<sup>4</sup>. Образ этот позже был заимствован У. Б. Йейтсом и повлиял на современные представления об ирландской мифологии. На популярном сайте о кельтских мифах утверждается, что «четыре крестика (xxxx), символизирующие поцелуи в конце любовных писем», происходят от четырех птиц Ойнгуса<sup>5</sup>. Каковы же исторические корни этого образа, его происхождение, какие реалии раннесредневековой Ирландии повлияли на него? На эти вопросы я постараюсь ответить в этой главе, в которой речь пойдет не только о птицах, но и о тех деревьях, где эти птицы гнездятся.

Мы обратимся к сложной теме средневекового ирландского почитания священных деревьев, в котором сочетались как живые следы дохристианской религии, так и христианские и литературные влияния из античных, библейских, апокрифических и экзегетических источников<sup>6</sup>. В Древней Ирландии, где деревья и леса были важной составляющей ландшафта, «постоянная взаимосвязь деревьев и людей часто находила отражение и признание в религиозных ритуалах»<sup>7</sup> и отношениях, следы которых мы находим в мифах, сохранившихся до наших дней.

<sup>2</sup> *Lady Augusta Gregory. Gods and fighting men: the story of the Tuatha De Danaan and of the Fianna of Ireland, arranged and put into English by Lady Gregory. With a preface by W. B. Yeats. London, 1904. P. 82.*

<sup>3</sup> *Lady Augusta Gregory. Op. cit. P. 468.*

<sup>4</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC, 16, 1895. P. 68—69.*

<sup>5</sup> <http://amayodruid.blogspot.ru/2010/09/aengus-god-of-love-and-inspiration.html> (доступ 10 декабря 2015 г.)

<sup>6</sup> См. *Lucas A. T. The Sacred Trees of Ireland // Journal of Cork Historical and Archaeological Society, no. 68, 1963; Watson A. The King, the Poet, and the Sacred Tree // Études celtiques, 18, 1981; Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003; Bondarenko G. Studies in Irish Mythology. Berlin, 2014. P. 57—68.*

<sup>7</sup> *Neeson E. A History of Irish Forestry. Dublin, 1991. P. 18.*

Мы рассмотрим прозаические диннхенхас «Ирарус» (Iragus) и некоторые фрагменты метрических диннхенхас, посвященные этому топониму/дереву. Прозаическая старина мест «Ирарус» из Ренской рукописи была издана У. Стоуксом в РС в 1895 г. изолированно от метрической версии. Стоукс использовал прозаический вариант из Ренской рукописи (далее R), fo. 123<sup>a</sup>44—123<sup>b</sup>16, учитывая различия в Лейнстерской книге (далее LL) 166<sup>a</sup>. Две другие рукописи, содержащие прозаические диннхенхас «Ирарус» («Книга из Лекана», fol. 518a, далее Lec., и TCD 1322, fol. 15b, далее H) более или менее точно воспроизводят вариант R. Прозаическая версия в LL с дополнительным четверостишием в жанре «реторики» доступна в дипломатическом издании Р. И. Беста и М. А. О'Брайена<sup>8</sup>. Сокращенный пересказ прозаической версии из LL был опубликован Аткинсоном во введении в факсимильное издание рукописи<sup>9</sup>. С. В. Шкунаев перевел на русский язык прозаическую версию из R по изданию Стоукса<sup>10</sup>. Метрическая версия диннхенхас «Ирарус», содержащаяся в нескольких рукописях, а также в соответствующем отрывке из поэмы Гиллына-нив О Дуинна, была издана Гвинном<sup>11</sup>. Наш анализ двух версий прозаических диннхенхас «Ирарус» (R и LL) во многом опирается на исследования Гвинном и О Конхенаннем сложных взаимосвязей между версиями и рукописями, содержащими корпус диннхенхас<sup>12</sup>. Ниже я предлагаю вниманию читателя полудипломатическое издание двух вариантов диннхенхас «Ирарус» из R и LL с различиями из Lec и H с моим переводом, который для некоторых мест остается лишь гадательным. Я добавляю долготы там, где знаки долготы в рукописях отсутствуют, а также предлагаю словоразделение и заглавные буквы.

<sup>8</sup> The Book of Leinster. Vol. III / Ed. R. I. Best and M. A. O'Brien. Dublin, 1957. P. 740—741, l. 22111—22131.

<sup>9</sup> The Book of Leinster, sometime called the Book of Glendalough, a collection of pieces (prose and verse) in the Irish language, compiled, in part, about the middle of the twelfth century / Ed. R. Atkinson. Dublin, 1880. P. 42.

<sup>10</sup> Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 234—235.

<sup>11</sup> Met. Dinds. IV. P. 210—217; The *Dindshenchas* in the Book of Uí Maine / Ed. E. Gwynn // *Ériu*, 10, 1926/28. P. 79 § 34.

<sup>12</sup> Met. Dinds. V. P. 56; Ó Concheanainn T. The Three Forms of *Dinnsenchas Éirenn* // The Journal of Celtic Studies, 3, 1981—1982. P. 88—89.

Мной был использован перевод версии R Стоукса, однако мой перевод во многом отличается от последнего.

Короткий текст прозаических диннхенхас посвящен топониму Igarus (Лес. Igaros, H [H]iorus, Hereris), который может иметь в своей основе др.-ирл. *igar* 'орел' и возможно родственен вал. топониму Egrugus, ранее Egrues (приход Llandrillo-yn-Iâl, граф. Денбишир)<sup>13</sup>. Стоукс локализует «Ирарус» в современной местности Oris (Oris) в баронстве Клонлонан, граф. Вестмит<sup>14</sup>, о которой говорится О'Донованом в его комментарии к топониму Ат Фене во «Фрагментарных анналах» под 1160 г. (I, 1139). Гвинн напоминает читателю, что, согласно анналам, Ирарус находился недалеко от Ат Фене, возле современного Муллингара<sup>15</sup>. Ни Стоукс, ни Гвинн не упоминают, что об Ирарусе речь идет во «Фрагментарных анналах Ирландии» под 859 г., когда Кербалл, сын Дунланга, вместе с сыном норвежского короля в этой местности Миде разорял владения Майл Шехналла мак Майле Руанада (☉ 862)<sup>16</sup>. Другая битва при Ирарусе (cath Igariss), в которой сражался король Майл Шехналл мак Домналл (☉ 1022), упоминается в «Безумии призрака» (Baile in Scáil)<sup>17</sup>. Ирарус, по всей видимости, входил во владения королей Темры или королей Миде.

Перед тем как мы обратимся к переводу и анализу нашего небольшого мифологического текста, стоит подчеркнуть, что все ранние ирландские вербальные мифологические тексты<sup>18</sup> в том виде, в котором они до нас дошли, представляют собой своего рода «обломочный

<sup>13</sup> Этимология вал. топонима прозрачна: *egrug* 'орел' + собир. суффикс *-es*, см. *Pierce G. O. & Roberts T. Ar draws gwlad 2. Ysgrifau ar enwau lleoedd. Llanrwst, 1999. P. 92.*

<sup>14</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC, 16, 1895. P. 69.*

<sup>15</sup> *Met. Dinds. IV. P. 432—433; cf. HDGP: 'Áth Féin(n)e (1) [s. v.] ... [in] p. Tyfarnham, b. Corkaree,' Co. Westmeath.*

<sup>16</sup> *Fragmentary annals of Ireland / Ed. J. N. Radner. Dublin, 1978. P. 104, 106.*

<sup>17</sup> *Baile in Scáil / Ed. K. Murray (Irish Text Society LVIII). Dublin, 2004. § 57.*

<sup>18</sup> Вербальные тексты стоит отличать от невербальных, таких как изображения, музыка, танцы. Можно найти примеры невербальных древнеирландских текстов, относящихся к сфере мифологии, таких как идолы с острова Боа,

конгломерат» (определение применительно к древнеиндийским мифам использовалось М. Альбедиль)<sup>19</sup>. Мы действительно не обладаем полной картиной древнеирландской мифологии и вряд ли когда-либо сможем ее восстановить. Как часто повторял С. В. Шкунаев, до наших дней дошли тексты, представляющие собой лишь периферийные элементы традиции, и мы никогда не сможем узнать основы ирландской дохристианской религиозной традиции<sup>20</sup>. Более того, в ирландской, как и во многих иных мифологиях, мы не находим таких причинно-следственных связей, как в повседневной жизни или в современной литературе, эту жизнь описывающей. Напротив, в мифах царит особая мифологическая, или магическая, причинность, а различные части мифологических текстов часто дополняют или повторяют друг друга. В мифе мы часто встречаем интуитивные объяснения, в то время как в историческом сознании с его приятием однонаправленной линейной истории мы имеем дело с рационализмом: чувственность и образность мифа разбиваются интеллектом, *ratio* и логикой исторического сознания. Когда я говорю о «рационализме», я имею в виду рационалистическую и историческую интерпретацию мифов, подобную той, что мы находим у Геродота или в некоторых средневековых ирландских описаниях богов и сверхъестественных существ. Мифологическое сознание, как правило, предшествует появлению исторического сознания, но может и сосуществовать с последним. Ирландские мифологические тексты не свободны от заимствований и влияний, привнесенных из-за пределов Ирландии, они свидетельствуют о той стадии, когда мифологическое сознание оказывается тесно связанным с новым историческим и литературоцентричным взглядом на мир. Эти тексты совмещают мифологические, исторические и литературные элементы, которые по отдельности оказываются не всегда четко различимы в рамках текста; это различие важно лишь для современного ученого, деконструирующего текст и рассматривающего отдельно его элементы и семантические уровни. Христианизация Ирландии привела к сосуществованию

---

дохристианские скульптуры, хранящиеся в соборе в Арма, а также дошедшие до нас образцы древней музыки.

<sup>19</sup> Альбедиль М. Ф. Индуизм: миф как парадигма смыслов // Smarpan. Памяти Октябрины Федоровны Волковой / Под ред. Б. А. Захарьина, В. Г. Лысенко, С. Д. Серебряного. М., 2006. С. 232.

<sup>20</sup> Предания и мифы средневековой Ирландии... С. 21.



в стране двух интеллектуальных традиций, христианской (церковной) и языческой (светской), со своими текстами и иерархиями «специалистов». Между двумя этими группами долгое время шел интеллектуальный обмен знаниями, сюжетами и героями<sup>21</sup>. Результаты этого обмена мы находим в богатой и разнообразной средневековой литературе на ирландском языке.

R fol. 123<sup>r</sup>a44–123<sup>b</sup>16

HIRarus, canas roainmniged?

Nī *hansae* .i. Éoin baile bātar oc tathaigid Cairpri Lifechair do Rāith Cairpri. ‘Tortha, tortha’, a dō díb. ‘Tíagu, tíagu’, in dēda aile. *Secht cóecait* oidhchi bādar oc fochetal dō, ⁊ ciped teach i ndÉre a mbeith Cairpre taircitis chuccai. Cetheora pōca insin in Meic Óicc. Ros delb i rricht *cethri* [n-én] co mbídis oc togerad cām nĒrenn.

Asrubart Cairpre insin frīa druī .i. Bicne a ainm. ‘Cisī aird arangairet duit?’ ar an druī. ‘Étrom ⁊ turcbāil ngréne’, ol Cairpre. Conid iārsin tarclamad crand do *cach* fid i nĒrinn don druī, ⁊ forēimídh díchetal foraid co *tucad* crand dō a Fid Frosmuine, co ndergēnai dícetla fair. Tūargabad int herus soin ōs fedhoib Ērenn, coro fastai na hēonu ucat.

‘As ūasal ⁊ hér int herus’, ar Bicne, ‘⁊ bid sē a ainm, Hērherus’. ⁊ forfācbad dīa chomforba *cach* ndoraid forfēimdíbitis fir Ērenn do gleōdh dosum *acht* co tarmalad ní dīa thorud, do ith *nó* do blicht *nó* mes *nó* iāsc. Unde *Hirarus nominatur*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Stacey R. C. *Texts and Society* / Ed. T. Charles-Edwards // After Rome. Oxford, 2003. P. 239—240; *Bhreathnach E. Ireland in the Medieval World AD 400—1000*. Dublin, 2014. P. 148—151.

<sup>22</sup> *Variae lectiones: 1 HIRarus, . . . roainmniged? ]* Irarus, canas rahainmniged? **Lec.;** [H]irarus, canas roainmniged? **H. 2 Nī hansae . . . Rāith Cairpri ]** Ni *ansa*. Eoin baili badar ag tathaigi Chairpri Lifechair do Raith Chairpri, **Lec.;** Ni *ansa*. Eoin baili patar oc tatoigid Coirpri Lifechair do Raith Coirpri, **H. 3 ‘Tortha, . . . dēda aile ]** Torrtha. tarrtha a dhó díb. Tíaga taiga in dédhe eili, **Lec.;** Tortai, tortai a do díb. Tíagtoi tiagtai in dedai aili, **H. 3–4 Secht cóecait . . . taircitis chuccai ]** uii.l.<sup>a</sup> aidchi badar ag forcedal dó ⁊ cé be tech a nĒrind a mbid Cairpri tairchidis chuigi, **Lec.;** uii.l. oidci patar oc forcetol do et cid be tech a nĒrind i mbeit Coirpre torcitis cuacai, **H. 4–6 Cetheora pōca . . . cām nĒrenn ]** Ceitheora poga andsin an Meic Óig ros dealb a richt cethri n-én co mbeidis ag taidérad cām nĒrenn, **Lec.;** Cethora pocai an Meic Oic annsin. Ros delu i rricht cethri n-en co mbitis oc taigeorad coem nĒrenn, **H. 7 Asrubart . . . a ainm ]** Asrubairt Cairpri and frīa a druídh .i. Bicni a ainm, **Lec.;** Asrubart

Ирарус, почему так назван?

Нетрудно [сказать], это птицы экстаза / видения посещали Карпре Лифехаря у Рат Карпри. «Приди, приди!» — [кричали?<sup>23</sup>] две из них. «Иду, иду!» — [кричали?] две другие. Семижды пятьдесят ночей<sup>24</sup> они пели ему, и в каком бы доме в Ирландии ни был Карпре, они прилетали к нему. То были четыре поделуя Мак Ока. Он превратил их в четырех [птиц], чтобы они соблазняли / звали благородных ирландцев.

Рассказал об этом Карпре своему друиду по имени Бикне. «С какой стороны света они зовут тебя?» — спросил друид. «Между мной и восходом солнца», — ответил Карпре. Тогда собрали друиду по одному дереву / куску дерева (?) из каждого леса Ирландии, и не смог он сотворить заклинания над ними, покуда не принесли ему дерева / куска дерева (?) из леса Фросмуне, и сотворил он

---

Coirpre fria a druid .i. Bicne a ainm, **H. 7–8 ‘Cisí . . . an druí ]** ‘Cia hair arangairid duid?’ ar an drui, **Lec.**; ‘Cisse aird asangairet duit?’ ar in drui, **H. 8 ‘Etrom . . . Cairpre ]** ‘Adrom ꝥ turgabail ngreine,’ ol Cairpri, **Lec.**; ‘Etromm ꝥ turcbail ngréni,’ ol Corpri, **H. 8–10 Conid . . . dicetal fair ]** Cana iarsin targlam crand da cach fíd a n-Erinn don druith, ꝥ foreimidh díceadal foraib co tuca crand a Fíd Rosmuine, co ndearna díchedal fáil, **Lec.**; Conid iersin tarclamad crann de cech fíd a n-Erinn don druith, et forfemdigh dicetol foroib co tucad crann do a Fíd Frosmuine, co ndergenie dicetol fair, **H. 10–11 Tüargabad . . . hëonu ucat ]** Tuargabaid in t-erus sin os fedaib Erenn, cor fästo na heonu ucad, **Lec.**; Tuarcaib in t-herus sin os fedaib Erenn, orus fostai na heonai occut, **H. 12 ‘As üasal . . . Hërherus ]** ‘Is uasal ꝥ is er an t-erus, ar Bicne, ꝥ bid é a ainm Ererus’, **Lec.**; ‘Is uasal et is er in t-herus, or Bicni, et biid e a ainm Erurus’, **H. 12 ar ]** В издании Стоукса здесь стоит а (+ voc.), но в рукописи явно читаем сокращение для аг. Соответственно, строка 12 — это прямая речь друида, тогда как в переводе Стоукса эти слова произносит Карпре. **12 ainm ]** У Стоукса hainm, но чтение рукописи ainm. **12–15 ꝥ forfäcbad . . . nominatur ]** Forfagbad dia comarbad cach noraid ra feimidis fir Erenn do gleo dosam acht co tarmola ní dia thorad, d’ith nó blicht nó mes nó iascc. Unde dicitur Iraross, **Lec.**; et forfaccuad die comforbaí cech ndoraid forfemdidis fir Eirenn do gleodh dosam acht co toimliu ni die torud, do hit no do blicht no mes no iascc. Unde Hererus nominatur, **H.**

<sup>23</sup> *Tortha* ‘приди (?)’ и *Tíagu* ‘иду’ в метрических диннхенхас объясняются как имена (или названия) птиц, см. ниже.

<sup>24</sup> Т. е. 350 ночей, здесь можно вспомнить о том, что в лунном году 354 дня, однако это совпадение неточно. Также возможно, что речь идет о ночных птицах.

заклинание над ним. Этот *egus*<sup>25</sup> был поднят над лесами Ирландии, и те птицы были остановлены.

«Высок и благороден этот *egus*, — сказал Бикне, — Будет он назван *Hērherus* ('благородный *egus*')». И его наследнику дано было разрешить любую трудность, с которой не могли справиться ирландцы, если он съест что-нибудь из его плодов: зерна или молока, орехов или рыбы. Оттого и называется *Ирарус*.

*LL p. 166a22—45 (22111—22131)*

*HIRarus. Unde nominatur?*

*Nī hansae. Eoin bale bātar oc athigid Chairpri Liphechair do Ráith Cairpri. 'Tortha, tortha', a dó díb. 'Tīagu, tīagu', immorro in dēda aile. Secht coicait aidchi bātar oc athigid dochum Carpri, γ cip ed airm i nHērend no beth tairchitis na hēoin chuci. Cetheora póca, in Mac Ooc ros delb i rricht cethri n-én co mbetís ic togairad cām nHērend.*

*Atrubairt frīa druīd anísin .i. fri Becnia. Co n-ebairt in druí. 'Cīa aird dogairet ind ēoin duit?' 'Anair', ol Carpre. 'Tucaid chucum crand as cach fíd i nHērend', ol in druí. Tucad īar sain crand as cach fíd i nHērend don druīd γ forfēmid dīchetal for nach aī díb. Co tucad crand a Fid Frosmuine dó. Coro dīchetal fair. Tūargaib int herus hīsein uas fedaib Hērend coro asta na hēonu cen togairad Cairpri ō sein illē.*

*'Is ūasal int airerus', ol in druí, 'as airde oldás cech fíd'. Conid desin asberar Irarus, γ forfácbad dīa chomarbbu cech doraid fō mbeth nó fō mbetis flathi Hērend, acht co mblaistis ní dīa thorud Irarus no ícfaitis a cēsta, γ cipīa no chathed nīa cungid neich fogēbad.*

φ *Eoin bale bātar thall tair  
i tír Cairpri Liphechair  
co mbítis na trētaib trell.  
Ic brécad nāeden Hērend.*

*Ирарус, почему так назван?*

Нетрудно [сказать], это птицы экстаза / видения посещали Карпре Лифехаря у Раг Карпри. «Приди, приди!» — [кричали?] две из них. «Иду, иду!» — [кричали?] две другие. Семьжды пятьдесят ночей они посещали его, и где бы в Ирландии ни был Карпре, они прилетали к нему. Четыре поцелуя, это Мак Ок превратил их

<sup>25</sup> Значение *egus* будет рассмотрено ниже.

в четырех птиц, чтобы они соблазняли / звали благородных ирландцев.

Рассказал он [Карпре — Г. Б.] об этом своему друиду, т. е. Бекниа. И друид сказал: «С какой стороны света птицы зовут тебя?» «С востока», — сказал Карпре. «Принесите мне дерево / кусок дерева (?) из каждого леса Ирландии», — сказал друид. Тогда принесли друиду дерево / кусок дерева (?) из каждого леса Ирландии, и он не смог сотворить заклинание ни над одним из них, пока не принесли ему дерева / куска дерева (?) из леса Фросмуне. И сотворил он заклинание над ним. Этот egus поднялся над лесами Ирландии, так что птицы были остановлены и не звали / не соблазняли Карпре с тех пор.

«Высок / благороден этот высокий egus, — сказал друид, — Выше любого леса». И от этого он называется Ирарус, и его nasledнику дано было [решать] любую трудность, с которой он или владыки Ирландии могли бы столкнуться, при условии, что они вкушали от плодов Ираруса, они решали свои затруднения (или, их затруднения были решены), и кто бы ни съел перед тем, как попросить что-нибудь, получал это.

Птицы экстаза были там, на востоке,  
в земле Карпре Лифехаря,  
в стаях своих какое-то время,  
соблазняя юношей Ирландии.

В моих комментариях к этой загадочной истории я хотел бы начать с роли и функций странных и могущественных волшебных птиц, которые оказываются главным сюжетообразующим фактором. Éoin baile означает либо 'птицы экстаза' (см. eDIL E 123.48—49)<sup>26</sup>, либо 'птицы видения' (см. eDIL s.v. 2 baile; т. е. 'призрачные птицы?'), что тоже соответствует контексту предания. Стоукс называл их 'птицы Бале' и ссылался при этом на мнение О'Карри, связывая их с Бале, героем ранней среднеирландской «Повести о Бале Сладкоречивом» ([Scél] Baile Binnbérlaig), в которой рассказывается о его трагической любви к Айлинн из Лейнстера<sup>27</sup>. Однако в «Повести о Бале Сладкоречивом»

<sup>26</sup> 'fig. for dream of love (?), the kisses of Mac ind Óc', eDIL E 123.49—50.

<sup>27</sup> O'Curry E. Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history. Dublin, 1861. P. 478, 479; The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas*... P. 69;

птицы не упоминаются, и единственную ассоциацию *éoin baile* с этим преданием можно найти в поэме из «Лейнстерской книги», в диалоге между Тетной, дочерью Кормака мак Арта, и ее возлюбленного Лома Лане<sup>28</sup>. О Дали датирует поэму древнеирландским периодом, не позднее IX в.<sup>29</sup> Возлюбленные обращаются друг к другу, используя аллюзии на «Повесть о Бале...» во втором и третьем четверостишиях (которые также включены в саму «Повесть о Бале...»)<sup>30</sup>, при этом у нас нет серьезных оснований считать, что в седьмом четверостишии поэмы птицы должны ассоциироваться с Бале мак Буаном:

A Luim Laine, nacham lūaid,  
 nacham thaidlet meschoin (.i. dí bhrai)<sup>31</sup> mūaid (.i. fir étaidh);  
 mainbad leca (.i. ruici ṡ athis) Luigdech lis  
 éoin bic baili (.i. rōic ṡ meirtrech) rot betis.

О Лом Лане, не беспокой меня;

Да не обратятся на меня собачки (т. е. две брови [= глаза])

благородного мужа (т. е. ревнивого мужа);

Если бы не леса (т. е. позор и бесчестье) Luigdech lis<sup>32</sup>

С тобой были бы птички экстаза (или: птички экстаза обманули бы тебя (?); см. о глоссе ниже)<sup>33</sup>.

*Éoin bicc baile* ‘маленькие птицы экстаза (?)’ — вероятно, кеннинг для обозначения поцелуев и других радостей любви. См. также версию

*Scél Baili Binnbérlaig* / Ed. K. Meyer // *Revue celtique*, 13, 1892. P. 220—227; *Ó Floinn T. & Mac Cana P. Scéalaíocht na ríthe*. Indreabhán, 2010. L. 44. Само имя Бале возможно происходит от топонима *Tráig Baili* ‘пляж у поселения’, возле Дандолка, граф. Лаут), который, в свою очередь, якобы был назван в честь героя, как это принято в старинах мест (*Ó hÓgáin D. The Lore of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend and Romance*. Cork, 2006. P. 28).

<sup>28</sup> О *Daly M. Úar in lathe do Lum Laine* // *Celtic studies. Essays in memory of Angus Matheson* / Ed. Carney J. & Green D. London, 1968. P. 99 (LL 18171—18206).

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 101.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 100.

<sup>31</sup> Глоссы из Н. 3. 18 (*Ibid.* P. 101).

<sup>32</sup> Эту фразу сложно перевести, см. коммент.: *Ibid.* P. 106—107.

<sup>33</sup> Текст и перевод (иногда гадательный) основан на издании О Дали (*Ibid.* P. 102—103). О Дали переводит в первой строке ‘do not (seek to) sway me’, а в четвертой строке ‘the little birds of Baile’.

последнего четверостишия из рукописи Egerton 1782, fol. 52 (где *eoin bicc baile* глоссируется *.i. ros 7 rudar*), и из рукописи Н. 3. 18, р. 4, с соответствующей глоссой (после *eoin bicc baile*): *.i. rōic 7 meirtrech* ‘поцелуй (?) и блудница’; в рукописи Harl. 5280, fol. 64, эта фраза глоссируется иначе: *Eoin baili .i. bēt 7 mebul, nó rós 7 rudhair* ‘преступление и позор, или поцелуй и несчастья’<sup>34</sup>. Вероятно, эти глоссы указывают на особое эротическое значение и сексуальную символику *éoin baile* ‘птиц экстаза’.

Эти «птицы экстаза» играют роль, сходную с ролью древнегреческих сирен, опасных полуженщин-полуптиц, о которых часто писали как о соблазнительницах с особым талантом к музыке и пению. Число сирен в греческой мифологии колеблется от двух (в «Одиссее») до целого множества<sup>35</sup>. Ирландцы могли узнать о сиренах из «Этимологий» Исидора Севильского, где о них идет речь (Книга 11 *De homine et portentis* «О человеке и знамениях», гл. 3 *De portentis*, 30—1). Исидор описывает их как блудниц (*Sirenas tres fingunt fuisse ex parte virgines, ex parte volucres ... Secundum veritatem autem meretrices fuerunt*. «Считают трех сирен частью девами, частью крылатыми созданиями... Поистине же они были блудницами»), что заставляет нас предположить, что ирландские глоссы, объясняющие значение *éoin baile*, где птицы ассоциируются с *meirtrech* и иными эротическими темами, если не сам концепт *éoin baile*, подверглись влиянию Исидора. Очевидно, что *meirtrech* и *meretrix* служили обычными терминами для соответствующего явления в древнеирландском или латыни, но важно, что в нашем случае они описывают крылатых созданий, совращающих мужчин своими песнями<sup>36</sup>.

Еще ярче о птицах свидетельствуют метрические диннхенхас «Ирарус», где они названы «любящей женственной парой» (*ind éoin <...>*

<sup>34</sup> Meyer K. *Mitteilungen aus irischen Handschriften // Zeitschrift für celtische Philologie*, 8, 1912. S. 107; O’Curry E. *Op. cit.* P. 476—478; O Daly M. *Op. cit.* P. 101.

<sup>35</sup> Kerényi C. *The Gods of the Greeks*. Harmondsworth, 1958. P. 51—53; Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2 / Под ред. А. Токарева. М., 1992. С. 438.

<sup>36</sup> См. в тексте диннхенхас: *oc togerad cām nĒrenn*, ll. 10 f. (R, ср. LL) и *ic brécad naeden Ĥerend*, l. 36 (LL; *noídiu* здесь в значении ‘молодой человек’, как в *Togail bruidne Da Derga...*, § 66, l. 612 о Конаре).

in días ban-sa báide), и, таким образом, явлена их женская и получеловеческая природа<sup>37</sup>. Семантическая связь éoin baile с сиренами вполне очевидна. Также в сюжете прослеживается если не прямое, то косвенное влияние Исидора. Э. Гвинн в комментариях к метрической версии предполагает, что «птицы, преследующие Карпре, — это женщины из сида, часто посещающие тех смертных, к которым они расположены»<sup>38</sup>. Предположение Гвинна верно лишь отчасти, поскольку в метрической версии мы не находим упоминаний сида, и единственную связь волшебных птиц с сидом можно найти в прозаической версии, где птицы сотворены магией Ойнгуса Мак инн Ока.

Глоссы, объясняющие значение éoin baile, соотносятся также с тем фрагментом старины мест, где речь идет о происхождении птиц: они произошли от четырех поцелуев Мак Ока (Cetheoga rōsa insin in Meic Óicc), которые он превратил в четырех (?) птиц — посредников между этим богом любви и смертными ирландцами<sup>39</sup>. Этот миф упоминается только в прозаических диннхенхас, тогда как в метрической версии о роли Мак Ока речи не идет. Упоминание Мак Ока в прозе могло быть и добавлено из иного устного или письменного источника (или быть творчеством самого автора/редактора прозы). Однако вероятнее все же, что четыре поцелуя и Мак Ок были неотъемлемой частью сюжета прозаической версии. Это отсутствие Мак Ока в метрической версии может быть аргументом против взгляда на прозаическую версию диннхенхас Ираруса как на сокращенный вариант метрической (и даже если прозаическая версия изначально возникла как сокращенное изложение, упоминание Мак Ока мифологически важно как сюжеттообразующий фактор). Если мы рассматриваем миф как вербальный текст о богах и героях и их деяниях, то должны помнить, что в мировых мифологиях, от древнегреческой до японской, боги воссоздают мир эротически (то есть, движимые Эросом)<sup>40</sup>, и разнообразные феномены появляются не сотворенные демиургом или созданные обществом, а как производные телесных или эротических факторов.

<sup>37</sup> Met. Dinds. IV. P. 212. 21—24.

<sup>38</sup> Op. cit. P. 433.

<sup>39</sup> О священных птицах у кельтов см. Ross A. Pagan Celtic Britain. Studies in iconography and tradition. London, 1992. Ch. 6.

<sup>40</sup> Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 56. Головин Е. В. Веселая наука. М., 2006. С. 181.

Итак, упоминание Мак Ока в нашем тексте неслучайно: он создает птиц желаний и таким образом приводит в движение весь сюжет. Поэтому поцелуи Мак Ока и их волшебное преобразование — основная мифологема этого короткого предания. Важно, что сам Ойнгус Мак инн Ок провоцирует птиц на соблазнение благородных юношей Ирландии и самого короля Карпре. Ойнгус, как отмечал П. Мак Кана, иногда играет роль своеобразного трикстера: “Later Irish romances tend to portray Oenghus as something of a wilful and witty trickster and this need not be entirely an innovation: early tales tell how by means of a verbal ruse he took permanent possession of the supernatural dwelling of Bruigh na Bóinne from his father the Daghdha or from Elcmhaire”<sup>41</sup>. Ойнгус Мак инн Ок часто выступает как божественный возлюбленный из народа холмов<sup>42</sup>, а «Видение Ойнгуса» (*Aislinge Óenguso*) — древнейшее и самое известное предание, посвященное его любовным похождениям. В нем птицам тоже суждено сыграть важную роль в любовной магии Ойнгуса. Каер Ивормет, девушка Ойнгусовой мечты, один год жила в облике птицы, а другой — в человеческом облике. В финале истории Ойнгус и Каер улетают в Бруг-на-Бойнне, приняв облик двух лебедей. Они вместе спели свою лебединую песнь, а люди, слышавшие их, уснули на три дня и три ночи<sup>43</sup>. В метрической старине мест Карпре оказывается поражен (любовной) болезнью (*i ngalar*); тот же самый термин использован в «Видении Ойнгуса» для описания любовного недуга протагониста (*Do-génaí galar ndó*)<sup>44</sup>. История о превращении поцелуев Ойнгуса в птиц не засвидетельствована в иных источниках и таким образом принадлежит утерянному преданию (устному или письменному). Помимо иных ассоциаций, четыре птицы, в которых обратились поцелуи Мак Ока, могут символизировать четыре стороны света, что тем более возможно, если мы примем во внимание вопрос друида к королю,

<sup>41</sup> *Mac Cana P. Celtic mythology. Feltham, 1983. P. 32.*

<sup>42</sup> См., например, *Met. Dinds. III. P. 40—42, 386—388; Stokes Wh. The Bodleian Dinnsheanas // Folklore, 3.4, Dec. 1892. P. 506*; а также его роль в «Сватовстве к Этайн»: *Tochmarc Étaíne... P. 154—160.*

<sup>43</sup> *To-comlat ass i ndeib dá én find co mbátar ocin Bruig Maicc in Óicc [leg. Mruig Maicc ind Óicc], ocus chechnatar cocetal cíuil co corastar inna dóini i súan trí láa ocus teora n-aidche (The dream of Óengus / Ed. F. Shaw. Dublin et al., 1934. § 14, cf. § 12).*

<sup>44</sup> *Op. cit. § 1.*



«С какой стороны света они зовут тебя?» («Cisī aird arangairet duit?» ar an druī).

Заслуживает отдельного внимания синтаксис фразы, приписываемой друиду в версии R. Cisī — вопросительное местоимение sía ‘что?’ с аффигированным местоимением 3-го л. ед. ч. ж. р. Arangairet содержит предлог ar ‘перед (?)’, относительную частицу a n- и форму 3 л. мн. ч. наст. вр. от глагола gairid ‘зовет, приглашает, созывает’.

Вопрос, который друид задал королю, — ‘Cisī aird arangairet duit?’ (R) («С какой стороны света они зовут тебя?»); ‘Cīa aird dogairet ind ēoin duit?’ (LL) «С какой стороны света птицы зовут тебя?» — это свидетельство древнеирландского обычая предсказания по голосам или полету птиц (родственного некоторым формам римских или галльских ауспиций<sup>45</sup>). Два среднеирландских трактата о предсказаниях по крикам воронов и крапивников, Fiachairecht и Dreanacht, сообщают, что голоса птиц имели значение в зависимости от того, откуда кричала птица. Например: Mad congaire don aird aniartuaidh don tigh meirlich ar ti na n-each do ghaid («Если он (ворон — Г. Б.) кричит из северо-восточной части дома, воров собираются украсть лошадей»); Mad congaire an seanandan duit anair turus daine craibtheach cucad so n-agairbe fort («Если маленький белоголовый (крапивник — Г. Б.<sup>46</sup>) кричит тебе с востока, благочестивые люди идут к тебе с порицанием»); Mad edrut 7 gri(an) guin duine dil duit no adharc fort budéin («Если [крапивник кричит] между тобой и солнцем, будет убийство дорогого тебе человека или твоя

<sup>45</sup> Maier B. Die Religion der Kelten. Götter — Mythen — Weltbild. München, 2004. S. 126. Как писал Помпей Трог: «Галлы всех более искусны в гадании по полету (и крику) птиц (augurandi studio)» (Юстин XXIV.4.2). Важно, что в подобных ауспициях «язык птиц» отражает «язык богов», а движения и голоса птиц должны объяснять и «переводить» особые ученые знатоки. Суть этого ритуала в статье о «языке птиц» кратко изложил Р. Генон: “Les «auspices» (de *aves spiciere*, «observer les oiseaux»), présages tirés du vol et du chant des oiseaux, sont plus spécialement à rapprocher de la «langue des oiseaux», entendue alors au sens le plus matériel, mais pourtant identifiée encore à la «langue des dieux» puisque ceux-ci étaient regardés comme manifestant leur volonté par ces présages et les oiseaux jouaient ainsi un rôle de «messagers»” (Guéron R. Symboles de la science sacrée. Paris, 1962. Ch. VII, n. 12).

<sup>46</sup> На самом деле у крапивников не белая голова. Senannán — это одно из названий крапивника в среднеирландском.

погибель (?)»<sup>47</sup>. В ответе Карпре друиду мы видим ту же формулу, относящуюся к направлению крика птиц: они кричат между королем и восходом солнца (etrom ꝛ turcbāil ngréne, R), или с востока (anaig, LL). Это направление — одно из тех, что ассоциируются с неудачей в трактатах о предсказаниях, и таким образом подтверждает негативную роль птиц в нашей истории<sup>48</sup>.

Несмотря на возможное влияние классической литературы и другие внешние влияния, сами древнеирландские предания сообщают об особых отношениях королей и их власти с особенными, сверхъестественными птицами, как мы видим это в преданиях Королевского и Ольстерского циклов «Разрушение заезжего дома Да Дерга», «Заезжий дом Да Кога» и «Ночное бдение Фингена». В «Разрушении заезжего дома Да Дерга» Конаре направляется к Ат Клиат (в черте современного Дублина) и преследует прекрасных птиц на колеснице, пока не оказывается на берегу моря. Птицы эти предстают в виде сверхъестественных оборотней, схожих с отцом Конаре, и могут быть родственны порождениям сида<sup>49</sup>. Похожий эпизод с птицами и водой находим и в «Заезжем доме Да Кога», где у короля Кормака был гейс преследовать птиц на равнине Маг Да Хео и плавать с птицами Лох Ло<sup>50</sup>. Согласно «Ночному бдению Фингена» в ночь рождения Конна Кетхатаха трижды девять птиц, скованные золотыми цепочками, летят и поют над валами Темры<sup>51</sup>. Традиционно королевской власти угрожало вечернее пение птиц, пение на границе дня и ночи. В «Табу королей Ирландии» среди запретов королей Улада: *éitsecht re lúamain iall éun Linne Sailiuch iar fuiniuth gréne* «слушать полет птичьих стай над Линн Салех

<sup>47</sup> *Best R. I. Prognostications from the raven and the wren // Ériu, 8, 1916. P. 121—125.*

<sup>48</sup> См. также старину мест Снав Да Эн. В истории «Снав Да Эн» Эштиу, жену Нара, сына Фиака, посещали любовник и молочный брат в облике двух птиц. Нар спросил друида, «откуда прилетали эти птицы к Эштиу» (*can asa tigtis na heono út co hÉstin*), и друид раскрыл истинное происхождение птиц (*Met. Dinds. IV. P. 350 f.*). Эпизод этот можно сравнить с поведением короля и друида в диннхенхас «Ирарус»: в обоих случаях речь идет о птицах-соблазнительницах и помощнике-друиде, который интересуется, откуда явились птицы.

<sup>49</sup> *Togail bruidne Da Derga... P. 5.134—144.*

<sup>50</sup> *Bruiden Da Choca... P. 106.*

<sup>51</sup> *Airne Fíngin... P. 17—18.221—223.*

после заката»; ...Éitsecht re linib én-íall / Linne Sailech dia fuin grían «Слушать птичьей стаи над Линн Салех после захода солнца»<sup>52</sup>. Суть этого запрета нам не ясна, но, принимая во внимание вышеуказанные примеры, речь явно идет об особой власти птиц над королем.

Отглагольное существительное taithigid (от do-aithigi) ‘визит, посещение’ использовалось также для описания сексуальных отношений (см. DIL T 56. 83—5). Taithigid (R) и aithigid (LL), соответственно, обладают в наших диннхенхас сходными коннотациями: обычно в древнеирландской литературе эти термины описывают встречи со сверхъестественными женщинами. В «Видении Ойнгуса» Каер Ивормет, живущая один год в облике женщины, а другой — в облике птицы, постоянно навещает Ойнгуса Мак инн Ока (os sí occa aithigid)<sup>53</sup>, а в «Ночном бдении Фингена» Ротниав каждый Самайн посещает Фингена на холме (os aithige Fínghein, oca thaithigidh)<sup>54</sup>. Во всех этих случаях соответствующие отглагольные существительные используются в сексуальном контексте. В качестве сравнения можно привести введение в предание «Зачатие Кухулина», где волшебные птицы играют контрпродуктивную роль: прилетают в Эмайн Маху и уничтожают растительность: No tathigtis énlait mag ar Emuin. Na gelltis conná fácbatis cid mecnu na fér ná lossa i talam («Стая птиц прилетала на равнину Эмайн. Он поели всю растительность, так что не оставили на земле даже корней травы»)<sup>55</sup>. Примеры эти иллюстрируют две противоположные, но взаимодополняющие функции птиц: первый ряд примеров — плодородие, а последний — бесплодие.

Значение действия птиц, togerad, taigerad ‘соблазнение’, а не ‘окружение’ (‘to-gér-ad?’), как в переводе Стоукса<sup>56</sup>, указывает на сексуальность поведения птиц. О Дали предложила альтернативный перевод

<sup>52</sup> The taboos of the kings of Ireland... P. 18 f., 22 f., § 5.

<sup>53</sup> The dream of Óengus... P. 44 § 2.

<sup>54</sup> Airne Fínghein... P. 1 § 1, v.ll. oca acallaim, l. 4.

<sup>55</sup> Compert Con Culainn... P. 3 § 1. В «Зачатии Кухулина» птиц создает Луг (подобно тому как Мак Ок создал птиц в нашей истории из старины мест). В более поздней, пространной версии «Зачатия Кухулина» Луг является во сне Дехтире и говорит ей: «Это я сделал птиц» (Is mé ro-dealb in enlath) (Thurneysen R. Zu irischen Handschriften und Literaturdenkmälern // Abhang. der königl. Gessellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., N. F. 14, № 2, 1912. S. 43 § 5).

<sup>56</sup> The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas*... P. 69.

togerað (R) и togairað (LL) как отглагольных существительных от do-gair ‘призывать, звать’<sup>57</sup>. Общеупотребительное отглагольное существительное от do-gair — togairm. Таким образом, в случае togerað и togairað мы скорее всего имеем дело с редким среднеирландским слабым отгл. сущ. от ср.-ирл. togairid, а не от др.-ирл. do-gair. Это одна из среднеирландских черт прозаических диннхенхас Ираруса. Другая ср.-ирл. форма присутствует в описании действия дерева, направленного против птиц: ro fastai (R), ro asta (LL = ro f<sup>á</sup>sta), прош. вр. пасс. мн. ч. от fastaid, ср.-ирл. формы др.-ирл. ad-suidi ‘задерживает, останавливает, сдерживает’.

В комментариях к изданию *De chophur in dá muccida U.* Ройдер цитирует издание прозаических диннхенхас Ираруса У. Стоукса и комментирует этот текст<sup>58</sup>. В том, как Ойнгус с помощью своих птиц манипулирует Карпре, Ройдер видит отголоски древнего ирландского шаманизма. А в помощи друида своему королю она видит конфликт между «ортодоксальным» друидизмом и архаическим шаманизмом. Ройдер объясняет, что друид нейтрализует птиц с помощью «Мирового Древа» и его плодов, состоящих из «зерна, молока, древесных плодов и рыбы». Можно согласиться с Ройдер в том, что здесь присутствует своего рода «шаманский» ритуал с такими очевидными орудиями шаманского искусства, как птицы, быстро растущее дерево и разнообразные сверхъестественные существа<sup>59</sup>. При этом шаманские функции скорее выполняет друид, обращаясь с деревом с помощью заклинания и магически вторгаясь в божественную сферу (принадлежащую Ойнгусу Мак инн Оку). При всей сложности перевода термина egus я бы воздержался от неоправданных ассоциаций с «Мировым Древом». Более того, плоды и пища, упомянутые в конце истории, могли просто происходить из местности Ирарус, а не от самого волшебного дерева. Ниже мы вернемся к этому завершающему фрагменту диннхенхас Ираруса.

<sup>57</sup> O Daly M. Op. cit. P. 107. Ройдер также рассматривала эти формы как отгл. сущ. от do-gair, предпочитая вариант написания из LL (*De chophur in dá muccida... S. 93*).

<sup>58</sup> Op. cit. S. 92—94.

<sup>59</sup> См. *Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964. P. 480—481.*

У. Стоукс первый предложил рассматривать форму *tortha* как повел. накл. 2 л. ед. ч. от др.-ирл. \**do-ortha* ‘приходит’. Он же переводит *tortha* и *tiagu* как глаголы в прямой речи птиц (стертое *ar* ‘сказали’ в LL предполагает, что это и было изначальной интерпретацией писца, позже отвергнутой)<sup>60</sup>. Форма *tortha*, очевидно, связана с недостаточным глаголом *urtha*, *ortha* (2 л. ед. ч. повел. накл.) ‘отправляется, идет’<sup>61</sup>. Императив из нашего текста — это единственная форма глагола \**do-ortha*. *Tortha*, *tortha* и *tiagu*, *tiagu* в метрической версии воспринимаются как имена птиц: *Rop iat-so a n-anmann*, / *nirb amgann a n-uide*, / *Tortha ocus Tortha* / ... *Ind eóin aile iarma* / ... *Tiagu, Tiagu* («Это были их имена, недолог был их полет: “Торта и Торта”. Другие же птицы были... “Тиагу, Тиагу”»)<sup>62</sup>. Представляется, что две древнеирландские глагольные формы были приняты автором метрической старины как имена птиц, причем странным образом две птицы из каждой пары получили идентичные имена (*Tortha*, *Tortha*; *Tiagu*, *Tiagu*). Императив *tortha* ‘приди!’ находит ответ в утвердительном *tiagu* ‘иду’: скорее всего, птицы говорят друг с другом. Эта связь двух или четырех птиц напоминает о топосе скованных цепью пар птиц, известном в некоторых памятниках древнеирландской литературы (см., например, в «Видении Ойнгуса», где и юные девы, и птицы скованы друг с другом попарно<sup>63</sup>, в «Ночном бдении Фингена»<sup>64</sup> и в «Зачатии Кухулина», где цепью соединена каждая пара вредоносных птиц: *gond argit eter cach dá én*<sup>65</sup>). Удвоенные формы двух глаголов в единственном числе предполагают скорее диалог между двумя птицами, а не четырьмя: редупликация глаголов в раннеирландской литературе, как мы увидим ниже, обычно связана с одной птицей, а не с парой птиц. Можно предположить, что удвоенные глаголы позже были восприняты как имена четырех птиц, когда значение первой глагольной формы (*tortha*) стало малопонятно. Образ двух птиц на дереве широко известен в мировых мифологиях

<sup>60</sup> The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas*... P. 68 n. 3. Точка зрения У. Стоукса принята в eDIL s. v. *tortha*, см. также Met. Dinds. V. P. 308.

<sup>61</sup> eDIL s. v. *urtha*, *ortha*; LEIA U-29.

<sup>62</sup> Met. Dinds. IV. P. 212, 213, см. Met. Dinds. V. P. 143.

<sup>63</sup> The dream of Óengus / Ed. F. Shaw. Dublin et al., 1934. P. 54 § 8, 62 § 13.

<sup>64</sup> *Airne Fingein*... P. 17—18.

<sup>65</sup> *Compert Con Culainn*... P. 3 § 2.

и мог повлиять на эволюцию мифа о птицах и Ирарусе<sup>66</sup>. В диннхенхас Ираруса, где большую роль играют заклинания, важно использование своего рода призывания-инвокации в речи птиц (*tortha*, *tortha* «Приди, приди»). Скорее всего, два глагола *tortha* и *tíagu* были выбраны специально, чтобы образовать аллитерационную пару со звукоподражательными функциями, имитирующую пение птиц; в то же время подобная редупликация характерна для передачи речи животных и птиц<sup>67</sup>, при этом сложно сказать, каких именно птиц имел в виду автор<sup>68</sup>.

Другое возможное объяснение может состоять в том, что лексемы *tortha/tíagu* использовались как звукоподражательные названия двух определенных видов птиц. Так, Исидор выводит латинское название

<sup>66</sup> *Топоров В. Н.* Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М., 2010. С. 81. Мифы народов мира. Т. 2. С. 346. См. *ṚgVeda I 164: 20—22*. См. также легенды из старин мест, где два сверхъестественных существа превращаются в птиц, например, «Снав Да Эн» (*Met. Dinds. IV. P. 350—367, 471—473*) и «Маг Да Геши» (*Met. Dinds. IV. P. 324, 462*).

<sup>67</sup> Лингвистический энциклопедический словарь / Под. ред. В. Ярцевой. М., 1990. С. 408. «If the name of the animal is based on a multiply reduplicated sound-imitation, then typically this name, or the verb attributed to the animal, contains only a binary reduplication' (*Dressler W. U., Dziubalska-Kotaczyk K., Kilani-Schoch M. & Gagarina N. Reduplication in child language // Studies on reduplication / Ed. V. Hurch. Berlin, 2005. P. 456*).

<sup>68</sup> Похожие значимые слова произносят птицы в истории о жадном филиде Атирне, который принес из сида трех волшебных «журавлей скупости». Эти птицы охраняли его дом и прогоняли посетителей с помощью особых аллитерационных фраз: 'Na·triar [v.l. na tair] na·tair' al a *cet* corr. 'Airc as' al a *setig*. 'Seuc teg seuc teg' ol in *tres* corr. («Не приходи, не приходи!», говорил первый журавль. «Уходи!», говорил второй. «Проходи, проходи!», говорил третий журавль.») (*Thurneysen R. Zu irischen Texten // ZCP 12, 1918. S. 398; Koch J. T. & Carey J. The Celtic Heroic Age. Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales. Andover, Aberystwyth, 2003. P. 64*). Как мы видим, в случае Атирне птицы должны были отпугивать посетителей, в то время как в диннхенхас Ираруса птицы привлекали Карпре и других молодых аристократов. Птицам (воронам) приписываются повторяющиеся, аллитерирующие, звукоподражательные фразы в «Сборнике предсказаний по ворону и крапивнику»: *madh fer graidh is gradh gradh congair* «если идет клирик, он кричит *gradh gradh*»; *is edh adeir carna carna grob grob coin coin* «и он кричит *carna carna* (плоть), *grob grob, coin coin* (волки)» (*Best R. I. Op. cit. P. 121—124*).

горлицы — turtur — из ее воркования (Turtur de voce vocatur) (XII, 7, 60). Александрийский «Физиолог» и его последующие латинские и иные переводы называют горлицу птицей-однолюбом, сохраняющей верность своей половине до смерти (‘Н τρυγῶν, φίλανδρον ὄρνεον ἔστιν καὶ ὅτε ἀποτύχη ἐν ἑξ αὐτῶν πορεύεται τὸ ἐν ἐν τῇ ἐρήμῳ; в славянском переводе: «Грълица мжжелюбива птица есть. да аще погыбнетъ единъ ѿ неж. ѿходить другаа въ поустини»)»<sup>69</sup>. В древнеирландском для обозначения горлицы использовалось латинское заимствование turtur, а со среднеирландского периода в литературе появляется термин *ferán eidinn* ‘горлица, вихирь, букв. человек в плюще’ (см. eDIL). Последнее название, вероятно, заменяет ранее табуированное обозначение птицы. Можно предположить, что *tortha* — это одно из ранних ирландских звукоподражательных названий горлицы. В нашей истории может присутствовать и аллюзия на верность горлицы своему возлюбленному, если принять значение диалога двух птиц («Приди!», «Иду!»).

Что же касается деревьев в диннхенхас Ираруса, др.-ирл. *stann* означает не только ‘дерево’, но также и деревянный посох, палку и кусочек дерева, который кидали, когда бросали жребий (DIL C 509.33 f.). *Crand* в нашем случае, возможно, обозначает часть дерева (палку, ветвь?), а не целое дерево (см. примеры в DIL C 508.69—509.4), поскольку сложно представить, как королевскому друиду могли доставлять целые деревья со всей Ирландии. Другое возможное объяснение может заключаться в том, что ирландским друидам и филидам иногда приписывается использование деревянных палок или табличек в магических целях, с нанесением надписей на огамическом алфавите<sup>70</sup>. См. также перевод фрагмента в DIL (Degra-dúus 76.68 f.), где авторы

<sup>69</sup> *Stoykova A.* The Slavic Physiologus of the Byzantine Recension: Electronic Text Edition and Comparative Study, 2011 (<http://physiologus.proab.info/?re=507>, доступ 25.06.2016 г.).

<sup>70</sup> См. примеры такого использования: *co n-dernui [in druí] iarsin III fleasca ibir ᵿ scríuidh oghumm inntib*, IT I, 129.21 (ТÉ) («и сделал [друид] четыре тисовых палочки и написал на них огамом»); *tescait mail ᵿ faidi ᵿ fisidi int év boi os Baili ᵿ ’musgniet tauhull filiud nde ᵿ scribait fise ᵿ fese ᵿ serco ᵿ toc[h] marco Ulad inni* («князья, пророки и провидцы срубили тис, росший над могилой Бале, сделали из его древесины филидическую табличку и записали на ней видения, пиры, истории о любви и сватовствах среди уладов») (*Scél Baili Binnbérlaig* / Ed. K. Meyer // RC, 13, 1892. P. 223.45—7, 225).

словаря предполагают в тексте диннхенхас Ираруса аллюзию на заклинания, написанные огамом на деревянных палочках.

Насколько нам известно, в средневековой ирландской литературе есть лишь один пример, в котором «заклинание» (*díchetal*, отгл. сущ. от *do-cain* ‘поет, читает нараспев’) записано на деревянных палочках. Пример этот мы находим в «Видении призрака» (*Baile in Scáil*), где призрак произносит заклинание, в котором перечисляет имена будущих королей Ирландии, а Кесарнн, друид или филид короля Конна<sup>71</sup>, не может запомнить это заклинание-перечисление (*díchetal*):

Ba trom íarom la Cesarnnd flid a ndíchetal sin do thabairt fri oínhúair  
 co n-escmaing tre ogum hi cetheóra flescæ iphair, cethir traigid fichet fott  
 cacha flesci ꝛ ocht ndruimne cacha flesci.

Трудно было филиду Кесарнну сразу запомнить это «заклинание», поэтому он вырезал его огамом на четырех тисовых палочках, каждая из которых была с восемью гранями и двадцати четырех футов в длину<sup>72</sup>.

Объем текста, который наносится на палочки, таков, что речь явно идет не об обычном заклинании, а о долгом перечислении имен, пророческой рецитации призрака, как об этом и заявлено в тексте. Тем не менее этот фрагмент из «Видения призрака» свидетельствует о возможности письменной (огамической) фиксации жанра *díchetal*. Рецитация пророчества призраком (Лугом), сверхъестественным персонажем, сама по себе была формой магии.

Гораздо более распространен вариант «заклинания» (*díchetal*), когда друид или филид «поет над чем-то/кем-то», как в следующих примерах: *dichain díchetal fair ... ꝛ dochain íarom for a dī bois* («[филид] поет заклинание над ним (над куском мяса — Г. Б.) ...», а затем поет над своими руками)<sup>73</sup>; *docechnatar drai[d] Erenn for Galeonu* («друиды

<sup>71</sup> Кесарнна в «Видении призрака» называют «филидом» и «друидом», как в рукописи R и H (см. *Baile in Scáil*, Irish Text Society LVIII / Ed. K. Murray. Dublin, 2004. P. 33 f., 103 f.). В «Ночном бдении Фингена» он тоже назван друидом (*Airne Fíngéin... l. 291*).

<sup>72</sup> *Baile in Scáil... P. 34—35 (ll. 50—53), 51*; см. *McManus D. A guide to Ogam* (Maynooth Monographs 4). Maynooth, 1991. P. 158.

<sup>73</sup> *Sanas Cormaic... § 756*.



Ирландии спели заклинания над племенем Галеонь») <sup>74</sup>. Ближайшее соответствие ритуалу, отраженному в диннхенхас Ираруса, мы находим в «Словаре Кормака», где описывается, как Гойбниу, кузнец Племен богини Дану, поет заклинания над деревянным шестом, чтобы усилить его убойную силу: *dichan brichtu din [leg. didiu] forsan crandsin* <sup>75</sup> (= *dic-ain didiu forsin crand sin* <sup>76</sup>) («затем он поет заклинания над этим деревом/шестом»). Здесь любопытно использование слова *stann* в значении ‘шест, столб’, сходное с семантикой диннхенхас Ираруса. Пример магических заклинаний, поющих «над деревьями», находим в одном из ранних преданий из цикла Монгана, где филид угрожает Монгану своей вредоносной магией: *Do:cechnad fora fedailb conna:tibérais torad fora maige* («Он бы спел над деревьями, так что они не принесут плодов на равнины») <sup>77</sup>. Последний пример не предполагает ситуации, когда филид действительно возвышался бы над деревьями, он поет заклинание «над» ними фигурально или же посылая свои заклятья. Приведенные выше примеры предполагают, что *díchetal* так или иначе мог быть направлен на дерево или деревянный столб, так же как мы видим в диннхенхас Ираруса (*díchetal for...*), где заклинание направлено на стволы, шести (или целые деревья).

В нашем тексте явно присутствует осознанное противопоставление *fochetal* (пения) птиц и *díchetal* (заклинания) друида (*forcedal/forcetol* ‘учение’ в рукописях Лес. и Н скорее всего было поздней интерпретацией более раннего *fochetal* из R). Подобное волшебное пение птиц (*fochetal*) упоминается и в «Смерти Ку Рои». Птицы в предании пели волшебным коровам из Фир Альги (о-ва Мэн), которые давали молоко, «пока им пели птицы» (*cēn pobīdis na heōin ic a foichedul*) <sup>78</sup>. Если в нашем случае друид помогает своему королю спастись от соблазнительного пения женственных птиц, в иных случаях друид мог служить волшебным помощником, охраняющим от женской магии, как в «При-

<sup>74</sup> The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // RC, 15, 1894. P. 300.

<sup>75</sup> Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. London, 1862. P. 32.

<sup>76</sup> *Sanas Cormaic...* § 975.

<sup>77</sup> *Compert Mongáin and Three Other Early Mongán Tales (Medieval and Modern Irish Texts 5)* / Ed. N. White. Maynooth, 2006. P. 73/79 § 3.

<sup>78</sup> The Tragic Death of Cúrói mac Dári / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 2, 1905. P. 20 f., § 1.

ключении Коннлы», где речь идет о друиде Конна: Do: cachain íarum for suidiu inna mná co-nna: cóle nech guth inna mná («Затем он пел над женщиной, так, чтобы никто не слышал ее голос») <sup>79</sup>. В более поздние времена в Ирландии поэты (fili), наследники былых филидов, могли заклинать птиц с помощью заговоров. Одно семейство поэтов из граф. Монахан особенно славилось этим искусством: «Дорнин Мартины были великими поэтами и певцами и могли заговорами сгонять птиц с кустов» <sup>80</sup>.

Метрическая версия старины об Ирарусе, в свою очередь, уточняет, что друид Бикне просил принести дерево (или часть дерева) из каждого леса Ирландии, а именно ball slóg-daith fri sílad («часть, годную для черенкования [посева? всхожести?]»), позже друид приказал срубить (túagaid) дерево из леса Фросмуне <sup>81</sup>. Из этих подробностей в метрической версии явствует, что друид приказал принести черенки деревьев из всех лесов Ирландии, а вырос лишь один черенок из леса Фросмуне. В Древней Ирландии леса служили источником пищи (желудей, орехов, ягод) и древесины для строительства, изготовления орудий и оружия, давали дрова для топлива <sup>82</sup>. В диннхенхас сохранилась история о своеобразном вегетативном размножении деревьев в рассказе о лесе Фид и Гавли, где герой Гавле кидает вязанку веток, из которых вырастает прекрасный лес <sup>83</sup>. Таким образом, эпизод с друидом, высаживающим черенок дерева, нужно воспринимать в особом литературном и историческом контексте. При этом, несмотря на использование в тексте

<sup>79</sup> *McCone K.* Echtrae Chonnlai and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition with Introduction, Notes, Bibliography and Vocabulary, *Maynooth Medieval Irish Texts 1.* Maynooth, 2000. P. 122 § 7. Б. Слэйвин первая обратила внимание на сходство ролей королевского друида в «Приключении Коннлы» и диннхенхас Ираруса (*Slavin B.* Supernatural arts, the landscape and kingship in early Irish texts / Ed. R. Schot, C. Newman & E. Bhreathnach // *Landscapes of cult and kingship.* Dublin, 2011. P. 77).

<sup>80</sup> *Ó hÓgáin D.* An File. Baile Átha Cliath, 1982. L. 378.

<sup>81</sup> *Met. Dinds.* IV. P. 214, 215.

<sup>82</sup> *Kelly F.* Early Irish Farming (Early Irish Law Series IV). Dublin, 1997. P. 381—383; *Neeson E.* A History of Irish Forestry. Dublin, 1991. P. 24.

<sup>83</sup> The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas* // RC, 15, 1894. P. 302; см. *The Bodleian Dinnshenchas...* P. 474—475; LL 21084—21106; *Met. Dinds.* II. P. 58 f.

повторяющегося темного термина *egus*, мы не можем точно сказать, какое именно дерево добыли для друида в лесу Фросмуне. В более пространной метрической версии дереву *egus* приписывается особый запах: «с сильным (?) запахом тиса (?)» (со *slúag-balad sinnisir*)<sup>84</sup>. *Sinnser feda* — это известный эпитет тисового дерева (см. DIL S 240.53—59, словарная статья, куда под вопросом включена и вышеупомянутая фраза из метрической версии).

История о дереве Ирарус, помимо всего прочего, представляет собой редкий пример из корпуса старин мест, где друид и его магия связаны с деревом. В других случаях, когда диннхенхас описывают почитаемые и священные деревья (такие, как пять священных деревьев Ирландии<sup>85</sup>), они обычно не упоминают в связи с ним друидов. Напротив, в средневековой ирландской агиографии (как латинской, так и на ирландском языке) мы находим «магов» (*magi*, друиды) и их «древесную» магию, связанную с почитаемыми деревьями (как в житиях свв. Аэда мак Брикка и Бераха)<sup>86</sup>.

Весь древнеирландский ритуал поисков нужного дерева в лесу, отраженный в нашей истории, напоминает другой древесный ритуал на противоположном краю индоевропейского мира. В Индии жертвенный столб (*у́йра*) для брахманского жертвоприношения в деревне изготовляли из дерева, которое специально искали в лесу и уподобляли Космическому Древу. Сам брахман в сопровождении дровосека искал и выбирал необходимое дерево в лесу. К дереву обращались, называя его «божественным господином леса» (*vanaspati*). Дерево, из которого изготовляли столб, *udumbara* (*Ficus glomerata*, фикус кистевидный), содержало в себе сущность всех других деревьев<sup>87</sup>. Поскольку это было единственное дерево, которое осталось верным богам в их борьбе против асуров, боги собрали в нем силу и природу всех других деревьев.

<sup>84</sup> Met. Dinds. IV. P. 214.66.

<sup>85</sup> Met. Dinds. III. P. 148.

<sup>86</sup> *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi ...* P. 178 § 39 (Fuit quidam homo infelix qui arte ma<g>ica fatuos quosdam homines deludebat, a quibus videbatur per medium cuiusdam ligni transire); *Vitae Sanctorum Hiberniae*. Vol. I / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1910. P. 80—85.

<sup>87</sup> *Śatapatha Brāhmana*, III, 6, 4, 7—13; *Taittirīya Samhitā*, I, 3, 5, 8; *Eliade M. Shamanism*. London, 1989. P. 403—404; *Malamoud Ch. Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, 1989. P. 101.

Поэтому-то его древесина использовалась для жертвенного столба<sup>88</sup>. Мы не можем утверждать о тождественности ирландского и индийского ритуалов или значения особого дерева, но сходство роли жреца и его отношения к избранному дереву бросается в глаза.

В случае с ирландским деревом не ясно, какое именно дерево названо *egus*. Очевидно, что это название дерева (или части дерева), принесенного из леса *Frosmuine* ('чаща?'). Контекст как прозаической, так и метрической версий *диннхенхас* указывает на то, что (*h*)*ergus* — это дерево. Стоукс считал *egus* более ранней формой названия дерева *féogus* 'бересклет', предполагая долгое *e* в форме из нашей старины места и позже привнесенную, «неорганичную» *f* — в форме *féogus*<sup>89</sup>. В этой интерпретации его поддержали Гвинн и DIL (s.v. *feogus*). Тем не менее в *диннхенхас* Ираруса искомое дерево всегда называется *herus/egus* кроме одного лишь случая, когда в метрической версии «Книги из Лекана» оно названо *ferus*<sup>90</sup>. Скорее всего, *egus* не имеет отношения к более позднему *féogus* и было особой лексемой, поскольку в метрических *диннхенхас* мы находим внутреннюю рифму между *herus* и *denus* 'период времени', что подтверждает короткое *e* в *herus*: *So fríth herus chusa / iar ndenus nárb fóta*<sup>91</sup>. Поскольку *egus* в среднеирландском языке представляет собой *haraх legomenon* и его значение неясно, мы рассмотрим несколько возможных интерпретаций этого слова.

Можно допустить, что *egus* (*herus*) происходит от лат. *ĕrus* (*hĕrus*) 'господин, хозяин, бог'. Лат. *egus* встречается также в «Гесперийских речениях», написанных на особой «гесперийской» латыни скорее всего в Ирландии в VII в. Там мы находим термин *herus roli* 'Господь поляса, неба (?)' как один из эпитетов Бога<sup>92</sup>. Латинское происхождение названия дерева может быть связано с особым, «синкретическим», отношением к дереву со стороны автора старины мест. В старине мест мы

<sup>88</sup> *SB* III 6, 3, 2—3; *Minard A. Enigmes sur Cent Chemins*. T. 1. Paris, 1949, § 454a.

<sup>89</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // *RC*, 16, 1895. P. 69.

<sup>90</sup> *Met. Dinds*. IV. P. 215, n. on l. 57.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 214, l. 57 f.

<sup>92</sup> *Carey J. The obscurantists and the sea-monster: reflections on the Hisperica Famina* // *Peritia*, 17—18, 2003—2004. P. 41; *Гесперийские речения...* ll. 288, 561.

находим и другой случай, когда большое почитаемое дерево воспринимается автором в его долгом перечислении кеннингов как воплощение или, скорее, земной образ Иисуса Христа<sup>93</sup>. Egus из леса Фросмуне вмещает свойства всех деревьев Ирландии (подобно индийскому фикусу-udumbara): вспомним, как для друида собирали деревья из лесов Ирландии, над которыми ему не удалось пропеть *dichetal* с нужным для него результатом. Можно сравнить с деревом *egus* и вязанку Гавле из метрических диннхенхас Фид нГавли, вязанку, собранную из «всех деревьев без какого-либо исключения» (*cach grand cen timme*)<sup>94</sup>. Пока *egus* не был найден, отсутствовало главное «универсальное» дерево, своего рода «господин» деревьев.

Другое объяснение значения слова *egus* в истории об Ирарусе — это др.-ирл. (и ср.-ирл.) *egus, egos* ‘поднятая часть корабля, корма’ (DIL E 175.51 f.), т. е. в нашем случае это может быть что-то, подобное поднятой деревянной клетке или иного магического деревянного приспособления для ловли или удержания птиц. *Egus* упоминается среди похвальных эпитетов в темной для понимания поэме жанра *gosc* из «Рождения Кормака»: *fermac n-ane, egus ceilli, adnad fir*<sup>95</sup> ‘a man-child of riches, ship’s stern of sense, kindling of truth’<sup>96</sup>. В контексте хвалебной поэмы сложно представить «корму корабля» в качестве одного из эпитетов, возможен и другой перевод. См. напр. шотл. гэльск. *crann-céille* ‘руль, мачта, ахтерштевень; букв. дерево смысла’ в поэзии XVI в.<sup>97</sup> Таким образом, в более ранней ирландской поэзии слову *egus* в этом контексте соответствует *crann* ‘дерево’, и в нашей истории из старин мест речь скорее идет о каком-то дереве *egus*, что ближе замыслу автора/рассказчика.

<sup>93</sup> The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // RC, 16... P. 277—279 (Eó Rossa 7 rl.); Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 277—288.

<sup>94</sup> Met. Dinds. II. P. 58.

<sup>95</sup> Hull V. Geneamuin Chormaic // Ériu, 16, 1952. P. 82.31.

<sup>96</sup> Fogarty H. Retoiric and composition in Geneamuin Chormaic // Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium, 20/21, 2001/2. P. 14—15; Фогарти использует здесь неопубликованный перевод О Кахасы, см. *ibid.* P. 2 n. 5

<sup>97</sup> Ó Baoill C. *Caismeachd Ailean nan Sop: towards a definitive text* // Scottish Gaelic Studies, 18, 1998. P. 100.

Дерево *egus* выросло выше других деревьев Ирландии (*airde oldás sech fid LL*). Впрочем, самыми высокими деревьями Ирландии (если не во всем мире) названы и другие священные деревья, о которых идет речь в старинах мест, а именно Эо Росса и Эо Мугна. В диалоге между Мак Лиаком и Ирардом Мак Коше тис Эо Росса превозносится как выросший «выше любого королевского леса» (*Eō Rosa ōs gach ġhghfiodhbhaidh*)<sup>98</sup>, а в метрических диннхенхас Гиллы-на-нив О Дуинна дуб Эо Мугна назван деревом «больше всякого великого древа» (*mo na gach mor-chrand*)<sup>99</sup>.

Один из главных героев истории об Ирарусе, король Карпре Лифехарь ('Любящий/почитающий реку/равнину Лиффи'), в традиционных генеалогиях известен как сын Кормака мак Арта. Согласно литературе, это были древние дохристианские короли Темры, поэтому неудивительно, что друид играет роль главного помощника и советника короля. В сагах цикла Финна король Карпре ведет борьбу с вольными разбойниками (*fianna*)<sup>100</sup>. «Анналы Четырех Мастеров» датируют его правление 2-й пол. III в. н. э.<sup>101</sup> Эпитет короля *Lifechaig* может свидетельствовать о его принадлежности к древней лейнстерской династии: ведь Лейнстер включал в себя долину р. Лиффи, а мать Карпре, согласно традиции, принадлежала к лейнстерской династии. Лишь в более поздней псевдоисторической традиции О Нейллов Карпре мог быть причислен к династии потомков Конна Кеткатаха<sup>102</sup>. О лейнстерском происхождении Карпре и его матери свидетельствует предание

<sup>98</sup> Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // Zeitschrift für celtische Philologie, 8, 1912. S. 221 § 43.

<sup>99</sup> The *Dindshenchas* in the Book of Uí Maine... P. 82 § 55. См. о Эо Мугна в The Prose tales from the Rennes *Dindshenchas* // RC, 15... P. 419—421: *tri céted a airde* («высота его была триста локтей»); Эо Росса (в рукописи D IV 2) или Эо Мугна (в остальных рукописях) в «Ночном бдении Фингена» покрывает всю равнину своими желудями: *comba lán a m-mag forsa tá fo thrí dia dairmes* (*Airne Fingein*... P. 4, ll. 47—48).

<sup>100</sup> *Ó hÓgáin D. The Lore of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend and Romance. Cork, 2006. P. 63.*

<sup>101</sup> FM 284 AD.

<sup>102</sup> Mac Shamhráin A. & Byrne P. Prosopography I. Kings named in *Baile Chuinn Chéthchaiga* and *The Airgialla Charter Poem* // *Bhreathnach E.* (ed), The Kingship and Landscape of Tara. Dublin, 2005. P. 166.

«Песни в доме Бухета», где Кормак мак Арт не признавал Карпре своим сыном, пока лейнстерцы не поклялись, что он действительно сын Кормака<sup>103</sup>. Согласно позднему введению к *Bretha Étgid*, Карпре просил у своего отца, Кормака, помощи всякий раз, когда должен был вынести суждение по сложному делу (*gach ainces breithemnaís*)<sup>104</sup>. Кормак потерял один глаз и как увечный король был вынужден удалиться в Ахалл (на холм Скрин) возле Темры: именно там Карпре, по преданию, посещал отца и искал его совета. Представления о мудрых суждениях Кормака и его советах своему сыну Карпре лежат в основе знаменитого сборника «Наставления Кормака» (*Tecosca Cormaic*), адресованного Карпре. Представляется, что традиция трудных вопросов Карпре Лифехаря повлияла на заключительный фрагмент нашей истории, поскольку речь в нем также идет о решении трудных вопросов.

Не совсем ясно, о чем наследнике (*comarbae*) идет речь в тексте: наследник ли это друида Бикне или наследник короля Карпре? С. В. Шкунаев в своем художественном русском переводе старины об Ирарусе подразумевал, что *comarbae* относится к наследникам Карпре («Так и повелось в роду Кайрпре...»)<sup>105</sup>. *Comarbae* часто встречается как церковный термин для обозначения наследника основателя монастыря, но изначально этот светский термин относился к любому законному наследнику<sup>106</sup>. Однако вполне возможно, что *comarbae* как распространенный церковный термин использовался автором применительно к друидову наследнику осознанно, чтобы подчеркнуть его духовную власть, а друид воспринимается в данном случае как дохристианский священнослужитель и чудотворец, предшественник христианских святых. Более того, *comarbae* здесь скорее институт, чем отдельная личность: то есть, возможно, все наследники Бикне наделялись правами выносить суждения, если, конечно, речь идет о наследниках

<sup>103</sup> *Fingal Rónáin and other stories* / Ed. D. Greene (Mediaeval and Modern Irish Series XVI). Dublin, 1955, ll. 538—539.

<sup>104</sup> СИИ. Р. 925.33 f.; см. *Jaski B. Early Irish Kingship and Succession*. Dublin, 2000. Р. 83.

<sup>105</sup> Предания и мифы средневековой Ирландии... С. 234.

<sup>106</sup> *Kelly F. A Guide to Early Irish Law* (Early Irish Law Series III). Dublin, 1988. Р. 102, 307.

друида<sup>107</sup>. Мы находим *comarbae* друидов в прозаических старинах Миде и Ушнеха. С тех пор как Миде, сын Брата, верховный друид Ирландии, возжег первый в стране огонь над холмом Ушнех, его наследник получил право на мешок (зерна) и свинью от каждого дома в Ирландии (*conid de dligeas a comorba miach la muic cach oen cleithe i nEirinn*)<sup>108</sup>. В целом, у составителей старин мест было представление о «наследниках» друидов. Вполне возможно, что имелся в виду именно королевский или верховный друид, которому, соответственно, полагался наследник. Например, Миде назван *grimdrai* ⁊ *primsenchaid* ‘верховный друид и верховный сказитель’. Друиды в древнеирландской литературе часто играют особую роль королевских советников и помощников.

Альтернативное объяснение финального эпизода в диннхенхас Ираруса можно предложить, основываясь на метрической версии истории, где ест плоды Ираруса и высказывает суждения не кто иной, как «его аббат» (*Dorácbad dia araid*). Гвинн переводит *dia araid* как ‘его господину’, что тоже возможно, хотя в сочетании с соответствующим

<sup>107</sup> В пользу того, что речь идет о наследниках друида, можно привести свидетельство Цезаря о роли галльских друидов-судей в области карнутов: *Nunc omnes undique, qui controversias habent, conveniunt eorumque decretis iudiciisque parent* («Сюда все люди со всех сторон, у кого есть какие-либо тяжбы, собираются и подчиняются их (друидов — Г. Б.) решениям и приговорам») (*De Bello VI, 13*).

<sup>108</sup> *The Prose tales from the Rennes Dindshenchas // RC, 15... P. 297*. См. также пример из прозаических диннхенхас Бенн Кодаль, где *comarbae* получает право на определенную пищу, чтобы укрепить свое здоровье и мощь: *al-laithi domelad comorba Erenn tūara Codail forbeir a gail ⁊ a slaine* («в тот день, когда наследник Эриу вкусит пищи Кодала, она укрепит его силу и здоровье») (*The Prose Tales from the Rennes Dindshenchas // RC, 16... P. 60; Met. Dinds. IV. P. 425*); тот же фрагмент в Эдинбургских диннхенхас более развернут: *an la domela comarba Erenn no rí Temrach tuara Codhail nó ní d'enlaith nó d'fiaduch nó di iasc, forbraid a ghal ⁊ a slainte* («в тот день, когда наследник Эриу, или король Темры, вкусит пищи Кодала, или что-либо из птицы или дичи или рыбы, его сила и здоровье укрепятся») (*The Edinburgh Dinnshenchas, § 72*). «Наследник Эриу» в этом случае назван королем Темры, а пища, о которой идет речь, происходит с холма Кодал. Иначе *comorba Erenn* может обозначать любого ирландца, а *tūara Codail* — буквально «пищу кожи, шкуры» (Предания и мифы средневековой Ирландии... С. 233).



термином в прозаической версии (*comarbae*) с его церковными ассоциациями мы скорее можем предполагать более буквальное прочтение<sup>109</sup>. Кроме того, выбор формы *araid* в поэме мог быть обоснован с точки зрения рифмы и метра. Возможно, обе версии *диннхенхас* намекают на монастырское поселение в Ирарусе с его собственным аббатом/ *comarbae*. Новое церковное переосмысление почитаемого дерева было широко известно в Ирландии, некоторые священные деревья, о которых упоминается в старинах мест и в агиографии, становятся особо значимы из-за связей с почитаемыми святыми (Эо Мугна, Биле Тортан и др.)<sup>110</sup>. Более того, мы знаем, что Ирарус, скорее всего, находился возле современного прихода Тифарнам, чье название восходит к монастырю Тех Ареннань (*Tech Airennáin*), основанному св. Ареннаном (☩ 803) (*Airennain o Thig Airennain i mMidí, LL 50389 f.*)<sup>111</sup>. Земляные валы, которые окружали монастырскую церковь, до сих пор можно различить на местности<sup>112</sup>.

В Ренской версии нашего текста «наследник» должен вкусить «его плодов» (*dia thorud*), включая «зерно или молоко, орехи или рыбу». Здесь автор явно не имеет в виду одно лишь дерево. Речь идет, скорее, о всей местности Ирарус или земле «наследника» (*comarbae*). Что касается зерна, нам известно, что в районе Ираруса/Тех Ареннань (Тифарнама) в ранний христианский период при монастырях находились водяные мельницы: в Мулленоране и Мултифарнаме<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Met. Dinds. IV. P. 216.77.

<sup>110</sup> Féilire Óengusso céli Dé — The Martyrology of Oengus the culdee / Ed. Wh. Stokes (Henry Bradshaw Society 29). London, 1905. P. 258; The Patrician Texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler & F. Kelly (Scriptores Latini Hiberniae 10). Dublin, 1979. P. 162 § 51. П. Мак Кана в своей последней книге отметил ‘numerous instances in medieval Irish literature of individual trees standing adjacent to sacred sites, some of these already christianised through a process of conscious assimilation, but many others, including traditional sites of royal inauguration, still bearing the evidence of their pre-Christian associations’ (*Mac Cana P. The Cult of the Sacred Centre: Essays on Celtic Ideology*. Dublin, 2011. P. 77—78).

<sup>111</sup> Hogan E. *Onomasticon goedelicum locoram et tribuum Hiberniae et Scotiae*. Dublin & London, 1910. P. 622, s. v. t. airennain; Féilire Óengusso céli Dé... P. 184 (Aug. 11), 228 (Oct. 27), cf. 395 (где Стоукс дает другое современное название местности: Tifarnan). Ó Riain P. *A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, 2011. P. 520—521.

<sup>112</sup> Wallace P. *Multyfarnham parish history*. Mullingar, 1987. P. 29.

<sup>113</sup> Ibid. P. 30.

Версия из LL, напротив, утверждает, что Ирарус — это дерево, а его плоды обладали особым свойством, а именно, помогали при решении сложных (юридически?) вопросов. Не очевидно, отражает ли LL более раннюю версию легенды или же просто объясняет темное и неполное окончание текста из версии R. К сожалению, мы не видим лингвистических свидетельств в финале прозаических диннхенхас Ираруса, которые могли бы помочь прояснить это.

Некоторые социальные и культурные реалии из диннхенхас Ираруса, восходящие к дохристианской эпохе, находят отражение в житиях св. Бераха из церкви в Килбарри (приход Термонбарри), граф. Роскоммон<sup>114</sup>. Св. Берах, живший в кон. VI — нач. VII вв., потребовал себе землю для строительства церкви в Ратине (Ратон Диармайде), причем на эту землю по праву наследства претендовал местный друид, анонимный в латинском житии и названный Диармайдом в ирландском (*Idem magus vendicabat sibi ius hereditarium in terra*. «Этот друид требовал себе наследственного права на [эту] землю»)<sup>115</sup>. Друид вызвал святого на суд, где присутствовал в том числе и Аэд Черный, король Брефне. Друид был против месторасположения суда: он хотел судиться у себя в Ратине, «где росло высокое дерево, в котором, как говорили, жил демон и давал

<sup>114</sup> Ó Riain P. *Op. cit.* P. 94—96; Simms K. *Three poetic Brehon lawyers of early sixteenth-century Ireland // Ériu*, 57, 2007. P. 128—129.

<sup>115</sup> *Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1910. P. 80, § xiii*. Соперник Бераха назван *magus* в латинской версии, а в ирландской — *eicces* ‘мудрец, поэт, филид’ и *primh-eicces* ᵹ *ard-maigistir druidechta* ‘верховный мудрец и мастер друидического искусства’ Аэда, короля Коннахта (*Bethada náem nÉrenn. Lives of Irish saints / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922. Vol. I. P. 33 § 52, cf. vol. II. P. 32*). Схожий конфликт между святым и друидом, видимо, топос ирландской агиографии, находим в другом латинском житии из того же сборника, «Житие св. Геральда». Житие повествует, как местный друид претендует на свою наследственную землю в Мэйо, где был основан новый монастырь: *Hic quoque in monticulo quodam iuxta monasterium sanctorum cum suis habitabat, uendicans sibi ius hereditarium in eadem terra*. («Он же (друид — Г. Б.) жил со своими (учениками — Г. Б.) на холме рядом с монастырем святых, заявляя о своем наследственном праве на эту землю») (*Vitae Sanctorum Hiberniae... Vol. II. P. 111*; Житие святого Геральда из Мэйо / Пер. и коммент. А. Р. Гузаировой // *Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. М., 2006. § 9*).

ответы неверным»<sup>116</sup>. Согласно житию, демон был помещен в дерево с помощью магии, и, очевидно, это сделал сам друид, поскольку в тексте упоминается его «магическое искусство» (*arte enim magica inclusus ibi*), соответственно, друид надеялся на помощь демона на суде под волшебным деревом. Судьи приняли другое решение: они предложили друиду, с помощью его магии, или святому перенести дерево, не повреждая корни, из Ратина на место их судебного собрания. Друид отказался это исполнить, а св. Берах и его монахи четыре часа молились расprostертыми на земле, и по их молитве дерево перелетело по воздуху и укоренилось на новом месте, рядом с ними. В итоге бывшая земля друида была отдана святому, и даже попытка наследников друида (*supradicti magi nepotes*) отомстить святому за смерть его соперника оказалась неудачной<sup>117</sup>.

Если мы принимаем, что *comarbae* в истории об Ирарусе относится к наследнику друида, вышеприведенное свидетельство о наследственных правах друидов из жития св. Бераха только подтверждает такую интерпретацию (идет ли речь о наследовании института королевского друида или о его биологических наследниках). Если же мы будем считать *comarbae* в тексте наших старин мест церковным термином, то вполне можно представить языческие по сути ритуалы на древнем священном месте в присутствии христианских священников, подобные тем, что описаны в житии святого Бераха. Более того, сама природа дерева-оракула (*arbor excelsa* жития или древа «выше любого леса», как назван Ирарус), дерева-помощника в судебных решениях как в *диннхенхас*, так и в житии, связана с одними и теми же социальными и духовными феноменами ранней ирландской культуры. Как писал о сохранении в Ирландии культа особо почитаемых деревьев Э. Нисон, “aspects of subordinate faiths or rituals can survive in adapted form: thus, from being part of a living ritual or worship, becoming a source of minor tradition”<sup>118</sup> (в нашем случае речь идет о топонимической легенде или агиографической традиции).

Итак, старина места Ираруса построена на основе сюжетобразующего мифа о сверхъестественной любовной болезни Карпре Лифехаря,

<sup>116</sup> *ibi erat arbor quedam excelsa, in qua, ut fertur, diabolus responsa dare consuevit infidelibus, Vitae Sanctorum Hiberniae...* Vol. I. P. 83 § xx.

<sup>117</sup> *Ibid.* I. P. 80—85; *Bethada náem nÉrenn...* Vol. I. P. 33—37.

<sup>118</sup> *Neeson E. Op. cit.* P. 20.

наведенной «птицами экстаза (или видения?)» (*éoin baile*). Ойнгус Мак инн Ок играет в этой истории свою роль, как во многих других историях из старин мест, где Племена богини Дану и другие сверхъестественные существа способствуют проявлению и называнию известных местностей и черт ландшафта. Короткий диалог между птицами (*'Tortha, tortha! 'Tíagu, tíagu'*) с использованием др.-ирл. формы *tíagu*, возможно, был древнейшим ядром нашей истории. Можно предположить также, что древнеирландские формы в наиболее значительной части среднеирландского текста отражают особую роль «языка птиц», который сознательно передается архаизованной лексикой.

В легенде об Ирарусе друид — это помощник короля. Так же как в других древнеирландских преданиях («Приключения Коннлы», «Ночное бдение Фингена» и др.) друид защищает короля от вредоносной женской магии и «женоподобных» существ. До конца не ясно, что такое *egus*, который в предании играет роль волшебного орудия друида. Из контекста представляется вероятным, что речь идет о названии дерева (но не бересклета). Диннхенхас Ираруса — один из немногих средневековых ирландских текстов, в котором друиду приписывается владение особой «древесной» магией. В классических источниках друиды у континентальных кельтов часто обладают особой властью над деревьями и растениями (см. *Plinii, Naturalis Historia XVI, 249*). Учитывая типологические параллели с традиционными индийскими ритуалами поисков годного дерева для жертвенного столба, можно предположить существование сходных жреческих обрядов в дохристианской Ирландии.

Наконец, дополнительные свидетельства из житий св. Бераха о деревьях-оракулах сообщают об особой роли подобных деревьев в юридических спорах, связанных с собственностью на землю и правом наследования. Неясный характер термина *comarbae* в диннхенхас Ираруса дает возможность рассматривать разные его интерпретации. При этом церковный термин (*ap*) в метрической версии и обряды, связанные с деревом-оракулом в агиографии, могут означать церковное, монастырское значение понятия *comarbae* и его функций в нашем тексте. Последние строки диннхенхас Ираруса при всей их неясности для современного читателя перебрасывают мост из далекого прошлого легендарных королей, языческих богов и друидов в настоящее средневекового автора с монастырской ученой культурой, наследниками-настоятелями и спорами о земельных владениях.

## ГЛАВА XVIII

### ФИЛИДЫ: ПОЭТЫ, ЗНАТОКИ СТАРИНЫ И СКАЗИТЕЛИ

**Д**ревнеирландский поэт-филид (fili) предстает как довольно странная и загадочная фигура. На первоначальном этапе христианизации Ирландии мы с трудом можем отличить филида от друида, и, возможно, первая профессия была свойственна и сословию друидов. Не стоит забывать о том, что основным занятием друидов, как континентальных, так и островных, было сохранение и воспроизведение сакральных гимнов, читавшихся при жертвоприношениях, или заклинаний (вероятно, метрических). При этом уже ранняя ирландская агиография VII в. (Мурьху, Тирехан) четко разделяет корпорацию друидов (magi) и филидов (poetae) именно по их отношению к христианской вере, по их отношению к апостолу Ирландии св. Патрику. И если друид в агиографии всегда непримиримо враждебен христианству и Церкви, то филид становится одним из первых союзников христиан, одним из первых принимает крещение<sup>1</sup>. В то же время, эта ситуация, описанная Мурьху в VII в., относится, скорее, к тогдашним реалиям и представлениям, чем к действительности V в., эпохи начала христианизации Ирландии.

С принятием христианства и утверждением Церкви в Ирландии некоторые сакральные функции друидов оказались в руках христианского духовенства. Если друид до этого объяснял устройство мира и с помощью жертвоприношений осуществлял прямую связь с богами, то теперь священнику приходилось в доступной форме объяснять пастве христианскую космогонию, космологию и эсхатологию, и во время

---

<sup>1</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 92.

Евхаристии приобщать верных телу Бога. Другие функции друидов явно перешли к филидам. Это и провидческие, и предсказательные практики, стихосложение и долгое обучение устной традиции<sup>2</sup>.

Интерес вызывает и происхождение термина *filí*, который связан с индоевропейским корнем  $*(H_2)w-el-$  ‘видение, предвидение, наблюдение’. В кельтском мире известны однокоренные слова синонимического свойства: гал. *uelet-* ‘провидец, поэт’<sup>3</sup>; гоид. *ogam. Uelitas* (род. п.). Родственно этим терминам и имя древнерусского бога Велеса, иногда связанного в источниках с поэтическим ремеслом. Вообще, изначальное значение «провидец», «видящий» всегда вызывало массу комментариев относительно значения сословия филидов и их занятий. Критики романтического восприятия филидов в качестве наследников друидов или «христианских друидов» задавались ироническим вопросом: а что же он «видит»? На этот вопрос мы постараемся ответить, вспомнив некоторые практики филидов, их роль в обществе, особенности их стихосложения и поэтического мира.

Часто мы встречаем ряд синонимов слова *filí*. Это *éces* ‘мудрец, поэт’, термин, который иногда обозначал знатока христианской, церковной литературы, а также применялся по отношению к верхним рангам филидической корпорации. Отсюда же термин *éisce* ‘поэзия, филидическое знание’. Другой синоним — *faíth* ‘провидец, пророк’ — обозначает институт, родственный галльским ватам (*vates*), причем иногда он явно используется по отношению к друидам.

В раннесредневековом ирландском обществе филиды обладали статусом благородных *pemed* («священных»), наряду с духовенством и светской аристократией. Для развития единого литературного древнеирландского языка было важно, что организация филидов охватывала всю Ирландию, все ее туаты и пятины. Филиды разных туатов поддерживали отношения и имели право свободно передвигаться по стране, не лишаясь своего статуса в любом туате. Для раннесредневековой Европы это был, пожалуй, уникальный случай, когда светское ученое сословие обладало юридическим статусом, равным статусу людей

---

<sup>2</sup> См. *Charles-Edwards T.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 199.

<sup>3</sup> См. Гл. XVI, сноска 56.

Церкви. При этом, если не считать одного конфликта в конце VI в. (о котором ниже будет более подробный разговор), клирики и филиды-поэты уживались довольно мирно, а часто сословия эти смешивались и известные филиды жили при монастырях, а аббаты монастырей были одновременно верховными филидами<sup>4</sup>. В то же время еще более важной были отношения филида и короля, от которого он чаще всего материально зависел. Ранние филиды были заняты также сохранением генеалогической традиции своего патрона. Династия чаще всего возводилась к божественному предку, а поэтические генеалогии с вкраплениями описаний героических деяний предков в дописьменную эпоху были единственным способом сохранения «старины» (*senchus*). Филиды — поэты и хранители традиции — были посредниками между древней устной традицией и средневековыми текстами, стихотворными и прозаическими, записанными в монастырях. Когда дописьменное общество становилось письменным, когда с распространением христианства, латыни и античной литературы появилась необходимость в реализации исторического сознания, именно филиды осуществляли функцию перевода традиционной речи на новый язык.

Древнеирландские предания часто сообщают о женщинах-филидах, поэтессах и пророчицах. Достаточно упомянуть пророчицу Федельм из «Похищения быка из Куальнге» или пророчицу (ватессу) Февала из упоминавшейся нами поэмы. Известны и исторические поэтессы, жившие в Средние века, как, например, королева Гормлат в X в. Однако законы говорят о филидах как о мужских корпорациях, что опять же может отражать влияние церковной иерархии на светское ученое сословие.

Филидическое мастерство часто передавалось по наследству, известны целые династии филидов. Причем филидическая династия начиналась по крайней мере с трех поколений в ней: сына, отца и деда. Идеальное сочетание для поэта-филида — это семейные традиции, поэтический талант и учение. Конечно, социальная мобильность в ранней Ирландии позволяла человеку и не принадлежащему к семье филидов обучаться поэтическому искусству, но при этом он мог достичь лишь нижних ступеней филидической иерархии. В VIII в. филиды знали

---

<sup>4</sup> *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 22—23.

семь уровней в своей иерархии, и, возможно, заимствовали эту схему у Церкви в VII в., что не отрицает существования иерархии филидов и до этого. В раннесредневековой Ирландии были известны и барды, придворные певцы и поэты, однако по сравнению с филидами их статус был значительно ниже: бард иногда сопровождал филида в составе его свиты. В то же время различие между филидами и бардами, которое знает ирландская традиция, ставя бардов ниже по статусу, скорее всего, позднее по происхождению<sup>5</sup>: континентальные кельты знали своих бардов и относили их к элите ученого сословия, в раннесредневековом Уэльсе барды занимали то же положение, что филиды в Ирландии. То есть изначально в Древней Ирландии филид (fili) и бард (bard), вероятно, были синонимами, обозначавшими одно и то же сословие.

Филиды обучались в особых школах, о которых у нас еще пойдет речь. Обучение в раннее Средневековье было устным, подобно обучению галльских друидов, и основывалось на вопросах учителя и ответах учеников. Учитель произносил сначала то, что надо было выучить, затем ученики повторяли все это вместе. Об особом способе обучения филидов и, возможно, друидов в Древней Ирландии свидетельствует древнеирландский глагол *for-saib* 'учить', который буквально означает 'петь над (кем-либо)'. Т. е. учитель пел гимны или стихи над учениками. Часто в древнеирландских текстах перед поэмой какого-либо филида говорится, что он поет ее, так же, как он поет заклинания. Вероятно, все свои сочинения филид должен был петь. В школах филиды обучались множеству поэтических размеров и способов стихосложения. Помимо этого они изучали квазиисторическую или мифологическую традицию, повествующую о старине всего острова и отдельных памятных мест, о деяниях богов и героев. Филид в конце обучения должен был знать и прозаические предания многих жанров. При этом в преданиях зачастую встречаются стихотворные фрагменты. Предания учили наизусть и читали в определенных ситуациях при дворах королей и на собраниях (*oenach*). Обычно предания рассказывали вечером или ночью в холодный зимний период с Самайна до Белтане. Так, в одном предании VIII в. филид Форголл прибывает

---

<sup>5</sup> *Watkins C. How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995. P. 75; Uraicecht na ríar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987. P. 99.*



к королю Монгану в гости в его королевский дом и рассказывает ему разные предания каждую ночь от Самайна до Белтане, получая за это плату и еду<sup>6</sup>. Валлийские барды также были хранителями и рассказчиками прозаических преданий. В Ирландии прозаические предания наряду с традиционной поэзией, генеалогией и некоторыми ритуальными практиками (а также с элементами законодательства) представляли собой совокупность унаследованного «общего знания» (др.-ирл. *coimngne*, ср. др.-инд. *saṃjñā*- ‘понимание’)<sup>7</sup>. Сохранение такого знания и было основной задачей ученого сословия, с помощью этого знания поддерживался общественный порядок и единство страны. В каком-то смысле филиды обладали большей властью, нежели короли, создавая общественное мнение, являющееся высшим судьей допустимых форм государственного устройства и политики<sup>8</sup>. Хотя в то же время важно, что это было отнюдь не мнение простого народа, а аристократическое и консервативное общественное мнение, распространенное среди королей и благородных людей Ирландии, а также среди ее духовенства. Ирландские филиды, бесспорно, оказывали серьезное влияние на многочисленных местных правителей, однако они ни в коем случае не были носителями «сакральной власти», перешедшей от друидов в руки христианской Церкви.

В то же время известно, что рассказчиками и хранителями преданий в Ирландии могли быть не только филиды. «Триада» (248) говорит о некоем «знающем человеке унаследованного знания для рассказа и повествования» как об одном из четырех человек, которым король разрешал говорить перед народом, причем не оговаривается, что этот человек был филидом. В литературе существуют примеры, когда предания читает королю на ночь шут или музыкант<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Meyer K., Nutt A. *The Voyage of Bran son of Febal*. London, 1895. Vol. I. P. 46. (LU 133a25–133b17). Выражение *ó Shamhain go Bealtaine* у традиционных ирландских сказителей вплоть до конца XX в. обозначало период, предназначенный для рассказывания преданий (*Mac Cana P. The Learned Tales of Medieval Ireland*. Dublin, 1980. P. 15).

<sup>7</sup> *Mac Cana P.* Op. cit. P. 18, 126—127; *Калыгин В. П., Королев А. А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989. С. 114.

<sup>8</sup> *Byrne F. J.* Op. cit. P. 14.

<sup>9</sup> *Mac Cana P.* Op. cit. P. 12.

Наряду с «унаследованным знанием» и пространными прозаическими преданиями филиды обязаны были знать и короткие предания о происхождении тех или иных мест, неких значимых точек острова Ирландия, корпус которых назывался старина мест (*dinnshenchas*). Причем старины мест могли быть как прозаические, так и метрические. Функция этих коротких рассказов заключалась в объяснении этимологии того или иного топонима и кратком изложении преданий, связанных с местом. Невозможно определить точно время создания собрания *dinnshenchas*. Возможно, оно выросло из ряда более кратких собраний локального характера. Знание названий местностей в определенном районе с ранних времен было важной частью образования высших сословий общества (друидов, филидов). Такое знание было необходимо для филида, традиционного поэта, в раннехристианское время. Для него каждый выдающийся элемент ландшафта был связан с преданием, которое он обязан был знать. В образовательной системе филидических школ старина мест как комбинация истории и географии должна была играть важную роль. Согласно одному трактату об обучении филида старины мест являлись частью курса восьмого года обучения. Как помощники памяти, поэмы *dinnshenchas* составлялись для многих местностей, содержа вкратце связанное с каким-либо из них предание или предания, так как часто мы сталкиваемся с несколькими этимологиями упоминаемых топонимов. Учитель спрашивал поэта: «Как это место получило свое название?» Тот отвечал: «Нетрудно сказать», — и повторял поэму. Обычно выбирались те места, с которыми в традиции было связано какое-либо мифологическое событие с участием богов из Племен богини Дану. Поэтому *dinnshenchas* условно включаются в мифологический цикл раннеирландской литературы. Чаще всего *dinnshenchas* посвящались местам с общеирландским значением, хотя есть примеры и чисто локальных преданий, построенных филидом на вымышленной этимологии.

Учителя в филидических школах должны были принадлежать к высшему рангу филидов, оллавам (*ollam*)<sup>10</sup>. Оллав мог законным образом путешествовать из одного туата в другой со свитой из двадцати четырех человек, при этом всем хозяевам полагалось оказывать ему гостеприимство. Его законный статус, как и у гостеприимного хозяина, был равен статусу

---

<sup>10</sup> Валлийская традиция также знает «верховного поэта» (*penncerd*), «поэта, выигравшего состязание за трон» (*Rees A. and B. Op. cit. P. 181*).

местного короля туата<sup>11</sup>. Филадель вообще имели право законно путешествовать по Ирландии, Шотландии и другим землям Британии, населенным ирландцами (Южный Уэльс, районы Корнуолла), без потери своих прав. Правом свободного путешествия обладали только те члены туата, чей статус зависел от их искусства, образования или от положения в Церкви. Даже за границами своего туата филадель, церковнослужители и другие, образующие вместе с ними группу так называемых *áes dána* («людей искусства»), сохраняли свой статус, не зависящий от личных и земельных отношений, ограниченных пределами туата. Так, текст, посвященный описи имущества, заявляет «право филадель за границами»<sup>12</sup>, поэтому особое значение принимает фраза из *Senbriáthra Fíthail*, утверждающая, что «искусство лучше, нежели владение землей»<sup>13</sup>.

Согласно законодательному трактату *Bretha Nemed* и гномическим «Триадам» филадель получал свой статус и профессию благодаря трем его особым искусствам: *imbas forosna* «великое знание, которое освещает», *teinm láeda* «жевание костного мозга (?)» и *díchetal di chennaib* «заклинание с голов (?)»<sup>14</sup>. Искусства эти филадель должен был изучить лишь на восьмом году обучения, притом что полный срок обучения филадель составлял двенадцать лет<sup>15</sup> (немногим меньше, чем срок обучения друидов).

Первая практика (*imbas forosna*) описана в известном словаре, составленном мунстерским королем-епископом Кормаком мак Куленнайнном (☩ 903):

*Imbas forosna* 'Великое знание, которое освещает': оно открывает все, что филадель захочет, все, что он пожелает открыть. Таким образом это делают. Филадель жует кусок красной плоти свиньи, или собаки, или кошки, и затем кладет его на камень за дверь, и поет заклинание над ним, и предлагает его богам идольским, и призывает их к себе, и на следующий день он не оставляет это, и поет затем над двумя

<sup>11</sup> *Mac Cana P.* *The Learned Tales of Medieval Ireland...* P. 102, 104.

<sup>12</sup> *СН 391.28 = AL i 184.16—17.*

<sup>13</sup> *Smith R. M.* *The Senbriáthra Fíthail // RC, 45, 1928.* P. 18 § 4.1.

<sup>14</sup> *СН 1533. 26—28; The Triads...* P. 123.

<sup>15</sup> *Irische Texte / Hrsg. Wh. Stokes, E. Windisch.* III, 1. Leipzig, 1891. S. 50.

своими ладонями, и призывает к себе идольских богов, чтобы его сон не был потревожен. Он кладет ладони на щеки и засыпает. За ним смотрят, чтобы он не переворачивался и чтобы никто не мешал ему. Затем ему открывается то, ради чего он все это предпринимал, на исходе трех дней, или дважды трех, или трижды, рано или поздно, как он мог сам установить при жертвоприношении. Поэтому говорят *imbas*, т. е. ладонь (*bas*) с одной стороны головы и ладонь с другой. Патрик запретил это, а также и *tenn láida*, и свидетельствовал, что всякий, кто будет делать это, не будет принадлежать ни небу, ни земле, ибо это деяние — отрицание крещения<sup>16</sup>.

Р. Турнайзен считал, что описание ритуала в «Словаре Кормака» является позднейшей фантазией, аргументируя это тем, что этимология слова *imbas* (от двух ладоней), предложенная в «Словаре», явно ложная и искусственная, следовательно, и ритуал с двумя ладонями на лице — чистая выдумка. Другим аргументом Турнайзена был дохристианский характер ритуала: т. е. к IX в. ритуал этот уже несколько веков должен был не практиковаться и быть забытым<sup>17</sup>. Понятно, что ладони на лице могли быть и привнесены в описание ради соответствия ложной этимологии. Однако если филид прикрывал ладонями лицо, чтобы погрузиться в темноту, эта практика вполне соответствует позднейшим правилам поведения ирландских филидов, сохранившимся вплоть до начала нового времени. Еще в начале XVII в. Томас О'Салливан, посещавший филидическую школу, описывал ее нравы. При этом стоит помнить, что в это время письменность уже давно была принята среди поэтов. Если бы мы обратились к филидам дохристианской эпохи или переходных темных веков, то скорее увидели бы исключительно устное обучение и практики. В любом случае, основным условием обучения филидов даже в позднее время были темнота и дремотное состояние:

Поэтическая семинария или школа <...> была открыта для тех, кто происходил от поэтов и имел хорошую репутацию в своем племени...

Школа размещалась в уютной низкой хижине, и ложа в ней были на удобном расстоянии друг от друга, каждое в маленькой ком-

<sup>16</sup> *Stokes W.* On the Bodleian fragment of Cormac's glossary // *Transactions of the Philological Society*, 1894. P. 156 (Sanas Cormaic § 756).

<sup>17</sup> *Thurneysen R.* *Imbas for•osndai* // *ZCP*, 19, 1933. S. 163—164.

нате с малым количеством какой-либо мебели, там был только стол, несколько сидений и вешалка для одежды. Не было окон, чтобы впустить дневной свет, не было вообще никакого освещения кроме свечей, которые вносили только в нужное время...

Учителя (один или несколько, в зависимости от случая) давали задание, соответственно возможностям каждого класса, определяя количество рифм и поясняя, чему нужно было уделить больше внимания в них: слогам, четверостишиям, созвучию, соответствию, окончанию и союзу. И все это было ограничено определенными правилами. Такое задание (одно или несколько, как было сказано) давалось ночью. Выполняли его они каждый в одиночестве на своем собственном ложе весь следующий день в темноте, пока в определенный час ночи не вносили огонь, тогда они записывали свое (выполненное — Г. Б.) задание. Затем они одевались и собирались в большой комнате, где их ждали учителя. Каждый ученик выступал со своим произведением, которое исправляли или утверждали (как оно того заслуживало), затем это же или другие задания давались на следующий день<sup>18</sup>.

Это позднее описание сохранило отблеск живой и оригинальной системы обучения и творческой практики в традиционной Ирландии. Еще средневековый филид в XII в. начинал поэму: «Хоть и темно мне на моем ложе...»<sup>19</sup>, свидетельствуя о методах своего творчества. Особое отношение к ночи и темноте у кельтов мы уже отмечали в главе, посвященной восприятию времени. В описании поэтической школы интересно состояние филида, в которое он погружается на своем ложе — это и не сон, и не бодрствование, это некое пограничное состояние ума, в котором и приходит откровение. Понятно, что в таком позднем свидетельстве мы уже не находим следов жертвоприношений богам или обращения к сверхъестественным силам, в то же время мы можем проследить некое развитие ирландской филидической традиции с IX по XVII в.

Если мы возвратимся в раннесредневековую Ирландию, то увидим, что ритуал *imbais forosna* вполне соответствует другим прорицательным практикам, известным в раннеирландской литературе. Так, например, жертвоприношение белого быка на бычьем пиру в Темре

<sup>18</sup> Цит. по Watkins C. How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995. P. 77.

<sup>19</sup> The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. III. Dublin, 1913. P. 110.

сопровождалось ритуальным сном провидца (филида<sup>20</sup>), отведавшего жертвенного бычьего мяса, во время которого он узнавал образ будущего короля Темры<sup>20</sup>. Финтан мак Бохра, всезнающий древний человек ирландского мифа и синтетической истории, также получает свое великое знание после долгого сна в пещере под водами потопа<sup>21</sup>.

Скорее мы можем утверждать, что запрет св. Патрика в пассаже из «Словаря» имеет довольно поздний и упреждающий характер в устах короля-епископа Кормака. Если законы и «Триады» единодушно говорят о *imbas forosna* и *teinm laída* как об обязательных умениях филида, скорее можно предположить, что филиды долго сохраняли эти языческие практики. Как долго, сложно сказать. Однако, судя по всему, во времена Кормака, т. е. в конце IX в., практики эти были еще не забыты. В ритуале *imbas forosna*, сколь бы незначительна ни была жертва, мы ясно видим жертвоприношение богам, причем филид поет и особый гимн, сопровождающий жертвоприношение. Интересно, что пища народа сидов, судя по позднему фольклору и некоторым ранним преданиям из цикла Финна, должна была быть сырая, и смертному ее нельзя было есть, иначе он оставался в сиде<sup>22</sup>. Собственно «жевание» упоминается в названии другого филидического ритуала *teinm laída*, который, согласно законам и «Словарю Кормака», также был запрещен св. Патриком из-за жертвоприношений языческим богам, необходимых в этих ритуалах. Скорее всего, речь идет о разновидностях одного и того же ритуала, во время которого филид жевал сырое мясо или костный мозг жертвы, а затем отдавал это богам. В одной из историй о Финне последний также жует свой большой палец до костного мозга, чтобы обрести знание<sup>23</sup>. Филид играет в этих ритуалах роль языческого жреца и тем самым выполняет функции дохристианского друида. Церковь явно отрицательно относилась к подобным практикам, но до поры до времени ей предстояло с ними мириться.

<sup>20</sup> *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. § 11; *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975. § 22—23.

<sup>21</sup> *Airne Fingein...* P. 1—2.

<sup>22</sup> *Le Manuscrit irlandais de Leide* / Ed. L. C. Stern // RC, 13, 1892. P. 5 ff.

<sup>23</sup> *O'Rahilly T. Early Irish History and Mythology*. Dublin, 1946. P. 335.

Ритуал *imbas forosna* интересен еще и тем, что иллюстрирует постоянное взаимопроникновение миров и состояний, столь характерное для древнеирландских филидов. Как заметил Дж. Ф. Надь, размышляя о пограничных состояниях, необходимых для получения знания в Древней Ирландии, мы видим три таких перехода в поэтическом ритуале. Во-первых, сырое мясо, а тем более кошки или собаки, явно считалось несъедобным, но филид берет его в рот как съедобное. Во-вторых, он не ест это мясо до конца, т. е. оно оказывается съеденным и не съеденным. В-третьих, жертва выставляется за дверь и остается на пороге между внутренностью дома и внешним миром<sup>24</sup>. Вряд ли, однако, здесь мы можем сказать, что филид действует на грани миров, скорее миры и состояния взаимно проникают друг в друга и с легкостью увлекают за собой спящего поэта.

Важно, что ритуал *imbas forosna* совершается ради получения «великого знания», откровения от богов, знания о будущем. Здесь стоит отметить, что эта разновидность филидического знания (*imbas*) всегда сродни озарению и получается с помощью особого откровения, в отличие от «доброе знание» (*soas*), которое филид приобретает лишь после долгих лет учения. Как раз второй тип знаний одобрялся Церковью и не встречал с ее стороны никаких запретов.

Более того, история обретения «великого знания» героем Финном мак Куваллом во многом подтверждает особенности ритуала, описанные в «Словаре Кормака». В довольно примитивно-реалистической манере один из вариантов предания описывает, как большой палец Финна прищемило дверью, которую захлопнула женщина из сида, когда он стоял у входа в волшебный холм на равнине Фемен. Финн стал сосать свой палец, чтобы облегчить боль и так обрел «великое знание» (*imbas*). Более того, согласно другому варианту предания, после этого Финн стал слышать и понимать речь жителей сида<sup>25</sup>. С тех пор, чтобы узнать что-нибудь или произнести поэтическую импровизацию, Финн должен был сосать и жевать свой большой палец.

---

<sup>24</sup> Nagy J. F. Liminality and knowledge in Irish tradition // *Studia Celtica*, 16—17, 1981—1982. P. 136.

<sup>25</sup> Find and the man in the tree / Ed. K. Meyer // RC, 25, 1904. P. 344 ff; Two Tales about Finn / Ed. K. Meyer // RC, 14, 1893. P. 246 ff.

Другой филидический ритуал, упомянутый в «Словаре Кормака», *díchetal di chennaib* ‘заклинание с голов (?)’, не был запрещен св. Патриком (т. е. Церковью), поскольку требовал лишь обучения (*soas* ‘доброго знания’) и умения, но не жертвоприношения богам. В то же время, судя по всему, закливание это носило столь же языческий характер, что и остальные, и могло быть связано изначально с практиками куда более жестокими и кровавыми. Хорошо известен культ отрубленных голов у древних континентальных кельтов и у кельтов Древней Ирландии: головы носили с собой как трофеи, считалось, что в отрубленной голове какое-то (иногда довольно продолжительное) время еще теплились жизнь и сознание. Возможно «закливание с голов» первоначально было связано именно с человеческими головами как источниками особого сокрытого знания.

В древнеирландском законодательном трактате «Великая старина» (*Senchus Mór*) скупо описывается этот ритуал, каким он якобы был до Патрика в языческие времена. Филид возлагал свой жезл на тело или голову (очевидно, мертвую) и узнавал имя этого человека и имя его родителей, а также узнавал ответ на любой вопрос, заданный ему через три дня (или дважды три, или трижды три)<sup>26</sup>. То есть манипуляции с человеческими останками служили филиду той же цели, что и жевание мяса в *imbas fogosna* — открытию знания. Филид с черепом, открывающий имя покойника, невольно напоминает нам Гамлета с черепом Йорика в руках, и хотя мы почти точно можем сказать, что Шекспиру были неизвестны древнеирландские поэтические практики, вероятно, в этом случае мы просто сталкиваемся с некими константами поэтических образов и искусств.

Источники указывают на разные варианты прочтения ритуала *díchetal di chennaib*. В «Словаре Кормака» не дается развернутого описания ритуала, лишь кратко объясняется, что это «объяснение с голов (верхушек?) его костей (черепов?)». В то же время такая практика, видимо, претерпевала некоторые изменения, или ее название интерпретировалось по-разному, поскольку *díchetal di chennaib* можно перевести и как «закливание с верхушек, с вершин», однажды оно называется «закливанием с вершин холмов и столбов». Ритуал включал в себя и некое опознание, объяснение черепа животного. В «Словаре Кормака»

<sup>26</sup> Ancient laws of Ireland. Vol. 1. Dublin, 1865. P. 44.



описывается, как филиды с помощью «жевания костного мозга» (*tenn láeda*) опознают черепа домашних собак, служивших знаком высокого статуса своих хозяев<sup>27</sup>.

В пользу шаманского характера ритуалов ранних филидов, впрочем, равно как и ирландских друидов, о которых у нас уже шла речь, может свидетельствовать и описание одеяния филида из того же «Словаря Кормака». Шенхан Торпешт, знаменитый филид VII в., носит плащ из белых и пестрых птичьих перьев: от подола до пояса из шей диких уток, а от пояса до воротника из их же хохолоков<sup>28</sup>. Филид уподобляется птице и воспаряет в своем трансе к верхним мирам.

Помимо этих полушаманских ритуалов высокий статус филидов в Ирландии поддерживался прежде всего их способностью спеть хвалебную песнь или песнь поношения (так называемую сатиру). Хвалебная песнь своему королю или иному патрону обычно превозносила его как идеального и правильного (или праведного) правителя, и мало что сообщала о реальном человеке. Она связывала его с образом идеального королевского поведения<sup>29</sup>. И если хвалебная песнь лишь повышала уважение окружающих к ее адресату, обычно патрону филида, и приносила филиду немалый доход, то песнь поношения могла физически повредить такому аристократу или королю, который заслужил ее. Часто филиды пользовались своим искусством петь песни поношения в целях шантажа своих патронов или королев, у которых они гостили. Песнь поношения могла вызвать у человека волдыри на лице (три красных или разноцветных волдыря<sup>30</sup>), болезнь с возможным смертельным исходом. Ольстерские анналы сообщают в 1024 г., как в Тетбе был убит Куан уа Лотхань, верховный филид Ирландии. Умирая, он погубил и своих убийц: их тела сгнили в течение часа после того, как он прочел заклинание (*firt filed*).

<sup>27</sup> Stokes W. Op. cit. P. 168; Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. London, 1862. P. 13—14, 29—30.

<sup>28</sup> Sanas Cormaic, 1059, 1231; Three Irish Glossaries... P. 43.

<sup>29</sup> Mac Cana P. *REGNUM and SACERDOTIUM: Notes on Irish Tradition* (Sir J. Rhys Memorial Lecture) // Proceedings of the British Academy, 65, 1979. P. 448.

<sup>30</sup> Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // ZCP, 7, 1910. S. 300.

Вредоносная магия филидов могла быть обращена против людей, животных или даже деревьев. Предания из старины мест сохранили пример уничтожения филидом дерева, одного из пяти священных деревьев Ирландии, дуба Эо Мугна. По одному из вариантов предания Ниннине Мудрец, филид, живший в начале VII в., выдвинул верховному королю Ирландии требование (ailges). Требовал он права повалить священное дерево. Ailges — гейс-требование, которое нельзя было нарушить. Такое требование мог выдвинуть только могущественный филид, угрожая в противном случае пропеть вредоносное заклинание (glam dicenn) против короля или иного благородного мужа. Ниннине потребовал у верховного короля Ирландии власти над священным дубом Эо Мугна, и король не посмел нарушить гейс<sup>31</sup>. Тогда Ниннине с другими филидами повалил дерево, встретив сопротивление воинов местного туата.

Двадцать сотен воинов — не пустая повесть —  
с десятью сотнями и сорока  
то дерево защищали — была лютая сеча —  
пока не опрокинули его филиды<sup>32</sup>.

Похожая история присутствует и в раннем предании «Повесть о Бале Сладкоречивом», где речь идет о двух чудесных деревьях (тисе и яблоне), выросших на могилах несчастных влюбленных. Кроны же этих деревьев приобрели форму их голов. Филиды срубили деревья для того, чтобы изготовить из них таблички:

На исходе семи лет филиды, ведуны и провидцы срубили тис, который рос над могилой Бале, и сделали из него филидическую табличку; на ней были написаны видения, пиры, любовные истории, сватовства Улада. Так же сватовства Лейнстера были записаны на табличке (сделанной из дерева, росшего на могиле Айлинн — Г. Б.)<sup>33</sup>

<sup>31</sup> The prose tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*, 15, 1894. P. 419—421.

<sup>32</sup> The Metrical Dindshenchas. Part 3 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 146—147; *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 267.

<sup>33</sup> Scél Baili Binnbérlaig / Ed. K. Meyer // *RC*, 13, 1892. P. 223.

В другом варианте истории священного дерева Эо Мугна Нинни-не Мудрец сам уничтожил дерево, не прилагая рук, неким магическим способом. Ниннине расплавляет цветок дуба, и после этого дерево (или деревья) падают<sup>34</sup>. Расплавление с помощью магической поэмы филида известно в ирландской традиции. В повести «Смерть Ниалла Девяти Заложников»<sup>35</sup> описан случай в правление Ниалла, когда филид Лайдкенн (Laidcenn) в отместку за убийство сына и разрушение своего дома расплавляет сатирой своих врагов — лейнстерцев. Описано это таким образом: «Филид начал читать сатиру против лейнстерцев и Эохайда, так что они расплавились перед ним».

В нескольких рукописях сохранились разные варианты описания самого страшного заклинания филидов, направленного против скупого патрона, не уплатившего филиду (оллаву) положенного дара за хвалебную поэму или не выполнившего иное требование филида. Заклинание это называлось *glám dícenn* 'вечное проклятие (?)' (возможно, название и практика схожа с *díchetal di chennaib*). *Glám dícenn* представляет собой один из ритуалов черной магии, практиковавшейся филидами. Казалось бы, странно видеть в описании этого ритуала среди действующих лиц епископов, однако, памятуя о свойствах черной магии в средневековой Европе, где зачастую участие клириков было необходимо, мы видим здесь может быть поздний, но обычный синтез. Вот как описывает *glám dícenn* Книга из Баллимота:

Вот как это делалось: пост на земле короля, для которого была сочинена поэма, и совет тридцати мирян, тридцати епископов, и тридцати филидов о том, как сотворить заклинание, и для них было преступлением помешать заклинанию, после того как было отказано в награде за поэму. Как бы то ни было, филид сам должен был пойти в группе из семи человек (т. е. шесть человек и он сам), среди которых были бы шесть рангов филидов, и вот их названия: фохлог, мак фуэрвидь, досс, кана, кли, анрад, и олав седьмой. Они должны были пойти перед восходом солнца на вершину холма, стоящего на границе семи земель, и лицо каждого из семи филидов должно быть обращено к своей земле, а лицо олава — к земле короля, которого он собирался

<sup>34</sup> The Edinburgh Dinnsenchas / Ed. by W. Stokes // *Folklore*, 4, 1893. P. 485.

<sup>35</sup> Meyer K. *Stories and songs from Irish manuscripts // Otia Merseiana*. V. II. 1900—1901. P. 89.

заклясть, спины же их — к терновнику на вершине холма, и ветер с севера, и камень для пращи и иголки с терновника в руке каждого из них, и каждый из них должен был пропеть заклинание над камнем и терном против короля, и олав должен был спеть это заклинание первым, а затем остальные пели свои заклинания вместе, а затем должны были сложить свои камни и терновые иглы к подножию терновника. И если они были бы виновны, земля холма поглотила бы их. А если король был виновен, земля поглотила бы его, и его жену, и его сына, и его лошадь, и его оружие, и его одежду, и его собаку.

Проклятие мак фуэрвида на собаку, проклятье фохлога на одежду, проклятье досса на оружие, проклятье каны на жену, проклятье кли на сына, проклятье анрада на землю, проклятье олава на короля<sup>36</sup>.

Конечно, мы имеем здесь дело с довольно схематичным и искусственным описанием ритуала. В то же время некоторые черты очень характерны для языческой магии и особенно для магии кельтской. Заклинания должны читаться на границе дня и ночи, холм с терновником на вершине — это обычное место инаугураций древнеирландских королей, в которых филиды, кстати, тоже принимали участие. Терновник на вершине — это не совсем дерево, а скорее воплощение некоего высшего судьи, способного строго, но справедливо указать правого и виновного. Земля, поглощающая филидов или короля с его семьей и добром, — тоже важный участник ритуала, придающий некоторые хтонические свойства всей картине. Вспомним здесь об отношении древних континентальных и островных кельтов к нижнему миру, Отцу Диту и о постоянном проявлении из земли или сокрытии в земле волшебных зверей, народа из сидов и разнообразных удивительных вещей.

Помимо прочих разночтений, некоторые рукописи добавляют к описанию *glám dícepp* назначение терновых иголок в руках филидов. Заранее готовилась глиняная кукла короля, которую затем протыкали этими иголками во время пения заклинаний<sup>37</sup>. Это дополнение существенно проясняет роль терновых иголок и поэтому кажется восходящим к реальному ритуалу.

Относительно поздние свидетельства также сообщают об особой смертоносной силе заклинаний филидов. Анналы Коннахта в 1414 г.

<sup>36</sup> Stokes W. The Second battle of Moytura // RC, 12, 1891. P. 119—121.

<sup>37</sup> Uraicecht na ríar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987. P. 115, 140.

сообщают о смерти английского лорда-лейтенанта, Джона Стэнли, от заклинания филида (*firt filed*). Английские источники XVI—XVII вв. указывали на способность ирландских поэтов «зарифмовать до смерти» (*rhyme to death*) людей и животных (в особенности крыс). Один из первых исследователей древнеирландской литературной традиции, Юджин О'Карри, в 1855 г. делал в Королевской ирландской академии специальный доклад о заклинании крыс и мышей в Ирландии с помощью сатир. Он упомянул о двух последних удачных случаях истребления или изгнания крыс в 1776 и 1820 гг. Тогда же он откровенно заметил, что однажды попробовал сам разделаться с грызунами таким способом, но не преуспел, возможно потому, как он отмечает, что крысам и мышам было сложно понять его слова<sup>38</sup>. В то же время, наряду с вредоносной магией, древние филиды обладали и способностью противостоять демоническим силам: согласно законам, олав должен был находиться рядом с королем во время празднования Самайна и защищать его от колдовства, которого стоило опасаться в это время<sup>39</sup>.

Особая власть и постоянный шантаж филидов вызывали недовольство королей и церковных властей. Память об этом недовольстве и компромиссном разрешении конфликта нашла отражение в полуполюгендарных свидетельствах о съезде королей и церковных князей на севере Ирландии. Речь идет о том, что около 590 г. на севере Ирландии в Друйм Кетта прошла встреча королей, на которой присутствовали верховный король Темры Аэд мак Аньмирех, Айдан мак Гавран, король Дал Риада и другие короли. Основной темой этой встречи были территориальные и правовые споры между Аэдом и Айданом. Кроме ирландских королей и аристократии на собрании присутствовало и духовенство, включая настоятелей крупнейших монастырей, Колума Килле и Комгалла из Бангора<sup>40</sup>. Одним из решений собрания чуть было не стало изгнание филидов из Ирландии.

<sup>38</sup> *Robinson F. N.* Satirists and Enchanters in Early Irish Literature // *Studies in the History of Religions presented to C. H. Toy / Ed. D. G. Lyon, G. F. Moore.* New York, 1912. P. 95—96.

<sup>39</sup> *Corpus iuris hibernici.* P. 668.12.

<sup>40</sup> *Charles-Edwards T.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 487—488, 491; *The Annals of Clonmacnoise / Ed. D. Murphy.* Lampeter, 1993. P. 90; *Annals of Ulster* 575.

Согласно довольно поздним источникам (начиная с X в.) король Аэд на съезде в Друйм Кетта угрожал изгнать филидов из Ирландии, поскольку они злоупотребляли гостеприимством королей и путешествовали по Ирландии в сопровождении многочисленной свиты: у оллава — тридцать спутников, а у анрута — пятнадцать. В то время, согласно тому же тексту, во всей Ирландии было 1200 филидов. Предисловие к поэме «Чудо Колума Килле», написанное в X в., сообщает о трех легендарных изгнаниях филидов из Ирландии, во время которых поэтов принимали в северном королевстве уладов. Колум Килле на этот раз заступился за филидов перед королем и сказал ему, что хвала филидов остается навечно, а дары за хвалебную поэму временны. Святой здесь сам играет роль филида: ему приписано несколько поэм и трудных для восприятия реторик. После просьбы Колума Аэд смирился и заявил, что он не изгонит филидов, хотя свиты оллава и анрута решено было сократить до двадцати четырех и двенадцати человек соответственно. В награду за заступничество перед филидами оллав Даллан Форгалл (Слепец Великого Свидетельства) сочинил хвалебную поэму святому, знаменитое «Чудо Колума Килле» (*Amra Choluim Chille*)<sup>41</sup>.

Неизвестно, насколько достоверна такая причина ее сочинения, но эта малопонятная архаическая поэма представляет собой один из самых ранних памятников древнеирландской литературы, созданный на рубеже VI—VII вв. Бесспорно, эта история не совсем достоверна, она не подтверждается анналами и ранней житийной литературой, изгнание филидов с территории всей Ирландии было просто невозможным даже для верховного короля О Нейллов и Темры. Однако некое историческое ядро в этом рассказе присутствует: надоедливые компании странствующих филидов-шантажистов или одинокие вздорные филиды упоминаются в раннеирландской литературе и явно раздражают королей и аристократов. Например, в упоминавшемся уже предании VIII в. о короле Монгане, филид Форголл ответил королю на вопрос о смерти одного героя, и король позволил себе не согласиться с ним. Тогда под угрозой песни поношения Форголл стал шантажировать Монгана и соглашался избавить

---

<sup>41</sup> *Herbert M.* Iona, Kells, and Derry: The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxford, 1988. P. 244—246; *Bannerman J.* Studies in the History of Dalriada. Edinburgh, London, 1974. P. 157, 160; *Stokes W.* The Bodleian *Amra Choluim Chille* // RC, 20, 1899. P. 38.

его от сатиры, только если король даст ему свою жену. Монгана и его жену спасло лишь чудесное появление одного из древних героев, Кильте, который смог свидетельствовать о неправоте филида<sup>42</sup>. Характерно, что неприязнь к филидам возникает именно у светской власти, а не у духовенства: королям явно досаждали надоедливые филиды с их магической властью слова, с их правом возвеличить или уничтожить своего патрона. Со стороны Церкви же мы почти не встречаем неприязненного отношения к языческим мифам, сохранившимся филидами, и к их языческим практикам.

Насколько важную роль древнеирландские филиды играли в законодательстве и толковании законов сказать трудно. Традиция говорит о законах как об изначальной прерогативе филидов. Самые ранние фрагменты ирландского законодательства представляют собой образцы архаического стихосложения с использованием древнейших размеров. Д. Бинчи высказывал мнение, что ирландские законоговорители-брегоны (*brithemain*) происходят из той же корпорации филидов<sup>43</sup>. Филиды, судя по всему, помимо составления законов и их версификации, изначально занимались и судопроизводством. В небольшом законодательном тексте, посвященном распределению мест во время слушания дела, говорится, что в суде председательствуют король, епископ и «мудрец, знающий все формы речи, со статусом оллава» (т. е., собственно, главный филид, оллав)<sup>44</sup>.

В средневековой ирландской литературе есть некоторые свидетельства особой роли, которую играл филид при инаугурации короля туата или правителя более высокого статуса. К сожалению, свидетельства эти довольно поздние, и сложно сказать, насколько древними были эти ритуалы, связанные с филидами. Прозаическое предисловие к хвалебной песни в честь инаугурации короля Коннахта Фелима О Конховара, написанной придворным филидом, оллавом Торной О Маэл Хонаре († 1468), содержит описание ритуала и роли в нем самого поэта. Церемонию проводили на древнем кургане Карн Фриах (Карнфри в совр. граф. Роскоммон). Рядом с курганом присутствовали и епископы,

<sup>42</sup> LU 133a25—133a17.

<sup>43</sup> *Binchy D.* The date and provenance of *Uraicecht Becc* // *Ériu* 18, 1958. P. 45.

<sup>44</sup> *Kelly F.* An Old-Irish Text on Court Procedure // *Peritia*, 5, 1986. P. 85.

и все короли Коннахта, но филид, судя по тексту, играл решающую роль в инаугурации короля: «...Именно О Маэл Хонаре имел право дать жезл королевской власти ему (королю — Г. Б.) в руки во время его инаугурации, и никто из коннахтских благородных мужей не имел права стоять с ним на кургане, кроме О Маэл Хонаре, который возводит его в королевское достоинство и О Коннахтана, который охраняет ворота кургана»<sup>45</sup>.

Вообще, позднесредневековые ирландские филиды были гораздо теснее связаны со своими патронами, властью королей, а затем и территориальных вождей. Дело в том, что поддержка филидов Церковью после реформы XII в. прекратилась, монастырь перестал быть местом синтеза филидической и церковной ученостей, и единственную поддержку поэты могли найти при дворах правителей. К тому же английское присутствие и экспансия в стране давали недвусмысленно понять, что опору старому гэльскому порядку можно найти только у местных королей и вождей. В этот период олав становится придворным поэтом (хотя в существовавших тогда же школах олав был скорее преподавателем, профессором). Отношения придворного филида и короля/вождя часто описываются самими филидами в терминах брака или любовного союза. В XIV в. придворный филид Адам О Фиалан обращался к своему патрону Томасу Маг Хаврадану с таким страстным призывом:

Опусти свою округлую бровь, приблизь ко мне свои пурпурные уста,  
Подари мне пылкий поцелуй, то будет конец нашей ссоры<sup>46</sup>.

В позднесредневековой ирландской литературе мы скорее всего имеем дело с обычной литературной гиперболой и особым обычаем, а не с гомосексуальными отношениями между филидом и королем/патроном. Повторим, что тема эта появляется в ирландской литературе довольно поздно и вряд ли восходит к каким-либо древним дохристианским отношениям между королем и филидом. В наиболее откровенных примерах из позднесредневековой ирландской поэзии отношения

---

<sup>45</sup> *Dillon M.* The Inauguration of O'Conor // *Medieval studies presented to Aubrey Gwynn* / Ed. J. A. Watt, J. B. Morrall and F. X. Martin. Dublin, 1961. P. 189.

<sup>46</sup> *Breatnach P.* The Chief's Poet // *PRIA*, C, 83, 1983. P. 41.



между патроном и филидом описываются как отношения между мужем и женой, делящими одно ложе:

Это не измена твоей жене —  
Возлечь со мной и такими, как я...  
Не будем же ждать, о прекрасный,  
Возляжем вместе на одном ложе<sup>47</sup>.

П. Бранах упоминает еще одно свидетельство XV в., в котором вполне прозаически описываются отношения некоего писца/поэта со своим гэллизированным патроном английского происхождения. Ученый муж вспоминает поход Эдмунда Батлера в граф. Уэксфорд, во время которого патрон оказал ему особую благосклонность: «И вот причина, по которой я все это рассказываю, кроме победы и похода и взятия замков она состоит в том, что я был с ним в этом походе, отведал много вина, мяса и виски и разделил ложе с моим господином». В любом случае, сексуальная и брачная символика характерна для описания взаимоотношений поздних филидов и их патронов.

Подобный придворный филид обладал привилегией во время пира сидеть рядом с королем, он знал секреты короля разного свойства и часто был его советником в государственных делах. С филидом заключался своеобразный контракт, по которому придворный поэт, олав, должен был по определенным поводам сочинять хвалебные песни для своего патрона. Олав служил и своеобразным послом, распространяя славу короля за пределы его туата и участвуя в переговорах. Олав назначался самим королем/вождем, и со временем поэт мог впасть в немилость и покинуть двор своего патрона. Это неизбежно вызывало соперничество между поэтами, потому как мест придворных филидов было не так много, и всем мастерам слова их было явно недостаточно<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *Breatnach P. The Chief's Poet // PRIA, C, 83, 1983. P. 40.*

<sup>48</sup> *Ibid. P. 37, 59.*

## ГЛАВА XIX

### УСТНОЕ ПРОШЛОЕ И ПИСЬМЕННОЕ НАСТОЯЩЕЕ ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ТРАДИЦИИ КАК БЫЛО НАЙДЕНО «ПОХИЩЕНИЕ БЫКА ИЗ КУАЛЬНГЕ?»

**М**ногие исследователи изучали древнеирландскую традицию, пытаясь вычлени́ть в древне- и среднеирландских текстах осязаемые осколки далекого прошлого ирландской и в целом кельтской дохристианской культуры. Сохранение этих фрагментов означало существование каких-то особенных методов передачи традиционных ценностей. Проблема функционирования таких методов — самой передачи традиции и сословия, осуществлявшего эту передачу, — стимулировала споры в кельтологической литературе о языческих или христианских компонентах в средневековой ирландской и валлийской культурах, об устном или письменном характере различных типов текстов и их элементов. И если дискуссии об устном / письменном происхождении текстов, как представляется, обоснованы и приводят к ряду положительных результатов, то в ходе спора о языческих или христианских компонентах часто одни и те же мотивы в раннеирландских текстах объясняются с противоположных точек зрения. Существует также представление о том, что близость друидической традиции и христианства в сочетании с социальной подвижкой («революцией кшатриев»<sup>1</sup>)

---

<sup>1</sup> Под «кшатриями» я имею в виду военную аристократию, тот социальный слой, который Цезарь в Галлии называл «всадниками» (equites). Феномен «революции кшатриев» известен в истории Древней Индии, когда военное сословие кшатриев стало на сторону буддизма и в оппозицию традиционному брахманизму. Некоторые кельтологи использовали этот термин при описании событий, происходивших в Древней Ирландии, по аналогии с индийским феноменом.

IV—V вв. привела к безболезненному принятию христианства в Ирландии<sup>2</sup>.

Псевдоисторией же в ирландской историографии, начиная с Т. О'Рахилли, называют совокупность раннесредневековых генеалогий, хронологических компендиумов и преданий, созданных монахами и филидами. (Филиды — светское ученое сословие поэтов, историков, знатоков генеалогии. В некоторых ранних ирландских источниках термины «филид» и «друид» взаимозаменяемы.) Все эти источники часто исторически недостоверны и стремятся примирить дохристианские мифологические и генеалогические данные с библейской и античной историей, Евсевием и Иеронимом, которые стали известны в Ирландии после принятия христианства. Э. Мак-Нилл использовал другой термин — синтетическая история, подразумевая тот самый синтез местной и христианской традиций в отношении к прошлому (*MacNeill E. Phases of Irish History. Dublin; Sydney, 1968. P. 89*). К тому же важно, что псевдоистория воспринималась ее компиляторами как вполне реальная история и порой она может содержать фрагменты исторической действительности. Все это заставляет современных историков-ирландистов все чаще пользоваться термином «синтетическая история» (*McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 54, 55*).

Итак, два противостоящих направления, ведущие эти то затухающие, то разгорающиеся споры в кельтологии, — это так называемые нативисты и антинативисты. Такое деление привело к горячим дискуссиям после выхода в свет в 1990 г. книги К. Мак-Кона «Языческое прошлое и христианское настоящее в ранней ирландской литературе»<sup>3</sup>, ставшей наиболее ярким критическим ответом антинативистов на не всегда удачные спекуляции противоположного направления. Сам термин, нативизм, был предложен К. Мак-Коном для обозначения основного, господствовавшего долгое время, взгляда на раннюю ирландскую культуру

<sup>2</sup> См.: *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. La civilisation celtique. Rennes, 1998. P. 114*; сходное мнение не раз высказывалось С. В. Шкунаевым в его статьях, научных докладах и частных беседах, например: *Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 11, 12.*

<sup>3</sup> *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990.*

как на архаичную, изолированную, сочетающую в себе элементы язычества с поверхностным христианством, и на раннеирландские тексты как на изначально устные, иногда ритуальные. В качестве примера таких нативистских исследователей можно привести братьев Алвина и Бринли Рисов с их исследованием «Наследие кельтов» (“Celtic Heritage”)<sup>4</sup> и П. Мак Кану (кроме множества статей, его известнейшая работа — «Кельтская мифология» (“Celtic Mythology”)<sup>5</sup>).

Взгляды Рисов очень характерны для направления нативистов и заслуживают внимания, несмотря на все оплошности и даже тенденциозность авторов, намеренно пренебрегающих историческим контекстом при анализе традиционной ирландской и валлийской литератур. Их книга посвящена «традиционным преданиям» (traditional tales) Ирландии и Уэльса. Рисы пишут о корпусе ирландской традиционной литературы: «Традиционные предания передавались жреческой корпорацией в кельтских землях, и различные блага доставались тем, кто их слушал. Прототипы этих преданий, очевидно, были частью устной традиции дохристианских кельтов»<sup>6</sup> (не совсем ясно, что имеют в виду Рисы, разделяя **устные** предания жрецов / друидов и некие прототипы из **устной** же «традиции»).

Таким образом, Рисы признавали существование устных пратекстов репертуара филидов, наследников «жреческой корпорации» друидов, однако перед ними и другими исследователями-нативистами вставала проблема реальных текстов в рукописях, созданных в монастырях и содержащих множество христианских интерполяций. Рисы призывали рассматривать повести в средневековых рукописях как «сознательно измененные и реструктурированные». Причем невозможно установить даже, как далеко заходила такая «редакторская правка». В любом случае, авторы «Наследия кельтов» дали стимул многим будущим исследователям искать в раннеирландских текстах «отблески традиции» (формулировка, близкая идеям Р. Генона):

Хотя мы никогда не сможем выяснить их точного значения, можно быть уверенным, что сравнительное исследование преданий, совмещенное со знанием мифов, ритуалов и доктрин иных земель

---

<sup>4</sup> Rees A., B. Op. cit.

<sup>5</sup> Mac Cana P. Celtic Mythology. London, 1970.

<sup>6</sup> Rees A., B. Op. cit. P. 23.

и иных веков, может помочь нам увидеть *отблески традиции*, для которой предания, даже в их изначальной форме, были лишь одним из возможных проявлений<sup>7</sup>.

Говоря о влиянии на Рисов со стороны других исследователей, необходимо напомнить, что в своей интерпретации кельтских преданий Рисы часто использовали идеи А. Кумарасвами и других традиционалистов. А. Кумарасвами в свое время высказал ряд мыслей о мифе и его изучении, которые позднее были подхвачены многими кельтологами и более других А. и Б. Рисами, П. Мак Каной, К.-Ж. Гуйонвархом и Ф. Леру. Кумарасвами говорил о мифах как о «фигурах мысли», а не о «фигурах речи», подобно тому, как семиотики скорее бы определили мифы как «фигуры сознания». Далее Кумарасвами отрицал как исторический, так и натуралистический подходы к изучению мифа: «Мифы — это не искаженные записи исторических событий. Они не являются также метафорическими описаниями природных феноменов. <...> Напротив, такие феномены являются *примерами* мифа»<sup>8</sup>. Впоследствии Ф. Леру в своей ранней работе «Общее введение в изучение кельтской традиции» тоже критиковала исторический подход к мифу и писала, что историцизм в этой области является современным рационалистическим нововведением, ибо миф не может быть локализован ни в пространстве, ни во времени. Когда же Рисы говорят о социальных соответствиях тех или иных мифов, они ссылаются на Ж. Дюмезиля.

Подчеркнем, Рисы считают, что полное значение кельтских преданий могло быть осознано только в рамках определенной религиозной традиции. И здесь они понимают (в отличие от кельтоманов или дешевых популяризаторов), что такая религиозная кельтская традиция сейчас не существует и не может быть полностью восстановлена современными учеными за отсутствием достаточного количества подлинных источников кельтского происхождения. Поэтому им остается надеяться, что сравнительное изучение ирландских и валлийских преданий, совмещенное с примерами мифов других стран, может помочь исследователю заметить хотя бы «отблески традиции». О самом термине «традиция», используемом Рисами и некоторыми другими кельтологами в традиционалистском ключе, стоит сказать, что такая «традиция»

<sup>7</sup> Rees A., B. Op. cit. P. 25.

<sup>8</sup> Coomaraswamy A. On the Loathly Bride // Speculum, 20, 1945. P. 403.

включает в себя в качестве компонентов не только мифологию, но и ритуал, изобразительное искусство, а также музыку<sup>9</sup>.

Что же касается идеи Рисов о полном раскрытии мифа только в рамках определенной религиозной традиции (в нашем случае — кельтской), то с ней можно и нужно не согласиться. Мифология может лишь употребляться той или иной религией, которая, как говорил В. Беньямин, вытягивает мифические линии и превращает их в свои. То есть в нашем случае, как мне представляется, миф не может быть друидическим или христианским вне зависимости от того, блуждающий это миф или нет.

Проньшас Мак Кана, крупнейший специалист в области островных кельтских языков и литератур, в свою очередь, сравнивал профессиональное сословие, хранящее традицию в Ирландии, *filid*, с гальской корпорацией *vates* («ватов», провидцев), второй по значению после друидов. Мак Кана останавливается и на житиях ирландских святых, указывая на частое присутствие в них мифологических мотивов, так что грань между агиографией и мифологией становится размыта.

Возвращаясь к двум определяющим течениям современной ирландистики, стоит уделить внимание подходу главного представителя школы антинативистов К. Мак-Кона. Он противостоит основному положению нативистской школы о роли устной дохристианской традиции в ранней ирландской литературе. Мак-Кон пишет о «решающей роли церковных взглядов и других современных факторов в ранней христианской ирландской литературе, которая может быть описана как предназначенная для монастыря, происходящая из монастыря, рожденная монастырем»<sup>10</sup>. Действительно, рукописная традиция в Ирландии по праву считается одной из старейших в Европе. Письменность на латинской основе была распространена в Ирландии с середины VI в. Согласно А. А. Королеву, раннеирландских переписчиков прозаических преданий и поэзии можно разделить на три группы. Во-первых, это грамотные переписчики, имевшие, однако, тягу к модернизации в надежде на понимание. Иногда они ошибались и реконструировали формы неправильно. Тексты в их руках обрастали комментариями. Вторая

---

<sup>9</sup> *Le Roux F.* Introduction générale à l'étude de la tradition celtique // Ogam, 19, 1967. P. 19.

<sup>10</sup> *McCone K.* Op. cit. P. 256.

группа — «пассивно безграмотные», которые просто переписывали тексты (имеется в виду, что они уже не понимали древнеирландского языка своих оригиналов). Одним из характерных примеров их работы является «Книга из Баллимота». Эта группа переписчиков для нас может считаться самой ценной категорией, так как они сохраняли древние формы в неприкосновенности. Третья группа — «активно безграмотные» (опять же по отношению к древнеирландской норме), которые правили текст по своему разумению и часто преображали оригинал до неузнаваемости своими варварскими формами. В монастырских скрипториях, где и осуществлялась переписка, часто практиковалась запись с читки начальника скриптория. Таким образом в монастырях записывалась преображенная устная традиция ирландских филидов<sup>11</sup>.

Однако К. Мак-Кон идет дальше и стремится рационалистически объяснить особенности раннеирландской литературы, рассуждая о том, что интересы, проводниками которых были авторы-монахи, были светские, а не церковные, материальные, а не духовные, местные, а не национальные. По сути, такие исследователи, как К. Мак-Кон, считают большую часть памятников ирландской литературы, описывающих дохристианский период и сохраняющих дохристианские черты, искусственной компиляцией средневековых клириков:

Историческая типология могла тогда приспособить языческое прошлое к христианскому настоящему, показывая его в образе ирландского «Ветхого Завета», скорее усовершенствованного, чем отмененного христианскими заповедями национального апостола<sup>12</sup>.

С моей точки зрения, уникальные черты раннесредневековой Ирландии, как в социально-политической, так и в культурной сферах, вызваны, с одной стороны, тем, что эта страна никогда не была частью Римской империи, а с другой, — что вплоть до утверждения христианства в Ирландии существовало ученое жреческое сословие, функционально схожее с индийскими брахманами. Христианство, церковная организация, письменная культура и историческое сознание непосредственно наложились на древнейший пласт архаической дописьменной культуры

<sup>11</sup> Королев А. А. Филологические методы в исследовании истории кельтских языков // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей / Отв. ред. Н. З. Гаджиева. М., 1988. С. 133—136.

<sup>12</sup> *McCone K. Loc. cit.*

без какого-либо римского буфера. В этом и заключается уникальное положение раннесредневековой Ирландии в европейском контексте.

Ведя речь о переходе от дописьменной культуры к письменной, можно было бы уточнить оппозицию друиды — филиды для раннеирландского общества. То есть, когда я говорю о традиционном типе памяти у филидов, это в целом верно, но нуждается в уточнении. Исследователю средневековой ирландской и валлийской литературы следует постоянно помнить о неизвестном нам устном «исходном тексте», являющемся частью корпуса сакральных (друидических?) текстов. Переданные филидами и записанные в Средневековье тексты суть лишь искаженные воспоминания и толкования «исходных». В целом разница между исходным текстом и его толкованием, как писал Ж. Деррида, соответствует разнице между раввином и поэтом<sup>13</sup>, в ирландском контексте, вероятно, такова же разница между друидом и филидом.

Интрига здесь заключается в том, что в большей части филидического репертуара, в поэтических толкованиях затушевывается, если не отбрасывается совсем, разница между «исходным текстом» и «текстом экзегетическим» (таким, как старины мест или *gemscéla*, где «исходный текст» как бы «восстанавливается»), так что само толкование начинает служить «исходным текстом». Это происходит именно на этапе вхождения филидов в письменную культуру. Хотя даже на этом этапе филид, «восстанавливая» или «находя» «исходный текст», воспроизводит шаблон или продуцирует некий симулякр, действуя по традиционным дописьменным правилам. Симулякры же берут верх над историей<sup>14</sup>. Механизм такого «восстановления» можно найти в легендах о нахождении старин мест филидом Аморгеном или текста «Похищения быка из Куальнге» филидом Мургенном<sup>15</sup>. Иное объяснение, предложенное в свое время литературоведами, описывает этот процесс влиянием устных «изначальных текстов», чьи модели или особенности передачи / исполнения могли служить точкой отсчета или источником

<sup>13</sup> *Derrida J. L'Écriture et la différence. Paris, 1966. P. 102—103.*

<sup>14</sup> *Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 124.*

<sup>15</sup> *The Prose Tales in the Rennes Dinnschenchas / Ed. W. Stokes // Revue celtique, 15, 1894. P. 272; The Book of Leinster, vol. V / Ed. R. I. Best and M. O'Brien. Dublin, 1967. P. 1119 (fo. 245b).*



«гиперссылок» для новой «книжной» элиты, *lítearati* и средневековых филидов<sup>16</sup>.

Чтобы попытаться подробнее объяснить феномен устного и письменного текстов в древнеирландском восприятии, обратимся к сюжету и вариантам предания о нахождении «Похищения...» (*Do fhallsigid Tána Bó Cualnge, DFTBC*). Я даю здесь перевод ранней редакции этого предания из «Лейнстерской книги» (fo. 245a) (метрический фрагмент в жанре *gosc* переводится во многом лишь гадательно).

Созваны были филиды Ирландии к Шенхану Торпешту, чтобы узнать, помнят ли они «Похищение быка из Куальнге» целиком. И они сказали, что знают только части его. Сказал тогда Шенхан своим ученикам, чтобы они выяснили, кто из них пойдет по его благословию в земли Лета, чтобы выучить «Похищение», которое один мудрец взял с собой на восток в обмен на книгу Кульмен. Эвине, внук Ниннине, и Мурген, сын Шенхана, отправились на восток. Они пришли к могиле Фергуса, сына Роах, и к его камню у Энлоха в Коннахте. Мурген сидел один у камня Фергуса. Все остальные же пошли искать для себя странноприимный дом. Мурген спел камню песнь, как если бы это был сам Фергус перед ним. Мурген сказал ему:

Если бы это был не твой камень,  
 благородный яркий,  
 я бы нашел сына Роах  
 в то время с мудрецами  
 в странствиях —  
 быстрее спора  
 о быке Куальнге —  
 во всем явленном,  
 о Фергус.

Вдруг плотный туман лег вокруг филида, так что его люди не могли найти Мургена три дня и три ночи. И пришел к нему тот самый Фергус, прекрасный обликом: в зеленом плаще, рубахе с капюшоном и красной вышивкой, с мечом с золотой рукоятью, в бронзовых

---

<sup>16</sup> *Goody J.* The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge, 1986. P. 22ff; *Patton L. L.* Space and Time in the *Immacallam in dá Thuarad* // *Folklore*, 103, 1992. P. 93.

сандалиях, темноволосый. Фергус рассказал Мургену все «Похищение», как было дело, от начала и до конца.

Иные же говорят, что «Похищение» было рассказано Шенхану, после того как тот постился против святых семени Фергусова. И это неудивительно, если так оно и было.

Затем все они пришли к Шенхану, и рассказали ему о своих странствиях, и возрадовались.

Это краткое предание из «Лейнстерской книги», судя по языку, созданное в древнеирландский период (по мнению К. Муррэя, конец IX в.<sup>17</sup>, однако присутствует и ср.-ирл. форма *condit. 3 s. no ragad* от глагола *téit*), согласно Дж. Карни, представляет собой версию А<sub>1</sub>, наиболее раннюю из существующих вариантов «Нахождения "Похищения..."»<sup>18</sup>. Однако, незамеченное Карни, в древнеирландской литературе существует и еще одно раннее свидетельство чудесного нахождения «Похищения...». «Триады Ирландии» (*Trecheng breth Féni*), текст конца IX в., сообщают о трех чудесах, связанных с «Похищением...»: «Три чуда с "Похищением быка из Куальнге": книга Кульмен в Ирландии вместо него; мертвый, что поведал его живому, т. е. Фергус, сын Роах, рассказал его Ниннине Мудрецу при Кормаке, сыне Фаэлана; защита на год тому, кому его рассказали»<sup>19</sup>.

Таким образом, по крайней мере два момента более позднего предания находят подтверждение в ранних «Триадах»: явно языческого характера призывание в свидетели покойника / предка<sup>20</sup> (ср. пост против святых

---

<sup>17</sup> Murray K. The Finding of the *Táin* // *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 41, Summer 2001. P. 19.

<sup>18</sup> Carney J. *Studies in Irish literature and history*. Dublin, 1955. P. 166.

<sup>19</sup> *The Triads of Ireland* / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906. P. 8.

<sup>20</sup> По мнению Дж. Ф. Нагя: 'the means of restoring the dead hero [Fergus — Г. Б.] to life are totally secular, resulting in an epiphany that seems to have more to do with necromancy than with any Christian notions of communion with the souls of the dead' (*Nagy J. F. Conversing with Angels and Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*. Dublin, 1997. P. 19). Языческий характер эпифании в «Нахождении "Похищения"» подтверждается свидетельством из утерянной работы Никандра из Колофона, которую цитирует Тертуллиан: «О кельтах говорят, что они проводят ночь возле могил, для того чтобы получить особые знамения от мертвых» (см. дискуссию в: *Freeman Ph. M. Elements of the Ulster Cycle in Pre-Posidonian Classical Tradition* // *Mallory J. & Stockman G. (eds)*

Брендана, Киарана и Кайллина, потомков Фергуса, в одном из вариантов предания) и история появления Исидоровых «Этимологий» в Ирландии. Что касается дохристианского уровня истории, интересно, что постижение знания становится возможным только при посредничестве мертвого, обладающего силой и мудростью, на могиле которого необходимо сидеть или спать. Подобная практика известна и в Скандинавии, где описан случай, когда пастух становится скальдом после сна на могиле знаменитого скальда, причем последний является ему во всей красе и передает дар стихосложения<sup>21</sup>. Как писал М. Элиаде, типологически подобный обычай у кельтов и германцев близок инициатическим ритуалам будущих шаманов и волшебников, проводивших ночь у трупов или на могилах<sup>22</sup>.

Более того, еще в «Илиаде» мы встречаем намеренную игру слов, когда σῆμα ‘знак, намек’ имеет и значение ‘гробница, могила’, а именно земляной курган. Речь о знаменитой могиле Патрокла. Грегори Надь отмечал, что в гомеровском эпосе гробница является физическим воплощением κλέος, «славы» героя, которая является предметом поэзии. Могила Патрокла становится намеком, напоминанием о присутствии Мертвеца, дух которого пробужден Ахиллом. В случае «Илиады» возможны такие трактовки, где сама поэма становится σῆμα, в котором закреплена воля Зевса, а поэзия станет σῆμα ‘гробницей’ поэта<sup>23</sup>. Можно вспомнить также др.-гр. ἱερῶν, ‘святилище, посвященное культу героя’<sup>24</sup>. Интересно, что «Похищение быка из Куальнге» часто сравнивали с «Илиадой»<sup>25</sup> и предполагали даже искусственное построение материала ирландскими монахами по греческому образцу. Тем не менее влияние древнегреческого оригинала «Илиады» с его семантическими

---

Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994. Belfast, 1994. P. 215—216; *Idem*. Visions From the Dead in Herodotus, Nicander of Colophon, and the *Táin bó Cúailnge* // *Emania*, 12, 1994. P. 45—47).

<sup>21</sup> Ellis H. R. The road to Hel. A study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge, 1943. P. 108.

<sup>22</sup> Eliade M. Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. New York, 1964. P. 382.

<sup>23</sup> Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 283—292.

<sup>24</sup> Manco J. Op. cit. P. 96.

<sup>25</sup> См. в особенности Carney J. Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955. P. 307, 311—312, 321—322.

особенностями практически невозможно в раннесредневековой Ирландии, где древнегреческий язык был мало известен. Представления о связи поэта, героя и его могилы носят, судя по всему, универсальный характер (или, по крайней мере, характерны для индоевропейской поэтики).

В латинском житии св. Патрика, написанном Тиреханом в конце VII в., описан случай, восходящий к древней практике, связанной с могилами и героями. Святой со своими спутниками находит огромный могильный курган и временно воскрешает покойника, чтобы засвидетельствовать могущество и милосердие Господа: крестить покойного и спасти его душу. Великан (королевский свинопас) встает из могилы и рассказывает свою историю<sup>26</sup>. П. Мак Кана считает, что этот эпизод, перекочевавший затем в «Трехчастное житие св. Патрика» (*Vita tripartita*), оказал влияние на поздние варианты истории нахождения «Похищения...», где Фергусу приписывается огромный рост<sup>27</sup>. При этом Фергус предстает как великан во многих иных преданиях Ольстерского цикла.

Ниннине Мудрец, упомянутый в «Триадах» как «восприемник» «Похищения...», так же как Шенхан Торпешт — филид конца VII в.<sup>28</sup> Шенхан (ок. 580—650) был филидом короля Коннахта Гуаре<sup>29</sup> (точное имя восприемника утерянного устного текста не имеет большого значения). Характерно, что уже в «Триадах» мы наблюдаем два восприятия текста «Похищения...»: 1) как текст устный, сообщаемый мертвым живому или дающий защиту слушателю; 2) как текст письменный, обмененный на драгоценный Кульмен.

Ирландское название «Этимологий» *Culmen* происходит от латинского *culmen* 'вершина, возвышение' (раннее лат. *columen*). Др.-ирл. *culmen*, очевидно, является эквивалентом латинского *summa*, как обозначение высшего компендиума знаний. Местный ирландский эквивалент термина, послуживший образцом для названия «Этимологий», —

---

<sup>26</sup> *The Patrician texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 154.

<sup>27</sup> *Mac Cana P.* The origin of Marbán // *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 19, 1960. P. 3—5.

<sup>28</sup> *Ó Fiaich T.* Cérbh é Ninine Éigeas? // *Seachas Ardmhacha*, 4(2), 1961/1962. P. 97—98.

<sup>29</sup> *Ó Máille T.* The authorship of the *Culmen* // *Ériu*, 9, 1921—1923. P. 75.

druimne suíthe, druum suíthe ‘вершина знания, учености’<sup>30</sup>, — относится скорее к филидической премудрости, постигаемой с годами учения. Поэтические размеры, изучаемые в последний год обучения филида, также назывались druumne suíthe. Филид VII в., автор аллитерационной поэмы «До Росса» из старин мест, назван Druim Suíthe («Вершина учения»), что скорее было его званием, а не именем<sup>31</sup>. Имя этого поэта неизвестно по другим древнеирландским текстам и, возможно, имело аллегорический смысл. Suíthe — это термин, обозначающий знание suí «мудреца», это знание можно было постичь с помощью длительного обучения, в отличие от fíus, сокрытого знания, постигаемого лишь откровением. Этот тип знания, несомненно, задействован и в истории об обретении «Похищения...», в которой восточный мудрец (suí) играет важную роль в сокрытии «Похищения...» и его превращении в «ученый» письменный текст.

Годы жизни Исидора Севильского 560—635, «Этимологии» же были написаны между 612 и 620 г.<sup>32</sup> Т. О Малле, искавший историческую основу сообщения DFTBC, полагал, что работа Исидора действительно попала в Ирландию в середине VII в. при посредничестве филида Шенхана Торпешта<sup>33</sup>. Древнейшие рукописные фрагменты «Этимологии» находятся в библиотеке монастыря Санкт-Галлен. Эти фрагменты переписаны ирландским писцом и могут быть датированы серединой VII в.<sup>34</sup> Судя по всему, «Этимологии» попали в Ирландию вскоре после их написания. Впоследствии «Этимологии» Исидора становятся образцом для ирландских этимологических и этиологических сочинений, таких, как «Словарь Кормака», «Правило имен» или диннхенхас, созданных на стыке местной учености и латинской позднеантичной этимологической традиции. Также «Этимологии» использовались

<sup>30</sup> eDIL, s. v. druumne.

<sup>31</sup> The prose tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. by W. Stokes // *Revue celtique*, 16, 1895. P. 277—279.

<sup>32</sup> Гесперийские речения / Изд. и пер. Д. Б. Шабельникова, Д. О. Торшилова. СПб., 2000. С. 38. «Анналы Тигернаха» называют дату — AD 618 scribend in Culmín, — очевидно, имея в виду «Этимологии» Исидора.

<sup>33</sup> *Ó Máille T. Op. cit.* P. 75.

<sup>34</sup> Barney S. A., Lewis W. J., Beach J. A. & Berghof O. (eds) *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge, 2006. P. 24.

ирландскими монахами — авторами искусственных по построению и сложных для понимания латинских «Гесперийских речений».

Обратимся еще раз к ключевым моментам сюжета DFTBC.

1. Филиды всей Ирландии были созданы, чтобы выяснить, **помнит** ли кто-нибудь из них «Похищение...» целиком. Оказалось, что каждый из них знал только часть.

2. Два филида отправились на восток, в континентальную Европу<sup>35</sup>, чтобы выучить (*do fhoglaím*) «Похищение...», которое один мудрец взял с собой на восток в обмен на книгу Кульмен («Этимологии» Исидора Севильского).

3. Фергус мак Ройг (герой «Похищения...») рассказал филиду Мургену все «Похищение...» за три дня и три ночи на своей могиле, сокрытой густым туманом.

4. По другому варианту, другой филид, Шенхан, отец Мургена, узнал «Похищение...», после того как постился против святых из рода Фергуса.

В сюжете присутствует несколько уровней, попробуем вкратце их рассмотреть. Сначала речь идет об устном «исходном» тексте, существовавшем в некое «исходное» мифологическое время (T<sup>1</sup>). Скорее всего, историческое создание «Похищения...» действительно нужно связывать с компиляцией нескольких частей, изначально даже принадлежавших разным циклам. Однако уже первый этап нашего сюжета предполагает существование «некогда» целого устного «исходного текста» (который сначала необходимо **выучить**, речь идет о филидическом обучении). Этот «исходный текст» оказывается потерян / забыт ко времени начала сюжета (T<sup>2</sup>), что можно рассматривать как характерный топос упадка и деградации традиционных знаний в последние времена.

Причем Шенхан Торпешт, выступающий судьей и экзаменатором своих учеников и младших филидов, скорее всего, помнит весь текст, недаром в альтернативном варианте истории он оказывается «открывателем» «Похищения...». Интересно, что, говоря о памяти поэтов-филидов, концепте явно архаическом и связанном с функциями

---

<sup>35</sup> Letha — континентальная Европа, позже Арморика или область Ланциум в Италии (*Anscombe A. The Langobardic origins of St. Sechnall // Ériu, 4, 1908. P. 75*).

индоевропейского поэта<sup>36</sup>, автор/редактор нашего текста, тем не менее, использует латинское заимствование *tebuir* (от лат. *memoria*). Очевидно, что он оперирует терминами новой, христианской, письменной культуры вместо использования др.-ирл. *ad-muinethar* ‘помнит’, *aithmet* или *cuimne* ‘память’, даже рассматривая местные реалии.

Феномен рекомпозиции, восстановления эпического текста в живой традиции, как было замечено А. Рисом, присутствует и на противоположном краю индоевропейского ареала — в Древней Индии. Согласно традиции, восстановитель «Рамааны», «первый поэт» (адикави) Вальмики, узнал историю Рамы от небесного мудреца Нарады (т. е. устный «исходный текст» дан, и здесь мы не наблюдаем «сочинительства»). Однако, чтобы постичь свою задачу глубже, Вальмики некоторое время сидел и йогически созерцал тему «Рамааны». С помощью своей йогической силы и концентрации он смог увидеть Раму и других героев эпоса, а также их деяния и после начал рассказывать «Рамаану»<sup>37</sup>. В контексте типологического сравнения важно, что «Рамаана», так же как «Похищение...», изначально бытовала в виде разрозненных устных версий.

Неосуществленное путешествие филидов на континент в ирландском сюжете необходимо, с одной стороны, для локализации «исходного текста» в «восточном мире», за пределами Ирландии, т. е. в «ином мире» (причем путь в континентальную Европу через Бретань был хорошо известен ирландским монахам-миссионерам), а с другой — для включения в сюжет мудреца, отправившегося на восток (скорее ирландца, чем иноземца). В более позднем варианте предания из рукописи D.4.2 (Королевская ирландская академия) (A.<sub>2</sub> согласно Дж. Карни) этот мудрец уже становится иностранцем, «римским мудрецом» (*in saí*

<sup>36</sup> Забвение здесь фигурирует как *не-знание*, то есть фактор, связанный с фактором *знания*, который лежит в его основании. В индийской символике забвения считается, что боги падают с небес, когда «память изменяет им и подводит их». Забвение рассматривается как потеря самого себя, дезориентация, слепота (*Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 120*).

<sup>37</sup> *Rees A. D. Modern Evaluations of Celtic Narrative Tradition // Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies held in Cardiff 6—13 July, 1963. Cardiff, 1966. P. 56—57.*

gōmānach), который вывозит «Похищение...» из Ард Махи в обмен на все тот же Кульмен<sup>38</sup>.

Восточный мир ирландской традиции, куда входит вся континентальная Европа, не говоря уже об Азии, воспринимался как чуждый иной мир. Обитатели его враждебны и обладают сверхъестественными способностями. Здесь мы сталкиваемся с противоречивостью самой древнеирландской литературной традиции. С одной стороны, местные поэты-филиды были ограничены в своей традиционной творческой деятельности гойдельским, ирландскоязычным миром (Ирландия и ирландские королевства в Шотландии и Уэльсе). Их язык чужд и невнятен для всего остального (Восточного) мира. С другой стороны, ученые ирландские монахи, одинаково грамотные как в ирландском языке, так и в латыни, были нередкими гостями, да и учителями в континентальной Европе. Образцы древнейшей ирландской поэзии происходят именно из континентальных ирландских скрипториев. Для монашествующих *literatī* пресловутый Восточный мир вовсе не представлял собой страшного потустороннего царства.

Скупое упоминание мудреца (*suí* < \**su-wids*, 'хорошо знающий') вводит представление о письменном тексте раннесредневековых ирландских *literatī* (как монастырского, так и светского происхождения). Очевидно, здесь речь идет о письменном тексте «Похищения...», ценность которого равна для ирландского эрудита энциклопедической компиляции Исидора. Книга с «Похищением...» вывезена из Ирландии, таким образом, подразумевается высокая ценность «Похищения...» (или ирландской книги вообще) в общеевропейском контексте (Восточный мир здесь — континентальная Европа). Мы сталкиваемся с редким для средневековой Ирландии примером абсолютизации Книги, священного письменного текста (появление «Похищения...», таким образом, сопоставимо с появлением Корана или Голубиной Книги). Однако после мимолетного появления письменного текста мы снова возвращаемся к устному «исходному» тексту, дающемуся откровением в «ином мире».

Итак, толкование становится самоцелью, оно не ищет оправданий в попытке найти скрытый смысл в «исходном тексте», поэтому

---

<sup>38</sup> Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. III. Band. Halle, 1907. S. 5.



подобные экзегетические тексты, по словам Ж. Деррида, «всегда рискуют остаться бессмысленными, но были бы ничем без этого риска»<sup>39</sup>. При этом текст остается минимальной самодостаточной единицей традиционного сознания. Такая ситуация прослеживается в большей части ранних ирландских текстов. Как в случае «восстановления» дин-нхенхас филидом Аморгеном, текст якобы воспроизводится, то есть филиды продолжают работать по традиционным правилам, но в отсутствие «исходного текста». То есть традиционный ирландский текст даже в поздних письменных формах постоянно несет и воспроизводит «протоформы» своего неписьменного существования<sup>40</sup>. Вообще память об отсутствии «исходного текста» сохраняется в Ирландии на протяжении всего Средневековья, можно привести пример довольно позднего компендиума XIII в. «Разговор старейших», где св. Патрик при помощи Кильте и народа сидов восстанавливает истории о подвигах фениев.

---

<sup>39</sup> Цит. по: *Megill A. Prophets of Extremity*. Berkley, Los Angeles, London, 1985. P. 320.

<sup>40</sup> Ср. *Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор*. СПб., 2004. С. 40.

## ГЛАВА XX

# ЦЕРКОВЬ И МОНАСТЫРЬ В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ

### ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ, КЛИРИКИ И АСКЕТЫ

**М**едиевисты и историки христианской церкви часто упускают из виду самую отдаленную западную церковь Европы, церковь Ирландии, чьи обрядовые, календарные, а порой и доктринальные отличия от Рима приводили в раннее Средневековье к фактическому и формальному отпадению ирландской церкви от Римского престола.

В то же время не совсем правомерно связывать раннесредневековую ирландскую церковь с восточными церквями, а тенденцию к этому зачастую можно наблюдать в современной русской историографии. Несмотря на очевидно существовавшие прямые контакты Ирландии с Восточным Средиземноморьем, остров с V в. входит в мир латинской образованности, западной культуры. Об этом следует помнить и когда речь идет о местных особенностях ирландской церкви, порой коренящихся в древней, развитой, дохристианской культуре и традиции, и когда мы говорим о возможном восточном влиянии.

В этой главе мы не ставим задачи вкратце пересказывать историю ранней ирландской церкви (той, что иногда неточно именуется кельтской церковью). Если коснуться русской историографии по этой теме, можно было бы упомянуть не совсем удачную статью Е. Милковой «Крещение Ирландии и ирландская церковь V—IX вв.» (Альфа и Омега, 4, 1995) и очень важные и профессиональные статьи С. В. Шкунаева в книге «Предания и мифы средневековой Ирландии» (М., 1991) и в нескольких номерах «Вестника древней истории» (3, 1990; 3, 1995 — речь в них идет не только об истории ранней церкви

в Ирландии, но и об общекультурной ситуации в условиях перехода от традиционного дописьюменного общества к письменной христианской культуре)<sup>1</sup>.

Обратимся к некоторым ключевым и спорным моментам в строительстве и повседневной жизни ранней ирландской церкви и ирландского монашества, важных как для исследователей-профессионалов, так и для всех, интересующихся историей церкви.

Прежде всего, стоит коснуться терминологии. Читатель часто может столкнуться с термином «кельтская церковь» в исторической литературе. До 90-х гг. XX в. это определение присутствовало и в научных изданиях, позже — пожалуй, только в популярной и квазиокультурной литературе. Начать можно с того, что в Средние века кельтские народы не осознавали своего единства и своей «кельтскости»: валлийцы и ирландцы в раннее Средневековье не знали о своих общих корнях и даже в псевдоисторических компиляциях не упоминали общего предка. Местная псевдоистория возводила ирландцев к грекам, а британцев (валлийцев, бретонцев, корнуольцев) — к римлянам.

Происхождение Церкви Христовой в Британии и Ирландии тоже различно: если в римской Британии начало распространения христианства так или иначе, даже отринув неправдоподобные легенды об Иосифе Аримафейском, можно отнести к очень ранней эпохе (как минимум, к концу II в., по свидетельству Тертуллиана), то в изолированной Ирландии начало Церкви было положено приблизительно к первой половине V в. А можем ли мы считать «кельтской» церковь в римской Британии, частью которой был Уэльс, или церковь римской Галлии? Вряд ли, поскольку в этих регионах церковь строилась в романизированной, городской среде: римский город становился центром диоцеза и всей церковной структуры.

В целом в «кельтскую» церковь обычно включают ирландскую церковь и ее миссии в Бретани, Шотландии и вообще в Британии, а также валлийскую церковь, являющуюся прямым продолжением древней

---

<sup>1</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 5—30; *Его же*. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // ВДИ, № 3, 1990. С. 34—48; *Его же*. Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ, № 3, 1995. С. 38—47.

церкви римской Британии. Такое смешение, где иногда фигурирует и церковь Бретани, вряд ли правомочно.

У западных историков и богословов речь порой шла не только о «кельтской церкви», но и о «кельтском христианстве». Причем некоторые исследователи писали о «кельтском христианстве» просто как о христианстве среди кельтов, начиная с римской Галлии и заканчивая Горной Шотландией (в таком случае отсчет можно было бы вести с послания к галатам св. ап. Павла, если предположить, что речь шла о кельтоязычных галатах). Иные же считают кельтское христианство особой разновидностью христианской веры, характерной для Ирландии, Шотландии, Уэльса, отличающейся почтением к природе, всему мирозданию и сочетающей христианские догматы с дохристианскими (читай — юридическими) обычаями и отношением к миру и обществу. Такой образ «кельтского христианства», кстати, близок синкретическому движению *New Age*. Однако вернемся к более четкому определению — древнеирландская церковь.

Вторая точка отсчета или, если хотите, мифологема истории раннеирландской церкви — это самый известный ирландский святой, ставший патроном острова, Патрик (или, как иногда передается его имя в современной русской церковной литературе, — Патрикий, от его латинского имени *Patricius*). Проблема в этом случае заключается в том, что ни точных дат жизни святого, ни его достоверного с исторической точки зрения жизнеописания не существует. Начало христианской церкви в Ирландии традиционно связывают со св. Патриком, ставшим наиболее почитаемым святым острова, признанным «апостолом Ирландии».

Достоверные источники о жизни св. Патрика — это «Исповедь» (*Confessio*) и послание к британскому королю Коротыку, написанные самим святым, видимо, в первой половине V в. Мы не ставим себе задачи пересказывать те немногие факты из «Исповеди» св. Патрика, которыми и исчерпывается наше знакомство с биографией святого. Важно другое — св. Патрик, будучи действительно ревностным и успешным распространителем веры Христовой в Ирландии, тем не менее не может считаться единственным и самым ранним христианским миссионером в Ирландии и «апостолом» Ирландии становится благодаря сложившемуся в течение Средних веков церковному преданию.

Достаточно упомянуть о миссии галло-римлянина св. Палладия, первого епископа ирландцев, который, согласно «Хронике» Проспера

Аквитанского, был поставлен в епископы римским папой Целестином в 431 г. (Важно, что св. Патрик отправился проповедовать веру Христову в Ирландию без санкции папы, но повинувшись ангелу Викторику (*Confessio*, § 23).) Проспер в своем кратком свидетельстве проговаривается, что св. Палладий был назначен первым епископом «для ирландцев, верящих во Христа» (*ad Scottos in Christum credentes*). То есть к тому времени в Ирландии, никогда не бывшей частью Римской империи, уже жили христиане, чьи души нуждались в защите перед лицом пелагианской ереси, распространившейся в то время в Британии. Христиане эти могли быть как романо-британского происхождения (пленники и их потомки), так и местного ирландского. Судя по всему, первые христиане в Ирландии появляются уже в конце IV в., это были в первую очередь купцы из Римской империи, пленники (романобританцы и др.), рабы, члены их семей. К концу IV в. относятся и первые христианские захоронения в Ирландии. Надо иметь в виду, что IV—V вв. были временем постоянных набегов ирландских морских разбойников на западное побережье Британии, во время которых в плен брали многих местных жителей, как это произошло с тем же Патриком.

В связи с тем что апостолом Ирландии считался романобританец Патрик, а не Палладий, в средневековой ирландской традиции и в научной литературе XX в. родилась концепция «двух Патриков» (или даже трех), особенно привлекательная из-за двух дат смерти св. Патрика, сохранившихся в ирландских анналах (457 и 492 гг.). Кроме того, последнее время археологические свидетельства и исторический анализ агнографической литературы указывают, что юг Ирландии, Мунстер, был, вероятно, зоной самого раннего распространения христианства в Ирландии, миссии или миссий, предшествующих св. Патрику, чья деятельность связывается с севером острова, Ольстером (древним Уладом). Патрик был епископом Ирландии, поставленным, скорее всего, британскими епископами, а не самим папой, в отличие от Палладия. В то же время вопрос о его епископстве остается неоднозначным, существуют подозрения, что Патрик мог быть и самозванцем. Странно и неуверенно Патрик начинает свое письмо к королю Коротыку: «Я, Патрик, грешник и неуч, здесь в Ирландии заявляю, что я епископ (*episcopum me esse fateor*)»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *De Paor M. B. Patrick. The pilgrim apostle of Ireland. New York, 1998. P. 280.*

Из самой «Исповеди» св. Патрика и всей раннесредневековой патрицианской традиции можно сделать вывод об уникальном положении этого святого в истории ирландской церкви. Важно, что только из его произведений мы можем узнать о начале христианизации острова, о положении первых христиан в Ирландии в V в. В отличие от поздней Римской империи, где государственная власть, начиная с императора Феодосия Великого, способствовала распространению христианства и поддерживала миссию на территории всей империи, в Ирландии св. Патрик и другие миссионеры столкнулись с первоначальным неприятием их королевской властью и, тем более, друидической корпорацией. Патрику приходилось платить и королям, и законникам-брегонам за защиту во время его путешествий по стране. С ним путешествуют сыновья королей, то ли в качестве охраны, то ли как последователи (возможно, и то и другое одновременно). Этим юным принцам он также платил вознаграждение<sup>3</sup>. Как мы помним, именно из молодых сыновей аристократов и королей формировались отряды фениев и разбойников. Молодые аристократы отличались высокой социальной мобильностью и вполне могли стать одними из первых христиан-неофитов, последователей святого. Другая категория последователей и аудитории св. Патрика — это женщины. Как мы знаем из истории Церкви, женщины часто оказывались более восприимчивыми к проповеди и более решительными в выборе веры, чем мужчины. Так же и во время миссии св. Патрика многие женщины британского и ирландского происхождения, богатые и бедные, даже рабыни, крестились, а затем зачастую принимали иноческий постриг. При этом они претерпевали ругань и гонения за веру от своих родителей. Те же женщины приносили Патрику на алтарь (sic!) свои скромные дары и драгоценные украшения, за что язычники-ирландцы зачастую обвиняли святого в стяжательстве<sup>4</sup>. Таким образом, первоначальная паства Патрика (а скорее всего, и других миссионеров) состояла в основном из маргинальных членов общества: молодежи, женщин и рабов.

Помимо всего прочего, св. Патрик был родоначальником ирландской литературы, с его «Исповедью» Ирландия входит в мир латинского языка и латинской письменности. Именно «Исповедь» Патрика — первое литературное произведение, написанное в Ирландии.

<sup>3</sup> Confessio § 52, 53.

<sup>4</sup> Ibid. § 42, 49.

А с письменностью и Писанием начинается и история страны. Св. Патрик, как мы его знаем по ирландской традиции, даже по житиям VII в., написанным свв. Мурьху и Тиреханом, имеет мало общего с историческим Патриком, автором «Исповеди». У Мурьху и в позднейших житиях скромный романобританец (считавший себя римлянином со всеми вытекающими последствиями), чудесным образом спасшийся от язычников, ведомый ангелом в землю своих недавних поработителей для мирной и успешной проповеди Евангелия, превращается в достойного соперника могущественных друидов, вступающего с ними в своеобразные магические поединки. Вообще нам очень сложно говорить о способах и реалиях обращения Ирландии в христианство на протяжении полутора столетий существования первоначальной ирландской церкви. После произведений св. Патрика середины V в. и до середины VI в., когда был составлен «Первый Синод св. Патрика», первый памятник ирландского церковного законодательства, в нашем распоряжении нет достоверных источников по истории церкви.

В целом мы не можем отмахнуться от преданий о св. Патрике, бытовавших в Ирландии на протяжении веков. Даже если их значение как исторических источников ничтожно, нельзя забывать о роли этих преданий для всей средневековой истории Ирландии. В особенности это касается церковного центра Ирландии, монастыря Арма (древняя Ард Маха), основание которого приписывается св. Патрику. «Наследники св. Патрика», архиепископы ирландской церкви, с резиденцией в Арма, стойко отстаивали свои права на первенство в ирландской церкви, основываясь на авторитете св. Патрика. При этом юг Ирландии (как, например, в случае пасхальных разногласий) часто выступал независимо.

Говоря о крещении Ирландии, нельзя обойти вниманием уникальное положение этой страны в общеевропейском контексте. Дело в том, что Ирландия никогда не была частью Римской империи, *Rex Romana*. В то время когда империя расширяла свои владения, а в городах ее распространялось христианство, Ирландия оставалась страной без городов, без письменности и без централизованной государственной власти.

Ирландия, как накануне принятия христианства, так и в течение всего Средневековья, определяется известным исследователем Д. Бинчи как «сельская, племенная и иерархическая» страна. С этим положением и связаны особенности структуры ранней церкви в Ирландии:

основными ее центрами к VII в. становятся монастыри, не связанные с какими-либо поселениями, но основанные часто возле культовых дохристианских мест. При этом мы не знаем точно, когда и как возникло монашество в Ирландии, откуда была заимствована система монастырского устройства. Некоторые свидетельства указывают на юг Ирландии как на место изначального распространения монашества, особое положение здесь занимал монастырь в Ардморе. Высказывались предположения о заимствовании монастырской системы из Аквитании, Северной Испании или прямо из Восточного Средиземноморья<sup>5</sup>. Положение аббата монастыря, а тем более монастыря крупного, было выше положения епископа, хотя иногда аббат мог обладать и епископским саном. Практически монастырская система, основанная на принципах неурбанистического хозяйствования в ранней Ирландии, выдвигала аббата (др.-ирл. *abb*) в качестве церковного эквивалента королю туата (*rí túaithe*) в светской жизни.

Основной сельскохозяйственной единицей в кельтской Ирландии перед христианизацией был *ráth* — загороженная усадьба, окруженная валами, со всеми постройками и службами внутри. Судя по всему, у валов не было каких-либо оборонительных функций, они использовались в основном в качестве пограничных знаков или обозначали статус хозяина (особенно в тех случаях, когда сооружалось несколько валов). К тому же *ráth* использовался как загон для скота, что было одной из его важнейших функций. Для ранней ирландской христианской общины лучшим способом включения в ирландские социальные и экономические структуры было создание своих ячеек на основе подобных огороженных усадеб (*ráth'ov*). Поэтому план древнеирландских монастырей выглядит очень похожим на светские кольцевые укрепления. Важно заметить, что некоторые монастыри были основаны на месте ранее населенных кольцевых укреплений.

Интересны и сам ритуал, и процесс основания монастыря в Древней Ирландии. Известно, что в ранней ирландской церкви перед основанием монастыря подходящее место освящалось постом с молитвой в течение трех дней (*triduum*) или больше. В агиографической литературе часто встречаются описания подобных обрядов (в житии св. Мокойвога, например: «Три дня постился блаженный Мокойвог, чтобы

---

<sup>5</sup> *Dillon M., Chadwick N. K. The Celtic Realms. London, 1967. P. 178.*



для начала посвятить это место Богу»)<sup>6</sup>. Беда Досточтимый, ярко описывающий события VII в. на Британских островах в своей «Церковной истории англов», упоминает основание монастыря в Ластингэме Кеддом, обучавшимся в Линдисфарне, монастыре на острове у восточных берегов Британии, где изначально велико было влияние ирландского монашества. Кедд сначала очищает «от зловония прошлых преступлений» место будущего монастыря постом и молитвою, объясняя свой необычный для Англии обряд тем, что ирландцы так поступают, освящая пред Господом место монастыря или церкви<sup>7</sup>. Если территория до этого не была заселена, основатель-аббат отмечал границы будущего монастыря. Затем монахи трудились над валами и рвами, которыми окружались строения монастыря, и, наконец, над внутренними зданиями<sup>8</sup>.

Первые подобные огороженные монастыри, согласно археологическим данным, появляются, очевидно, в VII в. Это было время, когда христианство становилось доминирующей религией в Ирландии, когда монашество в этой стране вступило в свой «золотой век». Число монахов, монахинь, священников и паломников росло. Основывались новые монастыри. С этого времени вокруг ирландских монастырей сооружаются валы (*valla*), строятся церкви, кельи и странноприимные дома<sup>9</sup>.

Монастырская ограда состояла из валов, а также обычно и рвов, или каменных стен (как в Клонмакнойсе). Размеры ограды и, возможно, количество валов могли указывать на силу и статус самой монашеской общины<sup>10</sup>. То же самое можно сказать и о светских кольцевых укреплениях, особенно когда в них находились королевские резиденции. Ирландские монастыри, в свою очередь, подобно этим кольцевым крепостям, могут быть разделены на обычные и королевские. Так, некоторые монастыри, несмотря на свое церковное значение (а по сути, благодаря

---

<sup>6</sup> *Ryan J.* Irish monasticism. Shannon, 1972. P. 285; *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. C. Plummer, Oxford, 1910. Vol. II, p. 170. Св. Мокойвог умер в 656 г.

<sup>7</sup> *Bede's ecclesiastical history of the English people*, ed by B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford, 1981. P. 286—287.

<sup>8</sup> *Ryan J.* Loc. cit.

<sup>9</sup> *Edwards N.* The Archeology of Early Medieval Ireland. London, 1996. P. 106; *Ó Cróinín D.* Early Medieval Ireland. London, 1995. P. 33.

<sup>10</sup> *Edwards N.* Loc. cit.

ему), играли также важную политическую роль. Арма, Клонмакнойс, Глендалох, Сэйнт Моллинс служили королевскими кладбищами для местных династий.

Если монастырь окружали два или более вала, внутренняя часть отводилась под церковь, кельи и кладбище, а внешняя — под хозяйственные службы и ремесленные мастерские. Монастырь часто играл роль убежища, на его территории человек находил божественную защиту. Как замечает Н. Эдвардс, древнеирландский монастырь воспроизводил ветхозаветный образец города-убежища. Вероятно, мы можем говорить о центре монастыря как о «святая святых» с его церквями и кладбищем и об окружающем пространстве вплоть до внешних валов как об убежище, чьи свойства умаялись, чем дальше они были от центра<sup>11</sup>. Источники свидетельствуют, что внутренняя часть монастыря была доступна лишь для монахов и священников, вторая часть — для мирян, и только в третью, самую внешнюю часть, допускались грешники и убийцы.

Некоторое представление об идеальном древнеирландском монастыре можно составить на основе иллюстрации в колофоне «Книги Молинга». Ограда монастыря могла быть обозначена высокими крестами из дерева или из камня на границе (*termon*) священной территории или у ворот монастыря. В «Мартирологе Ойнгуса» (*Féilire Óengusso Céli Dé*, VIII в.) мы узнаем о жизни его автора, Ойнгуса, сына Овлена, в «благочестивом монастыре за оградой из крестов»<sup>12</sup>. Та же схема использовалась на плане в «Книге Молинга». За монастырской стеной, в точках, соответствующих четырем сторонам света, стояли высокие кресты, посвященные четырем евангелистам. Линии же, исходящие из этих крестов, разделяли условный круг монастыря на четыре части. Между этими высокими крестами стояли более скромные кресты четырех великих пророков Ветхого Завета: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. Внутри монастырской ограды стоял крест Святого Духа, отделяющий монастырь от мира. Внутри внешнего кольца крестов находились также крест ангелов, крест Спасителя и крест апостолов. Этот

---

<sup>11</sup> *The Illustrated Archeology of Ireland* / Ed. M. Ryan. Dublin, 1991. P. 136; *Edwards N. Loc. cit.*

<sup>12</sup> *Féilire Óengusso Céli Dé* / Ed. W. Stokes. Dubin, 1984. P. XXIV—XXVI.

условный план из «Книги Молинга» был воспроизведен в монастыре на острове Ардилен возле современного Голуэя, где в монастырском валу четыре выхода, и крест стоял возле каждого выхода с внешней стороны<sup>13</sup>.

Валы вокруг больших монастырей часто занимали большие территории. Обычно валы или стены строились в соответствии с ландшафтом, поэтому они были скорее изогнутыми, чем кольцеобразными. Церкви располагались или в центральной части монастыря, или выносились за стены монастыря и окружались особыми малыми оградами. Существует также несколько ранних примеров четырехугольных оград вокруг монастырей. Самый известный пример такого монастыря — Иона с его прямоугольной оградой, основанный раньше основных крупных монастырей в Ирландии. Эта особенность позволила некоторым исследователям утверждать, что такой тип ирландского монастыря был самым ранним и что образцом для него послужили ближневосточные монастыри.

Ирландские монастыри были разных размеров и имели различное значение. Археологические раскопки в монастырях немного могут добавить к нашему представлению об устройстве древнеирландского монастыря. В Сэйркиеране, например, круг мощных валов опоясывал площадь в 12 гектаров, при этом внутри валов были найдены следы дальнейшего деления площади монастыря. В Клонмакнойсе валы до сих пор заметны на берегу реки Шаннон, на возвышенности к югу и к востоку от руин монастыря. Монастырь в Нендраме (граф. Даун, наиболее изученный археологами монастырь того периода в Ирландии) был окружен тремя концентрическими валами из небольших камней с несколькими крупными валунами в основании. Внутренняя ограда, стена толщиной около двух метров, окружала площадь примерно 76 м в диаметре с каменной церковью, высокой башней-колокольней и кладбищем<sup>14</sup>.

Церковная столица Ирландии, Арма, была расположена особым образом. Вершина холма в Арма, известная как Ráth в древнеирландских анналах, была окружена оградой, внутри которой стояла церковь

<sup>13</sup> *Streit J.* Sun and Cross. Edinburgh, 1993. P. 97; *Ryan J.* Op. cit. P. 287.

<sup>14</sup> *Edwards N.* Op. cit. P. 107; *Lawlor H. C.* The monastery of Saint Mochaoi of Nendrum. Belfast, 1925. P. 12—13.

céili Dé («слуг Божиих»). К югу, прямо за оградой, находилась маленькая церковь св. Бригиты для монахинь. Возле главного восточного входа в Ráth стоял крест, остатки которого датируют концом IX—X в. В этом случае Арма следует плану «Книги Молинга», и мы можем предположить, что возле других входов располагались как минимум еще три креста. Из анналов известно, что к началу XII в. поселение вокруг кафедрального собора было поделено на три района. На основании карты Барлетта начала XVII в. предполагают, что район слева от главной улицы назывался Trían Mór («Большая Треть»), а церковь внутри особой ограды этой трети называлась Teampall na ferta («Церковь могил») и первоначально, возможно, являлась ядром монастыря, а затем уже оказалась в центре женского монастыря (дело в том, что в Арма со временем возник своеобразный смешанный монастырь для обоих полов). Справа от главной улицы могла быть Trían Masain, а еще правее Trían Saxan («Треть англосаксов») с церковью свв. Петра и Павла. Руины рядом с кафедральным собором принадлежат дому аббата<sup>15</sup>.

Согласно анналам, в XI—XII вв. в Арма на месте кафедрального собора стояли большая каменная церковь и высокая башня-колокольня, а также другие церкви и кресты. Несколько раз за это время церковные строения в Арма уничтожал огонь. Ольстерские анналы сообщают в 1020 г.: «Вся Ард Маха сгорела в третий день календ июня [30 мая], в понедельник перед Пятидесятницей: большая каменная церковь с ее свинцовой крышей, колокольня с ее колоколами, амбар, тихая церковь, колесница аббата и старая кафедра для проповедей». Очередной пожар случился в 1092 г.: «Поселение Ард Махи и его церковь сгорели в четвертый день календ сентября [29 августа]»<sup>16</sup>. Очень велика была опасность пожара, в котором горели все внутренние деревянные части каменных зданий, после чего здание рушилось. Именно поэтому анналы так часто сообщают о пожарах в высоких монастырских башнях-колокольнях, которые викинги обычно поджигали, как высокие свечи.

<sup>15</sup> Edwards N. Op. cit. P. 109.

<sup>16</sup> The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt and G. Mac Niocail. Dublin, 1983. P. 453, 527.

Нам почти ничего не известно об устройстве входов в большие ирландские монастыри, кроме того, что иногда, как в Арма, Ардилене и в других местах, входы обозначались крестом, следуя образцу из «Книги Молинга». Единственные высокие каменные ворота сохранились в монастыре Глендалох. Ворота эти представляют собой квадратное каменное строение с выдающимися антами и полукруглой аркой. Изначально над ними была возведена башня, дорога под воротами вымощена камнем. Н. Эдвардс предполагает, что ворота эти довольно позднего времени, приблизительно XII в.<sup>17</sup>

Ирландские монахи, как их египетские предшественники, жили группами в ульеобразных кельях, рядом с которыми внутри монастырских стен на обширной территории обители располагалось обычно несколько церквей. Рядом с церквями находились трапезная (praindtech) и гостеприимный дом (tech n-oiged). У церквей в монастыре были разные функции: большая церковь предназначалась для основных служб, в малых церквях обычно хранились мощи святых и другие святыни, эти малые церкви могли также использоваться особыми группами молящихся. Церкви для монахинь часто располагались вне главного монастырского комплекса: вне внутренней ограды, как в Арма, или вне главной ограды, как в Клонмакнойсе<sup>18</sup>. В древнеирландской церкви существовали смешанные монастыри для обоих полов, и в подобных обителях, где жили как монахи, так и монахини, иногда возникали скандальные ситуации. Единственный полноценный смешанный монастырь в Ирландии, основанный, по преданию, св. Бригитой, находился в Килдэре, где во главе обители стояли аббат-епископ и настоятельница, а в главном храме шла общая служба для монахов и монахинь, которые молились, разделенные стеной. Житие св. Бригиты, написанное Когитосом в VII в., дает детальную картину внутреннего устройства большого деревянного монастырского храма в Килдэре:

Не умолчим о чуде во время обновления церкви, в которой покоятся славные тела епископа Конлета и святой девы Бригиты справа и слева от украшенного алтаря, погребенные в прекрасных раках с разнообразным убранством из золота, серебра и драгоценных камней, увенчанные золотыми и серебряными коронами.

<sup>17</sup> Edwards N. Op. cit. P. 112.

<sup>18</sup> Sancti Columbani Opera / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. XIII; Ryan J. Op. cit. P. 289; Edwards N. Op. cit. P. 113.

Церковь же, чтобы вместить растущее число верных обоих полов, обширна площадью и вздымается на угрожающую высоту, украшена иконами. Внутри ее составляют три обширные части, разделенные деревянными стенами, под одной кровлей большого здания. Одна из этих стен, украшенная образами и покрывтая полотном, тянется вдоль восточной части церкви, от одной стены до другой. В этой стене двое врат на двух противоположных концах ее. Через врата, расположенные в правой стороне, епископ входит в святая святых к алтарю со своими клириками и теми, кто подготовлен к принятию Святых Таин, чтобы принести священную божественную бескровную жертву. А через другие врата, в левой части стены, входит аббатиса со своими верными девами и вдовами, чтобы насладиться пиром тела и крови Иисуса Христа. Другая же стена разделяет каменный мозаичный пол здания на две равные половины и идет от восточной части к поперечной стене. В церкви много окон. Через дверь на правой стороне священники и верные мужеска полу входят в церковь. Через другую дверь на левой стороне входят лишь девы и верные жены. Так в одной большой базилике множество народа, разного по своему положению, сану и полу, разделенное в разных частях здания, разным образом, но единым духом молится всемогущему Господу<sup>19</sup>.

Таким образом, алтарная часть была отделена от основного помещения церкви высокой стеной с образами (иконостасом), подобно тому как алтарь отделяется в русских православных храмах. Разница заключалась в том, что причастники, судя по этому тексту, входили за алтарную преграду с двух сторон, сообразно их полу. В самом храме молящиеся также были разделены сообразно их полу. Здесь мы также можем вспомнить подобную практику деления в русских православных церквях, когда мужчины стоят справа, а женщины слева. Церковь в Килдэре, видимо, была деревянной, иконы в храме (*decorata pictis tabulatis*) также вряд ли отличались от привычных для русского читателя образов, писанных на деревянных досках. К сожалению, ни один из образцов древнеирландской иконописи не дошел до нас.

Монастырь в Килдэре, несмотря на свой смешанный характер, особенно интересен своими женскими практиками, которые могли

---

<sup>19</sup> *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. Т. 72. Col. 788—789.

сохранить какие-то элементы дохристианских женских культов. В этой связи характерно, что св. Бригита, очевидно, заняла в народном сознании то почетное место, которое занимала в язычестве богиня Бриг/Бригита или даже несколько богинь, известных под этим именем. В конце XII в. Гиральд Камбрийский в своей «Топографии Ирландии» описывает среди чудес острова неугасимый огонь св. Бригиты, который поддерживали монахини в монастыре. Бесспорно, Гиральд рассматривал особенности ирландской жизни как чужак, зачастую не понимая их значения или неверно интерпретируя их, но порой он замечал те черты жизни, которые самим ирландцам казались обыденными и не требующими внимания. Так Гиральд описывает огонь Бригиты в Килдэре:

В Килдэре лагенском, который славная Бригита сделала знаменитым, достойны упоминания многие чудеса. Среди них первым явился огонь Бригиты, о котором говорят, что он неугасимый: не потому, что его нельзя погасить, но потому, что столь заботливо, столь тщательно монахини и святые жены сохраняют и питают огонь имеющимся в изобилии топливом, что со времен девы (св. Бригиты — Г. Б.) все годы он постоянно оставался негасимым. И хотя за это время здесь такая гора дров была истрачена, однако пепел никогда не прибавлялся.

Тогда как во времена Бригиты здесь служили Господу двадцать монахинь, и сама она была двадцатой, после славной ее кончины и до сих пор их всегда оставалось лишь девятнадцать, и число их не увеличивалось. И хотя каждую ночь каждая из них, по порядку, следит за огнем, на двадцатую ночь последняя монахиня, положив дрова, говорит: «Бригита, стереги свой огонь. Ибо эта ночь выпала на долю тебе». И так огонь оставляют, утром же оказывается, что огонь не угас, а топливо израсходовано обычным образом.

Этот огонь окружен некоей плетеной из прутьев, круглой изгородью, в которую не заходит мужчина. А если случайно окажется самонадеянным и войдет, что испытали некогда иные безрассудные, не избежит божественной кары.

Также одним женщинам позволительно раздувать огонь, и не дуновением уст, но только мехами и ручными веялками<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Giraldi Cambrensis opera. (Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores... № 21) Vol. 5 / Ed. J. F. Dimock. London, 1867. P. 120—121.

На основе этого пассажа и других данных из агиографии исследователи приписывали богине Бригите, чье место поклонения заняла св. Бригита, функции богини огня, домашнего очага и очистительного пламени. Характерно, что священный огонь связан здесь с исключительно женским святилищем. Гиральд пишет о достопримечательностях Килдэра как о современных ему, и, вероятно, мы можем ему доверять, поскольку именно в 80-е гг. XII в. он посетил Килдэр во время одной из первых завоевательных экспедиций англонормандцев. Весь фрагмент не содержит никаких специфически христианских реалий, исключая собственно связь со св. Бригитой. Культ негасимого огня Бригиты, возможно, восходит к древнейшим индоевропейским традициям, его аналогом в Древнем Риме был культ богини Весты. Жрицы Весты, весталки, в течение тридцати лет должны были оставаться непорочными и поддерживать в храме Весты негасимый огонь. Интересно, что весталки изготавливали особые смеси из муки, соли и пепла жертвенных животных, так что можно предположить, куда исчезал пепел из очага Бригиты. Девственницы и сама девственная Бригита (или Веста) не дают огню излишне распространяться, «женские» стенки очага не позволяют ему разгореться слишком сильно.

Огонь Бригиты горел еще в 1220 г., когда его потушил архиепископ Дублинский Генрих (родом из Лондона). Однако затем огонь вновь разожгли, и он горел вплоть до закрытия монастыря во время реформ Генриха VIII<sup>21</sup>.

Как мы видим, вполне ортодоксальная церковная жизнь парадоксальным образом сочеталась в Древней Ирландии с живыми остатками языческих культов. Нам сложно в полной мере оценить характер такого сочетания, тем более что многое в нашем восприятии зависит от особенностей того или иного письменного источника, привлекающего наше внимание, а источников этих, освещающих проблемы повседневной жизни древнеирландской церкви, не так уж и много.

В ранний период истории христианства в Ирландии церкви, часовни, монастырские строения и ограды строили из дерева. Это был самый доступный и распространенный строительный материал. Во многих монастырях строительство деревянных церквей остается обычным делом до XI—

---

<sup>21</sup> *Boivin J.-M. L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica. Paris, 1993. P. 335.*



XII вв. Ни одна из ранних ирландских деревянных церквей не сохранилась до наших дней, поэтому мы зависим от письменных источников (описаний и иллюстраций в рукописях) и археологических данных (особенностей ранней каменной церковной архитектуры), когда пытаемся восстановить облик этих храмов и способы их строительства. В агиографии сохранилась легендарная история о том, как аббаты крупнейших ирландских монастырей соревновались за право взять себе древесину гигантского священного тиса Эо Росса для строительства своего монастыря. Рассказ о падении дерева сохранился в житии св. Молаше (Лашрена), основателя монастыря в Леттлене (совр. Олд Лохлинн, граф. Карлоу):

Был в Лейнстере некий огромный тис, который не использовали для церковных нужд, потому что, когда святые мужи всей Ирландии возжелали его каждый себе для строительства церкви, такова оказалась их братская любовь и почтение, что никто не осмелился первым срубить для себя это дерево до того, как будет на то общее желание остальных. Но не казалось столь благородное дерево выросшим без пользы. Решили (святые мужи — Г. Б.), чтобы каждый из них со своими учениками, придя к дереву, с постом и молитвами обратился к Богу, до тех пор, пока дерево не упадет от молитвы того, чью жизнь Господь сочтет достойнейшей. Когда каждый в свою очередь постился перед деревом, шевелились отдельные корни его, а когда Лашрен со своими учениками постился, оно обрушилось. Засомневались затем остальные, должно ли все дерево достаться Лашрену, потому что своим постом они расшевелили его корни, что подготовило падение дерева. Решение было предоставлено святому епископу и королю Крудмаэлу, который рассудил, чтобы к двум пойманым во время охоты оленям привязали доску из этого дерева, и куда побегут олени, туда все дерево будет доставлено. Так было сделано, и направленные Богом олени положенную на них доску донесли до монастыря в Леттлене, и оставшаяся часть дерева также была доставлена туда<sup>22</sup>.

Несмотря на ее легендарный характер, история сохранила отношение к дереву как к источнику основного строительного материала в древнеирландском обществе. Священное дерево стремились

---

<sup>22</sup> Acta Sanctorum / Ed. G. Henschenio et D. Papebrochio. Aprilis. T. II. Antverpiae, 1675 (Venetiis, 1738) (544—547).

использовать для священных же надобностей, святость Эо Росса, передаваемая церковным зданиям, которые из него будут построенны, играла главную роль. Рассматриваемый фрагмент жития св. Лашрена помимо всего прочего описывает основание монастыря возле Летглена. Характерен сам факт основания монастыря рядом с дохристианской святыней, священным деревом. Практика основания христианских храмов и монастырей рядом с древними священными деревьями в Ирландии хорошо известна. Пожалуй, все крупные монастырские центры Ирландии были так или иначе связаны с культом священных деревьев, а позднее — местных святых: Келл Дара (Церковь Дуба), монастырь, основанный св. Бригитой; Дерри (daire, doire 'дубрава'), основанный св. Колумом Килле; Келлс с дубом Колума Килле; Клонмакнойс с вязом, дубом и тисом св. Киарана; Арма с загадочным лесом *fidnemed*<sup>23</sup>. В житии св. Лашрена, в отличие от других случаев и вообще противоречия установившейся терпимости в ирландской церкви, языческий объект поклонения не уживается с христианским храмом. Св. Лашрен со своими учениками совершает обряд очищения и освящения места, при этом дерево Эо Росса падает, тем самым автор жития показывает нам, что языческое священное дерево воспринималось им (и св. Лашреном) как нечто нечистое, подлежащее устраниению. После того как дерево Эо Росса было доставлено в Летглен, св. Молаше приступил к распределению древесины между настоятелями и строительству своей часовни, первой в монастыре. Самое часто используемое слово для церковного здания в средневековых ирландских источниках — *dairthech* (дословно «дубовый дом»). Такое почитание дерева вообще и дуба в особенности для церковного строительства позволяет возводить традицию деревянного зодчества в Ирландии ко времени дохристианского культа священных деревьев.

Яркое и уникальное описание деревянной часовни (*oratorium* 'моленной'), подобной той, что построил в своем монастыре св. Лашрен, мы находим в одной поэме из «Гесперийских речений» VII в. Наличие алтаря в этой часовне показывает, что в здании служили литургию и причащались Святых Таин:

---

<sup>23</sup> *Lucas A. T.* The Sacred Trees of Ireland // *Journal of Cork Historical and Archaeological Society*, no. 68, 1963. P. 27—33. См. также Гл. XVII нашей книги.

Моленная деревянная создана из досок вощеных,  
 Двумя парами скреплены стороны ее,  
 Фундамент четырехугольный есть у храма описываемого,  
 Из коего потолок прочный вырос кровлей шарообразной,  
 Свод у кровли высокий,  
 Балки четырехугольные расположены под крышей прекрасной.  
 Алтарь священный содержит моленная в лоне своем,  
 На коем священники служат мессу общую;  
 Вход единственный имеет в пределе западном,  
 Чей проем тесный запирается дверью деревянной.  
 Портик обширный образует строение дощатое,  
 Четыре шпилья несет наверху  
 И другими бесчисленными изобилует вещами,  
 Которые я не тружусь описывать реццою своим словесным<sup>24</sup>.

Не совсем ясно, стоял ли алтарь в центре часовни, будучи не отделен от молящихся какой-либо преградой, или, наоборот, он стоял в глубине часовни, в восточной ее части (поскольку *in gremio* 'в лоне' может обозначать и то и другое).

В VIII—X вв. в ирландских монастырях начинают строить каменные церкви. Первая из них и была попросту названа *Dam Liac* ('Каменная церковь'), что указывало на уникальный характер этой церкви в свое время. Руины этой церкви сохранились до наших дней в современном Дулике, недалеко от Ирландского моря и Британии. Вероятно, новая мода на каменные церкви пришла в Ирландию из Британии, как и многое другое. Каменные церкви стали гораздо более распространены в Ирландии в XI—XII вв. В большинстве этих храмов вход был на западе, а алтарь на востоке (в направлении Иерусалима). Каменные церкви, построенные до XII в., обычно очень сложно датировать из-за их архитектурной простоты. В некоторых из них можно найти явные следы архитектуры деревянных церквей.

Один из главных архитектурных элементов древнеирландского монастыря — это так называемая круглая башня. Эти башни иногда были более 20 м высотой и 5—6 м в диаметре в основании. Фундамент

<sup>24</sup> Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 244—246.

башен был довольно легкий, он состоял лишь из ступенчатого основания, установленного в канаве по окружности. Многие ранние башни строили из бута; видимо, позже стали строить из тесаного камня. Башни постепенно сужались кверху и заканчивались каменной конической крышей. Внутри башня разделялась на 3—8 этажей деревянными полами. Каждый этаж освещался узким окном, на верхнем этаже таких окон было от четырех до восьми. Входная дверь в башню располагалась высоко над землей, на уровне второго этажа, что служило оборонительным целям<sup>25</sup>.

Основная функция круглых башен упомянута уже в их древнеирландском названии *cloicthech* ‘колокольный дом’. Колокола не подвешивались в башнях: монах звонил ручным колоколом с верха башни. Анналы сообщают, что башни также использовались в качестве ризниц для хранения мощей, книг и других ценностей. Во время военной угрозы башня становилась последним убежищем для самой братии: именно поэтому входная дверь была так высоко от уровня земли<sup>26</sup>. Но, к сожалению, как мы уже упоминали, любой захватчик с легкостью мог ее сжечь. Помимо всего прочего, башни могли служить знаками монастырского статуса и маяками для паломников. Первая круглая башня упоминается в анналах в 950 г., однако их продолжали строить вплоть до XIII в. Иногда круглые башни пристраивали к церквям, как в Глендалохе или Клонмакнойсе. В любом случае, в монастырях круглые башни стояли к северо-западу от главного храма.

Важно, что к XII в. такие крупные монастыри, как Арма и Клонмакнойс, вмещали несколько улиц с большим количеством деревянных зданий, в которых жили миряне: ремесленники, подсобные рабочие и их семьи. Древнеирландский термин для обозначения такого монастыря был *cathair*, что переводится также как ‘город’. Более того, Ольстерские анналы всегда определяют крупные монастыри латинским термином *civitas*.

Несмотря на существование подсобной рабочей силы, сами монахи также трудились на благо братии и монастыря. Доля монахов в работе, видимо, варьировала в зависимости от богатства монастыря, но в монастырской жизни существовал идеальный принцип, согласно которому

<sup>25</sup> The Illustrated Archeology... P. 137; Edwards N. Op. cit. P. 128.

<sup>26</sup> Loc. cit.

«монаха питает и одевает труд его собственных рук». Особый распорядитель назначал монахам то или иное послушание. С раннего утра после молебна в монастыре начиналась работа, при этом часть монахов занимались чтением и перепиской книг в скриптории, другая же — более грубой работой. Основные труды в монастыре были связаны с сельским хозяйством: вспашка, посев, жатва, отвеивание, транспортировка зерна в амбары. При монастыре содержались коровы, козы, овцы, иногда была мельница, печь для обжига. Монастырскому хозяйству были необходимы и повар, и пекарь, и плотник, и кузнец, при этом, судя по всему, позднее в крупных монастырях эти функции возлагались на подсобных рабочих, не состоявших в братии. В зависимости от положения монастыря самым удобным транспортом могли служить лодки или колесницы (однако колесница, как мы помним по случаю в Арма, была скорее привилегией аббата). Малые послушания, такие как дежурство по трапезной, выполнялись по очереди самими братьями. Как мы уже упоминали, монахи сами участвовали в первоначальных работах во время основания монастыря, так, св. Энда сам рыл канавы вокруг своего монастыря. Строительство и поддержание дорог рядом с монастырями также относились к обязанностям братии и монастырских трудников. Иногда труд монахов будто бы специально усложнялся (с целью большего смирения?), так на о-ве Иона в монастыре были и лошадь, и телега, но братии приходилось носить на своих спинах зерно в монастырь с ближайших полей. Второстепенные занятия монашеской братии включали рыбную ловлю, пивоварение и пчеловодство.

Монах не мог выбирать себе работу по желанию или начать какое-либо дело, пусть даже необходимое, без благословения аббата. Небрежность и неаккуратность в работе наказывались, а ученым монахам указывалось, что их любовь к книгам не дает им права избегать тяжелого ручного труда. Даже св. Колум Килле кроме молитвы, учения и письменного труда не забывал собственноручно трудиться на благо хозяйства монастыря<sup>27</sup>.

Одежда древнеирландских монахов мало чем отличалась от простой одежды мирян. Прямо на тело надевали тунику (лат. tunica, видимо, обычная длинная рубаха (др.-ирл. léine), спускавшаяся до колен или до лодыжек). Льняные рубахи эти обычно были серые, но иногда

---

<sup>27</sup> Ryan J. Op. cit. P. 363—364.

отбеливались. Так, св. Колум Килле при приближении смерти был одет в белую тунику. Поверх туники носили одеяние из грубой шерсти с капюшоном, которое по-латински именовалось *cuculla* (или *casula*, отсюда др.-ирл. *casal*, *sochull*). В холодную погоду или во время путешествий поверх надевали плащ (лат. *amphibalus*)<sup>28</sup>. Св. Колумбан в своем уставе разрешал монахам менять одежду на ночь. Постоянной обувью служили сандалии. Сохранилось одно упоминание о том, что св. Колумбан в Галлии носил перчатки, однако он вполне мог попасть под влияние галльской моды. Ирландские монахи часто носили с собой посохи, крючковатые палки, особенно отправляясь в дорогу пешком. Посох мог служить для защиты от диких собак и других зверей, посохами обменивались в знак дружбы или заключая договор о братстве. Впоследствии посохи святых, основателей монастырей, почитались как реликвии, заключались в ковчежцы из драгоценных металлов и наделялись особыми именами. Самый известный подобный посох — это «посох Иисуса» (*bachall Isa*), который, по преданию, вручил св. Патрику сам Иисус Христос. Посох этот был сожжен в Дублине во время Реформации в 1528 г.

Ирландские монахи отличались особым аскетизмом, который помимо всего прочего выражался в строгом соблюдении регулярных постов (не говоря об упоминавшихся уже особых постах), а также в прочих пищевых ограничениях. В первую половину дня, согласно уставу св. Колумбана, было запрещено вкушать пищу. Первая и единственная трапеза в монастыре была в девятом часу (около 15.00). Послабления допускались лишь для больных, ослабленных, занятых тяжелой работой и путешествующих. Запрещалось входить в трапезную после обеда (когда еще были доступны остатки трапезы) и таскать еду до обеденного времени. В воскресенье, по праздникам и на Светлой седмице разрешалось больше еды, качество ее тоже было лучше. Послабления также допускались при приезде гостей, когда даже пост отменялся, если гости приезжали в среду или в пятницу. Например, гостей св. Брендана из Бирры накормили соленой свиной во время Великого поста<sup>29</sup>. В тех монастырях, где устав был помягче, как на Ионе,

---

<sup>28</sup> Скорее всего, все эти три латинских термина описывают один и тот же тип шерстяного церковного одеяния.

<sup>29</sup> Плавание святого Брендана / Пер. Н. Горелова. СПб., 2010. С. 95—96.

скорее всего трапезничали два раза в день, исключая постные дни<sup>30</sup>. Длительных постов было три, примерно соответствовавших Великому, Рождественскому и Петрову постам. Однако и без постов во многих монастырях трапеза братии была ограничена овощами и кашами, лишь в некоторых позволяли вкушать молочные продукты.

Вкратце характеризуя черты древнеирландского общества перед принятием христианства, повлиявшие на особенности церкви, стоит упомянуть и о древнем религиозном институте друидов, в той или иной форме существовавшем на острове в V в. и в первые века распространения христианства. В исторической и филологической науках тема друидов и их наследия оказалась настолько дискредитированной псевдонаучными и популярными небылицами, что само упоминание «друидов» считается в ученой кельтологической среде чуть ли не чем-то непрофессиональным. Тем не менее, основываясь на древнеирландских источниках и на работах предшественников, можно определить корпорацию друидов в Ирландии и других кельтских странах как ученое жреческое сословие, функционально родственное индийским брахманам.

Такое архаичное индоевропейское общество постепенно, начиная с членов королевских родов и поэтов-филидов, принимает на протяжении кон. IV — сер. VI в. веру Христову. Языческое прошлое не уходит бесследно, определенные элементы синкретизма прослеживаются как в светской, так и в церковной культурах. В одном средневековом ирландском стихотворении, ошибочно приписываемом св. Колуму Килле, автор обращается к Христу: «О мой друид!» (a mo drai Crist mac De). Однако не стоит абсолютизировать такой синкретизм: ни догматы церкви, ни богословие не были затронуты и искажены какими-либо местными особенностями.

В то же время следует помнить, что христианизация Ирландии проводилась в основном миссионерами из романизированной Британии, где долгое время сохранялась в том или ином виде местная кельтская религия. Так, известный храм Нодонса в Лидни Парке (Глостершир) был построен в 360 г. н. э. и действовал вплоть до начала V в. Тот же Нодонс почитался в языческой Ирландии как Нуаду, и можно сказать, что христианизация в Британии и Ирландии сталкивалась, по сути,

---

<sup>30</sup> Ryan J. Op. cit. P. 386—387.

с одними и теми же верованиями, соревноваться приходилось с одними и теми же богами<sup>31</sup>. Основное различие заключалось в том, что в Британии мы имеем дело уже с романизированным вариантом кельтской религии, в котором нет места запрещенным друидам — их сменила романизированная корпорация служителей императорского культа. В Ирландии же именно друидическая корпорация была основным оппонентом христианских миссионеров.

Судя по «Первому синоду св. Патрика», в Ирландии некоторое время (по крайней мере, в VI в.) в пределах одного и того же туата могли сосуществовать христианская община и языческое общество (туат, как таковой). При этом христиане считались своего рода изгоями и чужаками, и со стороны христиан общение с язычниками было также сведено к минимуму. Образовывался как бы один *túath* внутри другого, христианский *plebs* внутри языческого королевства: например, один из параграфов «Синода» (§ 20) гласит, что в том случае, если христианин, по обычаю язычников, не может заплатить долг, он должен быть отлучен от церкви до того времени, пока не сделает этого<sup>32</sup>. Обращение к судье (брегону) было запрещено, ибо христианин должен был идти со своим делом в церковь, а тот, кто так поступал, объявлялся «чужаком» (§ 21). Подарки от языческих родов также не должны были приниматься в христианской общине (§ 13). В силу того, что обмен подарками, как мы уже видели на примере св. Патрика, являлся очень значимой связующей силой в раннеирландском обществе, этот канон подразумевает тем самым фактическое разделение туата на два сосуществовавших сообщества: христианское и языческое<sup>33</sup>.

В то же время ни относительно долгое совместное проживание христиан и язычников в одной стране, ни некоторый синтез на уровне литературы не приводили к глубоким отклонениям ирландской церкви от общехристианских канонов. Единственный пример доктринального расхождения ирландской церкви с Вселенской — это терпимое отношение ее к учению известного британского ересиарха Пелагия (которого по-валлийски в Средние века называли Морганом: валлийская

<sup>31</sup> After Rome / Ed. T. Charles-Edwards. Oxford, 2003. P. 116.

<sup>32</sup> Bieler L. The Irish Penitentals SLH 5. Dublin, 1963. P. 56.

<sup>33</sup> Charles-Edwards T. M. The Social Background to Irish Peregrinatio // *Celtica*, 11, 1976. P. 105—106.



средневековая традиция также с большим пиететом относится к Пелагию и содержит упоминание о том, что последние годы жизни этот ереснарх провел в горах Уэльса).

Комментарий Пелагия на послания св. ап. Павла читали в Ирландии, и ученые острова относились к нему с почтением. Вплоть до XII в. Пелагий был популярен в ирландских монастырских школах. Но все же было бы ошибочно считать раннюю ирландскую церковь пелагианской. Да, папа Иоанн IV и римская курия в 640 г. обвиняли североирландские церкви в возрождении пелагианской ереси. Однако это обвинение вполне могло быть вызвано конфликтом вокруг даты Пасхи между ирландской церковью и Римом. В течение VI и первой половины VII в. ирландская церковь в целом пережила период споров и разногласий с Римом и остальным христианским миром. Главной проблемой был вопрос о дате празднования Пасхи.

Начиная со II в. Церковь пыталась изобрести математические таблицы, позволяющие заранее вычислять время Пасхи. Задача казалась неразрешимой, уровень математического знания на Западе не позволял ее решить. В итоге до 600 г. возникло несколько несовпадающих таблиц. Ирландцы же в VI — нач. VII в., в отличие от Рима и других церквей, пользовались более ранней таблицей ближневосточного происхождения. Это отличие было обнаружено в конце VI в., когда ирландская церковь начала миссию в Нортумбрии, что вызвало протест миссионеров, посланных Римом во главе с архиепископом Августином на юг Англии в Кент. Августин был недоволен распространением ирландской церкви и не преминул найти у нее изъян — ошибочное вычисление Пасхи.

Ирландцы же строго держались старого отсчета. Св. Колумбан писал папе Григорию Великому, что пасхальная таблица, используемая в Риме, заслуживает сожаления. Однако проримски настроенные епископы южной Ирландии послали в Рим особую миссию, в которой участвовал св. Лашрен (Молаше). Через год посланцы вернулись, и в 636 г. юг Ирландии принял новую систему отсчета Пасхи (раньше церковью севера Британии, основанных ирландцами, и севера самой Ирландии). Север Ирландии продолжал придерживаться старой системы до 704 г., последними от старого счета Пасхи отказались монастырь на острове Иона в Шотландии и церковь Уэльса.

Итак, ирландская церковь в раннее Средневековье представляла собой уникальный оплот христианства на дальнем западе и в силу

удаленности острова от континентальной Европы приобрела свой неповторимый характер: это была церковь монастырей и аббатов, церковь поэтов, авторов «Гесперийских речений» (*Hisperica Famina*), поэм, написанных на тайной гесперийской латыни, и поэм, написанных по-ирландски. Монастырь в ранней Ирландии часто становился помимо всего прочего центром поэтического образования, о чем мы уже упоминали, когда речь шла о древнеирландских филидах. Именно в монастырях записывались и переписывались памятники как гиберно-латинской, так и ирландскоязычной литературы. Монастыри были единственными центрами церковной интеллектуальной жизни в ранне-средневековой Ирландии.

Особая тема — это великая миссия ирландских монахов в Британии и континентальной Европе, приведшая к образованию крупнейших монастырских центров, таких как Линдисфарн, Ярроу, Санкт-Галлен, Боббио, Люксе́й и многие другие. К тому же открытию Исландии мы обязаны не скандинавам, а ирландским монахам, первыми поселившимся на этой северной земле. Ирландская церковь подарила нам такого известного богослова и философа, как Иоанн Скот Эриугена. Любому исследователю и любителю истории, который обращается к западноевропейской средневековой цивилизации и западной церкви, не стоит забывать об уникальной церковной традиции зеленого острова веры в водах внешнего океана, на краю тогдашней ойкумены.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В нашей книге мы попытались рассмотреть с разных сторон возможные варианты взаимодействия мифов с обществом Древней Ирландии. Конечно, фигуры, прошедшие перед нами — король, воин, аббат, филид, свинопас и другие, — являют собой лишь часть картины древнеирландского общества. Очень мало, к сожалению, нам известно о низах, черни, о тех безымянных производителях, кормивших аристократию, верхушку общества, соответственно лишь изредка простолюдины появляются в нашей книге, поэтому в марксистскую эпоху нашу работу, бесспорно, отвергли бы, как не раскрывающую роль народных масс. При этом мы должны учитывать, что основные наши источники, эпические древнеирландские тексты, посвящены жизни военной аристократии, а низы не интересуют авторов эпоса. Мы можем признать, что древнеирландские предания, в отличие от исландских саг, не уделяли должного внимания жизни простого люда. Простолюдин может случайно появиться в тексте лишь в качестве исключения как маргинальная фигура. Основное внимание уделяется воину-аристократу, королю, друиду, филиду — верхушке общества, привилегированным слоям, — что обычно и наблюдается в эпических текстах, будь то «Песнь о Нибелунгах» или «Махабхарата».

После всего сказанного важно напомнить об исключительно сельском, аграрном характере западного кельтского общества, о котором у нас шла речь. Эта характеристика, данная в свое время Д. Бинчи, до сих пор не потеряла актуальности. Действительно, даже раннеирландские монастыри мы вряд ли можем назвать протоурбанистическими центрами, как это делали некоторые историки: крупный монастырь до англо-нормандского завоевания — это скорее большое фермерское хозяйство<sup>1</sup>. Таким

---

<sup>1</sup> Ó Corráin D. Ireland c.800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1... P. 558—559.

образом, в отсутствие горожан идеализированная тройственная структура индоевропейского общества, да и средневекового христианского общества, состоящего из духовенства, военной аристократии и крестьянства, остается для Ирландии актуальной, хотя не менее идеальной.

Загадка Ирландии и раннеирландского общества в том, что именно в этой стране были созданы прекрасные памятники уникальной в европейском контексте литературы: эпические предания о древних королях, мифы о языческих богах, повести о любви и смерти. При этом, в отличие от средневековой латинской литературы континентальной Европы, ирландские памятники написаны именно на том языке, на котором говорили их авторы, читатели и слушатели, — на древнеирландском. Средневековую ирландскую литературу можно сравнить по значению со скандинавской или англосаксонской, которые также были записаны на родном разговорном языке, понятном не только грамотным и сведущим в латыни клирикам. При этом нельзя забывать об определенном влиянии древнеирландской литературы на эти северные литературы (к тому же из европейских стран лишь в Ирландии и Исландии христианство утвердилось мирно и без особого сопротивления местных жителей).

Как я уже предупреждал читателя вначале, речь у нас шла во многом о литературных героях или идеализированных субъектах древнеирландского права. Мы имели дело скорее с представлениями о жизни общества, чем с гипотетической повседневной жизнью древних ирландцев, как она была «на самом деле». Современный историк действительно чаще имеет дело с историей образов, историей представлений и стереотипов, чем с историей неопровержимых фактов. И здесь дело вовсе не в постмодернистской амбивалентности и вседозволенности — сами источники заставляют нас говорить об особой литературной, эпической или «саговой» действительности, которая часто заслоняет историческую действительность.

Феномен ирландской церкви и «кельтского христианства» (существование которого сейчас ставится под вопрос) объясняется, как и все особенности средневековой островной кельтской культуры, необычностью среды, которая приняла новую веру. Христианство — изначально, со времен Евангелия, городская религия — впервые по доброй воле было принято в регионе, где городов не было. Ни в Ирландии, ни в Уэльсе города как такового не было — ни в ипостаси Иерусалима, ни в ипостаси Вавилона.

Поэтому, между прочим, мы не можем доверять таким агиографам, как Мурьху и Тирехан (составители первых житий св. Патрика), которые изображают древний ритуальный центр Темру как «столицу ирландцев» (caput Scotorum) и языческий Вавилон, а св. Патрика как ветхозаветного пророка, побивающего магов-друидов<sup>2</sup>. Мы не можем доверять этим житиям как историческим свидетельствам, но можем принимать их как попытку библейской интерпретации ирландских исторических событий. В более поздних текстах речь идет об упадке и разрушении древних «королевских центров», языческих «городов» и возвышении новых, духовных центров, монастырей. Именно монастырь в Уэльсе и Ирландии становится средоточием церковной и культурной жизни. И именно в кельтском монастыре записываются автохтонные мифологические и эпические тексты, весьма противоречивые, но оригинальные источники по истории древнеирландской повседневности.

В заключение стоит сказать, что на протяжении всего Средневековья светская филидическая ученость существовала в Ирландии бок о бок с ученостью церковной. И все же они не были изолированы друг от друга: в самих древнеирландских монастырях процветали школы филидов (поэтов и сказителей). За всем этим вряд ли стоял настоящий синтез христианства и язычества, как пишут иногда кельтологи-нативисты, считающие, что местный (native) языческий элемент в основном доминировал в средневековых островных кельтских культурах. Скорее на культурном уровне с обеих сторон шел процесс создания своеобразных «псевдотекстов» (этот термин не содержит у нас никакой качественной характеристики), как псевдоисторий, псевдоритуалов, псевдогенеалогий или псевдоагиографии. Дело в том, что для дописьменной культуры создание письменного текста было чем-то неестественным, а христианская письменная культура в переходных условиях стала воспроизводить апокрифы. Единственное, что не могло быть псевдо-, — это миф. Миф, запечатленный на века в кожаных переплетах, миф не друидический и не христианский, но живой и поныне смущающий воображение современного читателя, блуждающего в лабиринтах и хитросплетениях кельтской традиции.

---

<sup>2</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 74, 84—90.

**Приложение**

**МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ**  
**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ**  
**И РОЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТОСТИ**

Фигура св. Патрика (латинск. Patricius, др.-ирл. Rádraig) за долгое время исследований и научных споров, к сожалению, не стала яснее и понятнее даже для специалистов. Основная проблема, связанная с патрицианскими исследованиями, — это крайняя ограниченность надежных источников о жизни этого ирландского святого. Проблема в этом случае заключается в том, что ни точных дат его жизни, ни его достоверного с исторической точки зрения жизнеописания не существует. Однако начало христианской церкви в Ирландии традиционно связывают со св. Патриком, ставшим наиболее почитаемым святым острова, признанным «апостолом Ирландии». Конечно, можно сказать, что о жизни просветителя Северной Британии (будущей Шотландии) св. Ниниана мы знаем еще меньше, но проблема св. Патрика оказывается настолько сложной именно из-за нашей кажущейся информированности. Поздняя житийная литература, в самом начале которой стоит труд Мурьху мокку Махтени, создала особую патрицианскую традицию, которая по сути оказывается мифом, ярко расцветшим уже в литературных памятниках на среднеирландском языке, таких, например, как «Разговор старейших» (Accalam na sénorach, XIII в.). Патрик прочно входит в местную национальную традицию, становится героем эпоса, поэзии и прозаических преданий. Однако за всеми этими живописными картинками из жизни «апостола Ирландии» исследователь четко видит лишь два текста, проливающих свет на жизнь исторического св. Патрика и написанных им самим в первой половине V в. Это «Исповедь» (Confessio) и письмо северобританскому королю Коротику<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Saint Patrick. Confession et lettre à Coroticus* / Ed. R. P. C. Hanson et C. Blanc. Paris, 1978 (Sources chrétiens. No 249); de Paor M. Patrick. *The Pilgrim*

К сожалению, нам почти ничего не известно о биографии одного из первых ирландских агиографов, Мурьху мокку Махтени. Его род, мокку Махтени (mossu Machtheni), принадлежность к которому он сам упоминает в начале жития, согласно Э. Хогану, происходил из туата И Фаэлань (Ui Faeláin), в районе современного Клэйна, граф. Килдэр<sup>2</sup>. Так что по происхождению он, возможно, был лейнстерцем, подобно Аэду, епископу Шлевте, и Когитосу, первому ирландскому агиографу, автору жития св. Бригиты. Связь с этими двумя лейнстерскими церковными деятелями оговаривается самим Мурьху, а Когитос скорее всего был его духовником и учителем в новом для тогдашней Ирландии искусстве агиографии. Мурьху, в отличие от своего современника Тирехана, пытался, подобно Когитосу, написать связанное жизнеописание святого, а не просто перечислить некоторые его деяния, хотя, возможно, с точки зрения современного читателя, это ему и не совсем удалось. При этом житие св. Патрика было написано Мурьху по просьбе епископа Аэда и, судя по обращению к «господину» Аэду (mi domine Aido), до смерти последнего в 700 г. Зная Арма и ее окрестности не понаслышке, Мурьху, видимо, писал свое произведение в Арма, в то время, когда там гостил епископ Аэд. Интересно, что и Аэд, и Мурьху участвовали в соборе в Бирре в 697 г. Современные исследователи склонны датировать «Житие...» Мурьху самым концом VII в.<sup>3</sup>, а Л. Билер уточнял, что оно скорее всего было создано после собора в Бирре, где, видимо, были достигнуты соглашения по принятию во всей Ирландии римского счета Пасхи и формы тонзуры, в ответ на что св. Патрик признавался апостолом всей Ирландии<sup>4</sup>.

В любом случае, принимаем ли мы версию о лейнстерском или северном, ольстерском происхождении Мурьху, очевидно, что его произведение было написано не в последнюю очередь с целью утверждения

---

Apostle of Ireland. New York, 1998. Рус. пер.: *Святитель Патрик Ирландский. Исповедь* / Пер. Н. Холмогоровой под ред. М. Касьян // Альфа и Омега, 4 (7), 1995. С. 141—154.

<sup>2</sup> В то же время Л. Билер считает, что он принадлежал туату Мохтане (Túath Mochtaine) с равнины Арма (Bieler L. Muirchú's life of St. Patrick as a work of literature // *Medium Ævum*, 43, No. 3, 1974. P. 220).

<sup>3</sup> Charles-Edwards Th. *Early Christian Ireland*. Cambridge, 2000. P. 440.

<sup>4</sup> Bieler L. *Op. cit.* P. 220.

первенства монастырского центра в Арма, основанного св. Патриком и продолжающего традицию святого. Эта пропаганда Арма была актуальна для постоянной конкуренции крупнейших ирландских монастырей, таких как Килдэр, Иона, Клонмакнойс, Слетти. Именно в этом историческом контексте имеет смысл рассматривать пассажи Мурьху, посвященные Арма и ее связи с Патриком.

«Житие святого Патрика» Мурьху сохранилось в трех рукописях: в Книге из Арма (А, Дублин, Тринити-колледж 52, fo. 2<sup>r</sup>—8<sup>v</sup>), написанной до 845 г. (год смерти ее писца Фердомнаха, которого Ольстерские анналы называют *sapiens et scriba optimus Airdd Machae*)<sup>5</sup>, в рукописи из Брюссельской королевской библиотеки (В, Brussels, Bibliothèquе royale 64, fo. 299<sup>r</sup>—303<sup>r</sup>) XI в. и в рукописи из Венской национальной библиотеки (С, Vienna, Nationalbibliothek, Ser. nova 3642) конца VIII в.<sup>6</sup> Из этих рукописей Книга из Арма представляет собой наибольший интерес для патрицианских исследований и раннесредневековой ирландской истории в целом. Помимо интересующего нас «Жития святого Патрика» Мурьху в ней содержатся также произведения самого св. Патрика, его «Исповедь» и письмо Коротыку, *Collectanea* Тирехана (деяния св. Патрика) и *Liber Angeli* (пропагандистский текст, оправдывающий претензии Арма на первенство среди ирландских монастырей). Епископ Тирехан, автор второго раннего жития св. Патрика, написал свой труд примерно в то же время, что и Мурьху, в конце VII в. или даже немного раньше. При этом важно, что каждый из этих двух авторов не знал о работе другого и тексты их независимы один от другого. Мурьху и Тирехан, дополняя друг друга, составляют своеобразный тандем в ранней ирландской агиографии, представляя собой взгляд церковной элиты VII в. на V в., взгляд, во многом обусловленный сложившейся за это время устной патрицианской традицией (о которой мы ничего не знаем) и церковно-политической конъюнктурой. Помимо трех указанных рукописей, в восьми более поздних житиях мы находим

---

<sup>5</sup> Book of Armagh, the Patrician Documents / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1937 (Facsimiles in Collotype of Irish Manuscripts, III); Gwynn J. (ed.). *Liber Ard-machanus*. Dublin, 1913.

<sup>6</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 2—4.



в той или иной мере измененные варианты различных фрагментов из Мурьху<sup>7</sup>.

Повторим, что «Житие святого Патрика» Мурьху нельзя рассматривать как достоверный исторический источник по Ирландии V в., скорее, оно отражает представления церковных кругов VII в. о стране, ее сакрально-политическом центре Темре, ее языческом прошлом и переходе к новой вере и новому времени. Уже для агиографов VII в. Темра, друиды и языческие верования представляли собой отринутую языческую старину, несмотря на то что, согласно законодательным памятникам, в какой-то деградировавшей форме, на окраине общества, друиды существовали еще в VII в. Рассматривая проблему соотношения местной традиции и христианской учености в раннесредневековой Ирландии, актуальную для текста Мурьху, надо всегда помнить, что христианство в Ирландии, помимо духовного преображения общества, дало стране возможность стать частью латинского мира, приобрести к античной культуре, к письменности, литературе и истории. Поразительная особенность раннехристианской Ирландии заключается в том, что семя христианства падает непосредственно на почву древнего дописьменного общества, в отсутствие римского или греческого влияния, на почву общества, строго регламентированного предписаниями жреческого класса друидов, общества, где власть короля также была сакральной. Не говоря уже о новом взгляде на жизнь и смерть, новую нравственность, христианств, помимо этого, придает форму всему комплексу идей и представлений, бытовавших в древней языческой Ирландии в виде часто противоречивых, переливающихся и изменяющихся феноменов: все это обретает свою новую и вполне определенную форму в литературе, изобразительном искусстве, архитектуре. При этом христианство было принято ирландцами без особого сопротивления, мирно, на острове неизвестны святые мученики за веру (другой пример такого мирного принятия христианства в Европе — это остров Исландия, население которого обладало существенной долей ирландской крови).

---

<sup>7</sup> The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 20—22.

## МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ. ЖИТИЕ СВЯТОГО ПАТРИКА<sup>8</sup>

<Посвящение>. Так как, в самом деле, господин мой Аэд<sup>9</sup>, многие пытались привести в порядок этот рассказ, следуя тому, что их отцы и те, кто были от начала посланниками Слова, передали им, но труднейшая задача рассказа, расходящиеся мнения и многие подозрения со стороны многих никогда не давали им прийти к одной, определенной стезе истории, не ошибаюсь, что согласно нашей пословице, как мальчики спускаются в амфитеатр, так в опасное и глубокое море священного повествования, где валы пучин дерзко вздымаются среди острейших рифов в неведомых водах, что до сих пор не бороздила ни одна лодка кроме лодки отца моего Когитоса<sup>10</sup>, с моими малым дарованьем и опытом спустил я на воду ребяческую веселую кимбу<sup>11</sup>. Однако я не хотел бы выдать малое за большое, я попытаюсь изложить отрывочно и с великим трудом лишь некоторые из многих деяний святого Патрика с моими малыми знаниями, неточными свидетелями, нестойкой памятью, усталым умом и скромным слогом, но с благочестивой любовью, подчиняясь велению твоей святости и власти.

---

<sup>8</sup> Перевод с латинского Г. В. Бондаренко и С. В. Шкунаева выполнен по изданию *The Patrician texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979 (*Scriptores Latini Hiberniae*, X). P. 62—122. Комментарии к переводу Г. В. Бондаренко.

<sup>9</sup> Аэд, епископ Шлевте (совр. Слетти, граф. Лиш) (ум. 700), признал верховенство Арма как первой церкви в Ирландии, основанной св. Патриком, переехал в Арма во время правления там аббата Шегене (661—688), умер в Арма.

<sup>10</sup> Когитос (*Cogitosus*) — своеобразное прозвище одного из первых ирландских агиографов, написавшего во второй половине VII в. житие св. Бригиты (*Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 775—790). Мурьху использовал многие агиографические мотивы и стилистику Когитоса. Судя по этому упоминанию, Когитос, возможно, был духовным отцом и учителем Мурьху. Согласно Мурьху, Когитос был первым ирландским агиографом.

<sup>11</sup> *Symba* (греч.) — род лодки, челнока, здесь скорее всего имеется в виду ирландская длинная лодка, корпус которой шивался из нескольких кож (др.-ирл. *cuagach*). Образ встречается также у Когитоса, хотя возможна и игра слов: имя автора жития *muir chú* букв. 'морской пес, волк'.

Во имя Царя небесного, Спасителя этого мира.

Начинается пролог жития святого Патрика Исповедника.

Необходимы время, место и человек. Название местности Кесария в Каппадокии, что прежде называлась Масадра. Время — Валентиниана и Валента, которые правили семнадцать лет, год от сотворения мира — пять тысяч сто семьдесят пятый. От страстей же Господа нашего Иисуса Христа отсчитываем 436 лет до кончины Патрика. Человек: Василий, *melchus* по-еврейски, *basilicus* по-гречески, *gex* на латыни. Василий, то есть царек; *basilica*, то есть царский дом; *basilicum*, то есть царский; *basilion*, то есть царство. И он написал все свои труды по-гречески; Руфин пресвитер, знаток обоих языков, выросший в Кесарии, хоть и был латинянин, перевел его труды на латынь<sup>12</sup>. Я нашел четыре имени Патрика, записанные в книге, что была во владении Ултана, епископа Дал Конхобайр: святой Магон, то есть знаменитый; Суккет, <...> то есть Патрик, <Котиртиак>, потому что он служил в хозяйствах четырех друидов<sup>13</sup>; и купил его один из них, имя которому было Милух мокку Бойн, друид, и Патрик служил ему семь лет.

<sup>12</sup> Начало жития святого Василия Великого странным образом оказалось включенным в пролог жития св. Патрика.

<sup>13</sup> Ранняя форма заимствования имени Патрика (*Patricius*) из латыни в архаический древнеирландский — *Cothr(a)ige*, где лат. *p* переходит в *q*, т. к. в гойдельском не было звука *p*. Возможно, заимствование это восходит еще к V в. Эта форма имени возникла под влиянием названия туата *Cothraige* (*eDIL*, s. v. *Cothraige*). Реконструируемая форма *Cothirthiacus* используется лишь для обоснования ложной этимологии от др.-ирл. *cethir thige* ‘четыре дома’.

Мы переводим *magus* Мурьху как ‘друид’, поскольку речь идет именно об этом древнеирландском ученом и жреческом сословии. В позднейшей агиографической литературе др.-ирл. *drú* почти всегда соответствует лат. *magus*. В древнеирландском каноническом праве нач. VI в. друид назван *harusrex*, но, возможно, речь идет об особой разновидности провидцев (*Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland 2.2 / Ed. Haddan, Stubbs. Oxford, 1878. P. 329*). Проблема существования и исчезновения друидов в Ирландии вызывала много дискуссий в научной среде, однако за недостатком достоверных источников и в связи с диаметрально противоположной оценкой имеющихся релевантных древнеирландских текстов разными школами кельтологов обсуждение этой проблематики фактически прекращено. Пребывание св. Патрика на службе у друида не подтверждается «Исповедью» самого Патрика, где он просто упоминает своего хозяина, которому служил шесть лет,

У Патрика, сына Кальфорния, было четыре имени: Сохет, данное при рождении, Контике, когда он служил, Мавоний, когда учился, Патрик, когда он был рукоположен.

<1> О происхождении Патрика и его первом пленении.

<2> О его плавании с язычниками и страдании в пустыне, как он чудесно нашел пищу себе и язычникам.

<3> О втором пленении, которое он в течение шестидесяти дней претерпевал от врагов.

<4> О приеме родственниками, когда те узнали его.

<5> О его возрасте, когда он отправился увидеть апостольский престол, желая научиться мудрости.

<6> Как он встретил святого Германа в Галлии и поэтому не пошел дальше.

<7> О его возрасте, когда его посетил ангел и [призвал] вернуться к нам.

<8> О его возвращении из Галлии, рукоположении Палладия и смерти последнего.

<9> О рукоположении Патрика епископом Амасторексом после смерти Палладия.

<10> О языческом короле, обитавшем в Темре, когда святой Патрик принес крещение.

<11> О первом его путешествии на этот остров, чтобы себя выкупить у Милиукка, прежде, чем иных освободить от дьявола.

<12> О смерти Милиукка и о том, что сказал Патрик о его потомстве.

<13> О совете святого Патрика, когда обсуждали празднование первой Пасхи.

<14> О литургии первой Пасхи на этом острове.

<15> О языческом пире в Темре в ту же ночь, когда святой Патрик праздновал Пасху.

<16> Как король Лойгуре пришел из Темры к Патрику в пасхальную ночь.

---

не уточняя его профессии (Conf., 17). Патрик вообще не упоминает друидов в своих произведениях. Другой биограф Патрика, Тирехан, также называет Милиукка друидом. Мурьху позже называет хозяина Патрика королем.

<17> О призвании Патрика к королю, вере Эрка, сына Дайга, и смерти друида в ту ночь.

<18> Как король и его люди разгневались на Патрика, как Бог наказал их и о преображении Патрика на глазах язычников.

<19> О приходе Патрика в Темру в день Пасхи и о вере Дувтаха мокку Лугира.

<20> О борьбе Патрика с друидом в тот день и чудесных деяниях.

<21> Об обращении короля Лойгуре и о слове Патрика о судьбе его королевства.

<22> Об учении, крещении и чудесах святого Патрика, следующего примеру Христа.

<23> О Макк Куйлле и его обращении по слову Патрика.

<24> Об истории Даре и его лошади, как он подарил Патрику Ард Маху.

<25> О язычниках, работавших в воскресный день против указания Патрика.

<26> О плодородной земле, словом Патрика обращенной в солончак.

<27> О смерти Монеисен, саксонской девы.

<28> О том, как святой Патрик видел небеса отверстыми, Сына Божия и ангелов Его.

<29> О ссоре святого Патрика и Кортеха, короля Айла<sup>14</sup>.

Это незначительное сообщение о святом Патрике и его деяниях записал Мурьху макку Махтени по просьбе Аэда, епископа града Шлевте.

### О РОЖДЕНИИ СВЯТОГО ПАТРИКА И О ЕГО ПЛЕНЕНИИ В ИРЛАНДИИ

Патрик, или иначе Сохет, родом бритт, появился на свет в Британии. Отцом его был дьякон Куальфарний, сын, как поведал сам Патрик, пресвитера Потита из селения Баннавем Табурнийский, что неподалеку от нашего моря. Селение это, как я узнал точно и несомненно,

<sup>14</sup> Содержание, скорее всего, было добавлено позднейшим редактором, впрочем так же, как и содержание второй части жития.

зывается Вентре<sup>15</sup>. Мать его звали Конкесса. Шестнадцати лет от роду вместе с другими был он захвачен в плен и увезен на наш варварский остров, где и пребывал в рабстве у жестокого короля-язычника. Шесть лет служил он ему, как то в обычае у евреев, пребывая в содрогании и страхе Божьем по слову Псалмопевца (Пс., 66, 6; 35, 2), бодрствуя и творя многие молитвы. Сто молитв творил он днем и сто ночью, с охотою отдавая Богу Богово, а кесарю кесарево. Так убоялся он Господа и возлюбил всемогущего Бога, ибо до того времени не знал истинного Бога, но только тогда испытал горение духа. После многих тягот, что перенес он в этой земле — голода и жажды, холода и наготы, — после того как пас он овец, после частых явлений ему ангела Божьего Викторика сотворил он, как почти всем это известно, немало чудес по Божьим наставлениям, из которых упомяну я лишь одно или два: «Хорошо, что постишься ты, скоро отправишься ты в свое отечество», и еще: «Вот, корабль твой уже наготове», — но был тот корабль на деле не близко, а далеко, в двухстах милях, где не случалось бывать юноше. После всего того, о чем мы сказали и что едва ли кому под силу изложить целиком, оставил Патрик языческого владыку с его деяниями и, вручив себя святому попечению Бога небесного и бессмертного и воле его, в возрасте двадцати трех лет пустился в путь на корабле к Британии вместе с неизвестными ему людьми, варварами и язычниками, поклонявшимися множеству ложных богов.

Три дня и столько же ночей провел он в море, словно Иона, вместе с этими нечестивыми людьми, а потом, наподобие Моисея, но другим образом, влачился двадцать восемь дней по пустынным местам. Словно иудеи упрекали его язычники, ибо истощились силы их от голода и жажды, и уговаривал его кормчий, чтобы помолился он своему Богу, дабы спасти их всех от смерти. Умилосердившись бедами их, сожалея о людях и духовно деля страдание их, увенчанный добродетелью и прославленный Господом, с Божьей помощью доставил он всем в избытке пищи, ибо послал им Господь стадо свиней, как некогда евреям стаю перепелов. Как в былые времена Иоанн, набрали они и на лесной мед,

---

<sup>15</sup> Точное расположение места рождения Патрика неизвестно. Селение Баннавам Табурнийский упоминается и самим святым в «Исповеди». Судя по всему, оно располагалось недалеко от Ирландского моря на западном побережье Британии (в Южной Шотландии или Северном Уэльсе).

но, как подобает нечестивым язычникам, вместо акрида получили они свинину. Сам же святой Патрик не притронулся к этой еде, ибо была она принесена в жертву, но не терпел ни в чем ущерба, не ощущая ни голода, ни жажды.

И в ту самую ночь сильно искушал его во сне сатана, словно погребая Патрика под грудой скал и круша члены его, но дважды воззвал Патрик к Илии, и немедля воссияло для него солнце, и рассеяли лучи его остатки тьмы, и возвратились к Патрику силы его<sup>16</sup>.

И через много лет снова попал он в плен к чужеземцам и удостоился в первую ночь слышать слово Господне: «Два месяца проведешь ты у них (иначе говоря, у врагов твоих)». Так и случилось, ибо через шестьдесят дней освободил его Господь из рук их и доставил ему и спутникам его пищу, огонь и ясную погоду во всякое время, покуда на десятый день не встретили они людей.

И снова, спустя немного лет, как и встарь, пребывал он в радости у родителей своих в своем отечестве. Когда они приняли сына, то просили его после стольких испытаний и тягот никогда больше не оставлять их. Но не так полагал Патрик, и было ему много видений. К тому времени близилось ему к тридцати годам, и, по слову Апостола, достиг он возмужания, всей полноты возраста Христова. Отправился он посетить и почтить апостольский престол, главу всякой церкви в целом мире, дабы приобщиться, научиться и проникнуться божественной мудростью и Святыми Таинствами, к которым призвал его Господь, дабы затем проповедовать и нести слово Божье внешним народам, склоняя их к вере Христовой.

Так пересек он море на юге Британии и пустился в путь через Галлию, желая затем пересечь Альпы и добраться до Рима. По дороге туда встретил он человека святых нравов, епископа Альтисиодора, великого пастыря Германа<sup>17</sup>. Оставался Патрик у него немалое время,

---

<sup>16</sup> Здесь Мурьху воспроизводит фрагмент «Исповеди» св. Патрика, когда святой взывает к Илии, сам не ведая отчего. Здесь, возможно, присутствует смешение двух форм: *Helias* 'Илия' и *Helios* 'Солнце'.

<sup>17</sup> Св. Герман, епископ Осера (стандартное латинское название *Autessiodorum*). До пострижения в монахи был губернатором провинции. Предположительно в 429 г. папа Целестин по совету будущего первого епископа ирландцев Палладия послал Германа в Британию с целью положить конец пелагианской ереси. Герман удачно справился с этой миссией и возвратил британцев в католическое вероисповедание.

как прежде Павел пребывал у ног Гамалиила, и там, в совершенном терпении, смирении и послушании он возлюблено учился и упражнялся в знании, мудрости, целомудрии и всяком благорасположении духа и души по велению своего сердца и с великим страхом Господним в доброте и простоте сердца своего, девственный в теле и духе.

Провел он там немалое время — кто говорит, сорок лет, иные тридцать, — и тогда верный его Викторик, что предрек Патрику будущее, еще когда пребывал он в рабстве в Ирландии, стал часто являться ему и сказал, что пришло время пускаться в путь, дабы евангельской сетью ловить дикие варварские племена, к которым Господь направил его учителем. Так было сказано ему в видении: «Призывают тебя сыновья и дочери Фохлотского леса»<sup>18</sup> и т. д.

Когда исполнился тому срок, с Божьей помощью приступил он к делу, к которому всегда приутоплялся, делу евангельской проповеди. Послал с ним Герман старшим священника Сегития<sup>19</sup>, чтобы был у него товарищ и свидетель, ибо тогда еще не был поставлен Патрик святым господином Германом в епископы. Знали они, что Палладий, архидиакон папы Целестина, епископа Рима, который занимал тогда апостольский престол как сорок пятый наследник святого апостола Петра, был поставлен в епископы и послан им в зимний холод на наш остров, дабы обратить его в истинную веру. Однако постигла его неудача, ибо не может человек собрать плодов на земле, если не даны они ему будут с небес. Ни эти дикие и нечестивые люди не пожелали внять его наставлениям, ни сам Палладий не захотел надолго остаться в чужой земле, но предпочел вернуться к тому, кто его послал. На обратном пути, переплыв через первое море и пустившись в дорогу посуху, скончался он в бриттских пределах<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Зов ирландцев из Фохлотского (Воклутского) леса упоминается самим Патриком в «Исповеди» (23). Патрик указывает, что лес этот расположен возле «западного моря» (*prope mare occidentale*), т. е. на побережье Атлантики. Возможно, возле совр. Киллала, граф. Мэйо. Очевидно, именно в этих местах святой пребывал в рабстве.

<sup>19</sup> Л. Билер предполагает, что Сегитий был приставлен к Патрику для поездки в Рим, чтобы свидетельствовать о его заслугах перед поставлением во епископы.

<sup>20</sup> Палладий, предшественник св. Патрика, был первым епископом ирландцев. По сообщению Проспера Аквитанского, его поставил папа Целестин



Услышав о смерти святого Палладия в Британии, ученики его — Августин, Бенедикт и иные — по дороге домой сообщили о том в Эбмории, и тогда Патрик со спутниками отправился кружным путем и прибыл к достопочтенному человеку и великому епископу по имени Амасторекс, обитавшему неподалеку. Там святой Патрик, ведая о своем предназначении, принял епископский сан от святого епископа Амасторекса<sup>21</sup>. Низшие саны приняли в тот же день Изернин, Аукзилий и другие. Получили они благословение, совершив все согласно обычаю, и, словно нарочно для Патрика, пропели стих из псалма (109, 4): «Ты еси иерей во веки по чину Мелхиседекову». Потом во имя Святой Троицы взошел славный путник на приготовленный для него корабль и вскоре прибыл в Британию. Исполнив там лишь самые необходимые для путешествия дела, ибо никто не может возжаждать Господа с леностью, с попутным ветром отправился он в путь через наше море.

В ту пору, когда случилось все, о чем сказано, правил в этих краях великий король, свирепый язычник, император варваров, сидевший в Темре, бывшей столицей ирландцев<sup>22</sup>. Звали его Лойгуре, сын Ниалла,

---

(422—432, 41-й, а не 45-й наследник св. ап. Петра) и отправил в 431 г. «к ирландцам, во Христа верующим» (MGH, AA IX, *Chronica Minora* I. P. 473). Проспер указывает, что Палладий, будучи диаконом, способствует отправлению Германа Осерского с миссией в Британию. Это заставило некоторых исследователей (К. Хьюз, Л. Билер, Д. О Кронин) думать, что Палладий был осерским клириком. При этом логичнее было бы согласиться с Мурху в том, что папскому архидакону в Риме было легче оказать влияние на решение папы, чем приезжему галльскому клирику. Судя по всему, миссия Палладия была направлена на восток Ирландии, в Лейнстер, к христианам романо-британского и местного ирландского происхождения. Согласно другому произведению Проспера, деятельность Палладия в Ирландии была более успешной, чем это представлялось Мурху.

<sup>21</sup> Город Эбмория локализовать не удается. Епископ Амасторекс (*Amathorex*) — возможно, имеется в виду предшественник св. Германа Амастор, епископ Осера, у чьей могилы был поставлен во епископы св. Патрик (вульгарн. лат. *a sancto Amatore* могло быть неверно понято ирландским читателем).

<sup>22</sup> Темра, от др.-ирл. *Temair Breg* (род. п. *Temro, Temrae*), или Тара (от совр. англ. *Tara*), находится на востоке Ирландии в совр. граф. Вестмит неподалеку от долины р. Бойн. Др.-ирл. *temair* 'возвышенное место, высокий холм', причем помимо собственно Темры (*Temair Breg* "Темра в Бреге") оно входило в некоторые другие топонимы: *Temair Luachra, Temair Chualnge, Temair Érna*. Этимоло-

и был он из рода, что правил почти всем островом<sup>23</sup>. Были у него мудрецы и друиды, предсказатели и заклинатели, и творцы всяческих злодеяний, которые могли знать и провидеть будущее по обычаю язычников и идолопоклонников. Двоих из них приблизил король к себе превыше прочих: Лотроха или, иначе, Лохру и Лукета Маела, которого звали еще Ронал. Вот они-то, с помощью своего магического искусства, часто предрекали, что вскоре придет в их страну из-за моря чужой обычай, царство с неведомым и тяжким учением, ему же учат немногие, но многие принимают. Все станут почитать его, и опрокинет оно королевства, и поразит королей, что встанут на его пути; соблазнит оно толпы людские и изничтожит богов их со всеми их искусными деяниями, а потом воцарится вовеки. Описывали они человека, что принесет новый обычай, и предрекали его приход в стихах, которые особенно часто возглашали за два или три года до появления Патрика. Вот эти слова, не всегда доступные разумению из-за темного их языка:

---

гически *temair*, возможно, восходит к и.-е. корню \**tem-* «темный» (др.-в.-нем. *dēmar*, белор. *цэпра*, укр. *темярива*, рус. (курск. диал.) *темрива* ‘тьма’). Учитывая то, что в *Temair Breg* (Темра) известны докельтические захоронения бронзового века и эпохи неолита, «темная сторона» *temair* связана с захоронениями и миром мертвых, нижним миром. Комплекс сооружений в Темре возникает очень рано: первое крупное укрепление овальной формы было возведено еще в эпоху неолита (сер. IV — сер. III тыс. до н. э.). Большая часть монументов Темры, однако, относится скорее всего к железному веку («кельтскому времени») (*Raftery B. Iron-age Ireland // A new history of Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Vol. 1. Oxford, 2005. P. 167*). Темра никогда не была «столицей» Ирландии, но «король Темры» издревле обладал особой значимостью и статусом. Особое значение имел и королевский пир / праздник в Темре (см. *Бондаренко Г. В. Некоторые особенности восприятия древнеирландского праздника // Одиссей-2005. М., 2005*).

<sup>23</sup> Лойгуре, сын Ниалла, верховный король Темры (454—462), один из первых представителей западной, коннахтской династии О Нейллов («потомков Ниалла»), правивших в Темре. Собрал «пир Темры» в 454 г. Воевал с лейнстерцами: в 458 г. потерпел от них поражение, а в 462 г. был убит в битве с ними. О Нейллы, род, к которому он принадлежал, действительно в то время успешно распространяли свою экспансию на всю северную половину Ирландии (упоминание Муруху — одно из самых ранних свидетельств общеирландских амбиций О Нейллов). Муруху упоминает, что он принял веру св. Патрика, но Тирехан, возможно, основываясь на более точных источниках, пишет, что Лойгуре отказался от крещения.

Придет бритоголовый с загнутым наверху посохом,  
 Из дома своего с дырой в крыше станет он петь святотатство,  
 Из-за его стола, что в переднем пределе дома его,  
 Все люди его возгласят: «Да будет так, да будет так»<sup>24</sup>.

Что нашими словами можно сказать яснее: «Когда свершится все это, не устоит наше языческое царство». Так и случилось потом: сокрушены были идолы после прихода Патрика и воцарилась католическая вера Христова в нашей стране повсюду. Довольно об этом, вернемся к рассказу.

Под конец святого путешествия корабль святого мужа, полный заморских чудес и духовных сокровищ, достиг удобной гавани в области Колу, известной в наших краях пристани, что зовется Инбер Де<sup>25</sup>. Там подумал Патрик, что перво-наперво надо ему дать за себя выкуп. Тогда отправился он на север, чтобы увидеть того язычника, Милиукка, у которого прежде был в рабстве, и дать ему двойное возмещение за свой выкуп из рабства — земное и небесное — и тем спасти от рабства того, кто держал в рабстве его самого. Повернул Патрик корабль к острову, что зовется ныне его именем и лежит к востоку от берега. Потом, покинув Брегу и оставив Коналле и земли уладов слева, подошел Патрик к заливу Брене<sup>26</sup>. Высадился он со спутниками

<sup>24</sup> Имя одного из друидов *Lucet Mael* содержит характерный элемент *mael* 'бритый, стриженный', часто маркирующий друидов, поскольку они особым образом выбривали голову. Первый элемент в языческих именах с *mael* обычно содержит теоним. Любопытно противопоставление двух «бритоголовых» Лукета Маела (*mael*) и Патрика (*asciapat*) — святой воспринимается как равный друидам, но иной, враждебный «бритоголовый». Эта деталь усиливает аргументацию тех исследователей, кто считает, что этот латинский стихотворный текст действительно восходит к подлинному языческому сочинению, воспроизводящему отношение друидов и их последователей к христианам в V—VI вв. Характерно выражение «станет петь святотатство» (*incantabit nefas*), где *nefas* используется в языческом значении — как «нечто, запрещенное богами».

<sup>25</sup> Инбер Де (Устье Бога) — крупнейшая в раннесредневековый период пристань в устье р. Вартри на восточном побережье Ирландии. Область Колу (позднее Куалу) располагалась южнее совр. Дублина.

<sup>26</sup> Залив Брене — совр. залив Странгфорд-Лох в Ольстере. Таким образом, св. Патрик совершает морское путешествие на север вдоль восточного побережья Ирландии.

у Инбер Слайн, спрятал свой утлый кораблик и собрался отдохнуть неподалеку от берега. Там набрел на них свинопас мужа по имени Диху, человека доброго по природе, хоть и язычника. Жил он там, где сейчас амбар, названный именем Патрика<sup>27</sup>. Решил свинопас, что были они ворами или разбойниками, и, рассказав о том своему господину, незамеченным привел его к тому месту. Думал сначала Диху убить их, но только увидел он лицо святого Патрика, как Господь умягчил его разум. Проповедовал Патрик Диху истинную веру, и сразу уверовал он — первым в стране, — и оставался с ним святой несколько недолгих дней. Потом, желая поскорее двинуться в путь и прийти к Милиукку, дать ему выкуп за свою свободу и обратить в веру Христову, оставил Патрик Диху свой корабль и пошел к землям круитни. Наконец подошел он к Шлиав Миш, откуда много лет назад, когда был он еще в рабстве, увидел Патрик, как ангел Викторик оставил отпечаток своей легкой ноги на камне другой горы и на его глазах вознесся на небо<sup>28</sup>.

Услышал Милиукк о том, что желает его посетить бывший раб, дабы силой заставить его принять на склоне лет чужой обычай и сделать рабом раба, и тогда дьявол вложил ему мысль самому окончить свои дни в огне. Собрал Милиукк все свое добро в дом, где прежде жил он королем, и сжег себя вместе с домом<sup>29</sup>. В то время стоял святой Патрик

---

<sup>27</sup> Этот амбар (огнеуп) связывается с местечком Сол в совр. граф. Даун (др.-ирл. *saball* ‘амбар’, в свою очередь, заимствование от лат. *stabulum* ‘стойло, хлев’). Л. Билер предположил, что Диху дал св. Патрику этот амбар для его первого церковного здания в Ирландии (*Bieler L. Muirchú’s life of St. Patrick as a work of literature // Medium Ævum*, 43, No. 3, 1974. P. 222).

<sup>28</sup> *Cruithni* — др.-ирл. этноним, обозначающий как пиктов на территории Северной Британии, так и родственные им ирландскоязычные племена на территории Ирландии, при этом круитни, жившие в Ирландии, никогда не обозначались латинским словом *Picti*. Так и в нашем случае Мурьху предпочитает прямо использовать ирландскую форму (*in regiones Cruidnenorum*) для обозначения области их расселения в Северной Ирландии. Шлиав Миш — гора Слечиш в совр. граф. Антрим.

<sup>29</sup> Для Милиукка было недопустимым стать зависимым от своего бывшего раба, это не укладывалось в ирландские представления о статусе короля. В то же время, согласно другому варианту жизнеописания Патрика, Милиукк был друидом, и рассказ о его сожжении в доме дублируется следующим рассказом о сожжении в доме друида Лукета Маела. Интересно, что насильственное сожжение в королевском доме часто фигурирует в древнеирландских преданиях

на том самом месте у правого склона Шлиав Миш, откуда даровано было ему после столь милостивого возвращения впервые снова увидеть края, где жил он в рабстве — там и посейчас стоит крест, дабы отметить место, откуда бросил он на них взор, — и прямо перед глазами увидел смерть короля в огне. Удрученный увиденным, молча не сходил он с места два или три часа, вздыхая, сокрушаясь и плача. Потом сказал он: «Не знаю я, лишь Господь знает, этого мужа и короля, что решил погибнуть в огне, но не уверовать в конце жизни и не служить вечному Богу, не знаю я, лишь Господь знает, что никто из его сыновей не воссядет на престол как король его королевства вовеки, а потомство его останется подневольным». Сказав так, помолился Патрик и осенил себя крестным знамением, а потом повернулся и тем же путем пошел к землям уладов. Возвратился он в Маг Иниш к Диху и оставался там много дней, и обошел всю долину. Возлюбил он эти края, и стала возрастать там вера.

Между тем вернемся к сказанному. На седьмой день всякой недели являлся ему ангел, и, как простой человек говорит с другим, так и Патрик говорил с ним. Даже когда Патрика шестнадцать лет от роду схватили и шесть лет провел он в рабстве, тридцать раз посещал его ангел, и Патрик удостоился советов его и разговора, прежде чем отправиться из Ирландии к латинянам. Сто молитв творил Патрик днем и сто молитв ночью. Как-то раз пас Патрик свиней и растерял их, но явился ему ангел и указал на них. А еще однажды тот же ангел говорил с ним о многом и ступил ногой на камень Шкирид против Шлиав Миш и вознесся на небо, а отпечаток ноги его и сейчас можно видеть на камне. На том самом месте тридцать раз говорил ангел с Патриком, и стало оно местом молитвы, и там счастливо даруется верным все, о чем просят они.

Приближался в ту пору праздник Пасхи, первой, что посвящена была Господу в нашем Египте этого острова, как некогда она праздновалась согласно Книге Бытия. Стали они думать, где праздновать им

---

(Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975; Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC, 21, 1900; Aided Muirchertaig meic Erca / Ed. Lil Nic Dhonnchadha, Dublin, 1964. Рус. пер.: Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991). По археологическим данным известно, что «сорокаметровое строение» в Эмайн Махе было ритуально сожжено на рубеже нашей эры.

ее в стране язычников, куда послал Патрика Господь. Сказал каждый свое, а потом по внушению свыше решил святой Патрик, что великий этот праздник Господень, первейший из всех, надо праздновать им на обширной равнине Бреги<sup>30</sup>, ибо там было главное королевство тех народов и средоточие всего идолопоклонства и язычества. Там, по слову Псалмопевца (73, 14), сможет он сокрушить главу змиеву и впервые неотразимый клин будет тогда вбит в голову идолопоклонства молотом неустрашимых деяний и веры руками духовными святого Патрика и его спутников, дабы не могло оно далее противиться вере Христовой. Так оно и случилось.

Вывели они свой корабль в море и, оставив Диху пребывающим в мире и нерушимой вере, поплыли от Маг Иниш по провидению Божьему с берегом по правую руку, а прежде имели они его по левую. После доброго пути ступили они на берег у Инбер Колпди. Там оставили они корабль и пешком отправились к той великой равнине. К вечеру подошли они к месту захоронения мужей Фиакка, вырытому, по преданию, людьми (то есть рабами) Фиакка — так говорит Ферхертне, один из девяти друидов-провидцев Бреги<sup>31</sup>. Там поставили они шатер, и с великим почтением отпраздновал Патрик со спутниками Пасху высочайшему Богу, жертву хвале, по словам пророка<sup>32</sup>.

И случилось так, что в том же году было и идольское празднество со многими заклинаниями, магическими обрядами и другими суеверными действиями идолопоклонников. Собрались на него короли, сатрапы,

---

<sup>30</sup> Равнина Бреги (Mag Breg) — равнина на восточном побережье Ирландии к северу от современного Дублина. На этой равнине располагалось королевство Брега, главным королевским центром которого и была Темра.

<sup>31</sup> История захоронения людей Фиакка, несомненно, известная Мурьху, представляет собой фрагмент во многом утраченной традиционной языческой старины мест (*dindsenchas*). Фрагмент содержит с трудом переводимые вкрапления древнеирландского языка, поэтому мы не можем даже сказать, кто был одним из друидов-провидцев Бреги (*unus e nouim magis profetis Bregg*) — Ферхертне или Фиакк? Дж. Карни предположил, что Мурьху знал не дошедшую до наших дней поэму некоего языческого друида-провидца Ферхертне о захоронении людей Фиакка. Важно, что речь идет о вполне определенном языческом институте девяти друидов-пророков королевства Бреги, память о котором сохранилась вплоть до VII в.

<sup>32</sup> Пс., 49, 14.

вожди, князья и все благородные мужи из народа, а с ними друиды, заклинатели, предсказатели, всяких искусств знатоки и учителя. Все они призваны были к королю Лойгуре в Темру, их Вавилон, как некогда к Навуходоносору; в ту же ночь, когда святой Патрик праздновал Пасху, они собрались на свой языческий праздник. Был среди них обычай, доведенный до каждого, что если кто в любой области, будь он близко или далеко, зажжет в эту ночь огонь, прежде чем загорится он в королевских покоех, то есть в чертогах Темры, то заплатится за это жизнью<sup>33</sup>. Между тем святой Патрик, празднуя Священную Пасху, возжег яркий божественный благословенный огонь, и так он сиял в ночи, что увидели его почти все жители равнины. Заметили этот огонь в Темре, и все стали смотреть на него и изумляться. Созвал король старейшин и сказал: «Кто тот, что осмелился совершить непотребство в моем королевстве? Смерть ему». И ответили все, что не знают, кто это сделал, и только друиды сказали: «О король, здравствуй во веки веком! Если только не погаснет этой же ночью тот огонь, что зажжен был прежде огня в твоём доме, уже никогда не погаснуть ему. Поднимется он выше огня всех наших обычаев, и тот, кто возжег его, и царство, что принес тот, кто возжег его, возвысятся над всеми нами и тобой самим и соблазнят людей твоего королевства, и все королевства покорятся ему, и уступит ему вся страна, и воцарятся они навеки».

Услышав это, сильно обеспокоился король, как некогда Ирод, и весь народ Темры вместе с ним. Ответил король так: «Да не случится это, но отправимся посмотреть, что там творится, и схватим, и лишим жизни тех, кто вершит зло в нашем королевстве». Повелел Лойгуре запрячь трижды девять колесниц по преданию богов, взял с собой двух самых могущественных друидов, Лукета Маела и Лохру, и под конец ночи отправился к захоронению мужей Фиакка. Как и подобало им,

---

<sup>33</sup> Речь идет, с одной стороны, о королевском празднике, пире в Темре (Feis Temro), который согласно литературной традиции праздновался в ночь на Самайн (1 ноября) и имел ритуально-магический характер для общества и королевской власти. С другой стороны, весенняя дата и связь с культом огня дают возможность увидеть здесь аллюзию на весенний праздник Белтане (1 мая), который также отмечался в Темре (и теоретически мог совпадать с Пасхой). При этом описание языческого праздника, аллюзии на Вавилон и Навуходоносора восходят здесь к книге пророка Даниила (2, 2; 3, 2—3; 5, 1).

повернули они налево свои лица и морды коней<sup>34</sup>. В пути сказали королю друиды: «Король, не должно тебе самому приближаться к тому месту, дабы потом не поклониться тому, кто возжег огонь. Оставайся поодаль, а мы призовем к тебе этого человека, чтобы он поклонился тебе и ты стал его господином. Перед тобой поговорим мы с ним, и так сможешь ты испытать нас». Ответил король: «Добрый совет вы даете. Поступлю я, как вы говорите». Приблизились они к тому самому месту и сошли с колесниц, но не вошли в круг, освещенный огнем, а сели рядом.

Потом призвали святого Патрика к королю за пределы освещенного круга, и сказали друиды своим людям: «Не станем вставать, когда он подойдет, ибо тот, кто встанет при его приближении, уверует и поклонится ему». Когда поднялся святой Патрик и узрел множество их колесниц и коней, то губами и сердцем своим произнес стих Псалмопевца: «Сии на колесницах, и сии на конех, мы же во имя Господа Бога нашего призовем» (Пс., 19, 8), — и направился к ним. Не встали они при его приближении, и только один человек по внушению Господнему не внял словам друидов, и был это Эрк, сын Дайга, чьи мощи почитают сейчас во граде Слане. Поднялся он, и благословил его Патрик, и уверовал Эрк в вечного Бога. Потом начали они разговор, и один из друидов по имени Лохру нападал на святого Патрика и осмелился поносить высокомерными словами кафолическую веру. Смотрел на него святой Патрик, пока говорил он такое, и, словно Петр о Симоне, сказал во весь голос Господу: «О Господь всемогущий, во власти которого всё, Ты, пославший меня сюда, пусть этот нечестивец, поносящий имя Твое,

---

<sup>34</sup> Поворот направо, объезд посолонь считались у древних ирландцев благоприятными, и, напротив, поворот налево и объезд против солнца были неблагоприятны. Движение посолонь характерно для ритуала коронации монарха у многих народов, движение же против солнца, наоборот, часто присутствует в погребальных ритуалах (*Подосинов А. В. Ех oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 508, 509*). В предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга» запрет на движение посолонь вокруг Темры каким-то образом ограничивал власть короля, а запрет на движение против солнца вокруг Бреги уберегал от преждевременного погребения. В случае Лойгуре король выбирает заведомо неблагоприятную для него сторону поворота, предположение Л. Билера об ассоциации левого поворота с язычеством у Мурьху лишь подтверждает эту дихотомию.



немедля умрет». При этих словах вознесся друид в воздух и рухнул на землю. Ударился он головой о камень, и мозг его разлетелся вокруг<sup>35</sup>. Умер он у всех на глазах, и оттого убоялись язычники.

Разгневались тогда король и его люди за это на Патрика, и захотел король немедленно убить его, и сказал: «Схватите этого человека, который хочет погубить нас». Увидел Патрик, что язычники хотят напасть на него, поднялся и возгласил: «Да воскреснет Бог, и разыдутся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его» (Пс., 67, 1). Настала немедленно тьма, и раздался ужасный гул, и обратились нечестивцы друг против друга, и восстал каждый на соседа своего, и сотрясась земля, так что перепутались оси колесниц и устремились они вперед вместе с конями, и лишь немногие из них полуживыми добрались до горы Мондуйрн. Семь раз семеро человек погибли тогда после проклятия святого Патрика на глазах их короля в наказание за его слова. Всего четверо осталось их, сам король с королевой и еще двое ирландцев, и были они в великом страхе. Подошла тогда королева к Патрику и сказала: «О, могущественный и справедливый муж, не погуби короля, ибо придет он к тебе и преклонит колени, и признает твою власть». Охваченный страхом, приблизился король, преклонил колени перед святым и сделал вид, что почитает его. Когда же расстались они и отошел король недалеко, поносил король Патрика теми же словами, желая, во что бы то ни стало, лишить его жизни. Знал Патрик о мыслях злого короля. Благословил он во имя Иисуса Христа своих спутников, восьмерых мужей и мальчика, и направились они к королю. Пересчитал их король, когда приближались они, и вдруг исчезли Патрик со спутниками на глазах короля, а вместо людей увидели язычники восемь оленей и олененка, бегущих в чащу. И возвратился тогда грустный, напуганный и пристыженный король Лойгуре в Темру с теми немногими, кто еще оставался при нем.

---

<sup>35</sup> Аллюзия на Симона Волхва, согласно апокрифическим источникам умевшего летать (Деяния свв. ап. Петра и Павла). В древнеирландской литературе друидам также приписываются способности совершать своего рода «шаманский полет» (*Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: Immacaldam Choluiim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolaig and Immacaldam in druad Brain 7 inna banfátho Febuil ós Loch Febuil // Ériu, 52, 2002. P. 74—75; Sjostedt M.-L. (ed.) La siège de Druid Damhghaire // RC, 43, 1926. P. 110—112, § 117*).

Назавтра, в день Пасхи, сошлись у Лойгуре короли, князья и друиды, ибо в этот день собирались они на главный пир. Ели они и пили вино во дворе Темры, и говорили одни, а другие размышляли о том, что случилось. Тут вошел к ним святой Патрик с пятью лишь спутниками через запертые двери, как читаем мы о Христе, дабы воздать им за дела их и проповедовать веру святую перед всеми народами в Темре. Когда появился он в пиришественной зале Темры, никто не поднялся со своего места, кроме разве что одного человека, главного поэта, Дувтаха мокку Лугира. Был тогда подле него юный поэт по имени Фиакк, ставший потом славным епископом, чьи мощи почитаются в Шлевте. Как сказал я, один тот Дувтах встал, чтобы почтить святого Патрика, и благословил его святой, и уверовал Дувтах первым в тот день, что и зачлось ему по праву<sup>36</sup>. Когда увидели язычники Патрика, то предложили ему разделить с ними пищу, дабы подвергнуть его испытанию, о котором речь впереди. Знал Патрик, чему суждено случиться, и не отказался от пищи.

Пока все они ели, друид Лукет Маел, бывший при споре прошлой ночью, намеревался после смерти своего собрата выступить против святого Патрика и опустил каплю яда из своей чаши в кубок Патрика, дабы увидели прочие, что тот сделает. Узрел Патрик это испытание и на глазах всех благословил свой кубок, и замерзло в нем питье, словно лед. Потом перевернул он свой кубок, и только капля яда друида вытекла из него. Снова благословил он тогда свой кубок, и стало в нем питье как прежде на удивление всем. Вскоре сказал друид: «Сотворим же чудеса на этой широкой равнине». — «Какие же?» — спросил его Патрик. «Напустим на землю снег», — сказал друид. «Не желаю я делать ничего против Господней воли», — ответил Патрик. «На глазах у всех напущу я снег», — сказал друид. Произнес он волшебные

---

<sup>36</sup> Главный поэт (*poeta optimus*) — латинский эквивалент древнеирландского термина *ollam*, обозначающего высший ранг в иерархии филидов (поэтов, хранителей исторического, юридического знания, сказителей). Характерно, что именно филид, согласно Мурьху, становится одним из первых обращенных Патриком, а его ученик первым епископом Лейнстера: если друидическое сословие резко противилось принятию христианства, то филиды, не имевшие жреческих функций, рано были обращены и инкорпорированы в новую христианскую элиту острова. В юридическом трактате *Sórus Béscnaí* именно Дувтах мокку Лугир объясняет св. Патрику законы ирландцев.

заклинания и напустил на всю равнину снег, доходящий до пояса. Видели это все и были удивлены. Сказал тогда святой: «Видим мы это, а теперь убери его». — «До сего же часа назавтра не могу я исполнить этого», — сказал друид. «Можешь ты делать зло, но не можешь творить добро. Не так я», — ответил святой и благословил всю долину вокруг себя, тогда без дождя, тумана и ветра пропал снег. Зашумели тут толпы, и весьма удивились, и раскаялись в сердце своем. Малое время спустя, призвав демонов, навел друид и на землю великую густейшую тьму в ознаменование чуда, и все люди возроптали. «Разгони тьму», — сказал тогда святой, но снова было это не по силам друиду. Тогда помолился святой, благословил равнину, и немедля рассеялась тьма, засияло солнце, так что все возрадовались и возносили благодарения. После этих деяний друида и Патрика на глазах короля сказал им король: «Бросьте ваши книги в воду, и поклонимся мы тому, чьи книги останутся целы». «Я сделаю это», — сказал Патрик. «Не желаю я испытания водой», — сказал друид, — ибо вода — это его Бог». Без сомнения, слышал он уже, что в воде творит Патрик крещение. «Тогда предоставьте испытание огню», — сказал король. «Я готов», — отвечал Патрик. Не хотел этого друид и сказал: «Этот человек один год поклоняется воде, а другой огню как своему Богу». Сказал на это святой: «Не так это. Пусть же один из моих мальчиков и ты сам войдете в разные половины запертого дома, и ты будешь в моем платье, а мальчик в твоём. Вместе подожгут вас, и свершится суд в присутствии Всевышнего». Этот совет приняли и построили для них дом наполовину из сырого дерева, а наполовину из сухого. Поместили потом друида в первую половину, а одного из юношей святого Патрика по имени Бенигн в платье друида — в другую. Потом заперли вход в дом и на глазах у всей толпы подожгли. И случилось так, что в ответ на молитвы Патрика пожрал огромный огонь сырую половину дома вместе с друидом, и ничего не осталось на ее месте кроме ризы святого Патрика, которую не тронуло пламя. Напротив, со счастливым Бенигном и сухой половиной дома стало то же, что и с тремя отроками<sup>37</sup>, — не тронул их огонь и не принес страдания или

---

<sup>37</sup> Снег в древнеирландской мифологии ассоциировался с потусторонним миром и друидическими превращениями. Суд Божий, испытание огнем, — заведомый анахронизм для языческой Ирландии V в. Аллюзия на трех библейских отроков в печи (Дан., 3, 50).

какого ущерба, и только риза друида сгорела по Божьей воле. Весьма разгневался тогда король на Патрика из-за гибели своего друида и едва не бросился на него, но удержал его Господь, ибо по молитве и по слову Патрика настиг нечестивцев гнев Божий и многие из них лишились жизни. И сказал тогда святой Патрик королю: «Если не уверуешь ты сейчас, то немедля умрешь, ибо гнев Господень падет на твою голову». Ужаснулся король, и содрогнулось сердце его и весь его народ.

Созвал тогда Лойгуре старейшин и весь свой совет и сказал им: «Лучше мне уверовать, чем умереть», — и по совету своих людей уверовал в тот же день и обратился к вечному Господу Богу, и тогда же уверовали еще многие. Сказал королю святой Патрик: «Оттого что противился ты моему учению и чинил мне зло, продолжатся дни твоего царствования, но никто из семени твоего никогда уже не будет королем»<sup>38</sup>.

Потом по воле Господа Иисуса оставил святой Патрик Темру и пустился в путь, наставляя все народы и крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, и проповедовал везде с помощью Господа, укрепляя слово свое чудесами, о которых еще будет речь.

Итак, по воле Божьей, приступлю я к описанию малого числа из многих чудес, сотворенных Патриком, епископом всей Ирландии (если я могу так сказать) и славным учителем ее.

В те еще времена, когда вся Британия коченела в холоде неверия, досточтимая дочь одного из королев по имени Монесан была преисполнена Духом Святым, с чьей помощью не принимала она ни одного предложения, хотя многие сватались к ней. Нередко поливали ее обильно водой, но и тогда нельзя было принудить ее пойти против желания и совершить недостойное. Когда среди побоев и потоков воды принуждали ее покориться, она все спрашивала свою мать и кормилицу, знают ли они Творца колеса, освещающего мир, и слышала в ответ, что создал солнце Тот, Чей престол — небеса, она, часто принуждаема к замужеству, отвечала, просветленная ярчайшим советом Святого Духа: «Никогда не совершу я этого». Ибо по примеру патриарха Авраама всем существом искала она Творца всего

---

<sup>38</sup> Это пророчество св. Патрика не исполнилось, т. к. сын Лойгуре Лугайд (ум. 507) также был верховным королем. Сложно объяснить появление пророчества, поскольку Мурьху несомненно знал о правлении Лугайда.

созданного<sup>39</sup>. В великом горе пребывали ее родители, а услышав, что каждый седьмой день является праведному мужу Патрику Господь, отправились со своей дочерью в Ирландию. С превеликими трудами добрались они до него. Спросил он у новоприбывших, кто они? Пришельцы воскликнули: «Горячее желание дочери нашей увидеть Господа привело нас к тебе». Тогда, преисполнившись Святым Духом, возвысил Патрик голос и спросил: «Веруешь ли ты в Бога?» И ответила она: «Верую». Тогда погрузил ее Патрик в купель с водой и Духом Святым. Не сходя с места, рухнула тогда девушка на землю и испустила дух свой в руки ангельские. Погребли ее там, где скончалась. И предрек Патрик, что через двадцать лет перенесут ее тело с почестями в часовню неподалеку. Так потом и случилось. Мощам девушки из-за моря и по сейчас поклоняются там.

Не умолчу о чудесном деянии Патрика. Дошли до него вести о зле, чинимом неким бриттским королем по имени Кориكتик, властелином несчастным и жестоким, первейшим гонителем и убийцей христиан. Пытался Патрик наставить его в письме на путь истины, но король лишь надсмехался над его спасительными предостережениями. Узнал об этом Патрик, вознес молитву Господу и сказал: «Господи, если только возможно, изгони вероломного мужа из этого мира и из грядущего». Прошло с того немного времени, и услышал Кориكتик, как некто пел, что придется ему лишиться королевства, а все близкие ему люди подпевали. Вдруг на глазах у всех посреди двора крепости превратился он жалким образом в маленькую лисицу и убежал. С того часа и дня, словно утекающая вода, не появлялся он больше<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Пример поисков Авраамом Бога взят Мурьху не из Библии, а из ветхозаветных апокрифов при посредстве св. блж. Иеронима. Вот что сообщает о детстве Авраама апокрифическая «Книга юбилеев, или Малое Бытие»: «И дитя начало замечать греховность земли, как она была соблазнена ко греху чрез изваяния и нечистоту... И он начал молиться Творцу всех вещей, чтобы Он спас его от обольщения сынов человеческих и чтобы его наследие, после того как он стал праведным, не впало в греховность и нечестие» (Книга Еноха. Апокрифы / Пер. протоиерея Александра Смирнова. СПб., 2000. С. 128).

<sup>40</sup> Кориكتик, Коротик (Corictic, Coroticus) — известен по знаменитому подлинному письму св. Патрика к Коротику, где святой укоряет этого северо-британского короля Стратклайда, правившего до 450 г., за набег на Северную Ирландию и жестокое обращение с ирландскими пленниками-христианами.

Кратко скажу о чуде, сотворенном божественным и апостольским мужем, Патриком, о коем у нас идет речь, когда был он еще во плоти. Такое, насколько я знаю, можно прочесть только о нем и Стефане. Однажды, когда ночью как обычно молился он в уединенном месте, узрел он знакомые ему небесные видения и, желая испытать своего дорогого и преданного святого мальчика, спросил его: «О, сын мой, скажи мне, чувствуешь ли ты то, что чувствую я?» Немедля ответил ему мальчик по имени Бенигн: «Знаю я уже, что ты чувствуешь, ибо я вижу разверстые небеса, Сына Божьего и ангелов Его». И сказал тогда Патрик: «Вижу я, что ты уже достоин стать моим преемником». Немедля пошли они скорым шагом к обычному месту молитвы. Молились они, стоя посредине течения реки, и сказал мальчик: «Не могу я больше терпеть холодной воды». И вправду, вода была слишком холодна для него. Тогда велел ему Патрик спуститься вниз по течению. Но и там не мог он долго оставаться в воде, ибо, признался мальчик, была она слишком горяча. Он не мог более терпеть и вышел на берег<sup>41</sup>.

Во времена Патрика жил в краю уладов человек по имени Мак Куйл мокку Греке. Был он жестоким и нечестивым правителем, так что называли его Циклопом. Мысли его были дурны, речи — неумеренны, дела — злы, дух — суров, душа — гневна, тело — нечестиво, ум — жесток, жизнь его была языческой, а совесть пустой. Так низко опустился он в нечестивости, что однажды засел высоко в холмах на Друйм мокку Эхах и день за днем предавался бесчинствам, не стесняясь своей невиданной жестокости и безжалостно убивая проходящих путников. Вдруг заметил он святого Патрика, излучавшего яркое сияние истинной

---

По мнению Д. А. Бинчи, Мурьху не читал «Послание к Коротику», т. е. сообщает о конфликте Патрика и Коротика на основе народной традиции. В пересказанной Мурьху легенде св. Патрик, подобно друиду, превращает короля в лису. Пенне же, предсказывающее судьбу короля, также должно было ассоциироваться с друидическими функциями, поскольку друиды в древнеирландской литературе зачастую предсказывают судьбу правителя (*Бондаренко Г. В. Конфликт святого Патрика и бриттского короля Коротика // Язык и культура кельтов. Материалы II colloquiuma. СПб., 1993. С. 1, 2*).

<sup>41</sup> Св. Бенигн (др.-ирл. Бенен) — сподвижник св. Патрика. Аскетическая практика молитвы в холодной воде была известна в раннесредневековой Ирландии.

веры и украшенного чудесной диадемой небесного прославления. Направлялся Патрик к цели своей с неколебимой уверенностью в своем учении. Задумал Мак Куйл лишить его жизни и сказал своим пособникам: «Вот идет соблазнитель и совратитель людей, что хитростями своими обманывает их и привлекает многих. Пойдемте заманим его в ловушку и поглядим, есть ли какая власть у Бога, которого он прославляет?» Вот что они сделали, искушая святого: положили они на землю одного крепкого телом мужа, накрыли его плащом, и притворился тот, что смертельно болен. Так хотели они испытать святого человека. Поносили они его, называя соблазнителем, чудеса хитростями, а молитвы заклинаниями. Когда приблизился Патрик с учениками, сказали ему язычники: «Смотри, один из нас занемог. Пропой над ним заклинания твоей секты, может, он станет здоров». Твердо и бесстрашно ответил им святой Патрик, зная все их хитрости и намерения: «Неудивительно, если он и вправду болен». Открыли тогда лицо того, кто притворялся больным, и увидели, что он мертв. Изумились все и стали между собой говорить: «Воистину это Божий человек. Дурно мы поступили, стараясь провести его». Между тем повернулся святой Патрик к Мак Куилу и спросил его: «Зачем хотели вы испытать меня?» Отвечал ему жестокий властитель: «Я виновен в том, что случилось, и готов сделать все, что ты скажешь. Отдаюсь я во власть всевышнего Бога, о котором ты проповедуешь». И сказал святой: «Уверуй тогда в Бога моего Иисуса и покайся в грехах своих, и прими крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа». В сей же час обратился король в истинную веру, уверовал в предвечного Бога и был крещен. Потом сказал Мак Куйл: «Сознаюсь тебе, святой господин мой Патрик, что хотел я погубить тебя. Скажи, чем должен я заплатить за такое злодеяние?» И ответил ему Патрик: «Я не могу судить, но Бог рассудит. Отправляйся немедля к берегу безоружным и покинь край ирландский. Не бери с собой никакого добра кроме простого короткого платья, едва прикрывающего тело, не ешь и не пей ничего, что произрастает на этом острове, и носи на своей голове этот знак греха твоего. Когда подойдешь к морю, суй ноги свои железной цепью и брось ключ в море, садись в лодку из одной-единственной шкуры без руля и без весла и готовься поплыть туда, куда отнесет тебя ветер и море. И на той земле, куда приведет тебя божественное провидение, исполняй божественные повеления». Ответил ему Мак Куйл: «Сделаю я так, как ты сказал. Что же нам делать с мертвым?» —

«Будет он жить и восстанет без мучений», — ответил Патрик. В тот же час воскресил его Патрик, и восстал он к жизни невредимым. Немедленно отправился Мак Куйл к морю к югу от Маг Иниш, уверовав неколебимо. У берега сковал он себя цепью и бросил ключ в море, как и было ему сказано, а потом пустился в море в маленькой лодке. Подгонял ее северный ветер и отнес на юг к острову Эвония. Там встретил он двух дивных мужей, воистину блистательных в вере и учении, которые первыми донесли слово Божье и святое крещение на остров Эвонию и обратили в католическую веру жителей острова. Имена им были Кониндр и Румил. Увидели они человека в бедном платье и удивились, и сжалились над ним. Взяли они его с берега моря и приняли как должно. Так, обретя на этом богоданном острове духовных отцов, упражнял он свое тело и душу и провел всю свою жизнь с этими двумя святыми епископами, пока не наследовал их епископство. Это Мак Куйл, епископ Мане<sup>42</sup> и прелат Ард Хумнонн.

В другой раз святой Патрик отдыхал в день воскресный на берегу моря возле соленого болота, что лежит немного к северу от Бычьего Перевала<sup>43</sup>, и услышал громкий шум, который поднимали язычники, копавшие канаву вокруг усадьбы. Патрик созвал их и запретил им работать в воскресный день. Они же не прислушались к словам святого и даже насмеялись над ним. И молвил святой Патрик: «Mudebroth<sup>44</sup>,

---

<sup>42</sup> Упоминание о епитимье Мак Куила — самое раннее в ирландской литературе свидетельство особого типа наказания, заменявшего смертную казнь, когда преступник отправлялся в лодке без весел в открытое море. Древнеирландские законы упоминают «выброшенных морем на берег», у которых не было прав, если их не брал себе на службу какой-либо господин. В случае поступления на службу такой «выброшенный» обретал цену чести, равную трети цены чести своего хозяина. Иногда такими «выброшенными» оказывались преступники, которых наказывали, отпуская на лодке дрейфовать в океан, их порой выносило на берег, и они оказывались на службе у нового господина. (*Byrne M. E. On the punishment of setting adrift // Ériu, 11, 1930—1932*). Мак Куйл становится первым епископом острова Мэн (Эвония).

<sup>43</sup> Бычий Перевал — вероятно, у реки Квойл возле залива Странгфорд-Лох.

<sup>44</sup> Mudebroth — др.-ирл. искажение древневаллийской фразы *min Duw braut* '(клянусь) Богом Страшного суда'. Таким образом, Мурьху осознает, что в речи Патрика, британца по рождению, признававшегося в своей «Исповеди» в слабом знании латыни, должны были проскальзывать британские слова



что бы вы ни наработали, не будет вам никакой выгоды». Так и случилось. На следующую ночь поднялся могучий ветер и взволновал море, и весь труд язычников уничтожила буря по слову святого.

Жил в ту пору в краю Артер богатый и почтенный человек по имени Даре. Попросил у него Патрик землю для богослужения, и спросил богач святого: «Какой земли ты добиваешься?» — «Прошу я, — ответил святой, — тот холм, что зовется Друйм Салех, дабы мог я обосноваться там». Но Даре не хотел отдавать Патрику эту возвышенность и дал ему другую, пониже, там, где сейчас могилы мучеников у Арма и где жил потом святой Патрик и его люди<sup>45</sup>. Недолго спустя конюх Даре привел лошадь пастись на луг поселения христиан. Не понравилось это Патрику, и сказал он: «Глупо поступил Даре, послав грубых животных смущать покой малой обители, которую он отдал Богу». Словно глухой, конюх не услышал и словно немой, не открыл рта своего и ничего не сказал. Оставил он лошадь на ночь и пошел прочь. На другое утро пришел он проведать лошадь и увидел, что она сдохла. Печальный вернулся он домой и сказал господину своему: «Этот христианин убил твою лошадь, обижался он, что беспокоили его обитель». И сказал Даре: «Сам он достоин смерти. Иди немедля и убей его». Лишь только ушли люди его, настигла внезапная смерть самого Даре, и тогда сказала жена его: «Христианин повинен в этой смерти. Пусть кто-нибудь немедля

---

и выражения. Конечно, Патрик должен был говорить на британском языке, предшественнике древневаллийского, и, по реконструкции К. Джексона, клятва св. Патрика на британском должна была звучать как \**μῖν DēwəΣ brodoΣ*, а древневаллийская фраза была заимствована в VI в. (*Jackson K. Language and History in Early Britain. Edinburgh, 1953. P. 633*). Однако с лингвистической точки зрения эта фраза у Мурьху могла быть и древнеирландской (*Rodway S. Op. cit. P. 139—151*).

<sup>45</sup> Недавние раскопки в Арма обнаружили христианские захоронения V—VI вв. в дубовых гробах. Они вполне могут соответствовать «могилам мучеников», упомянутым Мурьху (*Ó Cróinín D. Early Medieval Ireland. 400—1200. London, New York, 1995. P. 155*). Интересно и само название кладбища, поскольку история ирландской церкви в ранний период не знает мучеников, и христианизация страны, судя по имеющимся источникам, проходила безболезненно. Возможно, основание кладбища связано с неизвестным нам фактом мученичества первых ирландских христиан, но автор мог подразумевать особое духовное, аскетическое «мученичество», известное в ранней ирландской церкви.

идет к нему и передаст нам его благоволение, и вы будете невредимы, а тем, кто отправился убить его, велит возвращаться». Пошли двое и сказали Патрику, не выдавая правду: «Даре занемог. Дай нам что-нибудь, чтобы его излечить». — «Это правда?» — спросил святой Патрик, ибо знал, что случилось. Благословил воду и подал им со словами: «Окропите водой вашу лошадь и забирайте с собой». Окропили они водой лошадь, и ожила она, и увели они ее с собой, а потом окропили той водой Даре, и излечился он. Пошел тогда Даре почтить святого Патрика и принес ему чудесный заморский медный котел, вмещавший три метреты<sup>46</sup>. И сказал Даре святому: «Пусть будет теперь твоим этот медный котел». — «Благодарю тебя», — ответил святой Патрик. Возвратился Даре домой и сказал: «Глуп этот человек, если кроме “Благодарю тебя” не нашел ничего сказать в ответ на чудесный медный котел в три метреты». И сказал затем рабам своим: «Идите и заберите назад наш медный котел». Пришли его люди к Патрику и сказали: «Заберем мы котел». И тут ничего не сказал им Патрик кроме «Благодарю вас, забирайте». И они забрали котел. Стал спрашивать Даре своих людей: «Что сказал этот христианин, когда вы забрали медный котел?» — «Он сказал “Благодарю вас”», — ответили люди. И сказал тогда Даре: «“Благодарю вас” когда давали, “Благодарю вас”, когда отнимали. Воистину хорошо он сказал. За эти “Благодарю вас” получит он свой медный котел обратно». В этот раз пошел к Патрику сам Даре, принес ему медный котел и сказал: «У тебя останется этот медный котел, ибо ты тверд и ничто не поколеблет тебя. Дам я тебе ту землю, которую ты просил, и живи там». И было это то самое место, которое зовется сейчас Арма<sup>47</sup>. Потом пошел святой Патрик вместе с Даре

<sup>46</sup> Котел в Древней Ирландии был символом достатка и благосостояния, неотъемлемым атрибутом гостеприимного хозяина (*briugu*), кем, судя по всему, и был землевладелец Даре. Часто волшебные чудесные котлы, неисчерпаемые источники пищи, фигурируют в преданиях. Оживляющий котел бога Дагды упоминается в предании «Битва при Маг Туред». Чудесный большой котел был дорогим даром, повышающим статус Патрика. Метрета — античная мера жидкости, 39, 29 л.

<sup>47</sup> Арма (др.-ирл. *Arg Machae* ‘Возвышенность Махи’, совр. англ. *Armagh*). Рядом с Арма находился древний сакральный центр уладов — Эмайн Маха, с которым связаны предания Уладского цикла («Похищение быка из Куальнге» и др.). Сложно сказать, был ли действительно основан св. Патриком церковный

и осмотрел чудесный и благоугодный дар. Поднялись они на холм и нашли там олениху и ее маленького олененка, лежавших на том самом месте, где ныне алтарь в северном храме в Арма. Захотели спутники Патрика поймать олененка и убить его, но не пожелал этого святой и не разрешил им сделать это. Поднял святой олененка и понес на плечах своих, и последовала за ним олениха, как кроткая и ласковая овца, пока не отпустил Патрик олененка в другую долину к северу от Арма, где, по словам сведущих людей, и ныне бывают чудесные знамения.

Другие рассказывают, что жил тогда в Маг Иниш суровый и жадный человек, который в безумии своем и жадности дошел до того, что однажды, когда два быка, влачивших повозку Патрика после святых трудов его, остановились в поле и принялись щипать траву, силой увел их прямо на глазах святого Патрика. Разгневался Патрик и сказал ему, проклиная: «Mudebrod, плохо поступил ты. Пусть же это поле вовеки не принесет ничего ни тебе, ни твоему потомству. Отныне будет оно бесплодным». Так и случилось. В тот же день огромное наводнение морское залило все поле и, по слову пророка, обратилась «земля плодородная в слатину от злоб живущих на ней» (Пс., 106, 34). Так и остается она песчаной и бесплодной со времени проклятия святого Патрика до сего дня<sup>48</sup>.

<1> Об усердии Патрика в молитве.

<2> О разговоре с ним мертвеца.

<3> Как ночь на воскресный день была освещена, так что были найдены лошади.

<4> Как ангел запретил Патрику умереть в Арма.

<5> О пылающем ежевичном кусте, в коем был ангел.

<6> О четырех просьбах Патрика.

<7> О дне смерти его и о времени жизни его в тридцать лет.

---

центр в Арма, археологические данные свидетельствуют о ранней дате его основания (V в.).

<sup>48</sup> Маг Иниш — равнина в совр. граф. Даун. С точки зрения древнеирландских законов св. Патрик был неправ. Землевладелец, во владении которого пасся чужой скот, имел право загнать скот себе в загон и потребовать компенсации (*Kelly F. Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 135–137*). Однако мораль этой истории не связана со светскими юридическими нормами и скорее ставит под сомнение их непререкаемость в церковных делах. Речь идет о недопустимости противиться воли святого и Церкви.

<8> Как был положен предел ночи, и о двенадцати ночах без тьмы.

<9> О причастии, которое он принял от епископа Тассаха.

<10> О бдении ангелов в первую ночь у тела Патрика.

<11> Как ангел дал совет о его захоронении.

<12> Об огне, поднявшемся над его могилой.

<13> О море, поднявшемся, чтобы не допустить битвы за его тело.

<14> О счастливом заблуждении народа.

Что же до усердия его в молитве, то напишем лишь о немногом из того, о чем можем поведать. Всякий день читал он все псалмы и гимны вместе с Апокалипсисом Иоанна и духовными песнями Писания, будь то на месте или в пути. Сто раз осенял он себя каждый час дня и ночи крестным знамением, и всякий раз, когда замечал Патрик по пути крест, сходил он с колесницы, чтобы молиться подле него.

Как-то однажды миновал он придорожный крест и не заметил его. Видел тот крест возничий Патрика, и когда прибыли они в заезжий дом<sup>49</sup>, туда, куда вел их путь, и стали молиться перед трапезой, сказал возничий: «Видел я крест рядом с нашей дорогой». Тогда покинул Патрик сей кров, пошел обратной дорогой и стал молиться подле креста. Там увидел он могилу и спросил покойного, похороненного там, какой смертью тот умер и веровал ли. И ответил мертвец: «Был я язычником, и схоронили меня на этом месте. А в другом краю была женщина, и потеряла она сына, жившего и похороненного вдали от нее. Через несколько дней пришла она сюда оплакать его и в горе своем приняла могилу язычника за могилу своего сына и водрузила подле нее крест». И сказал тогда Патрик, что потому-то и не заметил он крест, что стоял тот подле могилы язычника. Такова была чудесная сила Патрика, что заговорил с ним покойный, а потом явлена была могила скончавшегося в вере Христовой, и поставили тот достойный знак животворящего креста подле нее.

---

<sup>49</sup> Заезжий дом (здесь лат. *hospitium*, др.-ирл. *bruiden*) — дом, где любой путник мог получить ночлег и еду. Хозяин заезжего дома (др.-ирл. *bríugu*) был зажиточным господином, который мог себе позволить такое гостеприимство, однако порой он получал материальную поддержку от короля.

Никогда не пускался Патрик в путь с вечера субботы до утра понедельника. Однажды в воскресенье остался он ночевать в поле в честь святого дня, и вдруг налетела жестокая буря с дождем. Но хотя сильный дождь и залил всю страну, сухим осталось место, где провел ночь святой епископ, как случилось то с раковиной и руном Гедеона (Суд., 6, 36—40)<sup>50</sup>.

Раз пришел к Патрику его возничий<sup>51</sup> и сказал, что потерял своих лошадей, и сокрушался о них, словно о любимых друзьях, но не мог отправиться искать их в темноте. Умилостивился благочестивый отец Патрик и сказал рыдающему возничему: «Бог, в трудах и тяготах скорый Помощник, подаст нам помощь, и найдешь ты лошадей, о которых сокрушаешься». Потом освободил он руку из рукава тунки, поднял вверх, и пять пальцев ее, словно огни, осветили все вокруг, и при свете воздетой руки отыскал возничий своих лошадей и перестал горевать.

<sup>50</sup> По просьбе Гедеона Бог омочил росой лишь овечье руно, с которого Гедеон собрал чашу воды (в Вульгате — сопсам «раковину»). Затем, по новой просьбе Гедеона, Бог оставил лишь руно сухим.

<sup>51</sup> Колесница, на которой, согласно Мурьху, передвигался по Ирландии св. Патрик, была для того времени и роскошью, и средством повышения статуса. Все герои древнеирландских преданий передвигаются и воюют на колесницах, известных еще у континентальных кельтов. Возница (*arae*) был главным помощником воина-аристократа в поездках и битвах. На колеснице было два сиденья: на переднем сидел возница с бодилом в руках, а за ним — воин (*Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 106*). В древнеирландских источниках упоминается, что на колесницах ездят благородные воины, короли, в христианскую эпоху епископы (двухколесная колесница изображена на высоком кресте X в. в монастыре Клонмакнойс). Ни простолюдины, ни разбойники не могли позволить себе такую роскошь, как собственная колесница. В то же время современная археология пока не дала ни одного примера найденной в Ирландии кельтской колесницы. Исторические же свидетельства сообщают, что боевые действия на колесницах велись и в раннесредневековый период. Одно из самых поздних упоминаний колесницы в бою мы находим в житии св. Колумбы, написанном Адомнаном, который сообщает, что во время битвы при Мойн Дари Лотарь в Северной Ирландии в 563 г. один из королей круитни, Эохайд Лаив, спасся бегством на колеснице от победителей О Нейллов (*currui insidens evaserit, Adomnán. Vita sancti Columbae I, 7*).

Никому не рассказывал возникший о том чуде до самой смерти Патрика.

После стольких чудес, записанных в иных книгах и верными устами почитаемых в мире, стал близиться день его смерти, явился Патрику ангел и поведал о том. Тогда послал Патрик сказать в Арма, что любил он превыше всех прочих земель, чтобы пришли за ним многие мужи и отнесли его туда, куда он желал. Потом отправился он со спутниками по воле своей в путь к Арма, возлюбленной земле своей. Подле дороги горел тогда ежевичный куст, но, как случилось это прежде с Моисеем, не пожирал его огонь. И был в том кусте ангел Виктор<sup>52</sup>, который часто являлся Патрику, и послал Виктор к Патрику другого ангела, чтобы велел он Патрику не идти туда, куда он желал. Сказал ему ангел: «Отчего пустился ты в путь без совета Виктора? Иди к нему, ибо зовет он тебя». Изменил Патрик путь свой и спросил, как ему должно поступить. Ответил ему ангел: «Возвращайся туда, откуда пришел (т. е. в Савул), и исполнены будут четыре твои просьбы. Первая, чтобы твое управление было в Арма<sup>53</sup>. Вторая, чтобы всякий, кто в день кончины прочтет гимн в твою честь, был судим тобой по грехам его. Третья, чтобы потомки Диху, что любезно принял тебя, заслужили милосердие, а не гибель. Четвертая, чтобы все ирландцы судимы были тобой в день Страшного суда (как сказано апостолам: “Сядете и вы на двоианадешате престолу, судяще овеманадешате коленома Израилевома” (Мф., 19, 28)), и судил бы ты тех, чьим апостолом был. Возвращайся же, как сказал я тебе, и умрешь ты, и пойдешь путем отцов твоих». И случилось это на семнадцатый день марта — а всего лет прожил он сто и двадцать, — и каждый год отмечают тот день по всей Ирландии.

«И положишь ты предел ночи»<sup>54</sup>. И в день кончины его не опускалась ночь на землю и не было ее все двенадцать дней, что по всей стране отмечалось его погребение, и не обнимала она землю темными крылами, и не была сумрачной, и не посылал Босфер звездоносных

---

<sup>52</sup> Он же ангел Викторик.

<sup>53</sup> Имеется в виду первенство чести Арма, которая считалась в Средние века основанной св. Патриком и центром его миссии. При этом гораздо более вероятно, что Даунпатрик, место погребения святого, а не Арма, был основным центром его проповеднических трудов.

<sup>54</sup> Фраза, видимо, отражает определенную древнеирландскую идиому.

сумерек<sup>55</sup>. Говорили улады, что до конца года его кончины не были ночи такими темными, как обычно, что без сомнения возвещает о заслугах этого человека. А если кто-то решится маловерно отрицать, что в то короткое время, когда оплакивали Патрика, был положен предел ночи, и не наступала ночь во всей стране, пусть услышит и со вниманием отметит, как в знак выздоровления Иезекии воротилось солнце на десять линий на солнечных часах Ахаза, так что день едва ли не удвоился, и еще как солнце утвердилось над Гаваоном и месяц над долиной Алиона<sup>56</sup>.

Когда приблизился час его смерти, принял Патрик причастие из рук епископа Тассаха на пути к жизни блаженной, как сказал ему о том ангел Виктор.

В первую ночь после кончины пребывали ангелы у благословенного тела и пели псалмы и молитвы, а все пришедшие на погребение в ту ночь уснули. В следующие ночи с молитвами и пением псалмов люди охраняли тело. Когда вознеслись те ангелы на небеса, остался после них сладчайший дух медовый и сладкий запах, будто от вина, как сказано в благословении патриарха Иакова: «Се воня сына моего, яко воня нив польных, ему же благослови Господь» (Быт., 27, 27).

Когда приходил к Патрику ангел, то дал ему совет о погребении: «Пусть выберут двух неукрощенных быков и дадут им везти, куда пожелают, повозку с твоим телом. Там, где останутся они, да возведут храм в честь твоего тела». И по слову ангела выбрали двух неукрощенных бычков, и смирно тянули они повозку со святым телом на выях своих. Из Клохера, что на восток от Финдабайр, из скотины Коналла

---

<sup>55</sup> «Ночь опустилась, обняв крылами темными землю» (*nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis*) (Вергилий. Энеида. VIII, 369). *Bosferus* от *Phosphorus*, одно из имен Венеры в поздней античности, цитата из *Carmen Paschale* Седулия (*Smyth M. Understanding the Universe in seventh-century Ireland. Woodbridge, 1996. P. 131*). В то время как на континенте Вергилий был относительно малоизвестен, такие ирландские авторы, как Мурьху и Адомнан, были явно знакомы с его творчеством.

<sup>56</sup> Солнце возвратилось на десять линий назад на часах Ахаза по молитве Исаии пророка в знамение исцеления царя Иезекии (4 Цар., 20, 8—11). Исус Навин воззвал ко Господу во время битвы с аморреями: «Да станет солнце прямо Гаваону, и месяц прямо дебри Алион». Солнце и луна стояли, пока шла битва (Ис. Нав., 10, 12—13).

выбраны были быки, что по воле Господней дошли до Дун Летглаше, где и погребен Патрик<sup>57</sup>.

И сказал ему еще ангел: «Дабы не вынули из земли мощи твои, да положат на твое тело на локоть земли». Так и сделали, а недавно увидели, что и вправду такова была Божья воля, ибо, когда начали строить храм над его телом, узрели вдруг землекопы пламя, рвущееся из погребения, и отступили, устрасясь огня.

После кончины Патрика жестокий спор, едва не приведший к войне, разгорелся из-за его мощей между О Нейллами и Артир, с одной стороны, и уладами — с другой, народами дотоле близкими и дружными, а ныне жестокими врагами. Но, дабы не пролилась кровь, высоко поднялась вода в заливе Друйм Бо по милости Божьей и за заслуги Патрика, так что взлетали гребни волн высоко в воздух и огромные валы устремлялись вперед, вздымаясь и падая, словно желая охладить вражду жестоких племен — а народы эти таковы, — бурное море восстало и помешало им биться.

Потом, когда похоронили Патрика и успокоилась вода в заливе, снова бросились Артир и О Нейллы в битву с уладами. Запасаясь всем для войны и вооружившись, захватили они место упокоения блаженного тела, но, по счастью, обманулись. Решили они, что отыскали двух быков и повозку, и подумали, что увозят тело святого. С телом этим и со всем своим оружием дошли они до самой реки Кабкенне и тут вдруг не узрели они больше тела. И вправду, не могли бы народы прийти к согласию об этом достославном и блаженном теле, если бы по воле Господней не явилось бы им это видение, дабы спасение бесчисленных душ не обернулось кровью и разрушением. И в былые времена ослеплены были сирийцы, дабы не убили они святого пророка Иелисея, и провидением Господним доведены были до Самарии<sup>58</sup>. Так и это видение ниспослано было для мира между народами.

---

<sup>57</sup> Дун Летглаше — совр. Даунпатрик. Истории о диких животных, везущих тело святого, известны и в других памятниках ирландской житийной литературы.

<sup>58</sup> 4 Цар., 6, 18—20.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории  
ACR I — Aided Con Roí (первая редакция).  
AF — Aime Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953.  
ÄID II — Meyer K. Über die älteste irische Dichtung II: Rhythmische alliterierende reimlose Strophen // Abhandlungen der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin, philos.-hist. Classe, 1914.  
AU — The Annals of Ulster.  
AV — Atharvaveda.  
BDC — Bruiden Da Choca.  
CDS — Cín Dromma Snechta.  
CIH — Corpus iuris Hibernici, 6 vols / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1978.  
CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin.  
CMCS — Cambrian Medieval Celtic Studies.  
CMT — Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982.  
DCDM — De chophur in dá muccida.  
DFTBC — Do fhallsigud Tána Bó Cualnge.  
DIL — Dictionary of the Irish language (and Contributions to a dictionary of the Irish language). Dublin, 1913—1975; compact edition 1983.  
DSCM — De shíl Chonairi Móir / Ed. L. Gwynn // Ériu, 6, 1912.  
DSTT — Suidigud Tellaig Temra — The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // Ériu, 4, 1910.  
eDIL — Electronic Dictionary of the Irish Language (www.dil.ie) / Ed. G. Toner, G. Bondarenko, M. Fomin, S. Arbuthnot et al.  
HDGP — Historical Dictionary of Gaelic Placenames. Fasc. 1 (Names in A-) / Ed. P. Ó Riain, D. Ó Murchadha, K. Murray. Irish Texts Society. London, 2003.  
IDB — Immacallam in druad Brain ocus inna banfhátho Febuil hóas Loch Fhebuil.  
JRSAI — Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland.  
LEIA — Vendryes J., Bachellery E. & Lambert P.-Y. Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Dublin / Paris: 1959—  
LG — Lebor Gabála Érenn.

- LL — The Book of Leinster, formerly Lebar na Nuachongbala / Ed. R. I. Best, O. Bergin, M. A. O'Brien & A. O'Sullivan. 6 vols. Dublin, 1954—1983.
- LU — Lebor na hUidhre — Book of the Dun Cow / Ed. R. I. Best & O. Bergin. Dublin, 1929 (reprinted: 1953, 1970, 1992).
- Met. Dinds. — The Metrical Dindshenchas.
- MGH — Monumenta Germaniae Historica.
- PMLA — Publications of the Modern Languages Association of America.
- PRIA — Proceedings of the Royal Irish Academy.
- RC — Revue celtique.
- RV — RgVeda.
- ŚB — Śatapatha Brāhmaṇa.
- TBDD — Togail bruidne Da Derga.
- TE — Tochmarc Emire.
- ZCP — Zeitschrift für celtische Philologie.
- YBL — Желтая Книга из Лекана.

## НАЗВАНИЯ ЯЗЫКОВ

- |                                 |                                      |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| авест. — авестийский            | др.-исл. — древнеисландский          |
| англ. — английский              | др.-рус. — древнерусский             |
| брет. — бретонский              | и.-е. — индоевропейский              |
| брит. — бриттский               | кельт. — кельтский                   |
| вал. — валлийский               | лат. — латинский                     |
| вед. — ведийский                | лит. — литовский                     |
| гал. — гальский                 | общекельт. — общекельтский           |
| гойд. — гойдельский             | общеслав. — общеславянский           |
| гот. — готский                  | огам. — огамический                  |
| д.-в.-н. — древневерхненемецкий | ср.-валл. — средневаллийский         |
| др.-англ. — древнеанглийский    | ср.-ирл. — среднеирландский          |
| др.-вал. — древневаллийский     | ср.-перс. — среднеперсидский         |
| др.-греч. — древнегреческий     | тох. Б — тохарский Б                 |
| др.-инд. — древнеиндийский      | шотл. гэльск. — шотландский гэльский |
| др.-ирл. — древнеирландский     |                                      |

# БИБЛИОГРАФИЯ

## Источники

- Атхарваеда. Избранное / Пер., коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995.
- Афиней*. Пир мудрецов / Пер. Н. Т. Голинкевич. М., 2004.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Бхагавадгита / Пер., послесл. и примеч. Б. Л. Смирнов. СПб., 1994.
- Былины: Сб. Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986.
- Былины: в 25 т. Т. 3: Былины Мезени: Север Европейской России. СПб., 2003.
- Былины / Под ред. Ф. М. Селиванова. М., 1988.
- Былины / Сост. В. И. Калугин. М., 1986.
- Былины Пудожского края / Под ред. Г. Н. Париловой, А. Д. Соймонова, А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941.
- Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000.
- Гильда Премудрый*. О гибели Британии / Пер., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003.
- Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные летом 1871 года. Т. II. М.; Л., 1949.
- Голубиная книга: Русские духовные стихи XI—XIX вв. М., 1991.
- Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. И. Серебрякова. М., 1958.
- Джатаки / Пер. Б. Захарьина. М., 1979. С. 71.
- Житие святого Геральда из Мэйо / Пер. и коммент. А. Р. Гузаировой // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. М., 2006.
- Закарпатські казки Андрія Калина / Под ред. П. Лінтура. Ужгород, 1955.
- Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича и Г. Ф. Ильина. М., 1960.
- Книга Еноха. Апокрифы / Пер. прот. Александра Смирнова. СПб., 2000.
- Народные русские сказки / Под ред. А. Н. Афанасьева. Т. I—III. Ленинград, 1936—1940.

- Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Сост. А. И. Баландин. Архангельск, 1983.
- Святитель Патрик Ирландский*. Исповедь / Пер. Н. Холмогоровой под ред. М. Касьян // Альфа и Омега, 4 (7), 1995.
- Пиндар, Вакхилид*. Оды, фрагменты. Изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М., 1980.
- Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990.
- Повесть временных лет / Под ред. Д. С. Лихачева. М.—Л., 1950.
- Похищение быка из Куальнге. Изд. подгот. Т. А. Михайловой, С. В. Шкунаевым. М., 1985.
- Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991.
- Саги об уладах / Сост. Т. А. Михайлова / Пер. А. А. Смирнова, С. В. Шкунаева, Т. А. Михайловой, Н. Ю. Чехонадской, Н. А. Николаевой. М., 2004.
- Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1980.
- Страбон*. География / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1964.
- Татищев В. Н.* Собр. соч. М., 1994. Т. I.
- Корнелий Тацит*. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Изд. подгот. А. С. Бобович, Я. М. Боровский, М. Е. Сергеенко. М., 1993.
- Упанишады / Пер., исслед. А. Я. Сыркина. М., 2003.
- Шартрская школа / Изд. подгот. О. С. Воскобойников. М., 2018.
- Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900.
- Acta Sanctorum / Ed. G. Henschenio et D. Papebrochio. Aprilis. T. II. Antverpiae, 1675.
- Address to David O'Keeffe / Ed. E. Knott // Ériu, 4, 1910.
- Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953.
- Altram tige dá medar / Ed. L. Duncan // Ériu, 11, 1932.
- Ancient laws of Ireland. Vol. I—VI. / Ed. R. Atkinson et al. Dublin, L., 1865—1901.
- Anecdota from Irish manuscripts. Vol. I / Ed. O. J. Bergin and others. Halle, 1907.
- The Annals of Clonmacnoise / Ed. D. Murphy. Lampeter, 1993.
- The Annals of Tigernach / Ed. W. Stokes // RC, 17, 1896.
- Annals of Ulster / Ed. W. M. Hennessy. Dublin, 1887. Vol. I.
- The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt & G. Mac Niocail. Dublin, 1983.
- Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. II—III. Band. Halle, 1904, 1907.

- Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976.
- Augustinus [Hibernicus]*. De mirabilibus Sanctae Scripturae // *Patrologiae cursus completus* / Ed. J.-M. Migne. Vol. 35. Paris, 1845.
- Baile in Scáil / Ed. K. Murray (Irish Text Society LVIII). Dublin, 2004.
- The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Mag Rath / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1842.
- Barzaz Breiz. Chants populaires de la Bretagne / Ed. Th. H. de la Villemarqué. Paris, 1999.
- Bechbretha: an Old Irish Law-tract on Bee-keeping / Ed. F. Kelly and T. Charles-Edwards. Dublin, 1983.
- Bede's ecclesiastical history of the English people / Ed. B. Colgrave & R. A. B. Mynors. Oxford, 1981.
- Best R. I.* Prognostications from the raven and the wren // *Ériu*, 8, 1916.
- Betha Colmáin maic Lúacháin / Ed. K. Meyer. Dublin, 1911.
- Bethada Náem nÉrenn / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922. Vol. I.
- Bethu Brigte / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978.
- The Black Book of Carmarthen / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Pwllheli, 1906.
- The Bodleian Amra Choluimb Chille / Ed. W. Stokes // *RC*, 20, 1899; 21, 1900.
- The Bodleian Dinnsenchas / Ed. Wh. Stokes // *Folklore* 3/4, Dec. 1892 (Reprinted separately L., 1892).
- Book of Armagh, the Patrician Documents / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1937 (Facsimiles in Collotype of Irish Manuscripts, III).
- The Book of Leinster. Vol. II, V / Ed. R. I. Best & M. A. O'Brien. Dublin, 1956.
- The Book of Leinster. Vol. III / Ed. R. I. Best & M. A. O'Brien. Dublin, 1957.
- The Book of Leinster, sometime called the Book of Glendalough, a collection of pieces (prose and verse) in the Irish language, compiled, in part, about the middle of the twelfth century / Ed. R. Atkinson. Dublin, 1880.
- The Book of Taliesin / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Llanbedrog, 1910.
- Branwen uerch Lyr / Ed. D. S. Thomson. Dublin, 1968.
- Bretha Crólige / Ed. D. Binchy // *Ériu*, 12, 1938.
- Brinna Ferchertne / Ed. K. Meyer // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 3, 1901.
- Bruiden Da Choca (Irish Texts Society 61) / Ed. G. Toner. Dublin, 2007.
- Buddhist Birth Stories, or Jātaka Tales / Tr. T. W. Rhys Davids (1880). Vol. I.
- Buile Suibhne / Ed. J. G. O'Keefe. Dublin, 1975.
- Cáin Adomnáin / Ed. K. Meyer. Oxford, 1905.
- The Caldron of Poesy / Ed. L. Breatnach // *Ériu*, 32, 1981.

- Carey J. An edition of the pseudo-historical prologue to the *Senchas Már* // *Ériu*, 45, 1994.
- Cath Bóinde / Ed. J. O'Neill // *Ériu*, 2, 1905.
- Cath Finntrágha / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1962.
- Cath Maige Mucrama / Ed. M. O Daly. Dublin, 1975.
- Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982.
- Cath Muighe Tuireadh. The Second Battle of Magh Tuireadh / Ed. B. Ó Cuív. Dublin, 1945.
- Cath Ruis na Ríg for Bóinn / Ed. E. Hogan. Dublin, 1892.
- The Celtic Heroic Age / Ed. J. Koch, J. Carey. Andover, 1997.
- The Celtic Heroic Age. Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales / Ed. J. T. Koch & J. Carey. 2<sup>nd</sup> edition. Andover, Aberystwyth, 2003.
- Chadwick N. K. An Early Irish Reader. Cambridge, 1927.
- Chronicum Scotorum: A Chronicle of Irish Affairs, from the Earliest Times to A. D. 1135, with a Supplement Containing the Events from 1141 to 1150 / Ed. Henessy W. London, 1866.
- Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag / Ed. B. Bretholz, W. Weinberger // *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum, Nova series 2*. Berlin, 1923.
- Cóir Anmann: A late Middle Irish Treatise on Personal Names, Part 1. Irish Texts Society LIX / Ed. S. Arbuthnot. London, 2005.
- The Colloquy of the two Sages / Ed. W. Stokes // RC, 26, 1905.
- Compert Conchobuir — The Conception of Conchobur / Ed. K. Meyer // RC, 6, 1883—1885.
- Compert Con Culainn and other stories / Ed. A. G. van Hamel. Dublin, 1933.
- Compert Mongáin and Three Other Early Mongán Tales (Medieval and Modern Irish Texts 5) / Ed. N. White. Maynooth, 2006.
- Corpus Genealogiarum Hiberniae / Ed. M. A. O'Brien. Dublin, 1962.
- Corpus iuris hibernici. Vol. 1—2 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978.
- Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland 2.2 / Ed. Haddan, Stubbs. Oxford, 1878.
- Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941.
- Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC, 21, 1900.
- Death of Crimthann, Son of Fidach, and the Adventures of the Sons of Eochaid Muigmedon / Ed. W. Stokes // RC, 24, 1903.
- The Death-Tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906.
- De chophur in da muccida / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979.
- De Gabáil in t-Shída / Ed. V. Hull // ZCP, 19, 1933.

- De shíl Chonairi Moir / Ed. L. Gwynn // *Ériu*, 6, 1912.
- The destruction of Dá Derga's hostel / Ed. W. Stokes // *RC*, 22, 1901.
- Dígha-Nikaya. Vol. 1 / Ed. T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter. Oxford, 1889.
- The *Dindshenchas* in the Book of Uí Maine / Ed. E. Gwynn // *Ériu*, 10, 1926/28.
- The dream of Óengus / Ed. F. Shaw. Dublin *et al.*, 1934.
- Echtra Nerai / Ed. K. Meyer // *RC*, 10, 1889.
- Echtrae Chonnlai and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition with Introduction, Notes, Bibliography and Vocabulary, Maynooth Medieval Irish Texts 1 / Ed. K. McCone. Maynooth, 2000.
- The Edinburgh Dinnsenchas / Ed. W. Stokes // *Folklore*, 4, 1893.
- The Etymologies of Isidore of Seville / Ed. S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach & O. Berghof. Cambridge, 2006.
- The eulogy of Cú Rói / Ed. W. Stokes // *Ériu*, 2, 1905.
- The Exile of Conall Corc / Ed. V. Hull // *PMLA*, 56, 1941.
- The Expulsion of the Déssi / Ed. K. Meyer // *Y Cymmrodor*, 14, 1910.
- Feis Tighe Chonáin / Ed. M. Joynt. Dublin, 1936.
- Féilire Óengusso Céli Dé / Ed. W. Stokes. Dubin, 1905 (reprint 1984).
- Find and the man in the tree / Ed. K. Meyer // *RC*, 25, 1904.
- Fingal Rónáin and other stories / Ed. D. Greene. Dublin, 1955.
- Fled Bricrend / Ed. G. Henderson. London, 1899.
- Fled Dúin na nGéd / Ed. R. Lehmann. Dublin, 1964.
- Folk-tales of the British Isles / Ed. J. Riordan. Moscow, 1987.
- Ford P.* The Mabinogi and Other Medieval Welsh Tales. Cardiff, 1978.
- The Four Ancient Books of Wales / Ed. W. F. Skene. Vol. II. Edinburgh, 1868.
- Fragmentary annals of Ireland / Ed. J. N. Radner. Dublin, 1978.
- From the book of Fermoy / Ed. M. Ní C. Dobbs // *ZCP*, 20, 1935.
- Geneamuin Chormaic / Ed. V. Hull // *Ériu*, 16, 1952.
- Giraldus Cambrensis.* Topographia Hibernica / Ed. J. F. Dimock // *Giraldi Cambrensis Opera*, V. London, 1867.
- Giraldus Cambrensis.* Topogrphia Hiberniae / Ed. J. O'Meara // *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 52 C, No 4, 1949.
- The Gododdin of Aneirin / Ed. J. T. Koch. Cardiff, 1997.
- Gwynn E. J.* An Irish Penitential // *Ériu*, 7, 1914.
- Häring N. M.* Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School. Toronto, 1971.
- Hapgood I. F.* The Epic Songs of Russia. London, 1915.
- The Harrowing of Hell / Ed. O. J. Bergin // *Ériu*, 4, 1910.

- Haycock M.* *Legendary Poems from the Book of Taliesin.* Aberystwyth, 2007.
- Hibernica minora* / Ed. K. Meyer. Oxford, 1894.
- Immacallam in druid Brain ocus inna banfháitho Febuil* / Ed. K. Meyer // ZCP. 1913. Bd. 9.
- The Instructions of king Cormac mac Airt* / Ed. K. Meyer. Dublin, 1909.
- Die irische Kanonensammlung* / Hrsgb. H. Wasserschleben. Leipzig, 1885.
- Irische Texte* / Hrsgb. Wh. Stokes und E. Windisch. I, 1. Leipzig, 1880; II, 2. Leipzig, 1887; III, 1. Leipzig, 1891; III, 2. Leipzig, 1897; IV. Leipzig, 1900.
- The Irish Liber Hymnorum* / Ed. J. H. Bernard & R. Atkinson. London, 1898. Vol. I.
- The Irish Penitentials* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975.
- Keating G.* *Forus Feasa ar Éirinn.* Vol. 1, 2. London, 1902.
- Kirk G. S.* *Heraclitus. The Cosmic Fragments. A critical study.* Cambridge, 1975.
- Leabhar Breathnach annso sis: the Irish version of the Historia Britonum of Nennius* / Ed. Todd J. H. & Herbert A. Dublin, 1848.
- Lebor Gabála Érenn. Part IV, V* / Ed. R. A. Stewart Macalister. Dublin, 1941, 1956.
- Lebor Na Cert: Book of Rights* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1962 (Irish Texts Soc. Vol. 46).
- Legends of Saints & Sinners* / Coll. D. Hyde. Dublin, 1915.
- Liber Ardmachanus* / Ed. J. Gwynn. Dublin, 1913.
- Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1993.
- A List of Ancient Irish Authors* / Ed. W. Stokes // ZCP, 3. 1901.
- Lives of Saints from the Book of Lismore* / Ed. W. Stokes. Oxford, 1890.
- The Mabinogion* / Trans. Lady Ch. Guest. Vol. III. London, 1849.
- Macgnímartha Finn* / Ed. K. Meyer // RC, 5, 1881.
- Mac Mathúna S.* *Immram Brain. Bran's Journey to the Land of Women.* Tübingen, 1985.
- Le Manuscrit irlandais de Leide* / Ed. L. C. Stern // RC, 13, 1892.
- Martin M.* *A Description of the Western Islands of Scotland.* London, 1716.
- Mesca Ulad* / Ed. J. Carmicheal Watson. Dublin, 1941.
- The Metrical Dindshenchas. Part 1—5* / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1903—1935 (reprint 1991).
- Meyer K.* *Mitteilungen aus irischen Handschriften* // ZCP, 3, 1901; 8, 1912.
- Meyer K.* *Über die älteste irische Dichtung II: Rhythmische alliterierende reimlose Strophen* // *Abhandlungen der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin, philos.-hist. Classe*, 1914.
- Mór of Munster and the tragic fate of Cuanu son of Cailchin* / Ed. T. P. O'Nolan // *PRIA*, 30 C, 1912—1913.



- Murphy G.* Early Irish Lyrics. Oxford, 1956.
- Navigatio sancti Brendani* / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959.
- O Daly M.* Úar in lathe do Lum Laine // Celtic studies. Essays in memory of Angus Matheson / Ed. J. Carney & D. Green. London, 1968.
- Ó Floinn T. & Mac Cana P.* Scéalaíocht na ríthe. Indreabhán, 2010.
- An Old Irish treatise on the privileges and responsibilities of poets /Ed. E. J. Gwynn // *Ériu*, 13, 1942.
- The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler & F. Kelly. Dublin, 1979.
- Saint Patrick.* Confession et lettre à Coroticus / Ed. R. P. C. Hanson et C. Blanc. Paris, 1978 (Sources chrétiens. No 249).
- Patrologiae cursus completus.* Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1849.
- Pedeir Keinc y Mabinogi* / Gan I. Williams. Caerdydd, 1930.
- The Prose tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC, 15, 1894; 16, 1895.
- Pwyll pendeuic Dyuet* / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1957.
- Die Romanze von Froech und Findabair.* Táin Bó Froích, 2. neubearbeitete Auflage / Hrsgb. W. Meid. Innsbruck, 2009.
- The saga of Fergus mac Léti / Ed. D. A. Binchy // *Ériu*, 16, 1952.
- Die Sage von CuRoi* / Hrsgb. R. Thurneysen // ZCP, 9, 1913.
- Sanas Cormaic.* An Old-Irish Glossary compiled by Cormac úa Cuilennáin, King-Bishop of Cashel in the tenth century / Ed. K. Meyer // *Anecdota from Irish Manuscripts.* Vol. IV. Halle/S. & Dublin, 1912. (Reprinted: Llanerch, 1994).
- Sancti Columbani Opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970.
- Scéla mucce Meic Dathó* / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935.
- Scél Baili Binnbérlaig* / Ed. K. Meyer // RC, 13, 1892.
- Scél Túain maic Cairill do Fhinnén Maige Bile* / Ed. K. Meyer // *Nutt A.* The Celtic Doctrine of Re-birth. London, 1897.
- Scél Tuáin meic Chairill* / Ed. J. Carey // *Ériu*, 35, 1984.
- The Second battle of Moytura / Ed. W. Stokes // RC, 12, 1891.
- The Senbríathra Fíthail / Ed. R. M. Smith // RC, 45, 1928.
- Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953.
- The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 4, 1910.
- La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjustedt // RC, 43, 1926.
- The Songs of Buchet's House / Ed. M. Hayden // ZCP, 8, 1910—1912.
- Stories and songs from Irish manuscripts / Ed. K. Meyer // *Otia Merseiana.* V. II. 1900—1901.
- Stories from Keating's History of Ireland / Ed. O. Bergin. Dublin, 1996.
- Stories from the Law-Tracts / Ed. M. Dillon // *Ériu*, 11, 1932.

- The Story of Conn-eda; or, The Golden Apples of Loch Erne / Tr. N. O'Kearney // *The Cambrian Journal*, 2, 1855.
- The Story of the Finding of Cashel / Ed. M. Dillon // *Ériu*, 16, 1952.
- Stückelberger A. & Graßhoff G.* Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie. 1. Teilband. Basel, 2006.
- The taboos of the kings of Ireland / Ed. M. Dillon // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Vol. 54. Section C. 1951—1952.
- Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1967.
- The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan. With variant readings from the Lebor na Huidre / Ed. J. Strachan & J. G. O'Keefe (Suppl. to *Ériu*. 1904—1912. Vol. 1—3, 6).
- Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976.
- Thesaurus Palaeohibernicus* / Ed. W. Stokes & J. Strachan. Cambridge, 1903. Vol. 2.
- Thietmar von Merseburg.* Chronik // *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*. Bd. 9. Berlin, 1966.
- Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. London, 1862.
- Thurneysen R.* Zu irischen Handschriften und Literaturdenkmälern // *Abhang. der königl. Gessellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, N. F. 14, № 2, 1912.
- Thurneysen R.* Zu irischen Texten // *ZCP*, 12, 1918.
- Tidings of Conchobar mac Nessa / Ed. W. Stokes // *Ériu*, 4, 1910.
- The Tidings of the Resurrection / Ed. W. Stokes // *RC*, 25, 1904.
- Tochmarc Emire / Ed. K. Meyer // *RC*, 11, 1890.
- Tochmarc Emire / Ed. K. Meyer // *ZCP*, 3, 1901.
- Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin & R. I. Best // *Ériu*, 12, 1938.
- Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1936 (reprinted 1975).
- Togail Bruidne Dá Derga / Ed. W. Stokes. Paris, 1902.
- Togail na Tebe: the Thebaid of Statius / Ed. G. Calder. Oxford, 1922.
- The Tragic Death of Cúrói mac Dári / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 2, 1905.
- The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906.
- Trioedd Ynys Prydein / Ed. R. Bromwich. Cardiff, 1961.
- Two Tales about Finn / Ed. K. Meyer // *RC*, 14, 1893.
- Uraicecht na ríar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987.
- Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed. Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975.
- Vie de Saint-Malo évêque d'Alet / Ed. G. Le Duc. Rennes, 1979.
- The violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // *RC*, 14, 1893.
- Vitae sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxford, 1910. Vol. I—II.

- Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W. W. Heist. Brussels, 1965.
- The voyage of the Húi Corra / Ed. W. Stokes // RC, 14, 1893.
- The works of St. Patrick. St. Secundinus. Hymn on St. Patrick / Ed. L. Bieler. Dublin, 1953.
- Ystoria Taliesin / Ed. P. K. Ford. Caerdydd, 1992.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

- Альбедиль М. Ф.* Индуизм: миф как парадигма смыслов // Smaranam. Памяти Октябрины Федоровны Волковой / Под ред. Б. А. Захарьина, В. Г. Лысенко, С. Д. Серебряного. М., 2006.
- Балашов Д. М., Новичкова Т. А.* Русский былинный эпос // Былины: в 25 т. Т. 1. Былины Печоры: Север Европейской России. СПб.: Наука; М., 2001.
- Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Башляр Г.* Земля и грезы о покое. М., 2001.
- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Бондаренко Г. В.* Конфликт святого Патрика и бриттского короля Коротика // Язык и культура кельтов. Материалы II коллоквиума. СПб., 1993.
- Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003.
- Бондаренко Г. В.* Некоторые особенности восприятия древнеирландского праздника // Одиссей-2005. М., 2005.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II.2, Тбилиси, 1984.
- Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.
- Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000.
- Головин Е. В.* Веселая наука. М., 2006.
- Гуйонварх К.-Ж., Леру Ф.* Кельтская цивилизация / Пер. Г. В. Бондаренко, Ю. Н. Стефанова. СПб.; М., 2001.
- Джемаль Г.* Революция пророков. М., 2003.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Святогор // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

- Казакевич Г. Власть и общество у древних кельтов: опыт переосмысления источников // *Stratum plus*, 4, 2018.
- Калыгин В. П. Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции. М., 1997.
- Калыгин В. П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002.
- Калыгин В. П. Этимологический словарь кельтских теонимов. М., 2006.
- Калыгин В. П., Королев А. А. Введение в кельтскую филологию. М., 1989.
- Кацар М. С. Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Мінск, 1996.
- Королев А. А. Древнеирландское *fo-naisc, fonaidm* 'связывать, подвязывать' и ведическое *Sóma úpanaddhah* 'подвязанный Сома': общеиндоевропейское наследие? // Язык и культура кельтов. Материалы IV коллоквиума. СПб., 1995.
- Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.
- Королев А. А. Филологические методы в исследовании истории кельтских языков // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей / Отв. ред. Н. З. Гаджиева. М., 1988.
- Кэри Дж. Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002.
- Лингвистический энциклопедический словарь / Под. ред. В. Ярцевой. М., 1990.
- Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.
- Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1992.
- Михайлова Т. А. Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002.
- Михайлова Т. А., Чехонадская Н. Ю. Галльская «табличка из Ларзака»: прагматика и жанр // Заговорный текст. Генезис и структура / Отв. ред. Т. Н. Свешникова. М., 2005.
- Мурадова А. Р. Бретонские легенды. М., 2005.
- Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002.
- Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.
- Огбенин Б. Л. Дополнительные данные к индоевропейскому \**penk<sup>w</sup>e* 'пять' в связи с символикой руки // Летняя школа по вторичным моделирующим системам. З. Тарту, 1968.

- Пауэлл Т. Кельты / Пер. О. А. Павловской. М., 2003.
- Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.
- Пятигорский А. М. Мифологические размышления. М., 1996.
- Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога // Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965.
- Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. СПб., 2004.
- Росс Анна. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху / Пер. А. Иванова. СПб., 2004.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
- Самоходская К. И. *Síth Gablach*: Трактат о статусе // Средние века, 73 (3—4), 2012.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995.
- Топоров В. Н. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010.
- Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973.
- Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997.
- Топоров В. Н. Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983.
- Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1986.
- Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие / Пер. Л. П. Можанской, Л. В. Тарабрина. Прага, 1961.
- Хамваш Б. *Scientia Sacra*. М., 2004.
- Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2.
- Чехонадская Н. Ю. Еще раз о смерти Конхобара // Атлантика, 5, 2001.
- Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991.
- Шкунаев С. В. Община и общество западных кельтов. М., 1989.
- Шкунаев С. В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // ВДИ, № 3, 1990.

- Шкунаев С. В.* Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ, № 3, 1995.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3.
- Языки мира. Германские языки. Кельтские языки. М., 2000.
- After Rome / Ed. T. Charles-Edwards. Oxford, 2003.
- Ahlqvist A.* Paragraph 16 of *Audacht Morainn*: linguistic theory and philological evidence // Historical linguistics and philology / Ed. J. Fisiak. Berlin, 1990.
- Aitchison N. B.* Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 1994.
- Ancombe A.* The Langobardic origins of St. Sechnall // *Ériu*, 4, 1908.
- Arbois De Jubainville H. d'* Cours de littérature celtique. Tome 6: La civilisation des celtes et celle de l'épopée homérique. Paris, 1899.
- Bachelard G.* L'air et les songes. P., 1990.
- Bannerman J.* Studies in the History of Dalriada. Edinburgh, London, 1974.
- Bhreathnach E.* Temoria: caput Scotorum? // *Ériu*, 47, 1996.
- Bhreathnach E.* Ireland in the Medieval World AD 400—1000. Dublin, 2014.
- Bieler L.* Four Latin Lives of St. Patrick. Dublin, 1971.
- Bieler L.* Muirchú's life of St. Patrick as a work of literature // *Medium Ævum*, 43, No. 3, 1974.
- Binchy D. A.* The date and provenance of *Uraicecht Becc* // *Ériu*, 18, 1958.
- Binchy D. A.* The fair of Taitiu and the feast of Tara // *Ériu*, 18, 1958.
- Binchy D. A.* Old Irish table of penitential commutations // *Ériu*, 19, 1962.
- Birkhan H.* Druiden und keltischer Seelenwanderungsglaube // Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft / Ed. J. Figl & H.-D. Klein. Würzburg, 2002.
- Birkhan H.* Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997.
- Bohanan P.* Concepts of time among the Tiv of Nigeria // Myth and Cosmos / Ed. J. Middleton. New York, 1967.
- Boivin J.-M.* L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica. Paris, 1993.
- Bökönyí S.* Agriculture: Animal Husbandry // The Celts / Ed. S. Moscati et al. Milan, 1991.
- Bondarenko G.* The *Dindshenchas* of Irarus: the king, the druid and the probable tree // Zeitschrift für celtische Philologie, 59, 2012.

- Bondarenko G.* Studies in Irish Mythology. Berlin, 2014.
- Borges J. L.* The Total Library. Non-fiction. 1922—1986. Harmondsworth, 2000.
- Borsje H. J.* From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil. Turnhout, 1996.
- Borsje J.* The Meaning of *túathcháech* in Early Irish Texts // CMCS, 43, 2002.
- Borsje J.* Approaching Danger: *Togail Bruidne Da Derga* and the Motif of Being One-eyed // CSANA Yearbook 2, 2002.
- Borsje J. & Kelly F.* 'The Evil Eye' in Early Irish Literature and Law // Celtica, 24, 2003.
- Breatnach C.* Patronage, Politics and Prose. Maynooth, 1996.
- Breatnach L.* Varia VI: *Ardri* as an Old Irish Compound // Ériu, 37, 1986.
- Breatnach P.* The Chief's Poet // PRIA, C, 83, 1983.
- Brown A. C. L.* The Origin of the Grail Legend. New York, 1966.
- Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. London, 1973.
- Byrne M. E.* On the punishment of setting adrift // Ériu, 11, 1930—1932.
- Caerwyn Williams J. E.* Celtic literature. Origins // Geschichte und Kultur der Kelten: History and Culture of the Celts. Vorbereitungskonferenz, 25.—28. Oktober 1982 in Bonn: Vorträge / Ed. K. H. Schmidt & R. Ködderitzsch. Heidelberg 1986.
- Caillois R.* Le mythe et l'homme. Paris, 1938.
- Campanile E.* Old Irish *Boand* // Journal of Indo-European Studies, 13, 1985.
- Carey J.* King of Mysteries: Early Irish Religious Writings. Dublin, 1998 (2<sup>nd</sup> ed. 2000).
- Carey J.* The Lough Foyle Colloquy Texts: *Immacaldam Choluim Chille* γ *ind óclaig oc Carraic Eolair* and *Immacaldam in druid Brain* γ *inna banfátho Febuil ós Loch Fébuil* // Ériu, 52, 2002.
- Carey J.* The obscurantists and the sea-monster: reflections on the Hisperica Famina // Peritia, 17—18, 2003—4.
- Carey J.* Time, space, and the Otherworld // Proceedings of the Harvard Celtic colloquium, 7, 1987.
- Carney J.* The earliest Bran material // Latin script and letters A.D. 400—900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday / Ed. J. J. O'Meara & B. Naumann. Leiden, 1976.
- Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955.
- Catalogue of Irish manuscripts in the Royal Irish Academy.
- Chadwick N. K.* The Druids. Cardiff, 1966.

- Charles-Edwards T. M.* Conversion to Christianity // *After Rome* / Ed. T. M. Charles-Edwards. Oxford, 2003.
- Charles-Edwards T. M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000.
- Charles-Edwards T. M.* Early Irish and Welsh Kinship. Oxford, 1993.
- Charles-Edwards T. M.* Early Irish law // *A new history of Ireland*. Vol. 1 / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005.
- Charles-Edwards T. M.* Geis, prophecy, omen, and oath // *Celtica*, 23, 1999.
- Charles-Edwards T. M.* Irish warfare before 1100 // *A military history of Ireland* / Ed. T. Bartlett, K. Jeffery. Cambridge, 1996.
- Charles-Edwards T. M.* Nau Kynywedi Teithiauc // *The Welsh Law of Women* / Ed. D. Jenkins & M. E. Owen. Cardiff, 1980.
- Charles-Edwards T. M.* The Social Background to Irish Peregrinatio // *Celtica*, 11, 1976.
- Charles-Edwards T. M.* *Tochmarc Étaíne: a Literal Interpretation* // *Ogma. Essays in Celtic Studies in honour of Próinséas Ní Chatháin* / Ed. M. Richter & J.-M. Picard. Dublin, 2002.
- Coomaraswamy A.* On the Loathly Bride // *Speculum*, 20, 1945.
- Coomaraswamy A.* Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci // *Speculum* 19, 1944.
- Corthals J.* The rhymeless 'Leinster poems' // *Celtica*, 21, 1990.
- Cuillandre J.* La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique. Paris, 1944.
- Darcy R. & Flynn W.* Ptolemy's map of Ireland: a modern decoding // *Irish Geography*, 41:1, 2008.
- De Bernardo Stempel P.* Ptolemy's Celtic Italy and Ireland: a Linguistic Analysis // *Ptolemy: Towards a Linguistic Atlas of the Earliest Celtic Place-Names of Europe* / Ed. Parson D. N. & Sims-Williams P. Aberystwyth, 2000.
- De Bernardo-Stempel P.* More on Ptolemy's Evidence for Celtic Ireland // *New Approaches to Celtic Place-names in Ptolemy's Geography* / Ed. J. de Hoz, E. R. Luján, & P. Sims-Williams. Madrid, 2005.
- Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003.
- Delamarre X.* Gallo-Brittonica: transports, richesse et générosité chez les anciens Celtes // *ZCP*, 54, 2004.
- De Martino S. & Imparati F.* More on the so-called "Puḫanu Chronicle" // *Hittite Studies in Honor of Harry F. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday* / Ed. G. Beckman, R. Beal, G. McMahon. Winona Lake, 2003.
- Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris, 1966.



- Dillon M.* The Archaism of Irish Tradition // Proceedings of the British Academy, 33, 1947.
- Dillon M.* Celts and Aryans: Survivals of Indo-European Speech and Society. Simla, 1975.
- Dillon M.* The Inauguration of O'Connor // Medieval studies presented to Aubrey Gwynn / Ed. J. A. Watt, J. B. Morrall & F. X. Martin. Dublin, 1961.
- Dillon M., Chadwick N. K.* The Celtic Realms. London, 1967.
- Dressler W. U., Dziubalska-Kotaczyk K., Kilani-Schoch M., & Gagarina N.* Reduplication in child language // Studies on reduplication / Ed. B. Hurch. Berlin, 2005.
- Dröge C.* Ein irischer samsara? Betrachtungen zur Frage der "keltischen Seelenwanderungsleere" // Zeitschrift für celtische Philologie, 39, 1982.
- Dumézil G.* The destiny of a king. Chicago and London, 1973.
- Dumézil G.* Mythe et épopée. Paris, 1995.
- Dumézil G.* La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et la Mort // Revue de l'histoire des religions, 122, 1940.
- Edel D.* The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and Early Irish Church. Dublin, 2001.
- Edel D.* Helden auf Freierrfussen. Amsterdam, Oxford, New York, 1980.
- Edwards N.* The Archaeology of Early Medieval Ireland. London, 1996.
- Edwards N.* The Archaeology of Early Medieval Ireland, c. 400—1169: Settlement and Economy // A New History of Ireland. Vol. I / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005.
- Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1968.
- Eliade M.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. London, 1989.
- Eliade M.* Traité d'histoire des religions. Paris, 1968.
- Ellis H. R.* The road to Hel. A study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge, 1943.
- Encyclopaedia of Indo-European Culture / Ed. J. P. Mallory & D. Q. Adams. London and Chicago, 1997.
- Eska J., Evans D. Ellis.* Continental Celtic // The Celtic Languages / Ed. J. Ball Martin. London, 1992.
- Falileyev A. I.* Cambro-Slavica // Zeitschrift für celtische Philologie (далее — ZCP). 1997—1998. Bd. 49—50.
- Falileyev A. I.* Celto-Slavica // ZCP. 1999. Bd. 51.
- Falileyev A. I.* Celto-Slavica II // ZCP. 2001. Bd. 52.
- Fogarty H.* Retoiric and composition in Geneamuin Chormaic // Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium, 20/21, 2001/2.

- Ford P.* The death of Aneirin // *Bulletin of the Board of Celtic Studies*. 1987. Vol. 34.
- Frazer J. G.* The Golden Bough. Part 1. Vol. 1. London, 1922.
- Freeman Ph. M.* Elements of the Ulster Cycle in Pre-Posidonian Classical Tradition // *Ulidia*. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994 / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994.
- Freeman Ph. M.* Visions From the Dead in Herodotus, Nicander of Colophon, and the *Táin bó Cúailnge* // *Emania*, 12, 1994.
- Goody J.* The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge, 1986.
- Gray E. A.* The Warrior, the Poet and the King: 'The Three Sins of the Warrior' and the Death of *Cú Roí* // *Heroic Poets and Poetic Heroes in Celtic Tradition*. A Festschrift to Patrick K. Ford (CSANA Yearbook 3—4) / Ed. J. F. Nagy & L. E. Jones. Dublin, 2005.
- Greimas A. J.* Du sens: Essais sémiotiques. Paris, 1970.
- Guénon R.* Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Paris, 1929.
- Guénon R.* Les états multiples de l'être. Paris, 1932.
- Guénon R.* Le roi du monde. Paris, 1958.
- Guénon R.* Symboles de la science sacrée. Paris, 1962.
- Guyonvarc'h Ch.-J.* La conception des deux porchers // *Ogam*, 12, 1960.
- Guyonvarc'h Ch.-J.* Über einen alten Zeitbegriff im Keltischen // *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde* / Hrsgb. M. Mayrhofer. Innsbruck, 1968.
- Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F.* La civilisation celtique. Rennes, 1998.
- Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F.* Les Druides. Rennes, 1998.
- Hamp E.* Culhwch, the Swine // *Zeitschrift für celtische Philologie*, 41, 1986.
- Hamp E.* The Pig in Ancient Northern Europe // *Proto-Indo-European: the Archaeology of a Linguistic Problem*. Studies in Honor of Marija Gimbutas / Ed. S. Nacev Skomal & E. C. Polomé. Washington, 1987.
- Heesterman J. C.* The Ancient Indian Royal Consecration. The *Rājasūya* Described according to the *Yajus* Texts and Annotated. 's-Gravenhage, 1957.
- Hellmuth P. S.* Edition and Critical Analysis of the Old and Middle Irish Recensions of the Tragic Death of *Cú Roí mac Dáire*, Aided Chon Roí, Unpublished PhD thesis, University College Cork. Cork, 1998.
- Henry P.-L.* Amra Con Roi (ACR): Discussion, edition, translation // *Études celtiques*, 31, 1995.
- Herbert M.* Iona, Kells, and Derry: The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxford, 1988.

- Hillgarth J. N.* Visigothic Spain and Early Christian Ireland // *PRIA*, C62, 1962.
- Hogan E.* *Onomasticon Goedelicum*. Blackrock, 1993.
- Imhoff H.* The different versions of *Aided Chonchobair* // *Ériu*, 62, 2012.
- Isaac G.* *Place-Names in Ptolemy's Geography: An Electronic Data Base with Etymological Analysis of Celtic Name Elements*. CD-ROM. Aberystwyth, 2004.
- The Illustrated Archaeology of Ireland / Ed. M. Ryan. Dublin, 1991.
- Jackson K.* *Language and History in Early Britain*. Edinburgh, 1953.
- Jacobs N.* *Fled Bricrenn and Sir Gawain and the Green Knight // Fled Bricrenn: Reassessments* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 2000.
- Jacobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*. Brescia, 1969. Vol. II.
- James S.* *Exploring the world of the Celts*. London; New York, 1993.
- Jaski B.* *Early Irish kingship and succession*. Dublin, 2000.
- Kalyguine V. P.* Deux correspondences de vocabulaire mythologique entre les langues celtiques et balto-slaves // *ZCP*. 1997—1998. Bd. 49—50.
- Kelly F.* *Early Irish farming*. Dublin, 1997.
- Kelly F.* *A guide to Early Irish Law*. Dublin, 1995.
- Kelly F.* *An Old-Irish Text on Court Procedure // Peritia*, 5, 1986.
- Kerényi C.* *The Gods of the Greeks*. Harmondsworth, 1958.
- The Kingship and Landscape of Tara / Ed. E. Bhreathnach. Dublin, 2005.
- Koch J. T.* (in collaboration with R. Karl, A. Minard & S. Ó Faoláin ). *An Atlas for Celtic Studies: Archaeology and Names in Ancient Europe and Early Medieval Ireland, Britain and Brittany*. Oxford, 2007.
- Korolev A. A.* The *co-cloth* formula and its possible cultural implications // *Uli-dia: Proceedings of the first International Conference on the Ulster cycle of tales* / Ed. J. P. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994.
- Krappe A. H.* Reidar, Th. Christiansen, The Vikings and the Viking Wars in Irish and Gaelic Tradition. Oslo 1931 [Rezension] // *Göttingische gelehrte Anzeigen* 8/9, 1932.
- Kruta V.* *Celtic Religion // The Celts* / Ed. S. Moscati et al. Milan, 1991.
- Kurth G.* L'histoire de Clovis d'après Frédégaire // *Revue des questions historiques*, 47, 1890.
- Lady Augusta Gregory*, *Gods and fighting men: the story of the Tuatha De Danaan and of the Fianna of Ireland*, arranged and put into English by Lady Gregory. With a preface by W. B. Yeats. London, 1904.
- Lambert P.-Y.* *La tuile gauloise de Châteaubleau (Seine-et-Marne) // Études celtiques*, 34, 1998—2000.
- Lawlor H. C.* *The monastery of Saint Mochaoi of Nendrum*. Belfast, 1925.

- Le Braz A.* La légende de la mort chez les bretons armoricains. Tome I. Paris, 1922.
- Le Roux F.* Introduction générale à l'étude de la tradition celtique // Ogam 19, 1967.
- Le Roux F.* Le rêve d'Oengus, commentaire du texte // Ogam, 18, 1966.
- Le Roux F., Guyonvarc'h Ch.-J.* Les fêtes celtiques. Rennes, 1995.
- Lévi-Strauss C.* The structural study of myth // Myth: a symposium / Ed. T. A. Sebeok. Bloomington and London, 1958.
- Lincoln B.* Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions. Berkeley, Los Angeles, London, 1981.
- Lot F.* La Gaule: les fondements ethniques, sociaux et politiques de la nation française / Ed. P.-M. Duval. Paris, 1967.
- Lucas A. T.* The Sacred Trees of Ireland // Journal of Cork Historical and Archaeological Society, no. 68, 1963.
- Lynn C.* Navan Fort. Archaeology and Myth. Bray, 2003.
- McManus D.* A guide to Ogam (Maynooth Monographs 4). Maynooth, 1991.
- Mac an Bhaird A.* Ptolemy Revisited // Ainm, 5, 1991—1993.
- Mac Cana P.* Branwen uerch Lyr. Cardiff, 1958.
- Mac Cana P.* Celtic Mythology. London, 1970 (2<sup>nd</sup> edition, 1983).
- Mac Cana P.* Conservation and innovation in early Celtic literature // Études celtiques, 13, 1972.
- Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin, 1980.
- Mac Cana P.* On the use of the term "retoiic" // Celtica, 7, 1966.
- Mac Cana P.* The origin of Marbán // The Bulletin of the Board of Celtic Studies, 19, 1960.
- Mac Cana P.* Placenames and Mythology in Irish Tradition: Places, Pilgrimages and Things // Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies, Held at Ottawa, 1986 / Ed. G. W. MacLennan. Ottawa, 1988.
- Mac Cana P.* REGNUM and SACERDOTIUM: Notes on Irish Tradition (Sir J. Rhŷs Memorial Lecture) // Proceedings of the British Academy, 65, 1979.
- Mac Cana P.* The Cult of the Sacred Centre: Essays on Celtic Ideology. Dublin, 2011.
- Mac Cana P.* Theme of king and goddess in Irish literature // Études celtiques, 7, 1955—1956.
- McCone K.* Echtrae Chonnlai and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition with Introduction, Notes, Bibliography and Vocabulary, Maynooth Medieval Irish Texts 1. Maynooth, 2000.

- McCone K.* Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen // Studien zum Indogermanischen Wortschatz / Hrsg. von W. Meid. Innsbruck, 1987.
- McCone K.* The inflection of OIr. *bó* 'cow' and the etymology of Buchet // *Ériu*, 42, 1991.
- McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990.
- McCone K.* Werewolfs, Cyclopes, Dibergera and Fianna: Juvenile Delinquency in Early Ireland // *CMCS*, 12, 1986.
- McCormick F.* Environmental and Faunal Studies. Part 3: The Animal Bones from the Site // Excavations at Navan Fort 1961—1971, County Armagh / Ed. D. W. Waterman, C. J. Lynn. Belfast, 1997.
- McCormick F.* Faunal Remains from Navan and Other Late Prehistoric Sites in Ireland // *Ulidia*. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994 / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994.
- MacCulloch J. A.* The Religion of Ancient Celts. Edinburgh, 1911.
- Mac Eoin G.* Glenn Bolcain agus Gleann na Ngealt // *Béaloideas*. Iml. 30, 1962.
- Mac Mathúna S., Vertogradova V. V., Fomin M.* (eds.) Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift, Washington D. C., 2010 (*Journal of Indo-European Studies Monograph Series* 57).
- MacKillop J.* Dictionary of Celtic Mythology. Oxford; N. Y., 1998.
- MacNeill E.* Phases of Irish History. Dublin, Sydney, 1968.
- MacNeill M.* The Festival of Lughnasa: A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest. Dublin, 1962.
- Mac Shamhráin A. & Byrne P.* Prosopography I. Kings named in *Baile Chuinn Chétchathaig* and *The Airgíalla Charter Poem* // The Kingship and Landscape of Tara // Ed. E. Bhreathnach. Dublin, 2005.
- Maier B.* Comparing *Fled Bricrenn* with Classical Descriptions of Continental Celts: Parallels, Problems and Pitfalls // *Fled Bricrenn: Reassessments* / Ed. P. Ó Riain. Dublin: Irish Texts Society, 2000.
- Maier B.* Dictionary of Celtic Religion and Culture. Woodbridge, 1997.
- Maier B.* Die Religion der Kelten. Götter — Mythen — Weltbild. München, 2004.
- Malamoud Ch.* Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne. Paris, 1989.
- Mallory J.* The Origins of the Irish. London, 2013.
- Mallory J.* The World of Cú Chulainn: the Archaeology of *Táin Bó Cúailnge* // Aspects of the Táin / Ed. J. Mallory. Belfast, 1992.

- Mallory J. & Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2008.
- Manara F.* Aspects de la civilisation copte en Irlande // Études irlandaises, 27.2, automne 2002.
- Manco J.* Blood of the Celts. London, 2015.
- Mann S. E.* An Indo-European comparative dictionary. Hamburg, 1987.
- Matasović R.* A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics. Frankfurt am Main etc, 1996.
- Matasović R.* Kamen kraljeva: Srednjovjekovne irske sage. Zagreb, 2004.
- Megill A.* Prophets of Extremity. Berkley, Los Angeles, London, 1985.
- Merdrignac B.* Truies et verrats, cochons et sangliers, porcs et porchers dans les *vitae* de saints bretons du Moyen Âge // Mythologies du porc / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999.
- Meroney H.* The Alphabet of the World // Journal of Celtic Studies. Vol. 2, 1958.
- Meyer K., Nutt A.* The Voyage of Bran son of Febal. London, 1895. Vol. I.
- Minard A.* Enigmes sur Cent Chemins. T. 1. Paris, 1949.
- Motta F.* Per l'etimologia di antico irlandese *briugu* // Incontri linguistici, 18, 1995.
- Muhr K.* Water Imagery in Early Irish // Celtica, 23, 1999.
- Muhr K.* Where did the Brown Bull die? An hypothesis from Ireland's epic *Táin Bó Cúailnge* Version I // Ulidia 2. Proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales / Ed. R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin. Maigh Nuad, 2009.
- Mulchrone K.* The rights and duties of women with regard to the education of their children // Studies in Early Irish law / Ed. by R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936.
- Murray K.* The Finding of the *Táin* // Cambrian Medieval Celtic Studies, 41, Summer 2001.
- Nagy J. F.* Conversing with Angels and Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland. Dublin, 1997.
- Nagy J. F.* Liminality and knowledge in Irish tradition // Studia Celtica, 16—17, 1981—1982.
- Neeson E.* A History of Irish Forestry. Dublin, 1991.
- A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005.
- Newman C.* Tara. Dublin, 1997.
- Ní C. Dobs M.* Side-lights on the *Táin* age and other studies. Dundalk, 1917.
- Ní Chatháin P.* Swineherds, Seers and Druids // Studia Celtica, 14/15, 1979/1980.

- Nicholls K.* Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages. Dublin, 1972.
- Ó Baoill C. *Caismeachd Ailean nan Sop*: towards a definitive text // *Scottish Gaelic Studies*, 18, 1998.
- Ó Broin T. *Lia Fáil*: Fact and Fiction in the Tradition // *Celtica*, 21, 1990.
- Ó Cathasaigh T. The Semantics of 'síd' // *Éigse*, 17, 1977—1979.
- Ó Cathasaigh T. On the *Cín Dromma Snechta* version of *Togail Bruidne Uí Derga* // *Ériu*, 41, 1990.
- Ó Cathasaigh T. Mythology in *Táin Bó Cúailnge* // *Studien zur Táin Bó Cúailnge*, *ScriptOralia* 52 / Ed. H. L. C. Tristram. Tübingen, 1993.
- Ó Cathasaigh T. Reflections on *Compert Conchobuir* and *Serglige Con Culainn* // *Ulidia*. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994 / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994.
- Ó Cathasaigh T. Gat and Díberg in *Togail Bruidne Da Derga* // *Celtica Helsingiensia* / Ed. A. Ahlqvist (Proceedings from a symposium on Celtic Studies; *Commentationes Humanarum Litterarum* 107). Helsinki, 1996.
- Ó Concheanainn T. The Three Forms of *Dinnshenchas Érenn* // *The Journal of Celtic Studies*, 3, 1981—1982.
- O'Connor R. *The Destruction of Da Derga's Hostel. Kingship and Narrative Artistry in a Mediaeval Irish Saga*. Oxford, 2013.
- Ó Corráin D. *Ireland c. 800: aspects of society* // *A new history of Ireland*. Vol. 1. Oxford, 2005.
- Ó Cróinín D. *Early Medieval Ireland*. London, New York, 1995.
- Ó Cróinín D. The oldest Irish names for the days of the week? // *Ériu*, 32, 1981.
- O'Curry E. *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*. Dublin, 1861.
- Ó Fiaich T. *Cérbh é Ninine Éigear?* // *Seanchas Ardmhacha* 4(2), 1961/1962.
- Ó hÓgáin D. *An File*. Baile Átha Cliath, 1982.
- Ó hÓgáin D. *The Lore of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend and Romance*. Cork, 2006.
- O'Kelly M. J. *Newgrange: Archaeology, Art and Legend*. London, 1982.
- O'Kelly M. J. *Ireland before 3000 B.C.* // *A New History of Ireland*. Vol. I / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005.
- Olmsted G. *Gods of Celts and Indo-Europeans*. Budapest, 1994.
- Ó Máille T. The authorship of the *Culmen* // *Ériu*, 9, 1921—1923.
- O'Rahilly T. *Early Irish history and mythology*. Dublin, 1946
- Ó Riain P. *Celtic mythology and religion* // *History and culture of the Celts* / Ed. K.-H. Schmidt. Heidelberg, 1986.

- Ó Riain P. A Dictionary of Irish Saints. Dublin, 2011.
- O'Sullivan C. M. Hospitality in Medieval Ireland 900—1500. Dublin, 2004.
- De Paor M. B. Patrick. The pilgrim apostle of Ireland. New York, 1998.
- Patterson N. T. Cattle-lords and clansmen. Notre Dame; London, 1994.
- Patton L. L. Space and Time in the *Immacallam in dá Thuarad* // *Folklore* 103, 1992.
- Pecker J.-C. Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology. Berlin etc., 2001.
- Petrie G. On the History and Antiquities of Tara Hill. Dublin, 1839.
- Pierce G. O. & Roberts T. Ar draws gwlad 2. Ysgrifau ar enwau lleoedd. Llanrwst, 1999.
- Pokorny J. Die Geographie Irlands bei Ptolemaios // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 24, 1954.
- Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I.
- Power N. Classes of women described in *Senchas Már* // *Studies in Early Irish law* / Ed. R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936.
- Raftery B. Iron-age Ireland // *A New History of Ireland*. Vol. I / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005.
- Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994.
- Rees A. D. Modern Evaluations of Celtic Narrative Tradition // *Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies held in Cardiff 6—13 July, 1963*. Cardiff, 1966.
- Rees A. and B. Celtic heritage. New York, 1994.
- Remmer U. Das indogermanische Suffix *-mon-* im Altirischen (2. Teil) // *Sprache* 44/1, 2004.
- Rhys J. Celtic Britain. London/Brighton, 1904.
- Rhys J. Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom. London, Edinburgh, 1892.
- Robinson F. N. Satirists and Enchanters in Early Irish Literature // *Studies in the History of Religions presented to C. H. Toy* / Ed. D. G. Lyon, G. F. Moore. New York, 1912.
- Rodway S. What Language Did St Patrick Swear In? // *Ériu*, 59, 2009.
- Ross A. Everyday Life of the Pagan Celts. London, New York, 1970.
- Ross A. Pagan Celtic Britain. Studies in iconography and tradition. London, 1992.
- Ryan J. Irish monasticism. Shannon, 1972.
- Shaffer B. Statements of power in the language of genealogy: St Ailbe's roots // *Quaestio Insularis*, 5, 2004.



- Shanzer D.* Dating the baptism of Clovis: the bishop of Vienne vs the bishop of Tours // *Early Medieval Europe*, 7 (1), 1998.
- Sharpe R.* Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the devil's men // *Ériu*, 30, 1979.
- Sharpe R.* *Quatuor sanctissimi episcopi*: Irish saints before St Patrick // *Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Professor James Carney* / Ed. D. Ó Corráin, L. Breatnach & K. McCone. Maynooth, 1989.
- Sergent B.* Les indo-européens. Histoire, langues, mythes. Paris, 1995.
- Simms K.* Guesting and feasting in Gaelic Ireland // *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 108, 1978.
- Simms K.* Thee poetic Brehon lawyers of early sixteenth-century Ireland // *Ériu*, 57, 2007.
- Sims-Williams P.* Some Celtic Otherworld terms // *Celtic languages, Celtic culture: A Festschrift for Eric P. Hamp* / Eds. A. Matonis, D. Melia. Van Nuys, 1990.
- Sims-Williams P.* *Irish Influence on Medieval Welsh Literature*. Oxford, 2011.
- Sjöblom T.* On the Threshold: the Sacredness of Borders in Early Irish Literature // *Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales*. Belfast and Emain Macha 8—12 April 1994. / Ed. J. Mallory & G. Stockman. Belfast, 1994.
- Sjöblom T.* *Early Irish Taboos. A Study in Cognitive History*. Helsinki, 2000.
- Slavin B.* Supernatural arts, the landscape and kingship in early Irish texts // *Landscapes of cult and kingship* / Ed. R. Schot, C. Newman & E. Bhreathnach. Dublin, 2011.
- Smyth M.* *Understanding the Universe in seventh-century Ireland*. Woodbridge, 1996.
- Stacey R. C.* *Texts and Society // After Rome* / Ed. T. Charles-Edwards. Oxford, 2003.
- Stanclicke C.* Kings and Conversion: Some Comparisons between the Roman Mission to England and Patrick's to Ireland // *Frühmittelalterliche Studien*, 14, 1980.
- Stanclicke C.* *Religion and Society in Ireland // The New Cambridge Medieval History. Vol. 1: c.500—c.700* / Ed. P. Fouracre. Cambridge, 2005.
- Stokes W.* On the Bodleian fragment of Cormac's glossary // *Transactions of the Philological Society*, 1894.
- Stokes W. & Bezenberger A.* *Urkeltischer Sprachschatz*. Göttingen, 1894.
- Stoykova A.* *The Slavic Physiologus of the Byzantine Recension: Electronic Text Edition and Comparative Study*, 2011 (<http://physiologus.proab.info/?re=507>, доступ 25.06.2016 г.).

- Streit J.* Sun and Cross. Edinburgh, 1993.
- Swan D. L.* The Hill of Tara, county Meath // *JRSAI*, 1978, 108.
- Thurneysen R.* Allerlei keltisches // *ZCP*, 16, 1927.
- Thurneysen R.* Aus dem irischen Recht III // *ZCP*, 15, 1925.
- Thurneysen R.* Cāin Lānamna “Die Regelung der Paare” // *Studies in Early Irish law* / Ed. R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936.
- Thurneysen R.* Imbas for osndai // *ZCP*, 19, 1933.
- Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921.
- Thurneysen R.* A Grammar of Old Irish. Dublin, 1946.
- Tierney J. J.* The Celtic Ethnography of Posidonius // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Vol. 60. Section C, no. 5. Dublin, 1960.
- Toner G.* Identifying Ptolemy’s Irish places and tribes // *Ptolemy. Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe* / Ed. D. N. Parsons & P. Sims-Williams. Aberystwyth, 2000.
- Travis J.* A druidic prophecy, the first Irish satire, and a poem to raise blisters // *Publications of the Modern Language Association of America*, 57, 1942.
- Tymoczko M.* The Semantic Fields of Early Irish Terms for Black Birds and Their Implications for Species Taxonomy // *Celtic language, Celtic culture: a Festschrift for Eric P. Hamp* / Ed. A. T. E. Matonis & D. F. Melia. Van Nuys, CA, 1990.
- Vendryes J.* Lexique étymologique d’irlandais ancien. M.N.O.P. Paris, Dublin, 1959; RS. Dublin, Paris, 1974; C. Dublin, Paris, 1987.
- Vikstrand P.* Pre-Christian sacral personal names in Scandinavia during the Proto-Scandinavian period // *Names in Multi-Lingual, Multi-Cultural and Multi-Ethnic Contact. Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences. August 17—22, 2008, York University, Toronto, Canada* / Ed. Wolfgang Ahrens, Sheila Embleton & André Lapierre. Toronto, 2009.
- Waddell J.* The Prehistoric Archaeology of Ireland. Dublin, 2000.
- Wagner H.* Studies in the origins of early Celtic Civilisation. II. Irish fáth, Welsh gwawd, Old Icelandic ódr ‘poetry’, and the Germanic god Wotan/Óðinn // *ZCP*. 1970. Bd. 31.
- Wales B.* Dún Ailinne: A Summary Excavation Report // *Emania*, 1990. Vol. 7.
- Wales B.* The Irish ‘Royal Sites’ in History and Archaeology // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. 1982. Vol. 3.
- Walker B.* Hindu World. Vol. II. L., 1968.
- Wallace P.* Multyfarnham parish history. Mullingar, 1987.

- Walter Ph. Tristan porcher // Mythologies du porc / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999.
- Watkins C. How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995.
- Watson A. The King, the Poet, and the Sacred Tree // Études celtiques, 18, 1981.
- West M. The Genesis of *Togail Bruidne Da Derga*: a Reappraisal of the 'Two-source' Theory // *Celtica*, 23, 1999.
- Whatmough J. The Dialects of Ancient Gaul. Cambridge, Mass., 1970.
- Wiley D. M. The Politics of Myth in *Airne Fíngéin* // Narrative in Celtic Tradition. Essays in Honor of Edgar M. Slotkin, CSANA Yearbook 8—9, 2011.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ, ИСТОРИЧЕСКИХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ

### А

- авгур 115  
Августин Блаженный 68, 305, 307  
Августин, архиепископ 424  
Августин, ученик Палладия 440  
Августин Ирландский (Augustinus Hibernicus) 293, 305, 321  
Авраам, патриарх 451, 452  
Аврелий Амброзий 296  
Адам 307  
Адам О Фиалан 383  
адикави 398  
Адомнан (Adomnán) 69, 118, 158, 259, 260, 460, 462  
Айдан мак Гавран 380  
Айлиль, король Коннахта 59, 60, 99, 116, 137, 174, 238, 253—257, 265, 296  
Айлиль Олум, король 98  
Айлинн из Лейнстера 339, 377  
Аллен 58  
Алкман 321  
Альбе, собака Мак Дато 174, 182  
Альве, св. (Ailbe) 143—146  
Альтисиодор, епископ 438  
Аматорекс, епископ (Аматор, епископ Осера; Amathorex) 435, 440  
Аммиан Марцелин (Ammianus Marcellinus) 278  
Аморген (Амергин), сын Миля 22, 156, 391, 400  
англичане 17  
англонормандцы 14, 69, 73, 415  
англосаксы 35, 411  
англы 408  
Андраста 249, 250  
Ане, дочь Фер Фи 98, 111, 221  
Анейрин (Aneirin) 315  
Анлуан 123  
Аннувн, нижний мир 27, 241, 242  
анрут 381  
Ану 19, 154  
Араун, король Аннувна 242  
Ареннан, св. 360  
Арес 279  
Ариамнес 171  
Арианрод (Arianrhod) 98  
Ариовист 275  
Аристотель 145  
Арт, сын Конна 153  
Артемида Малоазийская (Ma) 251, 252  
Артир, династия 463  
Артур, король 156, 242, 243  
Арьде 180  
асуры 354  
атакотты 129  
Атирне 188, 349  
Аукзилий 440  
Афиней (Athenaeus) 127, 171  
Ахаз, царь Иудеи 462  
Ахилл 394  
Аэд, епископ Шлевте 430, 433, 436

- Аэд, король Мускраге 246  
 Аэд мак Брикк, св. 354  
 Аэд, сын Колгу 134  
 Аэд, сын Ниалла 76  
 Аэд Аллан 134  
 Аэд мак Аньмирех 380, 381  
 Аэд Слане 12  
 Аэд Черный 361
- Б**
- Бале мак Буан, Сладкоречивый  
 339, 340, 350, 377  
 Балор 193  
 Банба 111, 221  
 Бахрах 146  
 Беда Досточтимый 30, 202, 408  
 Бедуир 242  
 Бекола 153  
 белги 35  
 Белорогий бык (Финнбеннах) 43,  
 67, 116, 137, 148, 255, 296,  
 308  
 Белтане (Кетамайн) 52, 53, 56, 288,  
 367, 368, 446  
 Бендигейдван 34, 205, 206  
 Бенедикт 440  
 Бенигн (Бенен, св.) 450, 453  
 Берах, св. 354, 361—363  
 Берба (Berbae) 46, 47  
 Бикне (Бекниа) 338, 339, 353, 358  
 Биле Дати 73  
 Биле Торган 71, 73, 360  
 Блаи, сын Фиахны (Blái Briugu)  
 173, 181, 182, 185—187, 268  
 Блатнадь 231  
 Блог 197  
 Блугни 197  
 Боанн (Bóand; Bóann) 44—47, 62,  
 201  
 Богомил (Соловей) 320  
 Бодб (Бадб), богиня 112, 207  
 Бодб Красный (сын Дагды), король  
 сидов Мунстера 106, 111—113,  
 212, 221, 240, 244, 245, 307,  
 309  
 Босфер (Bosferus) 461, 462  
 Боудика 248—250  
 Боян 314, 315, 319, 320, 322, 324,  
 326—330  
 Бран, сын Февала (Bran) 26, 97,  
 224, 282—285, 289, 294, 305,  
 312—314, 316, 325, 329, 330,  
 368  
 Бранвен, дочь Ллира (Branwen uerch  
 Lur) 21, 205  
 брахманы 115, 116, 138, 147, 269,  
 271, 272, 277, 279, 280, 354,  
 390, 422  
 Бреа, сын Шенбота 170, 171, 173  
 брегоны 78, 163, 280, 382, 405,  
 423  
 Брендан, св. 33, 128, 129, 180, 394  
 Брендан из Бирра, св. 64, 421  
 Бренн 310  
 Бреога, сын Бреоганна Старшего,  
 сына Миля 166  
 Брес, сын Элаты 62  
 Бресал Бофайт (Коровий Прови-  
 дец, Бресал (Bresal)) 166, 167,  
 182, 302  
 бретонцы 402  
 Бриан Борове 81, 87, 127, 135  
 Бриг Бретах (Судьящая) 187  
 Бриг Хозяйка, богиня 171, 187,  
 414, 415  
 бригантии 250  
 Бригантия (Brigantī) 250, 251  
 Бригит (Бригита), богиня 250, 414,  
 415  
 Бригита, св. 38, 39, 90, 171, 195,  
 239, 240, 411, 412, 414, 415,  
 417, 430, 433

Брикriu 126, 198, 218, 219, 222—  
225, 227, 232, 263

британцы 276, 402, 438, 455

бритты 21, 35, 249, 250, 267, 276,  
361, 436

Буан 124

Будда 70

Бухет (Buchet) 172, 173, 176, 177,  
180

Бхригу 169, 171

бхригу, жреческий род 171

## В

вайшьи 173

Вакхилд 321

Валент 434

Валентиниан 434

валлийцы 402

Вальмики 398

Вараха 165

Василий Великий 434

ваты 271, 277, 279, 281, 282, 365,  
389

Веды 112, 152, 271, 279

Велес 327, 365

Веллокат 250

венеты 35

венникнии 139

Венутий 250

Вергилий 33, 157, 315, 462

вергобрет 115, 275

Веретрагна 230, 296

Веста 415

ветала 59

Ветерис 236

викинги 128, 411

Викрамадитья 59

Викторик (Виктор), ангел 404, 437,  
439, 443, 461, 462

Вишну 165

волунтии 139

Вортигерн 280

Вритра 162, 229, 230, 233

Всеслав, князь 326

Вульгата 460

## Г

Гавле 218, 353, 356

Гавэйн (Сэр Гавэйн) 218

галаты 171, 403

Галеонь, племя 256, 257, 352

галлы 35, 54, 115, 248, 260, 271,  
273, 274, 276, 277, 344

гальштатт 35

Гамалиил 439

Гамлет 375

Ганнибал 248

Гарв 164, 178

Гвидион, сын Дона 242

Гвион Бах 27

Гедеон 460

гезаты 129

гейсы (geis) 45, 57, 61, 62, 83,  
85—87, 113, 157, 158, 168,  
186, 190, 191, 194—197, 200,  
202—204, 206—210, 213, 215,  
216, 263, 268, 345

гельветы 275

Генрих VIII, король 415

Генрих, архиепископ Дублинский  
415

Гераклит (Heraclitus) 302

Геральд, св. 361

Герман Осерский, св. 435, 438—  
440

германцы 52, 65, 319, 327, 394

Геродот 335

Гилла-на-нив О Дуйнн 333, 357

Гильдас Премудрый, св. 128, 129

Гиральд Камбрийский 18, 68, 69,  
158, 414, 415

Гододдин (Gododdin) 315

- Гойбниу 163, 352  
 гойделы, «сыновья Миля» 21, 24, 31, 35, 134  
 Голиад 193  
 Голл 178  
 Голубиная Книга 399  
 Гомер 47  
 Гормлат 366  
 Горыня, отец Святогора (Горный) 228  
 греки 402  
 Грендель 217  
 Григорий Великий 424  
 Григорий Турский 144, 145  
 Грувне Мудрец 246  
 Гуаре, король Коннахта 245, 246, 395  
 гутуатеры 271
- Д**
- Да Дерга (Дерг; Красный; Da Derga) 5, 11, 19, 30, 61, 66, 80, 85—87, 106, 112, 118, 121, 155, 169, 172—174, 178—181, 184—186, 189—192, 196—198, 200—202, 204—210, 212, 213, 240, 241, 284, 300, 373, 444, 447  
 Да Кога (Da Coga) 12, 173, 174, 184, 194, 200, 204  
 Дави О Киф (David O'Keeffe) 18, 19  
 Давыд, царь 193  
 Дагда (Добрый бог) 62, 63, 159—164, 457  
 Дал н-Араде (Крутни) 147  
 Далида 231, 233  
 Даллан Форгалл (Слепец Великого Свидетельства) 381  
 Даллвир Даллбен 243  
 Дам Диле (Dam Dile), сын Смирголла, сына Тетры 166  
 Даниил, пророк 409, 446  
 Даре 436, 456, 457  
 Даре мак Фиахна (мак Фиахрах) 148, 149, 255, 296  
 даринии 139  
 Дейотар Филоромей 115, 251  
 Делбхаем 153  
 Дехтине (Дехтире) 118, 299—301, 346  
 Деши (Déisi) 7, 8, 83, 325  
 Джанашрути 171  
 Диан Кехт 47, 163  
 Диана 104  
 Диармайд, друид 361  
 Диармайд мак Кербайлл (Diarmuid mac Cerbaill) 53, 64, 289, 290  
 Дивикиак (Diviciacus; Divitiacus) 115, 275—277  
 Дил, друид 325  
 Диоген Лаэртский 272, 287  
 Диодор Сицилийский (Diodorus Siculus) 51, 121, 123, 277, 279, 309, 310  
 Дион Кассий (Dio Cassius) 249, 250  
 Дит (Dis pater) 273, 379  
 Диху 443—445, 461  
 Доллуд, сын Карпре Ниа Фера 162  
 Домналла, сын Аэда 181  
 Донн (Темный), бог 207, 273  
 Донн, свинопас 240  
 Донн Децца (Desscorach; Détschorach «mit Zahn-Ausfall») 207  
 Донн Куальнге, Бурый (Темный) бык 67, 122, 137, 148, 149, 308  
 Доннхад, сын Бриана Борове 85  
 Доннхад, сын Гиллы Патрика 76  
 Дорнин Мартины 353  
 Дорха 240  
 Дриктельм 30, 202

Дристан (Тристан; Tristan), сын  
Таллуха 242, 243

друиды (Druides) 5, 11, 14, 19, 20,  
26, 28, 29, 36, 39, 42, 51, 53,  
67, 76—78, 84, 86, 97, 102,  
105—108, 111—115, 130—132,  
137—139, 146, 147, 150, 151,  
162, 163, 166, 182, 192, 194,  
195, 210, 220, 221, 236, 238,  
239, 246, 263, 269—290, 293,  
302, 305, 312, 313, 315, 316,  
318, 319, 321, 324—332, 337,  
339, 343—345, 347, 350—  
354, 356—359, 361—365,  
367—370, 373, 376, 386,  
387, 389, 391, 406, 422, 423,  
426, 428, 432, 434—436,  
441—443, 445—451, 453

Дуанак Черная 188

Дув 240

Дувдренн 151

Дувгах 239,

Дувгах мокку Лугир 288, 436,  
449

Думнорикс (DUBNOREIX) 222,  
275—277

Дурдриу 246

## Е

Евангелие 317, 406, 427

Евва 48

евреи 175, 437

Евсевий 386

Евхаристия 365

Екатерина II 314

## З

Зевс 394

Зеленый Рыцарь (Green Knight)  
218

Змей 49

## И

Иаков, патриарх 462

Ибор Бохлид 164

Иван-царевич 230

Иггдрасиль 320

Игорь Святославич, князь 320

Ид, сын Риангавара 126

Иезекииль 409

Иезекия 462

Иелисей, пророк 463

Иеремия 409

Иероним, св. блж. 386, 452

Изернин 440

икены 248, 249

Илия (Helias), пророк 438

Илья Муромец 228, 229, 231—233

Имболк 52, 56

Ингкел 193, 214

Индра Вритрахан (Indra), бог 31,  
119, 162, 202, 218, 229, 230,  
233, 297

Иоанн, пресвитер 225

Иоанн IV, папа 424

Иоанн Креститель 437

Иоанн Скот Эрнугена 425

Иона 437

Иосиф Аримафейский 402

Ирард Мак Коше 357

ирландцы (скотты) 28, 29, 34, 370,  
402, 403, 405, 408, 414, 424,  
428, 432, 438—440, 447—  
449, 461

Ирод, царь 446

Исаия, пророк 409, 462

Исидор Севильский 32, 35, 341,  
342, 349, 396, 397, 399

Исус Навин 462

Исус Христос 84, 142—146, 151,  
200, 356, 404, 413, 421, 422,  
434, 436, 438, 440, 448, 449,  
451, 454



- Ит, сын Брегона 101  
иудеи 437
- Й**
- Йейтс У. Б. 332  
Йорик 375
- К**
- Каер Ивормет 310, 343, 346  
Кай 242  
Кайллин 394  
Каллимах 321  
Кальв 209, 210, 213  
Камень из Скуна 73  
Камма 251, 252  
Караток, сын Кунобелина 250, 251  
Карнех 198  
карнуты 274, 359  
Карпре Лифехарь, король Темры  
83, 337—339, 342, 343, 345,  
347, 349, 357, 358, 362  
Карпре Ниа Фер 162  
Картимандуя 250  
карфагеняне 248  
Кастик 275  
Катайр Великий 147, 172, 238,  
239  
Катал мак Фингуне 103  
Катбад 115, 130, 146, 147, 151, 263,  
328  
катувеллауны 250  
Кевин, св. 183  
Кедд 408,  
Келтхар, сын Утехара 186, 187  
кельты 8—10, 15, 19, 27—30, 32,  
36, 50—52, 54, 56, 62, 63, 65,  
68, 79, 121—123, 125, 127, 129,  
171, 176, 194, 236, 238, 243,  
248, 251, 252, 258, 260, 269,  
270, 273, 277—280, 282, 292,  
306, 310, 316, 319, 327, 329,  
367, 372, 375, 379, 387, 393,  
394, 403, 453, 460  
Кенел Конойлл, династия 68, 158  
Кербалл, сын Дунланга 334  
Керидвен 22, 27  
Кесар (Cesar) 46  
Кесарн (Кесарни) 102, 351  
Кет, сын Магу 84, 123, 125, 187  
Кетерн 256  
Кетинг, Дж. 24, 52  
Киаран, св. 394, 417  
Кибела, богиня 19  
Килид 243  
Килухх (Culhwch) 243  
Кильте 382, 400  
Кихуль 210, 213  
Кланна Дедад, племя 220, 233  
Ковчег Завета 193  
Когитос (Cogitosus) 38, 90, 412,  
430, 433  
Колл, сын Коллвреви 243  
Колман, сын Луахана (Colmán mac  
Lúacháin) 131  
Колум Килле (Колумба; Colum  
Chille; Columba), св. 118, 148,  
290, 294, 380, 381, 417, 420—  
422  
Колумбан, св. 421, 424  
Комгалл из Бангора 380  
Коналл 462  
Коналл, сын Глео Гласса 178  
Коналл Кернах (Косой) 119, 122—  
124, 126, 127  
Коналл Коллавайр, сын Этершкела  
307  
Коналл Корк (Conall Corc) 246,  
247  
Коналл Красный 175  
Конан (Conán) 211  
Конаре Великий, сын Этершкела  
(король Темры; Conaire Mór)  
30, 61, 62, 80, 85—87, 106, 109,

- 111, 112, 155, 158, 159, 162, 168,  
178, 180, 184—186, 189—198,  
200—210, 212—216, 240, 241,  
300, 345
- Конгал Каех 83  
 Конгал Клаен 83  
 Кониндр 455  
 Конкесса 437  
 Конлет 412  
 Конн Кетхатах, король Темры  
 (Конн Ста Битв; Conn) 22, 29,  
30, 39, 44, 47, 54, 56, 57, 65,  
66, 80, 81, 96—98, 100—103,  
105—113, 134, 150, 202, 238,  
239, 345, 351, 353, 357
- коннахты 58—60, 115, 116, 122,  
136, 137, 150, 174, 187, 244,  
252, 256
- Коннла (Connlae) 107, 108, 111, 112  
 Константин Великий, император  
275
- Конхобар, сын Несс, король уладов  
 (Conchobar mac; Nessa Concho-  
bair) 12, 56, 84, 88, 99, 115, 118,  
123, 125, 126, 137, 143—148,  
156, 174, 178, 185—187, 255,  
263, 298, 299, 303
- Коран 105, 107, 108, 111—113, 399  
 Корко Мо Друад 147  
 Кормак, сын Фаэлана 393  
 Кормак Конн Лонгес, сын Конхо-  
бара 184, 194, 204, 345  
 Кормак мак Арт (Cormac mac Airt)  
83, 85, 151, 172, 340, 357, 358  
 Кормак мак Куленнайн 19, 35, 55,  
187, 264, 284, 304, 322, 370,  
373
- корнуольцы 402  
 Коротик (Кориктик; Corictic; Coro-  
ticus) 403, 404, 429, 431, 452,  
453
- Корра (Белый; Corra) 175  
 Кортех 436  
 Корьпре 180  
 Котиртиак 286, 434  
 Кримтанн мак Фидайг 57  
 Кримтанн Ниа Нарь 30, 106, 113,  
115  
 Кронн Ба Друи 147  
 круитни, см. пикты 13, 443, 460  
 Крундмаэл, король 92  
 Крундмаэл, король Лейнстера 416  
 Крунниук (Круанн), сын Агномана  
164  
 Ку Ойнаг уа Майл Гурьм 183  
 Ку Рои (король Западного Мунс-  
тера; «король мира»; сын Даре;  
Cú Raí; Cú Roí mac Dáire) 5,  
99, 111, 217, 219—225, 228—  
233  
 Ку Халле (Cú Chaille) 219  
 Ку Хонгелт (Cú Chongelt) 219  
 Куальфарний, сын Потита 436  
 Куан уа Лотхань 376  
 Куану, сын Кальхине 102, 103  
 Куллиус 257  
 Кульмен 392, 393, 395, 397, 399  
 культура долины реки Бойн 63  
 курахи 128  
 Куриран 246  
 Кухулин (Шетанта; Cú Chulainn)  
5, 12, 58, 66, 117, 118, 121, 122,  
126, 127, 130, 133, 137, 143,  
151, 153, 154, 156—165, 167,  
168, 177, 180, 185—187, 202,  
204, 219, 231—233, 257, 258,  
263, 265, 283, 293, 299—301,  
303, 316  
 кшатрини 115, 136, 138, 147, 151,  
155, 271, 385

## Л

Лагены 134, 172  
 Лайг (Лойг), колесничий Кухулина  
 118, 133, 153, 155, 156, 159  
 Лайдкенн (Laidcenn) 378  
 латен 13, 34  
 латиняне 434, 444  
 Ле Фер Флайт, сын Конаре Вели-  
 кого 191, 206, 209  
 Леди Августа Грегори 331, 332  
 Лейнстер 38, 179, 377  
 Леск 44  
 Лиа Фаль (Lia Fáil) 24, 73  
 Лиск 276  
 Ллеу Искусной Руки 207  
 Лойг, сын Риангавара 126  
 Лойгаре (Лойгуре), сын Ниалла,  
 король Темры 143, 281, 286,  
 288, 289, 435, 436, 440, 441,  
 446—449, 451  
 Лойгаре Лорк 101  
 Лойгаре Победоносный 126, 127  
 Лом Лане 340  
 Лотрох (Лохру) 286, 288, 441, 446,  
 447  
 Луам 44  
 Луг Савилданах 101, 154, 163, 193,  
 202, 298—301, 309, 346, 351  
 Лугайд Белорукий (Lámfind) 101  
 Лугайд, сын Ита 101  
 Лугайд, сын Лойгуре 451  
 Лугнасад 52, 56, 76  
 Лукет Маел (Ронал) 286, 288, 289,  
 441, 443, 446, 449  
 Лугне, народ 187  
 Лухта (Luchta saer) 101

## М

Ма 251, 252  
 Магах 255  
 Маглане 289

Магон 434  
 Мадхави 253  
 Майль Дуйн 33, 34  
 Майл Шехналл мак Домналл 334  
 Майл Шехналл мак Майле Руанад  
 334  
 Мак Дарео 173  
 Мак Дато (Месроеда; Mac Da Thó)  
 123, 124, 173, 174, 182—184  
 Мак Кехт 47, 178, 191, 205—207,  
 213  
 Мак Куйл мокку Греке, епископ 77,  
 78, 131, 436, 453—455  
 Мак Лиак 357  
 Мак-Магнус 183  
 Мак Эоган И Дуйннхлеве 183  
 Мало, св. 240  
 Мананнан мак Лир 202, 294  
 Мане Андое 192, 213  
 Мане Мильскотах 213  
 Марван, брат Гуаре 245, 246  
 Марин Тирский 41  
 Марх (Марк), сын Мейрхиауна  
 242, 243  
 Мат, сын Матонви 242  
 Мата, свинопас Катайра Великого  
 238, 239  
 Мата Мурешк 255  
 Мату 162  
 Маурья, династия 138  
 Мах Уа Майлруани 183  
 Маха, жена Крунниука (эпоним  
 Эмайн Махи) 164, 457  
 Маха, жена Немеда 164  
 Маэль Муру Охна 136  
 Медб (Медв; Medb), королева 59,  
 88, 118, 122, 137, 174, 238,  
 252—258, 261, 265, 296, 306  
 Меноккио 303  
 Мес Буахалла 195, 197  
 Мес Гегра 84, 99, 123—125, 144,  
 173

- Мехе 47  
 Миде, сын Брата 359  
 Мидир 38, 39, 301, 302, 303, 305, 308  
 Микула Селянинович 229, 232  
 Милиукк 239, 435, 442, 443  
 Милух мокку Бойн 286, 434  
 Миль 136, 164, 165  
 Мировое Древо 270, 347  
 Мог Рут (Муг Рут) 19, 111, 194, 221, 284, 321, 326  
 Моисей, пророк 437, 461  
 Мокойвог, св. 407, 408  
 Молаше (Лашрен), св. 416, 417, 424  
 Молинг, св. 240  
 Монган, свинопас 240  
 Монган мак Фиахна 294, 305, 309, 352, 368, 381, 382  
 Монгинн 57  
 Монеисен (Монесан) 436, 451  
 Мор Муван 103  
 Моранн 75, 118, 148  
 Моргант Богатый 207  
 Морриган 47, 163, 164, 258  
 Муг 29, 150  
 Музы 279  
 Мунну, св. 347  
 Мурген 391—393, 397  
 Муредах 180  
 Мурхертах Младший уа Элиди 183  
 Мурьху мокку Махтени 6, 77, 131, 138, 143, 149, 150, 239, 281, 285—289, 364, 406, 428—436, 438, 440, 441, 443, 445, 447, 449, 451—453, 455, 456, 460, 462
- Н**
- Навуходоносор, царь 446  
 Над Краннталь 133  
 Намучи (Namuci) 218, 233  
 Нар 106  
 Нар, сын Фиака 345  
 Нар Туатхаех (Слепой-на-Левый-Глаз) 212, 220, 240, 241  
 Нарада 398  
 Невглан (Nemglan) 191, 195, 196, 213—215  
 Неде 147, 195  
 Немед, сын Агномана 164  
 Немед, сын Намы 163, 164  
 Немесида, богиня 98  
 Неми 104  
 Нера (Nera) 52, 59—62, 300  
 Нерей 47  
 Нехтан 44, 45  
 Ниалл Девяти Заложников 193, 378  
 Никандр из Колофона 393  
 Ниниан, св. 429  
 Нинион 195  
 Нинине Мудрец 150, 301, 377, 378, 392, 393, 395  
 Нодонс, бог 422  
 Ной 69  
 Нуаду (Снав; Среброрукий) 44, 84, 85, 422
- О**
- О Коннахтан 383  
 О Нейллы, династия 25, 29, 64, 76, 99, 100, 106, 110, 118, 134, 150, 203, 239, 259, 357, 381, 441, 460, 463  
 Огма 163  
 Одва 238, 239  
 Одрас 302  
 Ойнгус, из деши 7, 8  
 Ойнгус Мак инн Ок (Ангус Ог; «юный сын»; Óengus mac ind Óc) 62, 63, 166, 167, 182, 305,

- 310, 331, 332, 337, 338, 342,  
343, 346, 347, 363
- Ойнгус, сын Овлена 409
- Океан 33, 157
- Олег 326
- оллав 92, 142, 182, 288, 369, 378—  
384
- Олуэн 243
- Оргеторикс 276
- Ориген 272
- Орфей 292
- Охалл Охне, король сидов Коннах-  
та 112, 244, 245, 306, 307
- П**
- Павел, св. апостол 403, 411, 424,  
439, 448
- Палладий, св. епископ 143—146,  
150, 403, 404, 435, 438—440
- Параджати 165
- Партолон 170
- Пасха 288, 424, 430, 435, 436,  
444—446, 449
- Патрик (Контике; Мавоний; Пат-  
рикий (Patricius), сын Каль-  
форния; Сохет), св. 6, 13, 48,  
49, 77, 131, 138, 141—144, 149,  
150, 239, 251, 281, 285—289,  
318, 364, 371, 373, 375, 395,  
400, 403—406, 421, 423, 428—  
463
- Патрокл 394
- Пелагий (Морган), ересиарх 423,  
424
- Пендаран Дивед 241
- Петр, св. апостол 439, 440, 447,  
448
- пикты, см. круитни 118, 128, 129,  
443, 460
- Пиндар 321
- Пифагор 278, 292
- Племена богини Дану (Túatha Dé  
Dannan) 21, 22, 30, 84, 101, 112,  
137, 151, 155, 156, 161—163,  
165, 167, 193, 295, 301, 302,  
308, 310, 352, 363, 369
- Плиний Старший 67, 68, 270
- Плутарх 248
- Плутон 273
- Полибий 129
- Помпей Трог 344
- Помпоний Мела 272
- Порфирий Тирский 306
- Посейдоний 127, 277—279
- Праджапати 169
- Пратсотог 248
- Придери, сын Пуйлла 241, 242,  
247
- Проспер Аквитанский 403, 404,  
439, 440
- Протей 47
- Птолемей, Клавдий (Klaudios Ptole-  
maios) 5, 40—43, 46, 47, 49,  
139, 140, 220, 221
- Пуйлл 241
- Пушан 119
- Р**
- Рама 398
- Ремигий, св. 145
- римляне, римлянин 129, 250, 402,  
403, 406
- Рин, сын Бели 207
- робогдии 139
- романобританцы 404, 406
- Ронан, св. 102
- Ронку 156—158, 160, 167, 168
- Ротниав 96—100, 102—104, 107,  
111—113, 346
- Руадан из Лоррха, св. 64
- Руадри 76
- Румил 455

Руфин 434  
Рухт 244, 245

С

саксы 35  
Самайн 52—66, 97, 98, 102, 125,  
208, 346, 367, 368, 380, 446  
Сампсон (Самсон; Самсон-бога-  
тырь) 231—233  
севвы 275  
Святогор (Святополк; Вертогор;  
Вострогор) 5, 217, 219, 220,  
222, 226—233  
Святополк Моравский, князь 227  
Святослав Ярославич, князь 314  
Сегитий 439  
секваны 275  
сиды, сид (síð) 21, 22, 29, 30, 37,  
38, 52, 56—63, 96—99, 101,  
106—108, 111—113, 163, 164,  
166, 171, 189, 192, 194, 203,  
204, 206—208, 212, 221, 240,  
244, 245, 256, 294—296, 301,  
306, 342, 345, 349, 373, 374,  
379, 400  
Симон Волхв 448  
Синат 251  
Синорикс 251, 252  
сирены 341  
скальд 394  
скандинавы 36, 135, 425  
Скатах 153  
скотты 128, 129  
Смухалл, сын Бақдува 244  
Соломон, царь 224  
Сома 42, 329  
Сохт 151  
Стефан 453  
Страбон 235, 277—279  
Стэнли, Джон 380  
Суалтам 300, 301

Сувне (Безумный) 102—104, 110,  
194, 240  
суессины 275  
сурвакары 284, 322, 323

Т

Тадг 85  
Талиесин 20, 22, 27, 292, 309, 315  
Тассах, епископ 459, 462  
Татищев 320  
Тацит 249, 250, 273, 276, 327  
Теа 24  
Тертуллиан 393, 402  
Тетна, дочь Кормака мак Арта 340  
Тетра 33, 129, 154, 157, 167, 184  
Тефида (Тефия) 33, 129, 157  
Тех Мидхурта 24, 25  
Тиагу (Tiagu) 347  
Тигернах Тетбуллек (Тетбаннах мак  
Лухта) 99  
Тимаген 278  
тинг 75  
Тир Конайлл, династия 158  
Тирехан 48, 239, 285, 286, 364,  
395, 406, 428, 430, 431, 435,  
441  
Томас Маг Хаврадан 383  
Томас О'Салливан 371  
Торделбах Уа Конхобайр 76  
Торна О Маэл Хонаре 382, 383  
Торта (Tortha) 347  
Трефульнгид 70, 136  
Три Красных (Всадника) 62, 86,  
191, 197, 206, 207, 209, 213  
Туан мак Карелл 26, 322  
туат (túath) 38, 39, 69, 72—79, 81,  
82, 87—95, 102, 103, 108, 127,  
128, 131—134, 141—143, 158,  
169, 170, 182, 183, 237, 365,  
369, 370, 377, 382, 384, 407,  
423, 430, 434

Туата, сын Димана 289  
 Тутуола, А. 34  
 Тьерри (Теодорих) Шартрский 303  
 Тюдоры, династия 128  
 Тюхе 98

## У

У, император 102  
 Уар Галмар 224  
 улады (Ulaid) 22, 57, 58, 83, 85,  
 88, 115, 116, 122, 123, 125—127,  
 130, 136, 137, 139, 148, 150,  
 164, 174, 185—187, 218, 220,  
 221, 252, 263, 299, 300, 350,  
 381, 442, 444, 453, 457, 462,  
 463  
 Ултан, епископ Дал Конхобайр 434  
 Ульрик 297

## Ф

Фанес 45  
 Февал 26, 97, 282, 312, 313, 366  
 Федельм 154, 251, 366  
 Фелим О Конховар 382  
 фении 53, 57, 66, 117, 130, 132—134,  
 187, 188, 400, 405  
 Феодосий Великий 405  
 Фер Калле (Человек из Леса) 191,  
 209, 210, 212, 213, 215, 240  
 Фер Фи, сын Эогавала 98, 106,  
 111, 113, 194  
 Ферадах 246  
 Фергус, сын Роах 127, 254, 256—  
 258, 263, 392—395, 397  
 Фергус мак Лети (Fergus mac Léti)  
 83, 84  
 Фердомнах 431  
 Ферлога, колесничий 174  
 Ферхертне 147, 288, 445  
 Фиакк 288, 289, 445, 446, 449

Филарх 171  
 Филемон 41  
 филиды 6, 10, 11, 13, 22, 29, 31,  
 32, 36, 75, 78, 84, 92, 127,  
 146—148, 156, 157, 182, 184,  
 188, 194, 195, 236, 238, 246,  
 262, 270, 284, 285, 288—290,  
 295, 301, 321, 322, 327, 328,  
 349—353, 364—384, 386, 387,  
 390—392, 395—398, 400, 422,  
 425, 426, 428, 449  
 филистимляне 231  
 Финген, сын Аэда из Эоганахтов  
 кашельских 103  
 Финген мак Лухта 22, 30, 39, 44,  
 45, 54, 56, 58, 80, 81, 96—113,  
 190, 208, 346  
 Финн мак Кувалл 58, 117, 142, 149,  
 187, 210, 211, 357, 373, 374  
 Финнбеннах (Белорогий бык кон-  
 нахтов) 137, 296, 308  
 Финниан, св. 92  
 Финтан мак Бохра 18, 20, 69, 70,  
 136, 292, 322, 373  
 Фир Болг 20  
 Флеск 44  
 Фодла (поэт. название Ирландии)  
 99  
 Фоккий 47  
 фоморы 17, 28, 30, 33, 84, 101, 137,  
 154—157, 160—163, 184, 193,  
 210, 224  
 Форгалл Манах 154, 155, 161, 168,  
 173, 177, 184  
 Форголл 367, 381  
 Фортуна, богиня 98  
 франки 223  
 Фраэхан, сын Тевнена 289  
 Фредегар 145  
 Фриух 244, 245  
 Фроэх 307

Фуад 166  
 Фуамнах 167, 301, 302, 304, 305

## Х

Хакон Добрый 69, 158  
 Хенвен 243  
 Хлодвиг 145

## Ц

Цезарь (Гай Юлий Цезарь) 35, 54, 77, 114, 115, 261, 271—278, 286, 359, 385  
 Целестин, папа 404, 438, 439, 404, 438, 439  
 Цельс 272  
 Цицерон 251, 275, 276

## Ч

Чжоу, династия 102

## Ш

Шедланг, сын Риангавара 126  
 Шекспир 375  
 Шенха, сын Айлилля 127, 171  
 Шенхан Торпешт (отец Мургена) 246, 284, 322, 376, 392, 393, 395—397  
 шет (sét) 94, 95  
 Шил наАэдо Слане 203  
 Шиннен (Sinenn) 48  
 Шкирид 444

## Э

Эбмория  
 Эвине 392  
 Эдда 278  
 Эдип 102, 190, 215  
 Эдмунд Батлер 384  
 эдуи 115, 222, 275—277

Элкмар 62  
 эллины 295  
 Эмер 5, 117, 153—158, 167, 177, 204, 263, 299  
 Энда, св. 420  
 Энеида 315, 462  
 Энлох 392  
 Эо Мугна 22, 30, 161, 202, 301, 357, 360, 377, 378  
 Эо Росса 22, 357, 396, 416, 417  
 Эогавул, отец Фер Фи 98  
 Эоганахты, династия 98, 99  
 Эохайд 378  
 Эохайд Арем 38, 39, 305  
 Эохайд Лаив 118, 460  
 Эохайд Мудрец 109  
 Эохайд Фейдлех 253, 254  
 Эоху мак Лухта (Эохайд мак Лухта; Эоху, сын Лухты) 99, 101, 110  
 Эрайнн (Érainn) 101, 220  
 эрдинии 139  
 эрик (выкуп) 77  
 Эримон 136  
 Эриу 46, 359  
 Эрк, сын Дайга 436, 447  
 Эрос, бог 342  
 Эссиллт (Изольтда) 242  
 Этайн (Этайн Эхраде) 38, 39, 62, 63, 153, 293, 301—308, 310  
 Этне 172, 180  
 Эхде Эхбел 224  
 Эшгну 345

## Я

Янус 124  
 Яяти 253



	* * *		<b>L</b>
	<b>B</b>	Leo Lámfata 101	
		Lugaid Lámfínd 101	
*Borvobo(v)indoa: 43, 46		Lugair 101	
Bona Dea («Добрая богиня») 48			<b>M</b>
Boruo 43			
	<b>C</b>	Mata 162	
Cessair 46			<b>O</b>
comarbae 358—360, 362, 363		Ollpéist 48	
	<b>D</b>		<b>S</b>
Dáire Donn (Даре Темный; Бурый) 149		Sinann (Sinenn; Senunā; Sena) 47, 48	
Damona 43			
	<b>E</b>		<b>U</b>
erus 338, 339, 347, 354—357, 363		udumbara 354, 356	
	<b>H</b>		<b>V</b>
Herodotus 394		Veledā 327	

## УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

### А

Азия 31, 399  
Аи 296  
Айл 436  
Аквитания 407  
Александрия 41  
Аленн 179  
Алион 462  
Альпы 438  
Америка 284, 321  
Англия 250, 408, 424  
Антрим, граф. 239, 443  
Ард Хумнонн 455  
Ардилен 410  
Ардмор 407  
Арма (Ard Mhacha), граф. 74, 143, 150  
Арма (Ард Маха; Возвышенность Махи; Ard Machae), монастырь 32, 78, 131, 142, 149, 239, 335, 406, 409—412, 417, 419, 420, 430, 431, 433, 456, 457, 461  
Арморика 35, 397  
Артер 456  
Ат Клиат 191, 193, 194, 204, 206, 213, 345  
Ат Фене 334  
Ат Шенахь 134  
Атлантический океан (Атлантика) 129, 439  
Ахалл (холм Скрин) 358

### Б

Балканы 226, 269  
Баллимот 378, 390  
Банн (Banda; Banna; flumen Banae), р. 48, 202  
Баннавом Табурнийский 436, 437  
Барлетт 411  
Барроу (Берба, Berbae), р. 46, 47  
Безер 181  
Бенн Кодаль (Кодал), холм 359  
Бенн Эдарь 192, 213  
Бибракте (Августодун) 275  
Бирр 421, 430  
Бискайский залив 35  
Ближний Восток 18, 36  
Боа, о-в 334  
Боббио, монастырь 425  
Бойн (Boänd; Voënd; Воуне), р. 23, 25, 43—46, 48, 159, 162, 164, 201, 203, 253, 440  
Болгария 323  
Брега, королевство 86, 154, 165, 166, 191, 197, 201, 203, 288, 442, 445, 447  
Брене, залив 442  
Бретань 35, 239, 240, 398, 402, 403  
Брефне 173, 361  
Бристольский залив 243  
Британия (Britannia; Ynys Prydein), о-в 9, 12, 13, 17, 34—36, 41, 59, 128, 129, 134, 207, 214, 224, 239, 241—243, 248, 250, 252,

- 269, 272—274, 277, 279—  
280, 283, 287, 304, 370, 402—  
404, 408, 418, 422—425, 429,  
436—438, 440, 443, 451
- Британские о-ва 9, 11, 31, 34, 35,  
116, 125, 224, 269, 273, 408
- Бруг-на-Бойнне (Ньюгрэндж; New-  
grange; Sid in Broga) 25, 43, 44,  
50, 62, 63, 166, 203, 299, 305,  
343
- Бычий Перевал 455
- В**
- Вавилон 427, 428, 446
- Вал Черной Свины 13
- Вентре 437
- Вентри 110
- Веруламий 249
- Вестмит, граф. 23, 334, 440
- Византия 85
- Г**
- Гаваон 462,
- Галатия 115, 171, 251
- Галлия 35, 36, 42, 43, 67, 114, 115,  
123, 124, 235, 269, 271—276,  
279, 280, 283, 287, 385, 402,  
403, 421, 435, 438
- Гарад, источник 296
- Гвинедд 242
- Глендалох, монастырь 183, 409, 412,  
419
- Глендовуйн 103
- Гленн ан Мардайм 166
- Гленн Болкань 102, 110
- Гленн Бреогайнн 165—167
- Глин Кух 241
- Голан 181
- Голуэй 410
- Голуэйский залив 47
- Греллах Доллайд (Великая Тайна  
Племени Богини) 154, 162—  
164
- Гренландия 31
- Груды Ану, холмы 19
- Гуалес 206
- Д**
- Дал Риада 34, 380
- Дандолк 159, 162, 340
- Даун, граф. 410, 443, 458
- Даунпатрик 142, 461, 463
- Дельфы 192, 310
- Денбишир, граф. 334
- Дерри 417
- Дивед 34, 247
- Дингл 110
- Динн Риг 179
- Доддер (Dothra), р. 205
- Долина Тефии 128, 129
- Домналлом 83
- Дорси 138
- Доут (Dubad) 25, 43
- Древний Рим (Рим) 35, 36, 56,  
114, 116, 235, 275, 276, 285,  
401, 415, 424, 438—440
- Древняя Греция 73
- Друйм Кетта 148, 380, 381
- Друйм Давгаре (Druim Damhghaire)  
19, 284, 321, 322, 326
- Друйм Бо 463
- Друйм мокку Эхах 453
- Друйм Салех 456
- Друйм Фингин 97, 99, 104, 106,  
111
- Друмне Брег 164, 165, 167
- Дублин 85, 173, 192, 193, 205, 313,  
345, 421, 431, 442, 445
- Дублин, граф. 154, 203
- Дулик 418
- Дун Алинне 178, 179

Дун Брань 26, 283, 313

Дун Летглаше 463

Дунгарван 97

Дурроу 36

## Е

Евразия 197, 284, 321, 447

Европа 9, 12, 31, 32, 36, 40, 121,

132, 139, 140, 141, 235, 236,

269, 303, 365, 378, 389, 397—

399, 401, 425, 427, 432

Египет 444

## Э

Заонежье 227

## И

И Торган 73

И Фаэлань (Ui Faeláin) 430

Иеросалим 418, 427

Инбер Де, пристань 442

Инбер Колпди 445

Инбер Слайн 443

Индия 116, 138, 140, 151, 202, 279,

285, 322, 385, 398

Интиде Эмна 154

Иона, монастырь, о-в 36, 410, 420,

424, 431

Ирарус (Iragus) 331, 333, 334, 337—

339, 341, 342, 345, 347, 349—

363

Ирландское море 129, 250, 418,

437

Ирлуахарь 106, 110

Исландия 14, 36, 425, 427, 432

Испания 31, 35, 223, 269, 407

Италия 248, 269, 397,

Ихт, море, см. Ла-Манш 81

## К

Кабкенне, р. 463

Камулодун 249

Капшадокия 434

Карлоу, граф. 416

Кармартен 27

Кармун 76

Карн Фриах (Карнфри) 382

Карнс 203

Карпаты 227, 233

Катарь Кон Рои (Кахерконри; Кре-  
пость Ку Рои) 225, 226

Кашель 103, 246

Квойл 455,

Кедеш 181

Келлс, монастырь 198, 417

Кеннман, р. 163

Кент 47, 424

Керна 191, 197, 203, 204

Керри, граф. 102, 110, 221, 225

Кесария 434

Килбарри (приход Термонбарри)  
361

Килдэр, граф. 430

Килдэр (Келл Дара, «Церковь  
Дуба»), монастырь 412—415,  
417, 431

Киллала 439

Килларни 110

Клонард 92

Клонлонан, барон. 334

Клонмакнойс, монастырь 117, 408—  
410, 412, 417, 419, 431, 460

Клонтарф 135

Клохер 462

Клэйн 430

Кнок Ане (Сид Клиах, холм; Кнок  
Ане Клиах; Кнокайни) 96, 98,  
99, 103, 111, 113, 221

Колиньи 51, 53, 54

Колу 442

- Коналле 442, 462  
 Конмакне Рень 137  
 Коннахт 59, 76, 88, 93, 112, 116,  
 137, 150, 174, 175, 244, 245,  
 253—255, 296, 306, 361, 379,  
 382, 383, 392, 395  
 Константинополь 35  
 Корк 32  
 Корли 13, 37, 39  
 Корнуолл 243, 370  
 Кронн, р. 296  
 Круахан 37, 58—60, 76, 203, 253,  
 295  
 Куалу 170, 173, 176, 178, 200, 205,  
 208, 210, 442  
 Куальнге 6, 32, 43, 67, 88, 116,  
 121, 122, 136, 137, 143, 148,  
 149, 153, 163, 202, 232, 238,  
 242, 244, 251—253, 255—257,  
 294, 296—298, 308, 328, 366,  
 392  
 Кувар 101  
 Кул Древне 289, 290  
 Курган Заложников 24
- Л**
- Ла-Манш, см. Ихт, море 35, 81,  
 277  
 Ла Тен 235  
 Лагор 92  
 Ларзак 251  
 Ластингэм 408  
 Лаут, граф. 162, 164, 340  
 Лациум 397  
 Лейнстер 13, 76, 90, 93, 100, 101,  
 123, 125, 150, 172—174, 178,  
 179, 184, 205, 207, 215, 256,  
 339, 357, 377, 416, 440, 449,  
 Лекан 189  
 Лет Куйнн (Половина Конна) 29  
 Лет Мога (Половина Муга) 29
- Лета, земли 392  
 Летглен 416, 417  
 Лидни Парк (Глостершир) 422  
 Лимавади 148  
 Лимерик, граф. 96, 99  
 Линдисфарн, монастырь 408, 425  
 Линн Салех 345, 346  
 Лисмор 105, 109  
 Лиффи, р. 159, 191, 193, 216, 357  
 Лиш, граф. 433  
 Лин Керриг Бах, озеро 273  
 Лондон (Лондиний) 249, 415  
 Лох Ке 183  
 Лох Ло 194, 345  
 Лох Рудрайге 84  
 Лох Февуль (Лох-Фойл) 282, 312,  
 313  
 Луглохта Лога (Сады Луга) 154,  
 167  
 Луск (Луска) 154, 204  
 Люксей, монастырь 425
- М**
- Маг Брег (Равнина Бреги; Druim  
 на Мог-муиссе) 165, 166, 207,  
 445  
 Маг Да Геши 349  
 Маг Да Хео 194, 345  
 Маг Дейрг 204  
 Маг Иниш 444, 445, 455, 458  
 Маг Лена 96  
 Маг Муртемне, равнина 58, 125,  
 158—160, 162, 167  
 Маг Мукрава 98, 295  
 Маг Рат 83, 181  
 Маг Сайнб 204  
 Маг Торган 73  
 Маг Туред 30, 58, 84, 101, 110, 137,  
 160, 162, 163, 193, 295, 296  
 Маг Фемин 246  
 Маг Фунншиди 283, 318

Малая Азия 36, 171, 269  
 Маннкули 154, 167  
 Меру, гора 31, 202  
 Миде 20, 76, 81, 86, 93, 173, 334, 359,  
 Мит, граф. 92, 165, 166, 198, 203  
 Мойн Дари Лотарь 118, 460  
 Мойн Лавраге 38  
 Мона (Ангси), о-в 273  
 Монахан, граф. 353  
 Мондуйрн, гора 448  
 Мохтане (Túath Mochtaine) 430  
 Мулленоран 360  
 Муллингар 334  
 Мултифарнам 360  
 Мунстер 7, 13, 18, 19, 24, 70, 81, 86, 93, 97, 99, 101—103, 106, 110, 112, 113, 143, 147, 173, 183, 191, 198, 200, 215, 220, 221, 225, 233, 244—247, 294, 404  
 Мускраге 246  
 Мэйо, граф. 361, 439  
 Мэн (Фир Альги, Эвония), о-в 78, 352, 455

## Н

Нендрам 410  
 Нехтан 44  
 Норвегия 69  
 Нортумбрия 424  
 Ноут (Спогба) 25, 43

## О

Олд Лохлинн 416  
 Ольстер, см. Улад 404, 442  
 Оркел, лес (Форкилл) 158, 159  
 Орлеанé 274  
 Осраге 76, 325  
 Охтур нЭдмон 164

## П

Палестина 227  
 Печора 226  
 Пролив св. Георгия 34  
 Пэйль 14

## Р

Рамот-Гилеад 181  
 Рат Карпри 337, 338  
 Ратин (Ратон Диармайд) 361, 362  
 Регамна 61, 163  
 Ретра 166  
 Ро (Ravios), р. 220  
 Рокпертюз 123, 124  
 Рос на Риг 110  
 Роскоммон, граф. 361, 382  
 Русский Север 31  
 Русь (Россия, Святая Русь; Древняя Русь) 226—228, 233, 252, 280, 314—317, 320

## С

Савул (Сол) 142, 443, 461  
 Самария 463  
 Санкт-Галлен, монастырь 396, 425  
 Святая гора (Светые горы; Святые горы) 226—228  
 Святая земля 35  
 Северное море 250  
 Северный пролив 34  
 Сен-Бенуа-сюр-Луар, аббатство 274  
 Сид ар Февин (Сид Бодба) 106, 111—113, 212, 220  
 Сид Бри Лейт 38  
 Сид Бруг 166  
 Сид Керна 203  
 Сид Круахан 306  
 Сид Нехтан 44  
 Сид Эркмон 163  
 Скай, о-в 67  
 Скандинавия 31, 394  
 Скифия 223

Слане 447  
 Слетти, монастырь 431, 433  
 Сливнамон 112  
 Слемиш (Шлиав Миш), гора в Ан-  
 триме 239, 443, 444  
 Снав Да Эн 345, 349  
 Снежный Холм (Druim Snechta)  
 313

Средиземноморье 35, 401, 407  
 Срув Брайн 26, 319  
 Срутар Мата 238  
 Странгфорд-Лох 442, 455  
 Стратклайд 452  
 Сэйркиеран 410  
 Сэйнт Моллинс 409

## Т

Тальтиу 52, 76  
 Тамлахт 76  
 Тамлахт Маэля Руана 76  
 Теварь на Ардда 185  
 Темра в Береге (Тара; Temair; Temair  
 Breg) 18, 20, 21, 23—25, 30,  
 37, 38, 50, 52, 53, 58, 59, 61,  
 64—66, 68, 70, 76, 80, 83,  
 85—87, 91—93, 98, 106, 111,  
 113, 119, 134, 136, 142, 150, 154,  
 162, 172, 173, 180, 190—195,  
 197, 198, 200—203, 206, 208,  
 213, 215, 216, 286, 288, 289,  
 334, 345, 357—359, 372, 373,  
 380, 381, 428, 432, 435, 436,  
 440, 441, 445—449, 451  
 Тетба 376  
 Тех Моллинг 240  
 Типперэри, граф. 112  
 Тир Конайлл 69  
 Тифарнам (Тех Ареннань (Tech  
 Airennáin)) 360  
 Тлахтга 52  
 Трали 110

Тростниковая Темра (Теварь Луах-  
 ра; Temair Líúachra) 18, 23, 24,  
 47, 110, 440  
 Туаг Инвир 202  
 Туадмуму 200  
 Туле 28  
 Тулен (Дюлен) 198

## У

Улад (Ольстер) 13, 68, 83, 84, 93,  
 115, 126, 136, 139, 147, 150, 151,  
 154, 156, 158, 159, 173, 174,  
 181, 183, 185, 187, 235, 255,  
 304, 345, 377, 404, 442  
 Уотерфорд, гавань 47  
 Утрехт 43, 46  
 Ушнех 18, 20, 21, 37, 52, 86, 105,  
 106, 108, 111, 191, 200, 201,  
 214, 274, 359  
 Уэксфорд, граф. 384  
 Уэльс 21, 32, 34, 36, 125, 242, 243,  
 247, 262, 272, 280, 367, 369,  
 370, 387, 399, 402, 403, 424,  
 427, 428

## Ф

Фарёрские о-ва 36  
 Фемен 374  
 Фермой 19, 71, 97, 98, 103, 105  
 Фид нГавли, лес 353, 356  
 Фид Фросмуне, лес (Frosmuine)  
 337, 339, 353, 354, 356  
 Финдабайр 462  
 Фир Биле (Люди Священного Де-  
 рева) 73  
 Форнокс 203  
 Фохлотский (Воклутский) лес 439  
 Франция 223  
 Фэйн (Унав), р. 162, 163

## Х

Харлех 205  
Хеврон 181

**Ч**

Чехия 226

**Ш**

Шаннон, р. 47—49, 410  
Швейцария 235  
Шегаш, источник 302  
Шехем 181  
Шлевте 430, 433, 436, 449  
Шлиав Куллинн (Sliab Cuillind) 158, 159  
Шлиав Миш, горный массив в Мун-стере 106, 110, 111, 221, 225, 228, 443, 444  
Шлиав Фуайд (горный массив Фьюз) 158, 159  
Шлиге Ассайл 30, 37, 190, 191, 196, 198, 201, 202  
Шлиге Дала 37, 198  
Шлиге Мидлуахра 37, 154—156, 159—161, 167, 168, 190, 191, 198, 204  
Шлиге Мор 37  
Шлиге Хуаланн 37, 62, 159, 168, 178, 179, 190—193, 195—197, 200, 201, 204, 205, 207, 210, 214, 216  
Шотландия 32, 34, 67, 73, 129, 246, 250, 370, 399, 402, 403, 424, 429, 437  
Шри-Ланка 140

**Э**

Эдар 123  
Эле 246  
Эмайн Маха (Наван Форт) 13, 50, 56—58, 83, 84, 123, 138, 142, 154—156, 159, 163, 164, 167, 168, 185, 187, 204, 234, 235, 346, 411, 425, 444, 457  
Эрери 296  
Эффинье 236, 310

**Я**

Ярославль 328  
Ярроу, монастырь 425

\*\*\*

**D**

Druim na Mórmuicce 165

**E**

Egrygs (Egyres) 334

**O**

Ories (Oris) 334

**T**

Temair Chualnge 18, 23, 440  
Temair Érna 18, 23, 440  
Tráig Baili 340



Научное издание

*Григорий Владимирович Бондаренко*

МИФЫ И ОБЩЕСТВО ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ

3-е издание

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой  
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 17.10.2018. Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Academy  
Усл. печ. л. 32. Тираж 600. Заказ №

Издательский Дом ЯСК  
№ госрегистрации 1147746155325  
Phone: 8 (495) 625-35-92 E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)  
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «ИТДГК «Гнозис»»  
Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)  
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 499 255-77-57  
[itdkggnosis@gmail.com](mailto:itdkggnosis@gmail.com)

Оптовый отдел  
Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 499 793-58-01  
[sales@gnosisbooks.ru](mailto:sales@gnosisbooks.ru)  
[www.gnosisbooks.ru](http://www.gnosisbooks.ru) [vk.com/gnosisbooks](https://vk.com/gnosisbooks)