



ДРЕВНИЕ КЕЛЬТЫ

ЖИВАЯ ИСТОРИЯ

Григорий Бондаренко

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ

ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ





beginne

† Iohann

50 rpe

INCIPIT

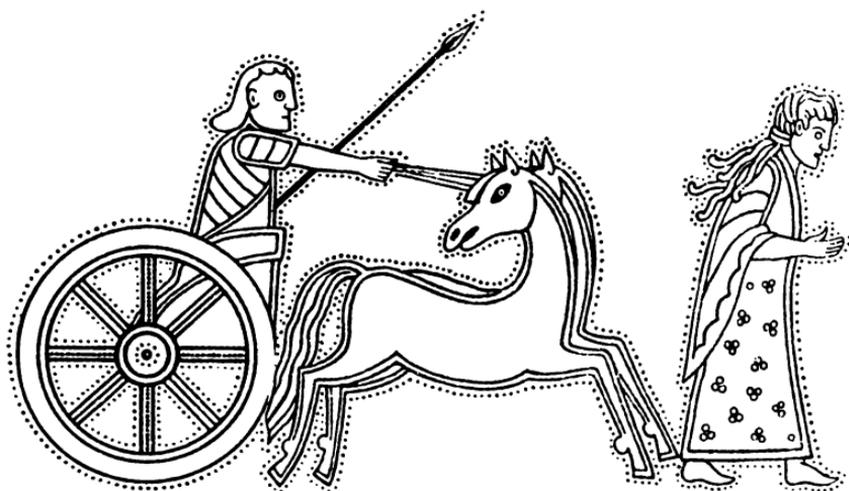
euangelium se





ПОВСЕДНЕВНАЯ

Григорий Бондаренко



МОСКВА

ЖИЗНЬ ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ



УДК 39(410)
ББК 63.529(4Вел)
Б 81



Серийное оформление
Сергея ЛЮБАЕВА

ISBN 978-5-235-02969-9

© Бондаренко Г. В., 2007
© Издательство АО «Молодая гвардия»,
художественное оформление, 2007

*Моему отцу
Владимиру Григорьевичу
Бондаренко*



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 родичей, 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.

— Зло 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 ведро и поднял его, а женщина не смогла его удержать. Стала женщина его упрекать. Поднял он это ведро и ударил им женщину 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 голове¹.

Сложно сказать, насколько обыденной считалась подобная история в средневековой Ирландии. По крайней мере, древнеирландская литература полна подобными рассказами, где повседневный быт и реалии сочетаются с героическим буйством и разного рода эксцессами. Если же мы примемся анализировать вышеприведенный фрагмент, нам придется написать обстоятельную научную статью, где исследовались бы исторический фон предания, обычаи и средневековое право, история сельского хозяйства и гендерных отношений. При этом за рамками

этой статьи 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 этой книги.

Мы вполне осознаем, что подобные «картины из жизни» не всегда отражают историческую действительность. Да и к какому периоду вообще можно отнести реалии, описанные 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 созданы, 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 веков? На эти вопросы мы и постараемся дать ответ в этой небольшой книге. Нет уверенности, что на все из них можно ответить определенно, но, даже повиснув в воздухе, эти вопросы, по крайней мере, могут задать направление мысли.

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 средневековых кельтских регионов, 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 взглядов на повседневную жизнь кельтского населения Ирландии и отчасти раннесредневекового Уэльса, при этом варианты, отраженные в нарративных памятниках, законодательстве и сохранившихся археологических свидетельствах, часто могут противоречить друг другу.

Другое важное замечание состоит в том, что название этой книги очень условно и определяется скорее внешними причинами. Дело в том, что 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 упоминаются 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 читатель². 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 язык³. 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 несколько обобщающей работы. Если для Энн Росс фрагменты переводов древнеирландских

памятников служили лишь иллюстрацией (не всегда подходящей) континентальных кельтских реалий, то для нас, наоборот, сведения античных авторов и археологический материал из континентальной Европы будут лишь иногда привлекаться при освещении древнеирландских реалий.

Большая часть этой книги посвящена отдельным социальным группам древнеирландского общества. При этом выбор этих групп определялся нашими источниками. Так, к сожалению, древнеирландская литература и законодательные памятники немного могут нам сказать о положении и повседневной жизни простолюдинов, низов общества, бесправных работников и рабов. Мы многое 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 Древней Ирландии, 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 средних фермеров мало отличались, 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 пиров⁴. 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 пойдет речь, вряд ли могут быть названы язычниками. В крайнем случае мы скажем, что это язычники, какими их представляли первые ирландские христиане. Дело в том, что вся древнеирландская лите-

ратура была записана в скрипториях монастырей. Насколько сильно христианское влияние на общество в это время? Насколько, с другой стороны, оставались сильны 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 возможно. В самом общем смысле историк может ответить, что древнеирландское общество эпохи раннего Средневековья являло собой странное переходное состояние между языческим прошлым и христианским будущим, причем очевидно, что христианизация затронула в первую очередь верхние 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 ее 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, жизненных 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 включены⁵.

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 ритуалов в них (как в преданиях «Разрушение заезжего дома Да Дерга» и «Заезжий дом Да Хока», в текстах, посвященных пяти деревьям или пяти дорогам острова⁶). 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».

Повседневная жизнь Древней Ирландии во многом определялась ее островным, изолированным положением, однако ее 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 большие пространства равнин занимали обширные торфяные болота⁷. 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 века), 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 века. В повести «Рождение Кухулина» (*Compert Con Culaind*), списанной из утерянной рукописи VIII века «Книги снежного холма» (*Cin 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»⁸. Скотоводство было гораздо распространенней и играло в раннеирландской экономике более важную роль, чем земледелие.

Условно мы будем рассматривать Древнюю Ирландию как единое целое и не будем касаться региональных особенностей. Действительно, в раннем Средневековье литературный древнеирландский язык не знает диалектных различий, одни законы применяются 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 сохраняются существенные различия между южной пятиной, Мунстером, и остальной Ирландией, на севере в Уладе долгое время правят 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 появления кельтов в Ирландии из Британии или с Европейского континента. Кельты, носители культуры латен, появляются в Ирландии в начале III века до н. э., возможно, двумя разными путями: из Британии и с континента. При этом юг Ирландии, Мунстер, долгое время оставался не затронут кельтским присутствием. Во II веке до н. э. в центральных ирландских болотах была сооружена мощная дорога-гать, вероятно, имевшая ритуальный и религиозный характер (дорога в Корли, ее точная дендрохронологическая датировка — 147 год 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 Свиной ров (*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 условиями главнейших династий острова в V веке. Миссия крестителя Ирландии святого Патрика (Патрикия) в начале V века 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, к письменности, литературе и истории. Особенность раннехристианской Ирландии заключается в том, что семена христианства падают непосредственно на почву древнего дописьменного общества, при отсутствии римского или греческого буфера, на почву общества, чьи порядки строго регламентированы 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 дает 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 которой в значительной мере было ирландским по происхождению).

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 англо-нормандцев в Пэйле на востоке страны. Понятие «Древняя Ирландия», используемое нами, относится именно к этому раннесредневековому периоду с V по XII век, 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 века.

Я хотел бы, следуя установившейся традиции, выразить благодарность моим коллегам и учителям, с которыми я обсуждал некоторые затронутые вопросы, а именно: Т. А. Михайловой, Н. Ю. Чехонадской, Е. А. Париной (глава «Представления о переселении душ среди кельтов» написана при ее участии), С. В. Шкунаеву, В. П. Калыгину (недавняя кончина которого явилась невосполнимой утратой для русской кельтологии), М. С. Фомину, а также профессору Практической школы высших исследований Сорбонны П.-И. Ламберу. 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 книгой в библиотеках Парижа и Лондона. Отдельную благодарность я 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, высказываемые во время частных бесед, несомненно помогли мне, насколько было возможно, приблизиться к проблематике картины мира и повседневности средневекового человека. Особо хотелось поблагодарить аспиранта ИВИ РАН 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. Излишне напоминать, что все неточности, ошибки и упущения этой книги лежат целиком на моей совести.

ПРОСТРАНСТВО

Обсуждая повседневную жизнь народа, исследователь сталкивается с необходимостью как-то определить существовавшее отношение ко времени и пространству в той или иной культуре, в нашем случае кельтской. 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 — это категория, которую невозможно объяснить вкратце. Он может действовать как средство 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 как бы густеет, обретает плоть, становится художественно видимым; так же пространство густеет и становится зависимым от движений времени, сюжета и истории. Хронотоп характеризуют пересечение координат и смешение индикаторов».

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» (*Dinnsbenchas*, *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 постичь повседневность западных древних кельтов, мы должны определить место самой земли, страны или острова в ирландской или, шире, западно-кельтской 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 и то, что она долгое время находилась за пределами римской ойкумены

(*Pax Romana*), оказало влияние на уникальную ирландскую картину мира.

Это восприятие сужает раннеирландскую космологию до пространства одного лишь острова. Все взятия, путешествия, расчистки, потопы и проявления, происходящие 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 членов божественного тела широко встречаются в древнеирландских преданиях. Один из интереснейших примеров мы находим в тексте «Установления владений Темры», где Финтан мак Бохна, герой предания, несколько раз живописует «доместицированное» пространство острова. Сперва Финтан, прибыв в Темру, священный центр Ирландии, называет страну своей приемной матерью (это неудивительно, ведь Финтан, согласно псевдоисторической традиции, прибыл в Ирландию еще до потопа с Ближнего Востока)⁹. Так Ирландия предстает в образе пресловутой богини-матери. Холм Темры назван Финтаном «знаменитым коленом этого острова»¹⁰. Именно на этом «колене» Финтан вскормлен и возвращен своей «приемной матерью». По-иному описывается Темра в другом фрагменте того же самого 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 животном»¹¹. Но здесь мы опять сталкиваемся с новым образом: холм 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»¹². Представление об Ушнехе как о пупе Ирландии встречается и у Гиральда Камбрийского в его «Описании Ирландии» (*Topographia Hiberniae*), когда он пишет об этом холме: «пуп Ирландии, почти в центре и средоточии страны находящийся» (*umbilicus Hiberniae dicitur, quasi in medio et meditulo terrae positus*)¹³.

Гораздо менее известно, что у южной пятины Ирландии, Мунстера, тоже был известен свой «пуп». В довольно поздней поэме «Похвала Дави О Кифу» несколько четверостиший посвящено возвращению верховного друида Мунстера Мог Руйта с осады Друйм Дамгаре — именно тогда друид поселился в округе Фермой. Далее речь идет о том, что жилище его было устроено «на гладком пупе Мунстера»¹⁴. 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 члены божественного тела: достаточно упомянуть знаменитые Груды Ану в Мунстере (два рядом стоящие холма, считавшиеся грудями богини Ану, то есть земли Ирландии). 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 (ум. 908), автор своеобразного древнеирландского энциклопедического словаря¹⁵. Именно из тех своих сосцов, 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: *iath 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 не всегда можно 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 восприятия повседневности древних кельтов важно как горизонтальное пространство, так 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, ассоциируется «Книгой взятия» с завоевателями Фир Болг. Надо сказать, что пятичленное деление страны было одной из важнейших констант в сакральной географии Ирландии¹⁶. Фрагмент «Книги взятия» из Лейнстерской книги, описывающий деление Ирландии Фир Болг на пять частей, сопровождается поэмой, приписываемой Финтану, сыну Бохны. Поэма развивает схему пятичленного деления Ирландии и содержит четверостишие, посвященное пяти ее дорогам:

Мудрым делением
пути установлены.
Полное устроение
деления на пять¹⁷.

Следующее четверостишие в поэме рассказывает, как острия пяти областей Ирландии вели к холму Ушнех, «пупу» острова. Такая схема насчитывает пять равных провинций, в отличие от другой ирландской схемы, которая помещает пятую провинцию в центр, в область Миде, окружающую Ушнех. Такая модель больше соответствует описанию пяти главных дорог в литературе. 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 в уже упомянутом фрагменте предания «Установление владений Темры»: «Темра и Ушнех в Ирландии, как две почки в животном»¹⁸.

В связи с феноменом пятичленного деления Ирландии можно вспомнить сюжет из средневекового валлийского предания «Бранвен, дочь Ллира», второй «ветви» валлийского эпоса «Мабиногион». Речь в нем идет о том, что в Ирландии после войны ирландцев с бриттами в живых остались только пять беременных женщин в отдаленной пещере. 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 пятин¹⁹. 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, жившим долгое время 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», попадает в руки сыновей Миля, а сид²⁰ (со всеми его жителями!), «нижний мир», отошел к Племенам богини Дану. Есть несколько разных историй об этом разделе Ирландии, самая ранняя из них

сохранилась в предании «Опьянение 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»²¹.

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 проявления 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 известен 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 тоже 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 потустороннего мира (сида). Явления этих чудес в ту же самую ночь означали, вместе с рождением нового короля, начало нового цикла (*renovatio saeculi*). 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»²².

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 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 порядка²³. 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 с псевдоисторическими преданиями, которые считаются примерами, служащими моделями для воспроизведения в будущем, просто потому что модели действий в этих преданиях относятся к изначальному времени²⁴.

Темра — сакральный и королевский центр

Темра от др.-ирл. *Temair Breg* (род. п. *Temro, Temrae*, англ. *Tara*)²⁵ 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 Luachra, Temair Chualnge, Temair Érna*. Этимологически *temair* восходит к индоевропейскому корню ***tem** — «темный». Сложно объяснить этимологию

temair, однако учитывая то, что по крайней мере в *Temair Breg* (Темра) и *Temair Luacbra* в Мунстере известны докельтские 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 сооружено еще в эпоху неолита (сер. IV — сер. III тысячелетия до н. э.). Большая часть монументов Темры относится к кельтскому времени²⁶. Ритуальный путь (*cur-sus*) вел к Кургану Заложников и Тех Мидхуарта. Интересно, что, согласно последним оценкам археологов, камень конической формы, условно называемый «Лиа Фаль»²⁷, первоначально стоял возле Кургана Заложников (*Duma na nGiall*), и сооружение его может быть датировано второй половиной III тысячелетия до н. э.²⁸ Таким образом, средневековые составители «старин мест» и псевдоисторических трактатов были правы, говоря о древнем происхождении Темры, которая согласно старинам мест пережила несколько названий до появления в Ирландии сыновей Миля (гойделов). В диннхенхас речь идет о некоей Теа, дочери египетского фараона, основавшей Темру²⁹. Удивительным образом эти псевдоисторические данные находят аналог в археологии: среди находок в Кургане Заложников был мальчик с фаянсовыми бусами египетского происхождения, которые датируются приблизительно 2100 годом до н. э.³⁰ Темра с ее комплексом ранних оборонительных, ритуальных и погребальных сооружений, очевидно, играла важную роль еще в рамках культуры долины реки Бойн, известной своими монументальными курганами в Ньюгрэндже, Ноуте и Доуте (IV—III тысячелетие до н. э.).

Темру можно назвать важным культовым и церемониальным центром острова. Как справедливо писал Б. Рафтери о королях из династии И 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»³¹.

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 века обычно принадлежавший к династии И Нейллов, согласно преданиям и анналам занимал исключительное положение, а иногда прямо назывался верховным королем Ирландии (титулы, используемые в анналах: *rex Hiberniae*, *rí Érenn uile*, «король всей Ирландии», *ard-rí Érenn*, «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 господина всех четырех сторон света, находящегося в центре страны.

Удивляясь мирам соседним

Что касается вертикального деления мира в кельтской традиции, такое деление представлено довольно бедно. Мы не располагаем такой же богатой и вычурной кельтской космологией, какую мы видим в скандинавской мифологии. Тем не менее какие-то следы вертикального деления пространства сохранились 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 содержится в поэме из самых ранних преданий о Бране, сыне Февала. Поэма «Разговор друида Брана и провидицы Февала», по мнению Дж. Карни, написана в начале VII века. Она посвящена сокрытому

сокровищу потусторонних женщин 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 Брайн. Затем его знание достигает чистого колодца с драгоценными камнями женщин потустороннего мира³². Полет знания начинается в среднем мире людей, где в Дун Брайн 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 друид³³. Та же самая последовательность и в истории о двух свинопасах, когда они превращают себя последовательно сначала в птицу, а затем в водных существ³⁴.

Немного иначе Талиесин совершил свое путешествие между мирами, 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)³⁵. 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 Аннунвн, [что] ниже мира (*elfydd*), в воздухе, [что] выше

мира (*elfydd*)»³⁶. В «Черной книге из Кармартена» читаем: «Я был лесными цветами на лике мира (*elfydd*)»³⁷. То есть *elfydd* «мир» находится как средний мир между воздухом и нижним миром, Аннунном. Само же валлийское обозначение *elfydd* восходит к кельтскому **albiiū* (др.-ирл. топоним *Albu*), обозначающему «светлый, средний мир, мир людей»³⁸. 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 этапе³⁹. Это не говорит о том, что подобных терминов у кельтов никогда не было. Скорее всего, они были просто потеряны с исчезновением жреческого ордена друидов, осуществлявшего, согласно античным источникам, наблюдения за светилами.

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 фо-

морев» под «мирами людей» (здесь можно предположить типологическое сходство с «мирами» индийской традиции)⁴⁰. 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, несомненно, 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 *ichtar* обозначает одновременно «низ» и «север», а *tuas* — и «верх» и «юг». Возможно, греческое слово *Θούλη* (Туле), обозначающее полумифический остров на крайнем севере, отражает кельтский корень, передающий индоевропейское **dhól-* «низ, внизу». Таким образом, кельты подобно большинству народов северной Евразии отождествляли север с низом⁴¹. В древности и в раннее 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 Куйнн (Половину Конна) и южную Лет Мога (Половину Муга). Складывается представление о двойном царстве с двумя священными царями. При этом традиция двух половин Ирландии ведет свое происхождение из ученых кругов, приближенных к северной династии И 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, сидами⁴². 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.

При рассмотрении вопроса об 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 искусствам⁴³. 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 Мугна⁴⁴. Северо-восток, упомянутый здесь, — это обычное направление для 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)⁴⁵. Движение на северо-восток от дороги Ассала, очевидно, означает пересечение границы между мирами и вторжение в область сидов, а не вход в королевскую резиденцию Темры. В одной редакции предания «Ночное бдение Фингена» речь идет о путешествии короля Кримтана в мир иной, «когда он однажды пошел на северо-восток от всех»⁴⁶. 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)⁴⁷.

Возможно, мы имеем дело с общеиндоевропейским архетипом, ведь северо-восток в индийской традиции — это сторона богов⁴⁸, известен также рай Индры с пятью деревьями к северу от горы Меру на северо-востоке мира. Не могу 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 миррового древа⁴⁹. То есть перед нами — один из мифологических «блуждающих» мотивов.

Ориентация по сторонам света в средневековой ирландской и валлийской традиции отражается и в делении ойкумены на четыре мира: Западный, Восточный, Северный и Южный. Известны также «четыре уг-

ла 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 Ирландией⁵⁰ (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 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 текст чужд и невнятен для всего остального (Восточного) мира. С другой стороны, ученые ирландские монахи, одинаково знавшие как ирландский, так и латинский языки, были нередкими гостями, да и учителями в континентальной Европе. Образцы древнейшей ирландской поэзии происходят именно из континентальных ирландских скрипториев. Для монашествующих *literati*⁵¹ 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, то есть в «ином мире», а с другой — 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 rōmānach*), который вывозит «Похищение» из Ардмахи (совр. Арма) на восток в обмен на «Этимологии» Исидора Севильского⁵².

В более позднем ирландском фольклоре Восточный мир окончательно приобретает волшебный характер. Король Восточного мира становится непобедимым могущественным владыкой, главным оппонентом героя. Восточный мир приобретает качества потустороннего или даже inferнального региона, где герой совершает инициатические подвиги⁵³. И это неудивительно, ведь золотой век ирландских святых позади, сообщества ученых филидов больше не существует, и безграмотный гэльский крестьянин XIX — начала XX века предоставлен самому себе: соседний Корк для него так же далек, как Рим или Вавилон.

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»⁵⁴. В «Гесперийских речениях» (*Hisperica famina*), поэмах, написанных на особой вычурной «гесперийской» латыни во второй половине VII века в Ирландии, этот внешний океан ассоциируется с античной богиней Тефидой, в собственно древнеирландских текстах — с богом Тет-

рой. Тетра, как морское божество из демонов-фоморов, хорошо засвидетельствован в древнеирландской традиции. В «Гесперийских речениях» мы несколько раз встречаем «гесперизмы» *tithis, tithica* («море, морской»). Рыбы обозначаются как *tithicum seminarium*, «тефийское (морское) семя»⁵⁵. *Tithis* восходит к имени одного из древнейших греческих божеств, титаниды Тефиды или Тефии (Τηΰς). 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 «Плавание святого Брендана» и включая предания типа *Immrama* (Плавание), повествует о сверхъестественных островах в океане, расположенных к западу от Ирландии. «Плавание святого Брендана» и «Плавание Майль Дуйна» представляют собой своеобразные энциклопедии 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 отмечали, что во время плавание 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 островах⁵⁶. Приходит на ум удивительная параллель этой ирландской дезинтеграции реальности в такой же дезинтеграции мира нигерийских сказок Амоса Тутуолы, писателя XX века. 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 чей-то 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 островах кельты, носители культуры Латена, переселяясь через Северный пролив, заселили Северную Ирландию, а гораздо позже, в V—VII веках, ирландцы-скотты, двигаясь той же дорогой, но в обратном направлении, основали королевство Дал Риада, ставшее основой будущей Шотландии. Пролив Святого Георгия в южной части Ирландского моря связывал Ирландию и Южный Уэльс, чем и пользовались ирландские разбойники и колонисты, правившие долгое время валлийским королевством Дивед. Живым примером легкости пересечения Ирландского моря может служить мифический король Британии Бендигейд Вран, гигант, пересекавший море вброд вместе со своей армией согласно второй ветви валлийского эпоса «Мабиногион».

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. 1) в I веке до н. э. упоминает, что из всех галльских племен венеты, жившие

на крайнем западе Арморики (совр. п-ов Бретань), располагали большим числом 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 веках н. э., бритты из Южной Британии, спасаясь от захватчиков-саксов: 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 гойделлы, 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 года)⁵⁷. Так, судя по всему, «Этимологии» Исидора Севильского попали в Ирландию очень рано после их написания в начале VII века. Впоследствии «Этимологии» Исидора становятся образцом для ирландских этимологических и этимологических сочинений, таких как «Словарь Кормака», «Правило имен», или диннхенхас, созданных на грани 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, связывающий 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 свидетельство, что в Ирландии в VII веке обретались египетские монахи, к IX веку прославленные ирландской церковью в лике святых. «Книга из Дурроу», созданная скорее всего на острове Иона в середине VII века, пока-

зывает четкие следы коптского влияния в орнаментах, украшающих рукопись⁵⁸. 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 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 веков 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 Фарерских 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.

В Древней Ирландии еще в дохристианскую эпоху существовали пять главных дорог, исходивших из Темры: Шлиге Мидлуахра, Шлиге Куаланн, Шлиге Ассайл, Шлиге Дала и Шлиге Мор. Их реальность подтверждает

ется аэрофотосъемкой. К сожалению, археологические раскопки пяти дорог Ирландии не предпринимались, поэтому о 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 год до н. э. Первым слоем прямо на болото клали длинные (до 10 метров) 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 жителей⁵⁹. Осуществление таких работ было возможно только при существовании сильной местной власти — либо короля, либо друидов. 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 километров.

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 большей 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 гораздо больше вопросов.

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 святой Бригиты, написанном Когитосом в середине VII века. 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 туатов⁶⁰ 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»⁶¹.

Важно, что работа по строительству дороги описана в этом фрагменте как совместная работа нескольких туатов, организованная верховным правителем. Это подтверждает существование общей для страны разветвленной 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 веках, «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 времени», который часто встречается в островных кельтских памятниках. Дорога-гать просто «появилась» бы для

окружающих 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»⁶².

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 святой Бригиты. В то же время в «Сватовстве к Этайн» строительство гати можно воспринимать и как ритуал, осуществляемый под руководством некой духовной власти (в этом 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»⁶³. 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.

ИРЛАНДСКИЕ РЕКИ В «ГЕОГРАФИИ»
ПТОЛЕМЕЯ: МИФ, СТОЯЩИЙ ЗА ИМЕНЕМ
(первый экскурс в древнеирландскую мифологию)

В этой главе мы попытаемся дать некоторые сравнительные оценки топонимических данных по Древней Ирландии у греческого географа II века н. э. Клавдия Птолемея и соответствующей им топонимико-мифологической традиции из средневековых ирландских источников. Мы вполне осознаем, что такая тема, как «Птолемея Ирландия», служила полем исследования многих маститых историков, лингвистов и историков географии. Маргинальность этой темы, ее пограничное положение на стыке классических исследований и кельтологии, истории географии и исторической лингвистики делают ее одновременно весьма трудной, но в то же время и привлекательной для пытливого исследователя. Мы, несомненно, понимаем, что наши короткие комментарии на эту тему затрагивают лишь некоторые весьма узкие вопросы, но могут привлечь внимание наших коллег историков и лингвистов к определенным «точкам притяжения» (*gravitation's centres*) в Птолемеевой географии Ирландии.

Нам практически ничего не известно о жизни знаменитого астронома, математика и географа II века Клавдия Птолемея (*Claudius Ptolemaeus*). Судя по позднейшим источникам, он работал в Александрии. Птолемеевский корпус весьма объемён и содержит дан-

ные по нескольким дисциплинам. Большую известность Птолемей получил благодаря своим астрономическим и хронологическим работам, своей геоцентрической (или даже океаноцентрической?) системе мироздания, отраженным в сочинении «Великое построение» (*Μεγάλη σύνταξις*), известном под названием «Альмагест» (средневековое арабское искажение греческого названия — ал-Маджисти). Его географическое сочинение «Руководство по географии» в восьми книгах состоит из описания известной к тому времени ойкумены и атласа. II глава II книги работы посвящена крайнему западному острову античной ойкумены, Ирландии, которая у Птолемея названа *Ιβερνία*⁶⁴.

«Руководство» Птолемея основано на утерянной работе Марина Тирского, его старшего современника. Однако данные по Ирландии восходят непосредственно к информации или труду географа Филемона, писавшего непосредственно перед вторжением римлян в Британию при Клавдии в 43 году н. э.⁶⁵

Список ирландских топонимов у Птолемея включает 15 названий рек, 20 названий племен, 11 — «городов», и три — островов. Некоторые из этих топонимов явно кельтские или предположительно кельтские, другие же очевидно не кельтские. Путешественники и купцы были более всего знакомы с прибрежными районами Ирландии, а точнее с южным и восточным побережьями. Северное и западное побережья острова были труднодоступны для мореплавателей из-за сильного течения. Поэтому и Птолемея Ирландия, судя по всему, ограничена восточными и южными прибрежными зонами.

Мы же обратимся к некоторым гидронимам из Птолемея, имеющим аналоги в средневековой ирландской литературе. Важность подобного комплексного сравнения 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 миф, относящийся к этому

топониму, находится 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 *Βουοίνδα* (совр. р. Бойн (*Boyne*), на восточном побережье, др.-ирл. *Bóänd* (*Bóend*)). Т. О'Рахилли реконструирует первоначальную форму двандва (*dvandva*) композит **Bou-vindā*, «корова-белая (богиня)»⁶⁶, скорее всего восходящий к композиту без соединительной гласной **g^hōu-uindā*⁶⁷. Ясно, что теоним восходит к сочетанию двух компонентов: «корова» и более проблематичного второго. В любом случае, гидроним был изначально теонимом, что подтверждается и средневековой литературой. Возможно др.-ирл. теоним в определенной степени соответствует др.-инд. *govinda*, «находящий коров» (эпитет Кришны) и лишь со временем был переосмыслен как «корова + белая»⁶⁸.

На континенте в Галлии засвидетельствована посвятельная надпись из Утрехта, обращенная к богине **Borvobovindona: DEABUS BORVOBOENDOAE SOBBAE*⁶⁹. Первый компонент имени связан с другим галльским теонимом *Bormō*, «кипящий, бурлящий», маркирующим божество термального источника. Второй — соответствует гойдельскому *Βουοίνδα*, отраженному у Птолемея. Таким образом, галльский персонаж подобно его ирландскому аналогу зооморфен (корова) и связан с бурлящей водой. Характерно, что это реконструируемое кельтское божество ассоциируется с космогонической дихотомией *белого* и *черного* быков, отраженной в древнеирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге»⁷⁰. Белый цвет богини делает ее одним из божеств белого верхнего мира.

Сообщение Птолемея (или даже Пифея) о реке /богине *Βουοίνδα* свидетельствует о большой древности ее культа. Интересно, что в долине реки Бойн еще в эпоху неолита (IV век до н. э.) были возведены знаменитые курганы Ньюгрэндж (*Bruig na Bóinne*), Ноут

(*Snogba*), Доут (*Dubad*), имевшие кроме всего прочего астрономические функции и почитавшиеся как жилища богов в дохристианской Ирландии. При строительстве Ньюгрэнджа использовались камни со дна реки Бойн, что явно говорит о ее почитании еще в докельтское время.

Если древняя форма теонима, восходящая, возможно, к IV веку 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 веков «Ночное бдение Фингена» (*Airne Fingein*). В нем появление реки связывается с расчленением тела богини в ночь рождения общеирландского короля Конна. Однако в метрическом и прозаическом варианте коротких этиологических преданий (*dindsenchas*), 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). Таким образом, древний миф о богине-реке скорее всего является позднейшей вставкой в легенду о рождении Конна в *Airne Fingein*. Тем не менее стоит привести фрагмент предания, посвященный Боанн.

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 гривы моря. Тот источник скрывали три виночерпия Нехтана: Флеск, Леск и Луам. Женщина бежала от них, нарушив гейсы источника, 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 ее⁷¹.

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», замеченного на древнеирландском материале П. Мак Каной⁷². Старина мест уточняет табу источника: кто бы ни подошел к нему, не ушел бы с целыми глазами, кроме Не-

хтана и его виночерпиев. Ренские диннхенхас пове- ствуют о печальной судьбе Боанн: «Три волны из колод- ца обрушились на нее, ей оторвало бедро, руку и глаз» (...7 máidbid tri tonna tairsi don tobur, 7 fosruidbed a sliasait 7 a lethblaim 7 a lethsuil)⁷³. В этом случае проявление ре- ки описано как жертвоприношение и расчленение божественного тела. В то же время это и некое овещест- вление с помощью поименования: обретая определен- ное божественное имя, река появляется в реальности племени или народа. Мы не будем здесь подробно ос- тавляться на важности односторонности (одно- ногости, однорукости и одноглазости) богини. Воз- можно, 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 мифа о Боанн мы сталкива- емся со своеобразной фанетией. Фанетия греческого мифа (напоминающая *natura naturata* схолий) есть ма- теринская субстанция хаоса, рождающая доступные восприятию «явления» (греческие термины — фанес, фантом). Плодородие фанетии зависит от интензив- ности фаллической борьбы, следовательно, миры и феномены возникают эротически (как в случае нашей реки/богини), а не креативно-организационно.

Интересно, что ни в этом мифе, ни в других древне- ирландских мифах о богине Боанн нет ни одного на- мека на ее «коровью природу». Единственный раз мы сталкиваемся с резонной этимологией теонима в од- ном из вариантов прозаических *dindsbenchas*, где имя *Bóand* возводится к гипотетическим названиям двух потоков *Bó* и *Find*, в месте слияния которых и начина- ется река Бойн⁷⁴. Возможно, это один из немногих при- меров адекватной этимологии в море средневековых ирландских псевдоученых и народных этимологий.

Связь богини Боанн с изливающимся источни- ком напоминает о галльском теониме **Borvobovindona*, первый компонент которого *Bormō*, «кипящий, бурля- щий», как мы отмечали, маркирует божество термаль- ного источника. Единственное противоречие здесь

заключается в том, что в истоках реки Бойн нет никаких термальных источников. В то же время в Ирландии известен другой теоним/гидроним *Berba* (совр. р. Ваггов), родственный галльскому *Borvo* /*Bormō*. В *Chronicon Sottorum Berba* отождествляется с богинями-эпонимами Ирландии *Cessair* и *Ériu*. Таким образом, галльский теоним распадается в древнеирландском на два теонима /гидронима *Berba* и *Bōann*. Этимологически имя *Berba* связано с др.-ирл. глаголом *berbaid*, «кипятить, варить», др.-ирл. *ber/bir*, «вода, источник» (то есть кельтск. **berwjá*, «кипящая, бурлящая» (и.-е. **bber-w-*, «кипеть, бурлить»). Интересно, что у Птолемея географически реке *Barrow* соответствует гидроним *Βίρυος*, так или иначе связанный с др.-ирл. *bir*, «вода, источник». Можно предположить серьезное повреждение текста Птолемея в этом месте, иначе невозможно возвести др.-ирл. *Berba* к птолемеевской форме (возможно, следует читать **Βιρούιος*).

Текст *dindsbenchas* реки Берба, к сожалению, не сохранил мифа о богине, но, подобно ренским *dindsbenchas* Боанн, сообщает о некогда опасных и вредоносных свойствах этого водного источника. Речь идет о том, как бог *Mac Cecht* (один из племени богов *Tuatha dé Danann*) убил *Meche*, сына богини войны *Morrígain*. Дело в том, что у *Meche* было три сердца и по змее в каждом из них. Змеи эти могли уничтожить все живое в Ирландии, если бы выросли. Мак Кехт сжег эти сердца и бросил пепел в реку, тогда течение в ней остановилось и все живое в воде *сварилось* (*coro mberb*) и погибло. Оттого и название реки — Берба⁷⁵. 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 *dindsbenchas Temair Luachra* река Берба излилась /появилась в ночь рождения Конна⁷⁶.

Список ирландских гидронимов у Птолемея включает также древнее название реки Шэннон, *Σενα*, «старая, древняя». Судя по всему, мы также имеем дело с теонимом/гидронимом, которому соответствует древнеирландский этимологический миф из *dindsbenchas*. Др.-ирл. женское имя *Sinann* (*Sinenn*) восходит к более ранней форме *Senun*, зафиксированной в надписи из

Кента⁷⁷. Впрочем, в галльском известно женское имя *Sena*⁷⁸. В предании из *dindsenchas* дева из потустороннего мира (*Tir Tairngire*) *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 Шэннон⁷⁹. Миф о *Sinenn* — это вариант того же мифа о возникновении реки, что мы видели в случае реки 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).

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 континуитете в религиозных и мифологических представлениях, картины мира древних ирландцев до принятия христианства. Более проблематичной, но и перспективной в этом контексте кажется нам проблема взаимного восприятия и влияния греческой и кельтской цивилизаций.

ВРЕМЯ

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 часто 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 длитель-

ного использования знаменитых доисторических памятников Бруга на Бойнне (Ньюгрэнджа), Эмайн Махи или Темры⁸⁰. В то же время даже после принятия христианства в кельтских землях циклическое время продолжает присутствовать, например, в церковном календаре, в его периодических праздниках, упорядочивающих жизнь монастыря 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 счисления времени важно, что первая половина года в календаре из Колиньи начинается с месяца *samoni(o)s*, а вторая — с месяца *giaoni(o)s*⁸¹. Название первого месяца дублируется др.-ирл. *Samain*, названием праздника начала зимы, отмечавшегося в течение трех дней с ночи на первое ноября. Месяцу *giamoni(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 древнеир-

ландских 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» (валлийск. *gwledd*); *dail*, «собрание, вече»; *féil*, «день святого» (валлийск. *guyñl*, бретонск. *goel*, от латинск. *vigilia*)⁸². Светские «праздники» островных кельтов были своего рода моментами 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, разделявших 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»⁸³). 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 циклом⁸⁴. 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 возрастает до четырех скрупулов и до шести к следующему Самайну. Телка достигает 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 Самайна⁸⁵.

Дж. Китинг, ирландский антикварий XVII века, пишет о четырех главных праздниках в географическом

контексте и связывает их с четырьмя сакральными центрами центральной же области острова — Ушне-хом, Глахтгой, Темрой и Тальгиу (причем странным образом он связывает с этими центрами только три праздника: Белтане, Лугнасад и Самайн)⁸⁶. Это наблюдение Китинга свидетельствует о своеобразной связи времени и пространства в ирландской традиции. История же порой следовала подобной модели, как, например, в случае с королем Диармайдом, сыном Фергуса Керрбелла, который восстановил празднование пира в Темре в ночь на Самайн в 560 году. Восприятие времени, отраженное в таком годичном 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 времени 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 зимние родительские дома. Долгие зимние вечера проводили у очагов, занимаясь домашними ремеслами, слушая искусных рассказчиков с их длинными преданиями. 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 лесах⁸⁷. 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 «благопри-

ятными» кострами, чтобы уберечь его от болезней⁸⁸. Дуальное деление времени года двумя основными праздниками соответствовало дуальному же делению суток, начинавшихся в кельтском восприятии с ночной половины.

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» (BG. VI. 18. 2. Пер. М. М. Покровского). 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 космогонии⁸⁹. 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?)»⁹⁰. 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»⁹¹. По-валлийски *uythnos*, «восемь ночей», обозначают неделю, а *pyntibegnos*, «пятнадцать ночей», — две недели. По-бретонски же *antronoz*, «назавтра», буквально означает «по ту сторону ночи».

В валлийском эпосе «Мабиногион» часто указывается срок, отпущенный герою на то или иное деяние. Срок этот — «год, начиная с сегодняшней ночи» (*bluyddyn y beno*)⁹². 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 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 века, вводят юлианский календарь с семидневной неделей, который постепенно на протяжении раннего Средневековья замещает 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*⁹³. Первое название, относящееся к воскресенью, объясняется в «Словаре Кормака»: *Sroll u. soillsi, unde est apud Scotoss diu srol i. dies solis* («S., то есть свет, отсюда *diu srol* среди ирландцев, то есть воскресенье»)⁹⁴. 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 сло-

ва *Samain*, предложенная Ж. Вандриесом, связывает его с др.-инд. *samana*, «собрание»⁹⁵). Собственно выражение «праздник Самайна» неизвестно древнеирландским источникам, иногда встречаются фразы вроде «пир 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, оставляя их для размножения⁹⁶. 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, с которой начинался год. 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 (как и сам великий король Конн, родившийся тогда же). Все эти чудеса проявляются из того самого потустороннего источника, который открывается нашему миру в ночь на Самайн. Простому народу 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) Самайн-

на 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 клали его курган, его надгробную плиту и его камень»⁹⁷. Хотя об этом и не говорится в тексте прямо, вероятно, подразумевался определенный запрет, или гейс, на уладах находиться 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 Fian fuineta*)⁹⁸. Др.-ирл. *féil*, «праздник», заимствовано из латинского *vigilia* (ср. однокоренное валлийск. *guyll*). Это слово обозначает почти исключительно религиозные христианские праздники, и только в редких случаях — светские или языческие. Что касается праздника Самайн, есть, по крайней мере, еще один случай, когда этот праздник был определен как *féil*. В предании «Смерть Кривтанна» описано, как Монгинн, колдунья из сида, 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»⁹⁹. 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 термином праздника и языческим эпитетом. Этот контраст способен был увеличить пограничность /лиминальность фениев и всех других «сил Самайна».

Ночь Самайна была коротким промежутком времени, не принадлежащим на самом деле ни прошедше-

му, ни будущему году. Эта ночь была временем прямого контакта между сидом с его протяженным временем, его вечностью и нашим миром. Можно назвать ночь Самайна саму по себе периодом хаотического времени. Выход за пределы человеческого времени был также выходом из космического порядка в область хаоса, в состояние «ещё-неразделенности». Таким образом, время в ночь на Самайн было конфликтным временем между неизмеряемым временем в сиде, которое обладало качеством вечности¹⁰⁰, и человеческим временем.

Пир Самайна в Темре, Эмайн Махе, Круахане или ином королевском центре всегда собирался 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 сйда, который сжигал Темру каждую ночь на Самайн, погружая смертных в сон своей музыкой. Финн, единственный из всех, остается бодрствовать и убивает пришельца из сйда¹⁰¹. «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 королей¹⁰². 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 Самайну¹⁰³.

С другой стороны, в предании «Любовный недуг Кухулина» речь идет о собрании (*óenach*) 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»¹⁰⁴.

Как носить ветау 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 Айлиллем и Медб варят пищу в большом котле. Тут король Айлилль вдруг вспоминает о двух подвешенных пленниках и просит кого-нибудь связать ивовыми прутьями (или цепью?) ноги одного из двух несчастных¹⁰⁵. 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 мире¹⁰⁶. 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. Она сообщает ему, что сожженный Круахан — это не реальная действительность, а дело рук воинства призраков, но катастрофа может стать реальностью, если он не вернется и не скажет своим людям о готовящемся набеге из сида. Нера возвращается в наш мир (возвращение II в Самайн I) в ту же самую ночь, когда Ай-

лилль послал его завязать пленника. Чтобы коннахты поверили его истории, Нера по совету жены прихватил с собой из сиду дары лета: дикий чеснок, первоцвет и лютик. Нера сообщает соплеменникам об угрозе из сиду 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 растягивается, точно во сне, 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»¹⁰⁷.

События в повествовании происходят в течение одного года в мире смертных. Однако время, проведенное героем в сиде Круахана, оказывается гораздо дольше и обладает свойством некой неоднородности. Даже сын Неры смог вырасти и возмужать за этот период, обитая в сиде. Интересно, что Нера возвращается из сиду в человеческий мир в три разных варианта настоящего и будущего. На основании этого мы можем предположить, что протяженное время сиду играет иногда роль стартовой площадки 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 празднеств¹⁰⁸.

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 знаки преследуют Неру во время его приключений, и даже его сверхъестественная жена и сын предстают перед ним злым предзнаменованием: «Были они схожи обликом, как увидел их Нера, с теми, кого увидел

Кухулин во время похищения коровы Регамны»¹⁰⁹. 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»¹¹⁰. Подобные красные персонажи, играющие 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 в 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 (табу), будучи не в силах противостоять посланцам дома¹¹¹. 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 Шлиге Куаланн 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 варианты, встречается нам в истории о Дагде, Боанн и ее муже Элкмаре. Рассказ о их любовном треугольнике открывает предание «Сватовство к Этайн» и может читаться как миф о древних богах. Тем не менее 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 Эллаты. 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 Ока¹¹². Как и в случае с приключением 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 Os* «юный сын», говорит о том, что мать носила его и родила 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, то есть, по сути, из дня и ночи, единство которых представляет собой микрокосм времени¹¹³. Время в сиде, в 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 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 жилище. «Весь мир состоит из дня и ночи», — говорит Ойнгус отцу («*is laa 7 adaig in bith uile*»¹¹⁴, *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 III тысячелетия 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 времени¹¹⁵. 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 времени¹¹⁶.

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.

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 веке н. э., уже после начала христианизации Ирландии, короли из династии И Нейллов, согласно анналам, празднуют ритуальный «Пир Темры» (*Feis Temro*) в ознаменование своего удачного правления¹¹⁷. «Пир Темры» в дохристианской Ирландии, вероятно, праздновался королем не в начале, а в апогее своего «правления», а возможно, и символизировал приобщение короля 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 году. В «Анналах Тигернаха» под 560 годом значится *sena postrema Temrach la Diarmuid mac Cerbaill* («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 центр¹¹⁸. 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 И 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 сущ. от гл. *foaid* «проводить ночь, спать, спать с женщиной»), приходит к заключению, что король Темры собирал пир в своем сакральном центре один раз в свое правление, отмечая кульминацию царствования символическим совокуплением короля с богиней королевской власти¹¹⁹. 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 *ierós gamos*, священный брак, 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*) скорее всего имела целью усиление королевской власти: богиня подтверждала мужскую силу короля. Самайн, время величайшей политической нестабильности, кажется поэтому подходящим временем для празднования Пира Темры¹²⁰. 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 века «Порядок правильного поведения» (*Córus Béscnai*) различает три типа пиров: божественный пир (*fled déoda*), человеческий пир (*fled doena*) и демонический пир (*fled demanda*)¹²¹. Пир Темры также описывается как человеческий пир в поэме «Дар Конна»¹²². О человеческом пире в упомянутом трактате пишут как о пире гостеприимства: «Что такое человеческий пир? Пир пивного дома каждого для своего господина согласно его долгу». Здесь присутствует очевидная параллель с зимним гостеприимством/гостеванием (*cóe*). 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» (*cuít 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: было бы довольно нереалистично предполагать, что существовало четкое разделение между так называемыми «человеческими» и «демоническими» пирами.

Источники связывают с Темрой и так называемый «бычий пир» (*tarbfbéis*)¹²³ 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 собирався в Темре во время междоусобия 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 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 исторических и этнографических описаниях, что этот человек к тому же заворачивался в шкуру свежеебитого быка или ложился на нее¹²⁴. Затем человек от сытости засыпал, а четыре друида пели над спящим заклинание правды (*ór firíndi*).

Тот, кого он видел во сне, и должен был стать королем. Проснувшись, оракул описывал облик будущего короля. Осмелся он сказать ложь, его губы помертвели бы¹²⁵.

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 (NH. XVI. 249). Галльский ритуал и пир, судя по всему, не были связаны 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 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 части его тела по всему острову, из которых и творится заново Ирландия¹²⁶. Так земля творится из божественного тела после принесения божества в жертву.

Не вызывают сомнений 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 знания¹²⁷. Оракул обретал свойства быка, причем здесь особенно характерно заворачивание или лежание на шкуре быка. Судя по всему, бычий пир /сон (*tarbjsbeis*) и пир Темры (*feis Temro*) представляли собой разные по функциям праздничные церемонии, связанные в то же время с одной и той же верховной властью королей Темры. Если бычий пир несомненно был связан с избра-

нием короля из претендентов королевского рода, и подробности ритуалов, с ним связанных, 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 выпивание отвара из жертвенного животного — находят параллели в другом древнеирландском инаугурационном ритуале, описанном внешним наблюдателем, валлийско-нормандским писателем XII века Гиральдом Камбрийским в его «Топографии Ирландии». Речь идет об инаугурации мелкого 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*) подходил будущий король. Скорее всего, речь идет о той или иной степени символическом совокуплении будущего монарха и священного животного. Лошадь тут же убивали, разрезали на куски и варили в воде. После этого король погружался в лошадиный отвар, ел вареное мясо и пил отвар, просто окуная в него лицо. Так устанавливалась власть короля в этом туате, судя по Гиральду¹²⁸. Конечно, мы можем счесть Гиральда предвзятым антиирландски настроенным автором, основной задачей которого было оправдание англо-нормандского 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 ин-

дийской традиции называется *ашвамедха* (*asvamedha*). В Ирландии же Гиральдом Камбрийским зафиксирована своеобразная «*ашвамедха* наоборот», с противоположными полами участников ритуала. В Индии практиковалось ритуальное совокупление царицы с конем перед принесением его в жертву, в Ирландии же — короля с кобылой. Еще раньше в VII веке святой 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 конину¹²⁹. Можно привести пример раннесредневековой Норвегии, где король и народ ели конину еще при христианском короле Хаконе Добром¹³⁰.

Древний человек и древнее дерево

Древний возраст мира в островной кельтской традиции часто соотносился с возрастом древнейшего человека в Ирландии — Финтана, сына Бохны («Океана»), с возрастом старейших деревьев или живых существ. Финтан, сын Бохны (Океана), 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 с его положения, из ситуации вне-времени, не-истории 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 усадьбы¹⁴¹, 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 ступ, 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 [...], ступа из кадки, кувшин из ступы, урна из кувшина и чаша из урны. И клянусь всемогущим Богом, что не ведаю, где теперь все они, после того как сносились от ветхости¹⁴².

В том же предании Финтан сажает ягоды с ветви великана Трефулнгида. 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 посеял семена баньянового дерева и открывает свой возраст своим друзьям-животным под сенью огромного баньяна, выросшего из семечка¹³³.

В «Книге из Фермоя» мы находим поэму, в которой возраст мира сравнивается с продолжительностью жизни разных чудесных созданий, причем лосось и тис показаны как древнейшие создания в мире. Здесь нужно отметить, что один из элементов названия *Eó Mugna, migna* 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
Вселенной от начала мира:
с ним одним, мне кажется,
мир подходит к концу¹⁴⁴.

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 ар-

хаическом 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» славные святые Ирландии оплакивают падение одного из пяти священных деревьев, Биле Торган (тиса или ясеня). «Падает все, что встречает глаз», «все увядает», — не устают повторять святые отцы, глядя на упавшее могучее древо¹³⁵. Древо обозначает все мироздание, и падение его действительно становится эсхатологическим событием. Сложно поэтому судить, как читаются строки в той же поэме: «из корней замечательного дерева // много деревьев может вырасти». Отголосок ли это дохристианского представления о *renovatio saeculi*, обновлении века, 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.

ОБЩЕСТВО

Ирландский туат — ни племя, ни королевство

На 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 баронствами¹³⁶. Слово *túath*, вероятно, восходит к заимствованию из доиндоевропейского «древнесеверноевропейского» языка¹³⁷. Сходные производные от этой основы известны и у других европейских народов, причем их семантика варьирует от «племени» до «страны» с основным значением «народ», «племя»: валл. *tud*, «страна», «область», галльск. *Teut-* (в личных именах), оскск. *touto*, готск. *þiuda*, лит. *tautà*, «народ»¹³⁸.

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 прави-

ло, совпадают с той или иной равниной (др.-ирл. *mag*, лат. *campus*, «равнина, поле»). Такая равнина представляла собой район с плодородной, обрабатываемой почвой, окруженный горами, болотами и лесами¹³⁹. 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)¹⁴⁰. 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 Скона 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 неолита¹⁴¹.

Число туатов в Ирландии на протяжении всего Средневековья колебалось от 80 до 100 (трактат «Книга прав», *Lebor na Cert*, в XI веке говорит о девятиста семи туатах, за века создавались новые туаты, а старые исчезали). При том, что население Ирландии в этот период составляло примерно менее полумиллиона человек, таким образом, средний туат мог насчитывать около трех тысяч мужчин, женщин и детей¹⁴². Площадь туата приблизительно равнялась 15—25 километрам 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 особым языком или наречием, обычаями и религией. В Ирландии же до прихода англо-нормандцев, как и в Древней Греции, мы сталкиваемся не только с политической раздробленно-

стью, но и с культурным и языковым единством. К сожалению, развитие туата на протяжении веков по законодательным памятникам или преданиям проследить очень трудно. 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 закон¹⁴³. Функционирование туата, этого миниатюрного королевства, было тесно связано с военной организацией. Согласно древнеирландскому законодательному трактату VII века *Críth Gablach*, один туат выставлял войско под командование «короля войск» (высшего короля), осуществлявшего руководство войсками нескольких туатов. Король был при этом правителем своего собственного туата.

Древнеирландское общество, как впрочем и общества других кельтских стран, носило почти исключительно сельскохозяйственный характер. Какие-либо крупные концентрированные поселения существовали лишь вокруг крупных монастырей. Это были поселения ремесленников, земледельцев и даже мореходов, обслуживавших монашескую братию и живших во внешнем кольце монастыря. Так, в VIII веке *Liber Angeli* («Книга ангела») описывает монастырское поселение в Арма как *urbs* (город)¹⁴⁴. 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 побережье 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 которой так и не развился нормальный европейский город.

Собрания, ассамблеи и ярмарки

Важно, что политическим центром туата в ранне-средневековой 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). Иногда это могло быть собрание нескольких туатов. По случаю таких собраний проводились ярмарки (отсюда в современном ирландском *aonach* «ярмарка»), скачки, выступали музыканты и филиды-сказители. Последние рассказывали предания, читали королевские родословные (часто рифмованные) и завещания легендарных королей¹⁴⁵. Эти собрания, таким образом, выполняли множество функций, связанных с городами в других обществах: управления, внутривластицкого обсуждения, торговли, общения и развлечения¹⁴⁶. При этом король был обязан собирать *óenach* на своей «королевской земле»¹⁴⁷. На подобном собрании соблюдались особые правила: например, господину запрещалось брать со своих клиентов, запрещалось также вести военные действия, пока проходил *óenach*. В «Завещании 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 избытком меда, где пьянеют дураки и мудрецы, знакомые и незнакомцы»¹⁴⁸. 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 короля¹⁴⁹. В целом такое собрание по функциям соответствует скандинавскому тингу.

Важнейшее собрание такого рода в Ирландии проводилось королями Темры (из династии И 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 усеченном ярмарочном виде собирался вплоть до XIX века. Собрания такого рода 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. На таких собраниях проводились игры, скачки, атлетические состязания, решались судебные разбирательства, оглашались законы, заключались браки¹⁵⁰. Король, собиравший традиционный *óenach*, мог преследовать и определенные политические цели. Так, Доннхад, сын Гиллы Патрика, король Осрайге, созвал *óenach* в Кармуне в 1033 году, претендуя на верховную власть в Лейнстере. Короли из династии И Нейллов — Торделбах Уа Конхобайр и его сын, последний верховный король Ирландии, Руадри — собирали *óenach* в Тальгиу соответственно в 1120 и 1168 годах с целью демонстрации своей власти как верховных королей страны¹⁵¹. Порой собрания могли запрещаться церковными властями после конфликтов с королями, как это произошло в начале IX века с собранием в Тальгиу. Как сообщают «Анналы Ольстера» в 811 году:

Запрещены были скачки в субботний день в *Óenach* Тальгиу, 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 оскорблены И Нейллами; затем же много даров получил монастырь Тамлахта.

С одной стороны, церковные власти могли противиться скачкам явно языческого характера и происхождения, с другой — само право запрета могло быть заимствовано христианским священством у своих предшественников, друидов. Дело в том, что благородные члены туата со статусом *nemed* 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 народу, — это отлучение виновных от жертвоприношений (*De Bello Gallico*, VI, 13). По всей видимости, в Ирландии в дохристианскую эпоху именно друиды могли запретить участие в собраниях (*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» (*deorad*). 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. Другой тип чужака — это *cú glas* (буквально «серая собака»), изгнанник из-за моря¹⁵². 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» Мурьху конца VII века: Патрик осуждает на дрейф 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, кроме простого короткого платья, едва прикрывающего тело, не ешь и не пей ничего, что произрастает на этом острове, и неси 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 отне-

сет 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 епископом¹⁵³.

Исключение из правил составляли только ученые классы — 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 почтительно. За отношения с другими туатами отвечал сам король¹⁵⁴. Границы туата, как правило, были обозначены погребальными курганами, огамическими камнями (по крайней мере в некоторых регионах в V веке), полосками неводеланной 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 плывал 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 филида, ни короля, чтобы заключать соглашения и договоры с другими туатами» (*Ni ba tuath tuath gan egna, gan eghuis, gan filidh, gan righ ara corathar cuir ocus cairde do thuathaibh*)¹⁵⁵. Изначально территория епархии в Ирландии совпадала с территорией туата, который обычно в церковных латинских документах назывался *plebs*¹⁵⁶.

Король и его заботы

Во главе туата стоял король (*rí, rí tuaithe*, «король туата», *rí benn*, «король вершин») ¹⁵⁷. Слово это происходит от индоевропейского названия «священного царя» ***rek-**, связываемого этимологически с основой ***rek-** в значении «направлять, выправлять». Слова от этой основы, обозначающие «царя, правителя; царство», известны в итало-кельто-германском регионе: лат. *rex*; галльск. *rix* «царь»; др.-ирл. *rí*; др.-валлийск. *ri*; готск. *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*) ¹⁵⁸.

Несомненно, мы не можем рассматривать древнеирландского короля как индоевропейского «священного царя»: в каждом регионе 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 ¹⁵⁹. 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».

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 (*fírfíathbemon*, буквально «правда короля»), неразрывно связывается в законодательных источниках с благополучием его земли. «Правда короля» заключалась в его справедливости, щедрости к подданным, удачливости и физическом совершенстве. Соблюдение «правды ко-

роля» 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 короля» (*gáú fhlathbemon*) привела 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.¹⁶⁰ О древности представлений, содержащихся в «Завещании Моранна», можно судить хотя бы по тому, что гиберно-латинский текст VII века *De duodecim abusivis* заимствовал концепцию идеального правления именно из «Завещания...»¹⁶¹.

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» (*fir fhlathbemon*)¹⁶². Ирландия в правление такого идеального короля описывается как настоящий земной рай.

Древнеирландский законодательный трактат «Завещание Моранна» дает нам четыре умозрительных типа королей: истинный владыка (*firfhlaitb*), осторожный владыка (*ciallfhlaitb*, «он берет власть над землями, не одерживая побед»), владыка, берущий власть с помощью иноземных войск, и бычий владыка (*tarbfhlaitb*, «он бьет, и его бьют, он нападает, и на него нападают»)¹⁶³. Легендарный верховный король Ирландии Конн Кетхатах, прототипом которого был некий лейнстерский династ, описывается как «истинный владыка» (*firfhlaitb*). 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 функциями¹⁶⁴. Определенные черты и атрибуты 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»¹⁶⁵, «Полнота власти вплоть до трех морей»; «Пятьдесят три владыки произойдут от него»; «истинный владыка, прекрасный, добрый, крепкий»; «Он будет скалой правды во все дни»¹⁶⁶. Несомненно, речь здесь идет об идеальном правителе всей Ирландии, всего острова. Образ этот явно не связан с каким-либо реальным историческим королем, поскольку мы не знаем верховного короля Ирландии, властвовавшего над всем островом или над большей его частью до Бриана Борумы (941—1014). Тем не менее представления о возможном всеирландском государе сложились на острове, судя по всему, очень рано.

Ранний характер этого образа верховной власти в Ирландии подтверждается данными древнейших ирландских законов. Древнеирландский трактат о статусах *Miadshlechta* выделяет особый термин для обозначения верховного короля *triath*: «Могучий *triath*, он идет через туаты Ирландии от волны к волне... Пять пятин Ирландии, он подчиняет их все»¹⁶⁷. И все же мы должны помнить, что подобный всеирландский владыка относится к представлениям 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 *Crith Gablach*, если король занялся рабо-

той 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 чести¹⁶⁸. 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»¹⁶⁹.

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 неизменной¹⁷⁰.

«Правда владыки» заключалась еще и в его совершенных физических данных, то есть его тело должно 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 сохранить свою власть, заболев или получив увечье. Предания сообщают нам множество случаев потери королем своей власти после ранения и увечья. Исторический пример такого низложения 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 Темрой¹⁷¹. В то же время он сохранил свою власть над Уладом до своей гибели в битве при Маг Рат в 637(639?) году. 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»¹⁷². Лишившись «правды короля» после увечья, Конгал не мог

рассчитывать на победу. При этом и укусы пчелы, и поражение, судя по всему, только отражали и проявляли «кривду короля». Власть короля Темры, как мы видим, в отличие от власти королей пятин, в то время была еще непосредственно связана с внешним видом короля и сохраняла «сакральный» характер: королем Темры не мог оставаться увечный. Действительно, именно о королевской власти в Темре законы утверждают: «был гейс (табу) править королю с увечьем в Темре»¹⁷³. Легендарный король Темры Кормак мак Арт согласно традиции не смог войти в Темру после того, как ему выбили один глаз копьем. 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 bada ri co n-anim do fbeis i Temraig*)¹⁷⁴. 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 Корьпре Лифехарю.

Известны и довольно курьезные случаи правлений увечных королей. Если пока 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 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 отражения¹⁷⁵. Таким образом, увечье становилось действенным, лишь будучи произнесено вслух и 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 на-

звала 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 дает 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 умер¹⁷⁶.

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 и его прозвище — Среброрукий¹⁷⁷. Причем некоторые увечья, о которых у нас идет речь, связаны с обретением некоей 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 *cáech* («одноглазый»), *dall* («слепой»), *bacach* («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 правую руку в 1019 году. Он продолжал править до 1063 года, даже после того как убил своего сводного брата Тадга в 1023 году¹⁷⁸.

Как мы уже говорили, законодательные источники неоднократно упоминают гейсы (табу) короля. В «Завещании Кормака мак Арта» прямо говорится, что король не должен нарушать гейсов¹⁷⁹. 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 ранне-средневековом 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 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 побратимов) не занялась разбоем. Так был нарушен первый гейс. Разбойники были пойманы, но повешены были не все из них: побратимов король пожалел. Последние были изгнаны, лишь для того, чтобы стать потом причиной смерти ко-

роля. 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 Уш-нех в центре Ирландии, он видит битву и огонь вокруг себя. На вопрос короля его свита отвечает, что закон (*cáin*) был нарушен (как видно после нарушения гейсов). В итоге Конаре был вынужден объехать Темру по-солонь, 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 побратимы¹⁸⁰.

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»¹⁸¹. 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 самой 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 обществе. Согласно ему королю было запрещено спать на равнине Темры во время восхода солнца¹⁸². 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 заката¹⁸³. 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 аккуратны, и задерживаться в нем неоправданно долго король права не имел. Такое объяснение может быть и не совсем верно, мы можем предположить только связь хтонического, земляного характера Темры, ее темной стороны, отраженной в этимологии *Temair* < **tem-*, с повторяющимися королевскими табу оставаться в Темре под светом 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 Бороиме 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 король¹⁸⁴. 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 соседей¹⁸⁵. У них во все не было чиновников кроме личного дворецкого (*rechtaire*), собиравшего для короля подати. Основная функция короля в повседневной жизни была репре-

зентативная 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 в одной из глав древнеирландского эпоса «Похищение быка из Куальнге» обычный день легендарного короля уладов Конхобара Фергус, изгнанник при дворе королевы Медб в Коннахте:

Так проводит дни своего правления Конхобар: треть дня — наблюдая за юношами, вторую треть — играя в фидхелл¹⁸⁶, последнюю треть — за питьем пива, пока не засыпал. Хотя я и изгнан оттуда, нет в Ирландии более удивительного героя, чем он¹⁸⁷.

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 немыслимой ленью для современного эффективно действующего 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 участие в государственных делах¹⁸⁸. Древнеирландский законодательный трактат VII века *Críth Gablach* дает столь же идеализированную картину повседневной жизни верховного короля:

Вот распорядок на неделю, достойный короля, то есть 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 приговоров¹⁸⁹.

Этот распорядок королевской жизни интересен хотя бы тем, что связан с новой для древнеирландского общества семидневной неделей. Редкое слово, обознача-

чающее «распорядок на неделю», *sechtmonáil*, происходит от латинского *septimanalis* «семеричный». Все это указывает на то, что мы имеем здесь дело не с дохристианским идеалом поведения короля, но с довольно 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 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 людьми, окружают его. Что такое вал зависимых людей? 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, но лишь его собственный дом. Тридцать семь футов его дом; двенадцать спален в королевском доме¹⁰⁰.

Снова мы сталкиваемся с реалиями раннехристианской Ирландии. Король вполне мог принять постриг, в этом случае укрепленное жилище по статусу ему иметь не полагалось. Только несколько валов вокруг королевского жилища, построенных зависимыми людьми (*drécht giallnai*), отличали королевскую «крепость» от усадьбы крепкого фермера. Такие валы часто обнаруживают в ходе раскопок на месте королевских поселений. Помимо строительства крепости и других обязанностей по поддержанию его жилища король мог привлечь клиентов и к другим работам. Так, житие святой Бригиты Когитоса, написанное в середине VII века, описывает, как верховный король Лейнстера обязал подвластные ему туаты (*plebes et provincias*) построить дорогу через заболоченную землю. Таким образом, ви-

димо, в исключительных случаях верховный король мог распространять свою власть не только на прямых клиентов, но и на подчиненные туаты.

Что же касается внутреннего устройства дома короля, как законы, так и предания дают нам много сведений о нем. Однако сведения эти противоречивы и часто имеют отношение к некому идеальному образцу. В том же трактате о статусах *Crith 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 своей печали или привязанности к своему племени. 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 кумалам¹⁹². Он отвечает за имущество зависимых простолюдинов перед владыкой, церковью и законом ирландцев. Посланники к западу от него. За ними гости. За ними поэты-мудрецы. За ними же арфисты. Волынщики, 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-западе¹⁹³.

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 королевский дом в Темре и существовал, выглядел он, очевидно, иначе). Речь снова идет о короле и его окружении, в котором мы видим оллама (верховного филида, *ollam filed*), мудреца (*sui*), хозяина заезжего дома (*briugaid*), лекаря (*liaig*), распорядителя (*dáilem*), кузнеца

(*goba*), управляющего (*rechtaire*), повара (*randaire*), гравера (*rindaide*), строителя крепостей (*ráthbaige*), мастера по щитам (*sciatbaire*), воина (*fianaide*) и др. Единственная деталь в доме подразумевает большой комфорт для короля и его людей — вся эта свита сидит на «несгораемых ложах» (*leptha ná loiscthi lochit*)¹⁹⁴. Как предполагает Д. О Кронин, это были деревянные ложа в отличие от простой резаной соломы в обычных домах, которая легко могла сгореть¹⁹⁵.

Сатиристы осмеивали обедневших королев и их жалкие дома: «Не удивительно в доме Крундмаэла 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 святого Финниана из Клонарда, разбил паралич, когда он вышел по нужде из своей королевской крепости, и только своевременное покаяние исцелило его¹⁹⁶. Королевские дома, по сути, мало чем отличались от домов богатых фермеров. При археологических раскопках известной королевской резиденции в Лагоре, гр. Мит, были открыты небольшие круглые дома из прутьев менее десяти метров в диаметре.

В иерархии королев раннесредневековой Ирландии следующую ступень после *rí tuaithe* («короля туата») занимал *ruirí* («высший король», или *rí tuath*, «король туатов»). В подчинении «высшего короля» находилось не менее двух других правителей туатов. По законам и другим источникам следует, что несколько королев туатов связывали себя отношениями личной верности «высшему королю» (*ruirí*). Эти отношения не влекли за собой регулярных выплат дани или особых сборов. Само население туатов подчинялось только своему местному королю. Предусматривалось, что высший король передавал низшему определенный объем материальных ценностей, после чего последний попадал в зависимость от господина с обязательством военной помощи ему¹⁹⁷. Зависимые короли туатов должны были выставлять по 700 воинов каждый, что составляло «войско» (*buiden*). Поэтому «высший

король» часто именовался также *rí buiden* («король войск») ¹⁹⁸.

Такие же отношения связывали *ruiri* и вышестоящего правителя — *rí ruirech* («короля высших королей»). Титулом *rí ruirech* обладал, как правило, король пятины (*rí cóicid*). Аналогом этих титулов был также титул *rí bunaid cacb cinn*, «верховный король над всеми» ¹⁹⁹. 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 u Laighean Deas-Gabhair*), имеющими тесные династические связи ²⁰⁰. Очевидно, действительно 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 *aire*. В литературе же *aire* обозначает «благородного, господина». Этот ирландский термин родствен галльск. *arios*, «свободный, господин», санскритск. *árya-*, «хозяин, вождь», *ārya-*, «арий», авест. *airyō* и т. д. ²⁰¹ Речь 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 *arios* и *aire* соответственно обозначают «полноправного члена племени» ²⁰². 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 вожди²⁰³. Трактат *Críth Gablach* перечисляет их статусы в порядке возрастания: *bóaire*, *aire désa*, *aire ard*, *aire túise*, *aire forgill*²⁰⁴. 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 шетов²⁰⁵. *Bóaire* обычно располагал усадьбой с хозяйственными постройками: так, только у *bóaire* и в монастырском хозяйстве был отдельный амбар для зерна. Менее зажиточные фермеры (*ócaire*) были вынуждены делить один амбар между собой²⁰⁶.

Aire désa (*déso*) был одним из самых нижних статусов для благородного (то есть принадлежащего к классу *nemed*), одним из нижних господских рангов. Цена его чести согласно *Críth Gablach* была 10 шетов²⁰⁷. Далее тот же законодательный трактат сообщает, что *aire désa* полагались свита из шести человек, жена одного с ним ранга и пять лошадей, включая одну лошадь с седлом и серебряной уздечкой. Его дом должен быть 27 футов в диаметре и с восемью спальнями. Такой господин должен был покровительствовать десяти клиентам. Два поколения предков *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 в головах скота, чем в земельных наделах. Поэтому падеж скота от болезней приводил к крушению всей социальной лестницы. «Ибо от скота его зависит и статус, и цена чести *bóaire*», как недвусмысленно указывает *Críth Gablach*²⁰⁸. Во время недорода или падежа скота господин к тому же не мог объезжать своих клиентов с полдюдом, что существенно снижало его доходы. Однажды во время эпидемии и эпизоотии в 1085 году некоторые благородные господа были вынуждены сами обрабатывать землю и кормиться трудом своих рук²⁰⁹.

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. Обычно 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.

КОРОЛЬ-ИЗГНАННИК:
ВЛАСТЬ И ПРЕСЛЕДОВАНИЕ
В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ
(второй экскурс в древнеирландскую мифологию)

Представления о власти и изгнании в раннесредневековой Ирландии были тесно переплетены: 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 маргинальности. Итак, цель этой главы заключается в том, чтобы представить читателю взаимосвязь между статусом и сверхъестественным в древнеирландской традиции.

«Ночное бдение Фингена» посвящено в основном описанию чудес, сопровождавших рождение Конна Кетхатаха, короля Темры. Согласно издателю текста Ж. Вандриесу, предание было создано некогда в древнеирландский период между IX и X веками (эта датировка подвергалась критике Т. Чарльз-Эдвардсом, который указывал на среднеирландские формы в языке повести). Предание дает нам пример особого восприятия происхождения и потери королевской власти в контексте одного определенного мифа. Речь идет о встрече некоего местного мунстерского принца, Фингена мак Лухта, с женщиной Ротниав, происходившей из сида (а именно из холма Сид Клиах, совр. Кнокойни, гр. Лимерик). Финген и Ротниав встретились в

ночь на Самайн на хребте Друим Фингин в Восточном Мунстере (Друим Фингин — названная по имени героя предания гряда холмов между Фермоем и Дунгарваном). 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») ²¹⁰. Во время встречи Ротниав рассказывает Фингену истории о чудесах, сопровождавших рождение Конна ²¹¹. В то время как разворачивается действие историй, в ту же самую ночь Финген и Ротниав остаются на том же самом холме, и только сверхъестественный дар женщины позволяет им присутствовать одновременно в нескольких местах Ирландии. Знание (*fius*) женщины странствует отдельно от нее самой. У этого мотива есть параллели и в других ранних ирландских текстах: например в самом раннем тексте о Бране, сыне Фебала, поэме «Беседа друида Брана и провидицы Февала» ²¹². *Rothníam* «колесо+сияние» может рассматриваться как ирландский аналог валлийской мифологической героини (богини?) Арианрод («серебряное колесо») или галльской богини судьбы (?) **Argantorota*. Г. Биркхан считает Арианрод богиней того же ряда, что средиземноморские богини судьбы Тюхе, Немесида или Фортуна ²¹³. Лунарный аспект Ротниав, которую Финген встречает ночью, тоже вполне очевиден. Позже Ротниав появляется в предании «Смерть Конна», где она предсказывает смерть Конна на лугу Темры, пока Конн готовит Пир Темры. Согласно традиции Конн был предательски убит в ночь на Самайн ²¹⁴. 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.

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» ²¹⁵). В старине мест он назван *níg-*

damna (букв. «материал для короля»). Мы встречаем *rígdamna* в юридическом контексте как термин, определяющий персону, чей статус равен или почти равен статусу короля, предполагаемого наследника из королевского рода²¹⁶. Брат Фингена был, очевидно, более удачливым героем в раннеирландской традиции. Согласно «Ночному бдению Фингена» брат его — Тигернах Тетбуллек (Тетбаннах) мак Лухта, король Восточного Мунстера, король пятины, которую в честь его и его брата называли «пятина сынов Лухта». Этого Тигернаха называли современником таких известных королей пятин, как Ку Рои, Айлилль, Конхобар и Мес Гегра²¹⁷. В других текстах на его месте как короля Восточного Мунстера мы встречаем Эоху мак Лухта.

Ротниав, которая в старине мест именуется «королевой», обещала Фингену верховную королевскую власть в Ирландии. Он был уверен, что будет править островом²¹⁸. 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 сексуальный контекст. Как писал в свое время Ким Мак-Кон: «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»²¹⁹. Однако Ротниав разочаровала нашего несчастного члена мунстерской королевской династии (она выступает как повествовательный показатель неудачи и негодности потенциального короля): ночь, описанная в «Бдении Фингена», — это ночь рождения нового верховного короля, Конна Кетхатаха. Мифологическая ситуация в нашем тексте может быть названа трагической (как многие иные мифологические ситуации). И эта трагическая ситуация характеризуется определенной оппозицией, выбором, ставшим перед протагонистом (Фингеном): потерять себя (умереть /потерять статус) или преодолеть ситуацию (в то время как победа оказывается невозможной). У Фингена наличествует минимальный

свободный выбор, и в итоге он удаляется в изгнание. Это изгнание может быть названо *нейтрализатором* выше упомянутой оппозиции, лишь временно нейтрализующим ее²²⁰.

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 Й Нейллов²²¹. Историческое и мифологическое здесь тесно переплетены, и ранний сакральный король вполне мог быть обожествлен еще при жизни, что снимает противоречия, вызывающие затруднения у современных ученых.

Если Конн так или иначе связан с Северной половиной острова, то потенциальный верховный король Финген происходит из некой 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 власти²²² (более того, в «Анналах четырех мастеров» под 1157 годом 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 под-

тверждаются и генеалогиями, где ему приписывают по крайней мере четырех предков с именами, восходящими к имени бога Луга: *Leo Lamfata, Lugair, Lugaid Lamfind, Luchta*. Сам Лухта в предании «Битва при Куваре» назван Лугом, сыном Лугайда Лавинна, верховным королем Мунстера²²³. 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 Ита²²⁴. Однако пока что сложно установить какие-либо династические связи между сыновьями Лухты и каким-либо из мунстерских туатов.

Финген становится печальным после того, как Ротниав пересказывает ему песню, спетую друидом Кесарном при рождении Конна, предвещающую великое правление Конна. Дурное настроение или, скорее, отчаяние охватило Фингена (уже в первых параграфах нашей истории Финген пытается избежать «мрачного настроения» в холодную ночь Самайна: «мрачное настроение не охватит меня»²²⁵). 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 вскорости стал верховным королем всей Ирландии²²⁶.

Важно, что позднейшее предание приблизительно XII века «Безумие Сувне» описывает изгнание из обитаемого мира безумного короля почти теми же словами. Сувне, испуганный ужасными видениями, которые наслал на него святой Ронан, бежал, «плутая и странствуя долгое время по всей Ирландии»²²⁷. 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 современном графстве Керри в Западном Мунстере (именно там, видимо, находит приют и мунстерский принц Финген). Я вернусь к этому мунстерскому убежищу чуть позже, когда у нас пойдет речь о странствиях Фингена. Здесь мы должны упомянуть по крайней мере одного знаменитого короля-изгнанника: это царь Эдип, который после своего добровольного изгнания также стано-

вится «странником по всей земле», подгоняемый 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 Куаны, сына Кальхине». Повесть эта начинается с эпизода, в котором принимают участие известная мифологическая героиня Мор Муван (предположительно богиня власти пятины Мунстера²²⁸) и исторический король Мунстера Финген, сына Аэда из Эоганахтов кашельских (ум. 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 красоту²²⁹. 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»²³⁰. После смерти Фингена Мор Муван отправилась к Катулу 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 Куаны, сына Кальхине» в Книге из Фермоя стоит текст «Ночного бдения Фингена»²³¹. Вполне возможно, что мунстерский мифологический персонаж Финген, сын Лухты, главный герой «Ночного бдения...» мог быть смоделирован на основе прототипа — исторического короля VII века Фингена, сына Аэда, особенно если мы обратим внимание на его отношения со сверхъестественной властной женщиной. Я вовсе не пытаюсь сказать, что Мор Муван и Ротниав — идентичные персонажи, однако они, кажется, обладают схожей ролью «распределительниц» королевской власти.

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 туалет²³². Необычный характер истории Фингена, равно как и истории Сувне, именно в том и состоит, что он добровольно бежит из дома от закона и власти Конна. Миф о Фингене восходит к универсальному мифу об отверженном герое, младшем брате, проходящем инициацию ночью и встречающем волшебного покровителя. В мифе североамериканских индейцев об отверженном герое сверхъестественные существа забирают его в подземный мир²³³. 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)²³⁴, творит из Фингена истинного короля, короля священного пространства. 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» происходят в дохристианскую эпоху в отличие от истории Сувне). Определенный тип средневековых ирландских преданий был посвящен чужакам, оригиналам, изгоям, эти предания имеют очевидное сходство с ирландской «отшельнической поэзией» того же времени²³⁵. В то же время 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 в пустыню из-за своей духовной жажды, именно «отчаяние» (*acedia*) представляло 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. Затем между ними происходит такой разговор:

«Есть ли в Ирландии, — молвил Конн, — некто, кто не подчиняется мне?» «Есть лишь один человек», — молвил друид. «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 Ирлуахайра», — 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 [ответить], — ответил друид. — Его учит женщина из сйда». «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 Сиды Бодба». «Ищи его, если можешь», — молвил друид²⁴⁶.

Мы должны продолжить наше обсуждение с географического положения и фона 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 Ушнеха, когда все сверхъестественные силы готовы были изгнать его из мира живых. Конаре подобно Кону 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 уменьшилась после нарушения королевского закона²³⁷. Ушнех, центр острова, представляет собой наиболее естественное для короля место для наблюдений за исполнением королевского закона. В то же время нужно напомнить, что подобный верховный король, контролирующий всю Ирландию от Темры до Ушнеха, вовсе не принадлежит исторической действительности, но скорее является символом пропаганды северной династии И Нейлов и одной из осей древнеирландской мифологической картины мира.

Мы вновь встречаем Конна и его друида Корана на холме Ушнеха в «Приключении Коннлы» (LU, fo.120b). Их разговор, кажется, являет собой некий топос в преданиях, посвященных потустороннему миру и женщинам из сида (как Ротниав или анонимная собеседница Коннлы). В «Приключении Коннлы» Коран поет заклинание против женщины из сида и ее чар, наведенных ей 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.

Рассуждая об упомянутых парах, мы должны подчеркнуть особенность, замеченную многими кельтологами, а именно то, что сюжеты древнеирландских преданий часто повторяются, возможно, из-за частого повторения подобных ситуаций в динамике древнеирландского общества²³⁸ или из-за того, что благодаря использованию принципа избыточности повторение помогает сделать структуру предания более очевидной²³⁹. Эта тенденция характерна и для состава действующих лиц, которые играют те же самые роли, мигрируя из текста в текст²⁴⁰. В нашем предании мы сталкиваемся с переходной стадией между дописьменной и письменной культурой. Первая не занималась умножением текстов и их вариантов, но постоянно воспроизводила тексты, 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.²⁴¹ Они концентрируют в себе память о событиях священного времени и типы поведения, жизненные для общества, функционируя как своеобразные «точки 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 Кону, что Финген избегал королевского закона с той поры, как Конн родился и взял власть (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». 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 rig*). 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»²⁴². 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» (на «правде Бодба» в нашем случае), или в сверхъестественной поддержке людской власти²⁴³.

Такой идеальный властитель, как Конн (описанный в «Бдении Фингена» как «истинный владыка»), стре-

мится к исполнению своего закона во всей Ирландии. Поэтому мы встречаем упоминание «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»²⁴⁴, 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 (*righi*) 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 свободного²⁴⁵, 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 урон ей», 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 Тхтмара: «Или от подчинения им всех, ибо он не оставлял ни малейшего неповиновения неподвластным своему владычному закону»²⁴⁶. У. Стоукс рассматривает *foichne* как уменьшительное от *foiche* «деяние», то есть нам даже не потребуется реконструированное М. Диллоном *foithne*, «трут». Таким образом, эта формула оказывается довольно типичной при описании идеального короля из предков династии И Нейллов.

Давайте вернемся в место последнего убежища Фингена: после странствий по всей Ирландии он появ-

ляется в «пустошах Шлиав Миш и Ирлуахайра». Шлиав Миш здесь обозначает горный хребет Слив Миш в гр. Керри между заливами Трали и Дингл, область Ирлуахарь также находится в совр. гр. Керри рядом с Килларни (Теварь Луахра, один из традиционных центров Мунстера, была резиденцией Эоху, сына Лухты, согласно «Битве при Рос на Риг»²⁴⁷). Безумный Сувне, другой известный ирландский король-изгнанник, как я уже упоминал, нашел себе убежище в Гленн Болкань, который был локализован Г. Мак Эойном в гр. Керри рядом со Слив Миш (к востоку от Вентри)²⁴⁸. В «Безумии Сувне» это убежище описано как местность, куда стекались все безумцы Ирландии после первого года своего безумия²⁴⁹. С одной стороны, кажется странным связывать Фингена с безумцами: его бегство видится гордым, но рациональным шагом с целью остаться независимым от северного верховного короля; с другой стороны, его состояние, описанное как *domenna*, 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 своими уникальными чертами, которые нашли отражение как в литературе, так и в историческом развитии региона. Я не буду подробно рассматривать особую роль Мунстера в древнеирландской литературе как области 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 Клиах (обитель Ротниав) — 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, разрешившийся в рассмотренном фрагменте, — это конфликт между женщиной

из сида и 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 сида (явная параллель с «Приключением Коннлы») упомянул своему королю о том, что женщина эта «учит Фингена». Это означает, что протагонист не теряет поддержки со сверхъестественной стороны; вряд ли его можно назвать отверженным королем в прямом смысле слова, как, например, Конаре, который «был изгнан из мира призраками»²⁵⁰. Маргинальность Фингена, равно как и сверхъестественная поддержка, делает 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 власти²⁵¹. Высказывались справедливые замечания о том, что в современных европейских языках нельзя найти хорошего соответствия др.-ирл. понятию *fir*, которое может быть объяснено как юридический концепт, делающий правду и справедливость зависимыми друг от друга²⁵². И хотя полное значение «правды Бодба» не ясно современным исследователям, мы можем точно сказать, что она не является эквивалентом «правды владыки» (*fir flatbemon*), которая играла совершенно иную роль в древнеирландском законодательстве. Мы можем сравнить это архаическое ирландское понятие (*fir mBoidb*), в котором фигурирует один из ирландских богов, с древнеиндийским традиционным представлением о богах Вед, которые кормятся правдой, рождаются от правды и действуют с помощью правды.

Бодб (др.-ирл. *bodb*, «ворона», м. р.), 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 Ирландии²⁵³. Его резиденцией считался Сид ар Февен (или Сид Бодба) на горе Сливнамон в совр. графстве Типперэри. Бодб Красный описывается как король-воин народа сидов Мунстера в предании «О зачати (?) двух свинопасов»: он побеждает в битве четырех ирландских королей, его боится соперник, король сидов Коннахта. Бодб на поле битвы обращается к Охаллу, королю сидов Коннахта: «Давай защитим друг друга»; позже в предании значится: «Они (Бодб и Охал. — Г. Б.) защитили друг друга»²⁵⁴. 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)²⁵⁵. Правление Конна, кажется, поддерживает народ из сидов (по крайней мере в Мунстере), точно так, как подобной же поддержкой пользуется Конаре Великий в «Разрушении заезжего дома Да Дерга». Со стороны потусторонних жителей нет никакого запрещения на возвращение Фингена под власть 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 последнего предания).

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 период²⁵⁶. *Airbert* (*airmbert*) рассматривается в «Словаре древнеирландского языка» (*DIL*) как отглагольное существительное от *ar-imbir* (*airimb-beir*) «намереваться, замышлять (?)». 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 (то есть народа волшебных хол-

мов). Посланцем от Конна к Фингену был избран Фер Фи (посредник между человеческой властью и сидом), известный мифологический персонаж, также происходящий из Мунстера, из Сида Клиаха²⁵⁷ (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 ἄμιος* в любом случае остается функцией знания. 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.

ВОИН: АРИСТОКРАТ И РАЗБОЙНИК, ГЕРОЙ И ОХОТНИК ЗА ГОЛОВАМИ

Когда 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*) привносит новую мораль и новые оценки в старые ситуации и заставляет нас внимательнее 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 в римской манере называет всадниками (*equites*) (VI. 13. 3). 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 был 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 Дивициак был вергобретом эдуев, а Дейотар, царь Галатии, исполнял в то же время функции авгура²⁵⁸. 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 надписях²⁵⁹. 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 Ир-

ландии. Существует представление, что близость друидической традиции и христианства (вера в бессмертие души и пр.) в сочетании с социальной подвижкой («восстанием кшатриев»²⁶⁰) IV—V веков привела к безболезненному принятию христианства в Ирландии. Как писал С. В. Шкунаев: «Мощное корпоративно организованное жречество сделалось к этому времени (к началу V века. — Г. Б.) стесняющим обстоятельством для аристократии, тормозом ее динамичного и более самостоятельного развития»²⁶¹. 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 Айлилль 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 Индии²⁶². 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 колесниц в бою 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 вождю²⁶³. 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, обозначающее такого воина, — *eirr*). Вот одно из наиболее кратких описаний колесницы Кухулина из предания «Сватовство к Эмер», не лишенное 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. Ярмо бугристое крепкое, покрытое золотом. Две прочные плетеные желтые вожжи. Столбы крепкие мечеобразные»²⁶⁴. Из этого описания мы, по крайней мере, узнаем, что колеса древнеирландских колесниц покрывались металлическим ободом, что дышло соединяло корпус колесницы с ярмом, 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 возни-

ца с бодилом в руках, а за ним — воин²⁶⁵. В древнеирландских источниках упоминается, что на колесницах ездят благородные воины, короли, в христианскую эпоху епископы (двухколесная колесница изображена на высоком кресте X века 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 ведутся и в раннесредневековый период. Одно из самых поздних упоминаний колесницы в бою мы находим в житии святой Колумбы, написанном Адомнаном, который упоминает, что во время битвы при Мойн Дари Лотарь в Северной Ирландии в 563 году один из королей круитни, Эохайд Лаив, спасся бегством на колеснице от победителей И Нейллов²⁶⁶. 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)²⁶⁷ (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 век), 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»²⁶⁸. Колесница, более всего связанная с воинским аристократическим сословием в ранней Ирландии, естественным образом выступает как метафо-

ра 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 символической фигуре колесничего можно усмотреть и космологические черты вселенского правителя. Исследователи давно отмечали, что эта древнеирландская метафора имеет аналоги и в древнеиндийской традиции, например в Ригведе (VI. 55. 1), где бога Пушана просят быть «колесничим истины»²⁶⁹.

Для традиционного ирландского воина, как он описывается в литературе, езда верхом на лошади была довольно необычна, но иногда мы встречаем описания таких всадников. Согласно традиции Коналл Кернах иногда ездил верхом на коне, также верховыми были и кравчие короля Темры, упомянутые в «Разрушении заезжего дома Да Дерга»²⁷⁰. 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 отпущены, 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 позднем 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 ко-

лен или до лодыжек, которую иногда в русских и английских переводах называют туникой (*tunic*). Рубахи эти были в основном льняными (лен выращивали в Ирландии)²⁷¹, 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, прикрывавшие тело от пояса до подмышек, выполнявшие роль доспехов. Интересная деталь одежды древнеирландского воина — передник из тканой материи или из кожи, прикрывавший нижнюю часть тела и ноги воина, часто украшавшийся орнаментом. Предания сообщают, что иногда эти передники укреплялись железными пластинами и служили доспехами, защищавшими нижнюю часть тела²⁷². Поверх рубах носили плащи разных размеров, расцветок 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, тогда как все красочные описания длинных мечей в древнеирландской литературе восходят к скандинавским прототипам. Найденные в Ирландии мечи латенского типа в длину от 46 до 37 сантиметров. 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 бронзы²⁷³. Воины победнее вооружались деревянными палицами. Известны копья (с одним наконечником и с несколькими, вплоть до пяти²⁷⁴), кинжалы, короткие метательные дротики.

Праща использовалась не так часто, но, судя по преданиям, она также была известна. Копья зачастую метали, причем также с метанием связан один из самых известных и загадочных приемов или типов копья, использовавшихся 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 вокруг²⁷⁵.

На континенте же кельты, согласно описанию Диодора Сицилийского, использовали сходный тип оружия: «Некоторые из них [дротиков] выкованы прямыми, а некоторые — извилистыми по всей своей длине, чтобы не только наносить режущую рану, но и разрывать тело и при извлечении копья разрывать рану [еще более]» (V. 30. 4. Пер. О. П. Цыбенко). 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 сантиметров) четырехугольный щит с закругленными углами, деревянный, покрытый кожей. Такие щиты, видимо, удобно совмещались в бою с небольшими же мечами, и вместе такое вооружение служило для знаменитых поединков, описанных в литературе, и ближнего боя вообще²⁷⁶. В древнеирландской литературе описываются щиты продолговатые и четырехугольные в человеческий рост (схожие с кельтскими щитами в континентальной Европе), эти щиты также деревянные, обивались кожей или железом, по крайней мере край щита всегда был укреплен железной кромкой. В центре щита был металлический умбон, отражающий прямые удары²⁷⁷. Щиты (согласно литературе) красились в разные цвета и украшались орнаментами, кото-

рые 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 Латена в Ирландии также не знает находок шлемов²⁷⁸.

Предания уладского цикла посвящены долгой войне, которую вели 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 была крайне незначительна. 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 говорит 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»)²⁷⁹. Убийства и разрушения здесь не так поражают нас, сколь особое отношение к голове своего противника, к мертвой голове вообще, распространенное среди кельтов как на континенте, так и на островах. Упрощая, можно сказать, что сила и свойства врага передавались с помощью отрубленной головы победителю. В голове содержится жизненная сила человека, поэтому голова может какое-то время жить и существовать сама по себе. Головы покойных против-

ников носили на поясах в качестве трофеев, указывающих на высокий статус воина. В особом покое под названием Красная Ветвь в Эмайн Махе хранились головы и военные трофеи²⁸⁰. Говоря о культуре 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 «голова наиболее выдающихся из врагов они бальзамируют кедровым маслом и бережно хранят в ларцах, показывая затем гостям и похваляясь тем, что или кто-то из предков, или их отцы, или сами они не приняли предлагаемого за ту или иную голову выкупа».

В той же знаменитой «Повести о свинье Мак Дато», где мы встречаем героического улада Коналла Кернаха, именно он заслужил право делить огромную свинью на пиру у хозяина Мак Дато. Разочарованный Кет, сын Магу, коннахтский герой, вынужденно оставляя право разделки Коналлу, 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. 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 Коналла Кернаха на колеснице. Они сражаются в честном поединке — Коналлу привязали к боку его рюку. Тем не менее ослабленный раной Мес Гегра

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 основания шеи головы вышла 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 Косым²⁸¹. 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» (*ceind*), 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 предварительного ритуала Коналл положил голову врага на свою голову, одну за другой, 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.

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 какие-нибудь знаки. «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 вдова²⁸². Голова выступает последним аргументом, как в случае дележа свињи 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.

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 сделать из него шар. Так и было сделано²⁸³. 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 Мату, выстрелил в него этим мозгом из пращи²⁸⁴.

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 четвероногих животных²⁸⁵. 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 коалиций. Вообще, в раннесредневековой Ирландии и Уэльсе сложно было четко разделить периоды войны и мира: мы наблюдаем скорее постоянное насилие, санкционированное королями или несанкционированное²⁸⁶. 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 и на поединки. Поединок двух воинов был более престижным видом боевых действий и необходимым элементом карьеры молодого

го воина, потенциального героя. При том, 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 во время такой трапезы была особая ритуальная «доля героя» — лучший по вкусам того времени кусок (как правило, свинины). Одно из лучших 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 бог²⁸⁷.

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 в изложении Афиней:

На пирах кельты часто устраивают поединки. Приходят они с оружием и бьются или с мнимым противником, или, шутя, друг с другом; но иногда 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 (Athen. IV. 154a-b. Пер. Н. Т. Голинкевича).

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, речь идет действительно о довольно архаичном обычае, 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)²⁸⁸. Но при этом сражаться за свой туат должен был каждый свободный мужчина (исключая духовенство и филидов), а тем более мужчина благородного происхождения. Свободные землевладельцы туата могли быть призваны на военную службу (*slógad*), если начиналась относительно 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 против туата, восставшего против верховного короля (собирался, видимо, верховным королем, в подчинении у которого было несколько туатов)²⁸⁹. Такая система военных сборов сохранилась в Ирландии у гэльских вождей вплоть до тюдоровской эпохи.

Первый исторически зафиксированный период древнеирландского воинского искусства относится к позднеиримской и ранней постримской эпохе (конец IV—V век). В то время все Ирландское море и Гебридские острова находились под контролем ирландских морских разбойников, которые играли тогда примерно ту же роль, что викинги несколькими столетиями позже. Вот как описывал святой Гильдас Премудрый набеги ирландцев (скоттов) и пиктов из-за моря на Римскую Британию:

Ринулись 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 постыдному 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 стены²⁹⁰.

Этот краткий пассаж требует некоторого комментария, поскольку реалии древнеирландского пиратства и аллюзии Гильдаса не будут ясны неподготовленному читателю. Во-первых, курах, упомянутый им (лат. *curica*, др.-ирл. *curach*), — это особая разновидность лодок, использовавшихся вплоть до XX века на западном побережье Ирландии. Изготовление такого кураха, легкой, но вместительной лодки, описывается в тексте X века «Плавание святого Брендана». Святой со своими 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 были установлены мачта и парус²⁹¹. Другие

древнеирландские тексты сообщают о лодках разных размеров, обтянутых бычьими шкурами. Упоминаются и маленькие лодки из одной шкуры, и лодки побольше, обтянутые тремя кожами²⁹². 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 Тефии» у Гильдаса обозначает Ирландское море или внешний Атлантический океан, при том, что Тефия 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, то есть это были ирландцы-скотты и, возможно, пикты, жившие в Северной Ирландии. Гильдас, скорее всего, ошибочно связывает экспансию скоттов и пиктов в римской Британии 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 году 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 *dibergaig*). 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 (*dibergaig*²⁹³) и группы неженатых молодых свободных мужчин, живущих охотой и разбоем, фении (*fian*), в ранний период часто не разделяются в литературе. Видимо, изначально эти термины выступают как синонимы. Причем отношение к этим маргинальным героям, обитающим на периферии обитаемого мира, в литературных произведениях, как правило, отрицательное: они связываются с языческим прошлым и друидами. Яркий

пример наложения 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 фениев²⁹⁴ (при этом позднее Катбад выступает в роли учителя главного уладского героя Кухулина). В раннем Средневековье ирландские церковные уложения о покаянии часто связывают друидов с фениями или разбойниками. Как пишет Р. Шарп, «разбой (то есть *diberg*. — Г. Б.)... рассматривался как языческое занятие и, очевидно, был связан с особым ритуальным поведением»²⁹⁵. Ранний ирландский пенитенциарий в *Canones Hibernenses*, который можно датировать VII веком, налагает одинаковую епитимью как для друида, так и для разбойника: «Такова епитимья друида или посвященного богам жестокого злодея (то есть *demergach*)... семь лет на хлебе и воде»²⁹⁶. 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 трудов, что грешник выполнит... такие грехи, например, — разбой и друидизм (*diberggae druithdechta*)»²⁹⁷.

В ранней ирландской литературе есть несколько примеров, где две эти группы ассоциируются друг с другом. В древнеирландском законе о ранах *Bretha Crolige* 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 (*cend-gelt*) не увеличивают отпущенное на их содержание — это друид, разбойник (*dibergach*) и сатирист. Ибо Богу угодно отринуть их, а не защищать их»²⁹⁸. Всё еще высокий статус друида (*nemthes*) принижен в этом законодательном тексте, когда друид ставится на одном уровне со свободным крепким хозяином (*bó-aire*),

не обладающим статусом *nemed*. С другой стороны, положение изгоя-разбойника (*dibergach*) здесь приравнено к статусу *bó-aire*. Стрижка (*ceud-gelt*) или тонзура, упомянутая в тексте, может относиться как к тонзуре друидов, известной по Книге из Арма²⁹⁹, 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*)³⁰⁰. В житии святого Патрика, написанном в VII веке Мурьху, разбойник (*diberg*) Маккуил мокку Грекэ, облик которого прежде всего определяется **крававыми знаками на его голове**, символами его чудовищного поведения, главенствует над бандой разбойников и убивает путешественников³⁰¹. Что и составляло значительную часть функций *diberga*, древнеирландского варианта мужского сообщества («*Männerbund*»), никому не подчиняющейся группы безземельных, неженатых, молодых выходцев из благородных семейств (часто королевских сыновей, как указывает «Разговор старейших»³⁰²), 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 какого-либо из близких по роду. После чего им надлежало перейти от членства в *fian* 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 ассоциируются с периферией, которая должна 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 веке 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»³⁰³. Речь идет о разбойниках, подошедших к границам чу-

жого 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 дротиках³⁰⁴), ополчение терпит поражение и отступает, а затем, вернувшись 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-aire* лишь по достижении двадцати лет, когда у него выростала борода и когда он наследовал земельную собственность. Если одно из этих условий не выполнялось, а именно он не наследовал землю, он оставался в отряде фениев³⁰⁵. 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 так³⁰⁶.

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 (?). Муж, что пронзает воина перед войском, так, что тот падает от единого удара»³⁰⁷. 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 раннем Средневековье, также опровергает представления о ее ограниченных и ритуальных свойствах. Конечно, определенный ритуальный характер войны в дохристианской Ирландии можно увидеть в срубании священного дерева туата или в охоте за человеческими головами, но решающие битвы между крупнейшими правителями острова заканчивались часто кровавыми разгромами одной из сторон, как это произошло, например, в 738 году с армией лагенов в их битве с И Нейллами при Ат Шенахь. Вот как красноречиво описывают это сражение Ольстерские анналы:

Битва при Ат Шенахь, то есть «Битва Стонов» 14 сентября, на шестой праздничный день, между И 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 Алан); другому же, Аэду, сыну Колгу, отрубили мечом голову. Тогда наследникам Конна была дарована великая победа, когда они необыкновенным 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.

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 века 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 году. После битвы при Клонтарфе в 1014 году, когда скандинавы были разбиты войском Бриана Борове, ирландское военное дело еще более совершенствуется: строятся замки и мосты, создаются флоты и кавалерия³⁰⁸, 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 месяцами³⁰⁹.

«СВАТОВСТВО К ЭМЕР»:
ВДОЛЬ ДОРОГИ КУХУЛИНА
(третий экскурс в древнеирландскую мифологию)

Пример древнеирландского текста, в котором 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*). Сначала несколько слов о самом сказании. Протовариант его был записан, вероятно, на рубеже VII—VIII веков (характерно включение в предание поэмы VII века «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 пространная редакция (редакция III по Р. Турнайзену³¹⁰) находится в «Книге Бурой Коровы» (*Lebor na hUidre*, начало XII века) и рукописи *Harl. 5280*. Она и была опубликована в свое время К. Майером (*K. Meyer. Tochmarc Emire. — ZCP, 3, 1901. S. 229—263*). Эта редакция сложилась уже после появления скандинавов в Ирландии, в IX—X веках на излете эпохи древнеирландского языка³¹¹. 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 Делбхаэм», «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 отправляется свататься к Эмер, дочери Форгала Манаха, племянника Тетры, короля фоморов, что жила в Луглохта Лога (Садах Луга) в Бреге (ныне Луск, графство 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 (то есть из Эмайн Махи). «Где вы ночевали?» — спросила она. «Мы ночевали, — ответил он, — в доме человека, что сзывает стада равнины Тетры» (то есть в доме человека, который ловит стада равнины Тетры (ловит рыбу в море вокруг LU)). «Что за пир там был?» — спросила она. «Нам сварили там (то есть 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. «Не трудно 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 Маннкули четырех углов света, по великому преступлению. По остаткам великого пира. Между котлом и котелком. До Садов Луга, то есть до полей Луга. К дочерям племянника Тетры, короля фоморов»¹².

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 священнее самой цели дороги. Путь Кухулина лежит в Потусторонний мир, обиталище сродников фоморов, бруден Форгала Манаха³¹³ (в *Tochmarc*

Emire 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 веков 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 (*dinnsbenchas*), привлекающая 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, воспринимаемая 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 источника³¹⁴. 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. Я не буду приводить оригинал и перевод объяснения топонима Интиде Эмна, что соответствует Эмайн Махе. Ограничусь только комментариями к зашифрованным персонажам и топонимам местностей, лежащих на дороге Шлиге Мидлуахра.

«Человек, я сказал, в доме которого мы ночевали, — это рыбак Конхобара (его имя Ронку). Это он ловит рыбу, плавая под морем, потому что рыбы — это коровы моря, а море — это равнина Тетры (когда королей фоморов, то есть 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, не случайно 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 фоморами (*Fomóre*).

Ронку, неизвестный по другим древнеирландским источникам, может рассматриваться как ирландский прообраз «короля-рыбака» или, скорее, «богатого рыбака» (*li riche pescheour*) артуровской литературы. Гостеприимный рыбак совмещает евангельский символизм рыбака, «ловца человеков» (прекрасно известный 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. Филид вопрошает: «*Cia beir buar o thig Tethrach? Cia buar Tethrach tibi?*» («Кто сзывает стада из дома Тетры? Кому улыбаются стада Тетры?») ³¹⁵. Имеется в виду известный мифологический персонаж, скорее всего, именно Ронку. Лексическое сходство пассажей из «Книги взятия» и «Сватовства к Эмер» свидетельствует об известности и устойчивости этой мифологемы в репертуаре филидов.

Использование имени Тетры в метафорическом описании моря характерно для древнеирландских тек-

стов. Тетра, как морское божество из фоморов, хорошо засвидетельствован в источниках. Тем не менее необычный перевод Макалистера вышеприведенных строк из «Книги взятия» («Кто сзывает стада из дома Тефиды?») заслуживает особого пояснения. В «Гесперийских речениях» (*Hisperica famina*), поэмах, написанных на особой вычурной «гесперийской» латыни во второй половине VII века в Ирландии, мы несколько раз встречаем «гесперизмы» *tithis*, *tithica*, «море, морской». Рыбы обозначаются как *tithicum seminarium*, «тефийское (морское) семя»³¹⁶. *Tithis* восходит к имени одного из древнейших греческих божеств, титаниды Тефиды, или Тефии (Τηΐς). 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 запрещенные колесницы до конца трижды девяти ночей бытъ под королями и гейс для их защиты, то есть гейс колесницы до конца трижды девяти ночей для человека всходить на нее, после того как он съест конину; ибо конь поддерживает колесницу».

Проблема в нашем случае в том, что Кухулин не был королем, и пир у рыбака Ронку не может считаться инаугурационным ритуалом. Тем не менее явно речь 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 «Разрушении» 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, то есть Шлиав Фуайд к югу от нас и Шлиав Куллин к востоку от нас. В Оркеле (то есть в лесу, что между ними) были мы между ними, на дороге между ними к югу».

Во-первых, здесь начинается описание дороги и памятных ее мест и мы возвращаемся в глубь Улада от берега моря, куда поспешно завел рассказ Кухулина о ночевке у Ронку (последовательность местностей на дороге такова: сначала горы Шлиав Фуайд и Шлиав Куллин, затем ночевка на берегу моря, Маг Муйртемне и т. д.). Горы Слив Фуад (горный массив Фьюз) и Слив Галлион расположены в юго-восточном углу графства Арма, лес Оркел, видимо, соответствует современному населенному пункту Форкилл, расположенному между двумя горами. *Sliab Fuaid* означает «Гора Леса» (*fúat*, «лес»), а *Sliab Cuillind* — «Гора Падуба» (*cuilenn*, «падуб»), что соответствует кеннингу *cotadh feudai*, «опоры леса». Оркел происходит от *or* + *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 Фуайд³¹⁷, однако ее содержание не воспроизводится комментатором.

Дорога, сказал я, от тьмы моря, то есть от равнины Муртемне. Она называется «тьма моря», ибо нахлынуло на нее море через тридцать лет после потопа, отсюда «тьма моря», то есть 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 (Маг 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 на равнине Лиффи. Если продолжить сравнение с несчастным королем Конаре, становится очевидным, что Шлиге Мидлуахра играет для Кухулина ту же роль, что Шлиге Куаланн — для Конаре. По Шлиге Мидлуахра Кухулин впервые пришел в королевский центр, Эмайн Маху, с родной равнины Муртемне, совершая свои знаменитые «детские подвиги» (*macgnimrada*)³¹⁸, по этой же дороге он направился 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, оно должно быть кратким. К тому же неуклюжесть и топорность изображения «доброего бога» Дагды, как в нашем фрагменте, так и в других древнеирландских преданиях (например в «Битве при Маг Туред»), свидетельствуют не о сатирическом взгляде на древнего героя, но о его космическом могуществе, которое невозможно было бы изобразить более тонкими штрихами³¹⁹.

Диннхенхас Маг Муртемне из «Сватовства к Эмер», вероятно, заимствуется компиляторами корпуса старин мест, но не исключена и обратная последовательность заимствования. В любом случае, в рукописи *Stowe DII2* конца XVI века с небольшими вариациями мы сталкиваемся с тем же рассказом о равнине Муртемне, что и в «Сватовстве к Эмер»³²⁰. 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 другом месте, упоминаемый потоп мог присутствовать и в дохристианском ирландском мифе, тем более что контекст первого объяснения топонима соответствует другим, разбиравшимся мной 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. Соккрытие Маг Муртемне под водой перед появлением на свет возвращает нас к неоднократно анализируемому феномену древнеирландских этиологических или космогонических преданий — а именно их манифестационизму. Равнина (по которой и проходит дорога Шлиге Мидлуахра) в свое время проявилась, манифестировалась из воды. Море выступает здесь, как самая очевидная первичная субстанция, способная скрывать и проявлять что-либо.

Темное море (*teime marai*) соответствует волшебному, «друидическому» морю (*moir druidechtai*) второго варианта диннхенхас. Можно привести пример волшебного темного тумана, скрывавшего дерево Эо Мугна до рождения Конна Кетхатаха. Второй вариант обыгрывает другое значение *teme 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 «Сватовстве к Эмер» и диннхенхас из D.II.2. Э. Гвинн и позже Д. Эдель, рассматривая этот фрагмент, переводили *muirselche* как «осьминог»³²¹. 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, родственников Форгалу Манаху, противнику Кухулина.

В истории о морском чудовище достоин особого рассмотрения тот факт, что моллюск заглатывает воина во всеоружии, а не пожирает его. Проглатывая героя, моллюск способствует его исчезновению из мира людей, делает его сокрытым, невидимым. Мы соприкасаемся с мифическим фактом, так как герой не пожран, а проглочен, он еще появится ради развязки. И этот финальный 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 «Сватовстве к Эмер», характерен как один из вариантов противоборства божества порядка и хтонического чудовища, известного 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 Муртемне³²².

По великой тайне (то есть 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 Племени Богини, ибо там впервые задумали Племена богини Дану собрание битвы при Маг Туред, чтобы избавиться от непосильного оброка, что взымали с них фоморы, то есть двух третей зерна, молока и детей.

Мы видим два варианта названия болота Греллах Доллайд (в совр. гр. Лаут согласно Э. Хогану³²³, 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. Матау, ранивший Доллуда, неизвестен по другим источникам. В некоторых источниках *mata* — это чудовище, опустошавшее долину реки Бойн. В диннхенхас из *Stowe D. II. 2* не Мату, а сам Кухулин убивает Доллуда³²⁴. Вообще появление в предании Доллуда и истории о нем очень искусственно и является ложной ученой этимологией. Др.-ирл. *dollod* «ущерб, бремя, дань», то есть *Grellach Dolluid*, «болото потерь», «болото тяжелой войны».

Топоним *Amrun Fer nDea* отсылает нас к событиям предания «Битва при Маг Туред» (*Cath Maige Tuired*)³²⁵. 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, отчего Греллах Доллайд называется Великая Тайна Племени Богини. Потом они призвали к себе друидов Ирландии, врачей, колесничих, кузнецов, хозяев заезжих домов и брегонов. 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 *Amrun Fer nDea* объясняется советом богов и в *Cath Maige Tuired*).

Болото Греллах Доллайд еще будет фигурировать как в *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 возвращали 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, то есть пена на воде, и сегодня это Уанав.

Гидроним «Уанав» (совр. р. Фэйн) объясняется как композит *úan*, «пена» и *ab*, «река». Диннхенхас Уанав (в варианте, изданном Гвинном — *Oin Aub*) представляет собой вариант легенды о манифестации водного источника из потустороннего мира, примером которой можно назвать в первую очередь упоминавшуюся уже историю о излинии реки Бойн. Не вполне ясно из легенды, почему кони сначала связаны с Эмайн (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*³²⁶. Тем не менее мы можем проследить определенную связь между Эмайн и Немедом.

Возможно, Немед из нашей легенды идентичен Немеду, сыну Агномана, главе людей Немедра, одной из волн насельников Ирландии, жена которого, Маха, была эпонимом Эмайн Махи³²⁷. В раннеирландской литературе известна триада божественных персонажей по имени Маха, которые могли быть «взаимозаменяемы». Так, сверхъестественная, происходящая из сида Маха из предания «Недуг уладов» (*Noenden Ulad*) была женой Крунниука (или Крунна), сына Агномана (аналога Немедра?), то есть две лошади Немедра могут быть

теми же двумя кобылами, с которыми состязалась беременная Маха (эпоним Эмайн Махи)³²⁸.

Поле Морриган, я сказал, это Охтур нЭдмон. Дагда дал эту землю Морриган. Она вспахала ее. В тот год, когда она убила Ибора Бохлида, потомка Гарба, в своем поле, дикий овес вырос на поле, ибо потомок Гарба был ее родичем.

Охтур нЭдмон («Возвышенность Эдмона»), согласно Э. Хогану, находился в современном графстве 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 (как я упомянул, 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 возвышенности в Ирландии, когда они приплыли и захотели взять землю силой, после того, как на нее наложили заклятье Племени богини Дану.

Друмне Брег — возвышенность на севере королевства Брега в современном графстве 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: «*Ceach than do roicht Meic Miled tír nÉrenn, no dbelbdais in ndemnai comba druim muice in port, comad dé dogarar “Muc-Inis” do Érin»* («Каждый раз, когда сыновья Миля приближались к земле Ирландии, демоны обращали гавань в хребет свиньи, от чего Ирландия называется «Свиной остров»)³²⁹. В диннхенхас Гленн Бреогайн из *Stowe D. II. 2*, тексте, заимствованном из ТЕ, приводится аналогичное объяснение топонима *Druim na Mor-muicce*, при этом уточняется, что *Druim na Mor-muicce* — это и есть Маг Брег («Равнина Бреги»)³³⁰. Скорее всего, «Хребет великой свиньи» можно локализовать на Равнине Бреги. Известный символизм свиньи, существенный для этого фрагмента, прослеживается во всей средневековой ирландской и валлийской литературе (в кеннингах Кухулина вопреки будут упоминаться еще один раз).

Космологическое значение образа свиньи 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 белым клыком, появлялся из вод моря всякий раз, когда священному городу Ретре угрожало несчастье³³¹.

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 современном графстве 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» Ирландии³³². 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 топтом, морем и изначальными допотопными существами: осьминогом, свиньей, волом. Прибрежная дорога самим положением своим определяет характер происходящих вдоль нее мифологических событий.

Дорога, я сказал, между богом и его провидцем, то есть 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.

Вновь мы имеем дело с мифологическими персонажами из Племен богини Дану — это Ойнгус Мак 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 *dindsenchas*, из которых и состоит вставка, оперируют реалиями мифологического цикла, основными героями которого являются Племена богини Дану. *Dindsenchas*, 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 «Сватовстве к Этер», 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 века³³³. Об этом может свидетельствовать и отсутствие «старин мест», приведенных в «Сватовстве к Этер», во всех рукописных сборниках диннхенхас, кроме рукописи *Stowe D. II. 2* конца XVI века. С моей точки зрения, эти локальные корпусы «старин мест» и могли послужить источником выше приведенных рассказов как в «Сватовстве к Этер», так и в *Stowe D. II. 2*.

Как многие мифологические тексты, диннхенхас из «Сватовства к Этер» содержат космологические (если не космогонические) черты, речь идет в первую очередь о рассказах о Ронку и «равнине Тетры», Муртемне, Друмне Брег, Гленн Бреогайнн, Манкули. 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 «Сватовства к Этер» 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 из Эмайн в Луглохта Лога и обратно по дороге. 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.

Если мы вернемся к сюжету «Сватовства к Этер», мы увидим, что роль дороги Мидлуахра для Кухулина аналогична той роли, что играет для Конаре Великого Шлиге Куаланн. Первоначально Кухулин отправляется по дороге в Эмайн, 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, усилившим дорогу к дому Форгала Манаха.

ЗАЕЗЖИЙ ДОМ И ЕГО ХОЗЯИН

Зажиточные хозяева в раннесредневековой Ирландии были так или иначе 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. *bhrgu*³³⁴) по своему положению обязан был оказывать безграничное гостеприимство любому пришедшему. Хозяин не мог отказать никому из пришедших и всей свите пришельца, причем не важно было, как часто тот захаживает к нему (единственное ограничение было связано с допустимым и общепринятым сроком гостевания — тремя днями — гостить больше того считалось неприличным³³⁵). Такой хозяин был официальным гостеприимцем всего туата и, скорее всего, принадлежал к сословию крепких фермеров (*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 преувеличение³³⁶. Ф. Келли считает, что институт «хозяев заезжих домов» использовался богатыми людьми неблагородного происхождения для повышения своего статуса с помощью гостеприимства и щедрости³³⁷. Три основных качества хозяина — это щедрость (*gart*), хозяйственность (*trebad*) и богатство (*feb*)³³⁸. 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 ассоциациями³³⁹.

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 первый построил дом (в области Куалу на востоке острова), сделал котел и сразился в поединке. Кроме того, Бреа упоминается как один из семи первых ирландских провидцев³⁴⁰. Имя его явно родственно слову *briugu* (а также лат. *frigere*, «жарить», санскр. *bhrāj*, «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 Айлилля³⁴¹. Вместе с двумя другими ирландскими богинями по имени Бриг (прототипами святой Бригиты), ответственными за военное дело и поэзию, она составляла особую божественную триаду, вмещающую все три социальные функции.

Стоит вспомнить об институте гостеприимных хозяев и у континентальных кельтов. Так, греческий фи-

лософ Афиней цитирует историка Филарха (чье произведение не дошло до наших дней) и сообщает, что в Малой Азии (видимо, в III веке 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 разным вареным мясом, и каждый мог отведать, сколько хотел. Каждый день резали быков, боровов, овец, готовилась ячменная каша, стояли бочки, полные вина³⁴². Таким образом, институт хозяев заезжих домов был известен среди кельтов с древности.

Конечно, мы должны различать исторических хозяев заезжих домов (данные о которых мы находим в основном в законодательных памятниках и анналах) и их образы в традиционных древнеирландских преданиях. И в то же время предания отражают определенную действительность, сведения, в них почерпнутые, 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 века «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-oegead*), скотоводом с многочисленными стадами. Вскоре Бухета разоряют буйные королевские сыновья, наносившие ему частые визиты. Из всех стад у него остается лишь семь коров и один бык³⁴³. 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 заезжий 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 главных³⁴⁴.

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 другого короля Лейнстера Месеггры (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*)³⁴⁵? 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 Маннах (Ловкий) возле современного Дублина, Мак Да Рео в Брефне, Да Хока в западном Миде и Блаи в Уладе. Так или иначе, пять главных заезжих домов Ирландии представляют собой одну из знаменитых пятерок (пентад) острова: пять священных деревьев, пять главных дорог, пять пятин и пр. Причем нельзя связывать расположение этих домов именно с пятинами, 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 страны³⁴⁶. Эта особенность восточной пятины острова позволила братьям Рисам отписать восток Ирландии к третьей дюмезилевской социальной функции, функ-

ции вайшьев, земледельцев и фермеров³⁴⁷. С одной стороны, мы не можем отрицать определенного символизма, связанного с изобилием востока Ирландии, с другой — очевидно, что обилие заезжих домов и гостеприимство как функция связаны с плодородием и более мягким климатом востока острова (также и 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 Айлилю 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 из Улада похвалялись своими подвигами. В итоге началась схватка между уладами и коннахтами, вылившаяся за пределы дома (то есть дом не был разрушен подобно домам Да Дерга и Да Хока, 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 Хока», каждый входящий опускал в котел вилку, и что попадалось ему на вилке, то он и ел: второй попытки не давалось³⁴⁸. 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 на монастырского редактора предания³⁴⁹. В 1-й книге Царств (2:13—4) речь идет об обычае среди древних евреев, согласно которому: «Внегда бо кто приношаше жертву приходяше отрок жреческ дондеже сварятся мяса и удица трезубна в руку его. И влагаше ю в коноб великий или в медяный сосуд или в латку и все еже вонзеса на удицу взимаше 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»³⁵⁰. 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 литератора в этом случае подспудной 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 благо-

получный, богатый, самый удачливый. Никогда его дом не стоял без трех криков в нем: крика тех, кто цедил эль, цедящих эль, крика слуг над котлами, готовивших еду для гостей, и крика воинов над игрой в фидхелл, побеждавших друг друга. И никогда дом его не стоял без трех мешков в нем: мешка солода для приготовления дрожжей, мешка пшеницы, чтобы накормить гостей, и мешка соли для хорошего вкуса³⁵¹.

Интересно, что три шума или три звука, связанные с заезжим домом, появляются еще в раннем предании о доме Бухета, собственно 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»³⁵². Такое тройственное упоминание веселых звуков заезжего дома становится особой значимой триадой, порой выражающей 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 пешком³⁵³. Подобно гостеприимным домам континентальных кельтов, заезжий дом в средневековой Ирландии не в последнюю очередь играл роль питьевого 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 сосудах³⁵⁴.

Помимо вариаций на тему четырех дорог и четырех дверей в доме, одна поэма, посвященная именно шести главным заезжим домам, указывает, что мужи Ирландии должны были соблюдать мир в этих домах даже во время войны³⁵⁵. Схожее описание находим в «Разрушении дома Да Дерга», где речь идет о заезжем доме Да Дерга в Куалу: у него семь входов и семь спальных мест (лежанок?) между каждыми двумя входами. Эти спальные места в ночь разрушения полны героев, каждый из

которых подробно описывается в предании. Судя по другому преданию, лежанки устилались особым пухом растительного происхождения. Пол дома покрывали тростником и пуховыми подушками³⁵⁶. При этом в доме была лишь одна дверь, которую перевешивали на тот проем, откуда дует ветер³⁵⁷. В одном из описаний заезжего дома Бухета речь идет о женщинах-служанках возле каждой из семи дверей дома: женщины эти должны были заботиться о гостях³⁵⁸. 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 путешествующим³⁵⁹: 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. Дома окружал вал или даже три вала, как дом Форгла Манаха, который упал и разбился насмерть с одного из этих валов, спасаясь от Кухулина³⁶⁰. Иногда заезжий дом состоял из нескольких строений, в которых размещались многочисленные гости³⁶¹. Вокруг строений дома обычно было свободное пространство, поросшее травой³⁶².

Открытость дома дает автору «Разрушения» повод задуматься 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 часовне³⁶³. Здесь перед автором /редактором, явно происходившим из монашеской среды, встает картина наиболее знакомого ему разрушения. Церковные строения в ранней Ирландии до X века тоже были в основном деревянные. Не пожары ли в монастыре после набега скандинавов виделись ему на страницах рукописи?

Более поздние среднеирландские предания также сравнивают открытый заезжий дом с открытым ртом

человека, но это не единственная ассоциация, возникшая 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»³⁶⁴. При этом важно, что «брюхо» здесь явно упомянуто в связи с пиршественной функцией дома, но еще интереснее, что это «брюхо» (*brú*) 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»³⁶⁵. Более того, богатый хозяин заезжего дома должен был согласно законам обладать «недвижимым котлом»³⁶⁶. 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 Куаланн, 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»³⁶⁷.

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 центров Лейнстера. Однако в Дун Алинне нет следов того, что дорога вела сквозь укрепление³⁶⁸. Одна из причин, по которой Шлиге Куаланн воспринималась как ведущая через дом Да Дерга, могла заключаться в том, что, согласно традиции, дорога вела дальше на юг, достигая Динн Риг, другого ко-

ролевского центра в Лейнстере. Вероятно, такое же крупное укрепление, как Дун Алинне, имелось в виду в описании заезжего дома в «Разрушении дома Да Дерга». Сходство археологического и литературного свидетельства 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, соединявших центры с внешним миром. Упоминание «королевских дорог» содержится в метрических диннхенхас Аленна: «Аленн... с его королевскими дорогами»³⁶⁹. Этот фрагмент напоминает нам о дороге, раскопанной в 1975 году, которая проходила сквозь изначальный вход в укрепление. Внутренняя дорога вела на вершину холма с деревянными сооружениями на нем³⁷⁰. 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 нашей эры. Кроме того, та же самая поэма из диннхенхас описывает Аленн как «место собраний наших юношей» (*óenach diar n-ócaib*). То есть ранняя ритуальная активность продолжалась, возможно, в народной форме даже после разрушения монументов на вершине холма.

Возвращаясь к хозяевам гостеприимных домов, стоит подчеркнуть их мирный статус, в отличие от короля или богатого господина, хозяин не играл никакой военной роли. Законы гласили, что лишь хозяину заезжего дома, врачу, арфисту и королеве полагалось держать при себе ручную 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 коров³⁷¹, 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 воинами³⁷². 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 оказывается лишь с двумя своими приемными сыновьями. Сам он описан как воин и в соответствии со своим прозвищем 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 домов³⁷³). Во время битвы в доме Да Дерга и два его воспитанника убивают тридцать врагов и в конце концов спасаются от пожара и разрушения³⁷⁴.

При этом не стоит забывать, что заезжий дом (*bruiden*), согласно литературе, служил также убежищем для убийц, «красных рук» (*lam derc*)³⁷⁵. Эта опасная функция, вероятно, и приводила к разрушениям и схваткам, описанным в «Разрушениях». Возможно, за-

езжие дома у ирландцев изначально носили функцию, близкую древнегреческим убежищам или древнееврейским городам-убежищам. Как предположил еще В. Стоукс, представление о шести ирландских домах-убежищах могло появиться в средневековой литературе в подражание шести ветхозаветным городам-убежищам (Кедеш, Шехем, Хеврон, Безер, Рамот-Гилеад и Голан)³⁷⁶. 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 наемников³⁷⁷. 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 свободно перемещались по стране. В доме теоретически были запрещены всякие поединки и кровопролитие. В «Повести о свинье Мак Дато» упоминается, что оружие воины вешали на стены дома³⁷⁸. 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 века «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 еды и скота»³⁷⁹. При этом идеальные свойства ее хозяев упоминаются наряду со свойствами других социальных групп, то есть 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 гостеприимного дома (*banbriugu*). Ос-

новное 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 продуктивную ренту от клиентов. Именно поэтому ему требовалось больше земли, чтобы производить продуктов достаточно для того, чтобы кормить своих многочисленных гостей³⁸⁰.

В законах и анналах высказывается 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 филидов Ирландии упоминается некий «Брессал, хозяин ста коров» (*briugu bóchetach*, ZCP 3, 1901. S. 16.). Блаи, хозяин заезжего дома, согласно традиции владел семью стадами скота, по семижды двадцать коров и по отряду пастухов в каждом стаде³⁸¹. 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 cétach*)³⁸². 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»³⁸³. 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 охранялись собаками, самая знаменитая из которых — Альбе, пестрая собака хозяина 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 святой Кевин встречает в холмах, поросших лесом, рядом с монастырем Глендалох «сотенного хозяина» с его сыновьями, рабами и стадом коров, которое они гнали через лес³⁸⁴.

Если на хозяина заезжего дома нападали и незаконным образом ранили, в отличие от рядовых членов туата он не должен был покидать свой дом и ложиться на лечение. В этом случае сам обидчик должен был заплатить за содержание больного и его лечение. Хозяина мог ранить во время попойки кто-нибудь из его собственных гостей. При этом заменить хозяина и взять на

себя его обязанности во время болезни не мог никто из членов туата³⁸⁵.

Поздние анналы показывают, что институт хозяев заезжих домов сохранился вплоть до XVI века, хотя в ранних сообщениях хозяева, к сожалению, не упоминаются. Порой используется древний термин *briugu*, однако он мог определять лишь общественный статус, а не обязанность оказывать гостеприимство. Например, «Анналы Инисфоллена» сообщают о смерти в 1108 году некоего Ку Ойнага уа Майл Гурьма, «благородного хозяина» (*flaithbriugu*) из восточного Мунстера, а «Анналы из Лох Ке» под 1403 годом фиксируют смерть Мурхертаха Младшего уа Элиди, богатого «сотенного хозяина». Чаще же речь в анналах идет о «хозяине гостеприимного дома» или «подателе пищи» (*biattach*). В XV—XVI веках, видимо, только семейство МакМагнуса в Ольстере содержало классические гостеприимные дома, не отказывая «ни сильному, ни слабому»³⁸⁶. «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 годом помещают смерть Маха Уа Майлруани, хозяина дома и опытного кузнеца. В 1527 году «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 искусства. Так, знаменитый Да Хока, убитый в своем заезжем доме, назван кузнецом, его сопровождают пятьдесят подмастерьев³⁸⁷. 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», то нам снова предстоит обратиться к «Разрушению заезжего дома Да

Дерга» и пристальнее взглядеться 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 — *Da* в его имени (и в имени других хозяев заезжих домов: Да Хока, Мак Дарео, Мак Да То, Да Ти) возможно восходит к *dia* «бог», и в случае Да Дерга мы 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, учнее любого друида, умнее любого филида»³⁸⁸.

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 (*rigbriugu*) Ирландии³⁸⁹. 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, десять рабов, десять коней, трижды девять белых псов в серебряных ошейниках³⁹⁰. 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 гусей³⁹¹. В другом законодательном трактате речь идет о «хозяине с постоянно полным котлом, то есть том, кому платят сотни»³⁹². Несомненно, здесь мы сталкиваемся с юриди-

ческим буквализмом, и в случае Да Дерга его сотни добра просто указывают на статус.

Один из самых известных хозяев заезжих домов в древнеирландской литературе — Блаи, сын Фиахны (*Blai Briugu*), главный гостеприимный хозяин Улада в эпическое время короля Конхобара, героя Кухулина и войны из-за бурого быка. Дом его находится на некой возвышенности Теварь на Ардда. Он позже появляется в списке главных хозяев Ирландии, может быть, потому, что северная пятина 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 *blai 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 Конхобару, он говорит: «Дайте его мне. У меня не угрожает ему ни опасность, ни небрежение. 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»³⁹³. 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 «Опьянение уладов». Он предстает тогда как румяный, седеющий муж в колеснице, покрытой пологом. Его везут высокие лошади. На хозяине огромный разноцветный плащ (поскольку по статусу хозяи-

ну полагалось носить одежду четырех цветов), расши-
тый 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 де-
вять по бокам. Ему буквально приписано королевское
достоинство³⁹⁴.

Хозяева заезжих домов подобно королям и героям
древнеирландских преданий в жизни своей были ог-
раничены определенными запретами и правилами,
гейсами (вряд ли можно перевести это словом «табу»,
имеющим четкие этнографические коннотации).
Если сюжет «Разрушения заезжего дома Да Дерга»
обусловлен в основном гейсами короля Конаре, то
пружина 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. За-
прет 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 до-
христианской Ирландии. Возможно, гейс этот связан
и с юридическими нормами ранней Ирландии. Зако-
ны гласили, что, если одинокая женщина шла без свое-
го мужа в питейный дом, она не получала компенса-
ции, если становилась жертвой изнасилования в
пьяном виде, поскольку «не должно ей быть в питей-
ном доме без защиты мужа»³⁹⁵.

Однажды к Блаи пришла Бриг Бретах («Судящая»)³⁹⁶,
жена уладского героя Келтхара, и была она без своего
мужа. Между ними происходит такой разговор. «Не хо-
рошо 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», — мол-
вил хозяин. В ту ночь они спали вместе. (Здесь мы мо-
жем вспомнить, что ее бедный муж Келтхар в свое вре-
мя был ранен коннахтом Кетом, сыном Магу, чье копье

пронзило его бедра и верхнюю часть его тестикула, так он стал неспособен к соитию³⁹⁷.)

Келтхар, конечно, возмущился, 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 копье 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 его³⁹⁸.

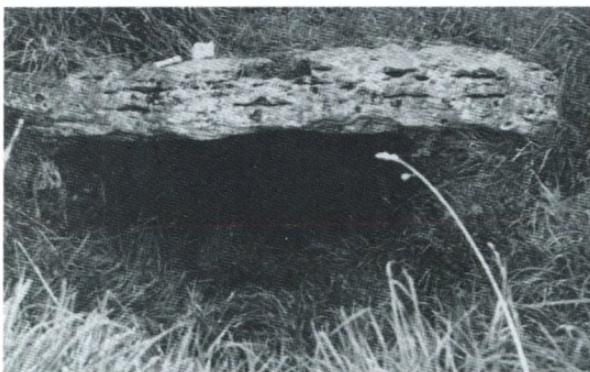
При этом, несмотря на такой подавляюще патриархальный характер института хозяев, статус хозяина заезжего дома не всегда оставался прерогативой мужчин. Наряду с большинством свидетельств, повествующих о хозяевах-мужчинах, женщины в этой роли также появляются в литературных памятниках (начиная с первой хозяйки Бриг). В «Словаре Кормака» мы узнаем о хозяйках, обслуживавших Финна мак Кувала, 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 женщина, ожидавшая его. То были женщины-хозяйки заезжих домов, дававшие добрый приют фениям»³⁹⁹. 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 сот-

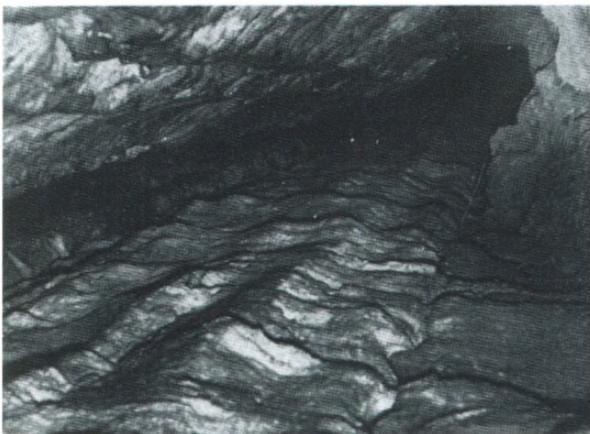
не коров. Пять пут для доения⁴⁰⁰ было при каждой сотне коров. Потолок дома держала балка-крестовина с семью зарубками на ней, а к каждой зарубке были подвешены пять пут, и каждая повариха знала свои путы⁴⁰¹. Примечательно, что о *поварихах* речь заходит только в доме женщины, *хозяйки*. Кроме того у Дуаных было семь колесниц, что считалось большим богатством и для короля, не говоря уж о хозяйке.



Долина реки Бойн. Ирландия.



Бруг на Бойне
(англ. Ньюгрэндж)
в современном
графстве Мит, храм
и погребальный
курган докельтской
культуры реки Бойн
(ок. 3000 г. до н. э.).
В средневековых
преданиях известен
как жилище богов.



Пещера
в Рат-Круахан
в современном
графстве Роскоммон.
Здесь расположен
вход в сид
(нижний мир
древнеирландской
мифологии).

Внутренность
пещеры
в Рат-Круахан.



Остатки укреплений в Темре, сакральном и королевском центре Ирландии.



Камень в Туроу на западе Ирландии.



Крепость Дун Эхла
на острове
Иниш Мор.
Ирландия.



Внутренний двор
крепости
Дун Эхла.

Крепость
Дун Энгуса
на острове
Иниш Мор.





Галльский календарь из Колиньи.

Кельто-лигурское святилище
в Рокпертюзе.
Франция. III в. до н. э.

Голова божества из святилища
в Мшечке-Жехровице в Чехии.
III в. до н. э.

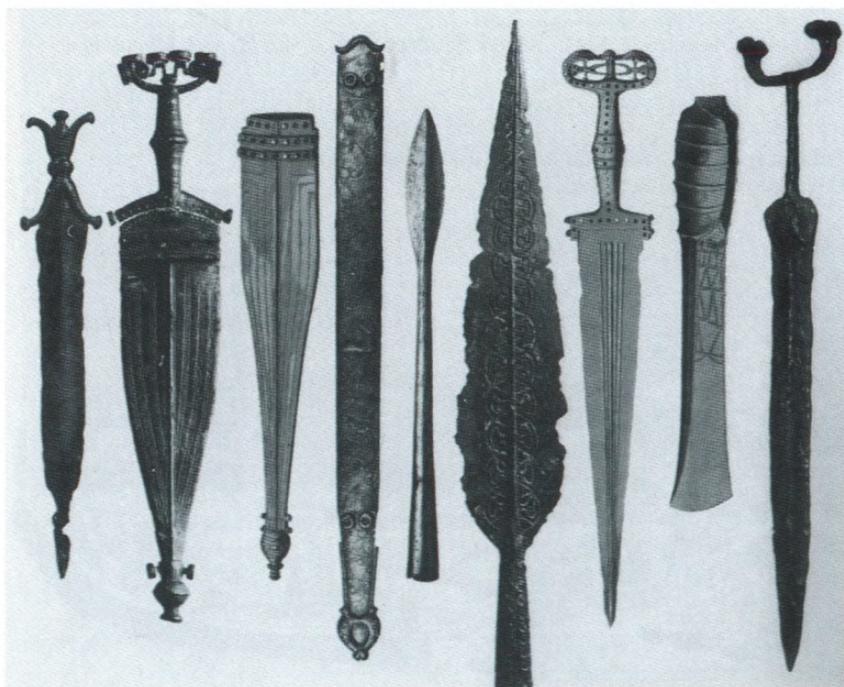




Фрагмент ритуального котла из Гундеструпа (найден в Дании).



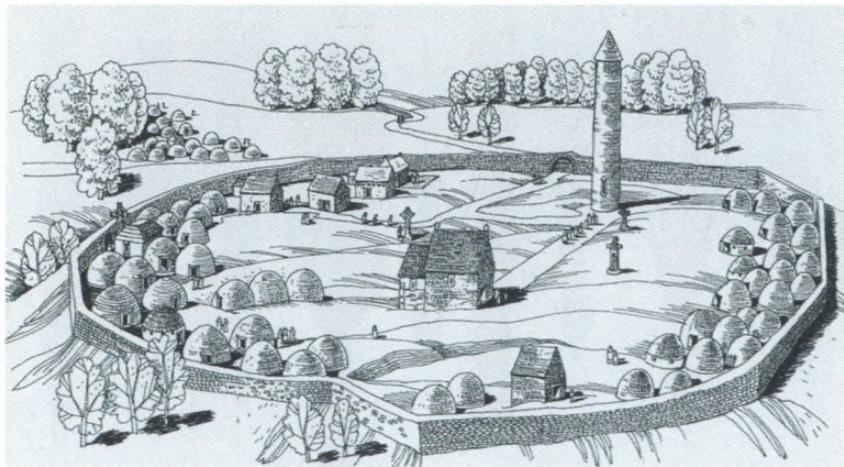
Оружие континентальных кельтов: мечи, наконечники копий, шлемы.

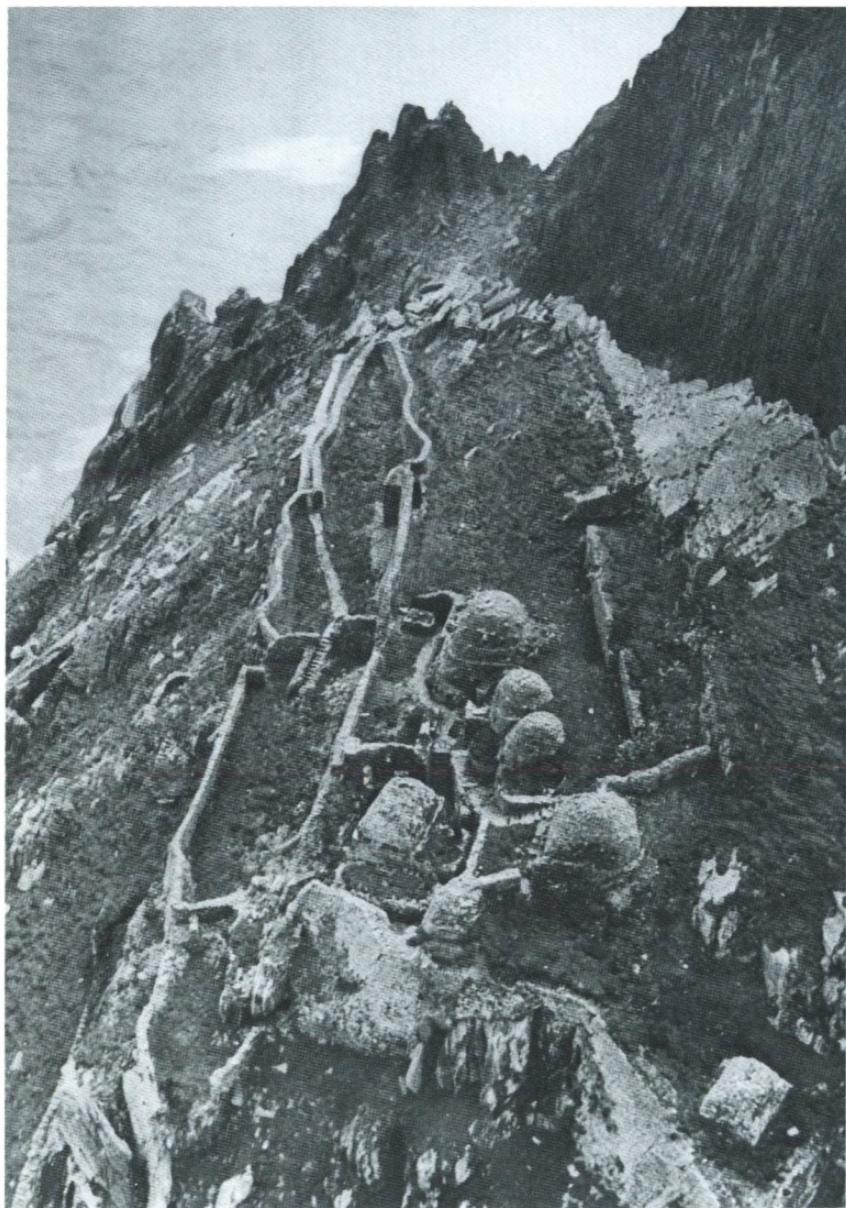




Часовня в Галларусе возле Килмалкедара. *Графство Керри. Ирландия.*

Реконструкция «типичного» раннесредневекового ирландского монастыря.

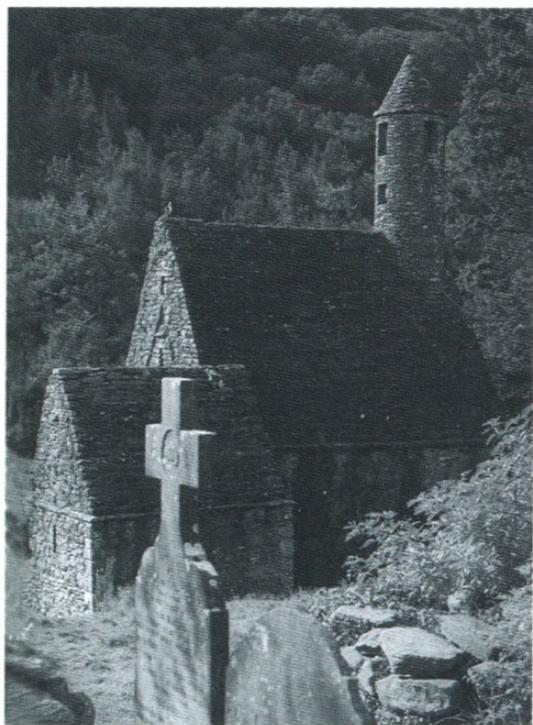




Руины монастыря Шкеллиг Михил. VIII в.
Юго-западное побережье Ирландии.



**Кашель — королевский
и церковный центр
Южной Ирландии.**

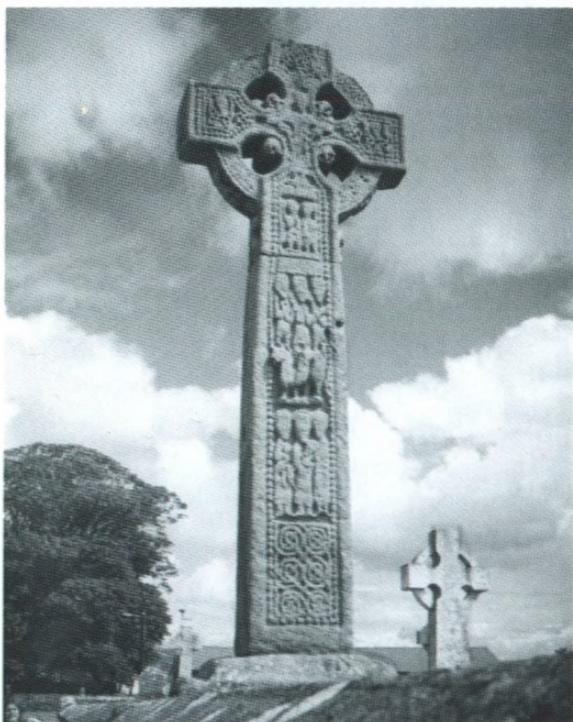


**Монастырь Глендало
в горах Уиклоу
на востоке Ирландии.**

Монастырь
Клонмакнойс
в Центральной
Ирландии,
на берегу
реки Шэннон.



Высокий крест
в Друмклифе.



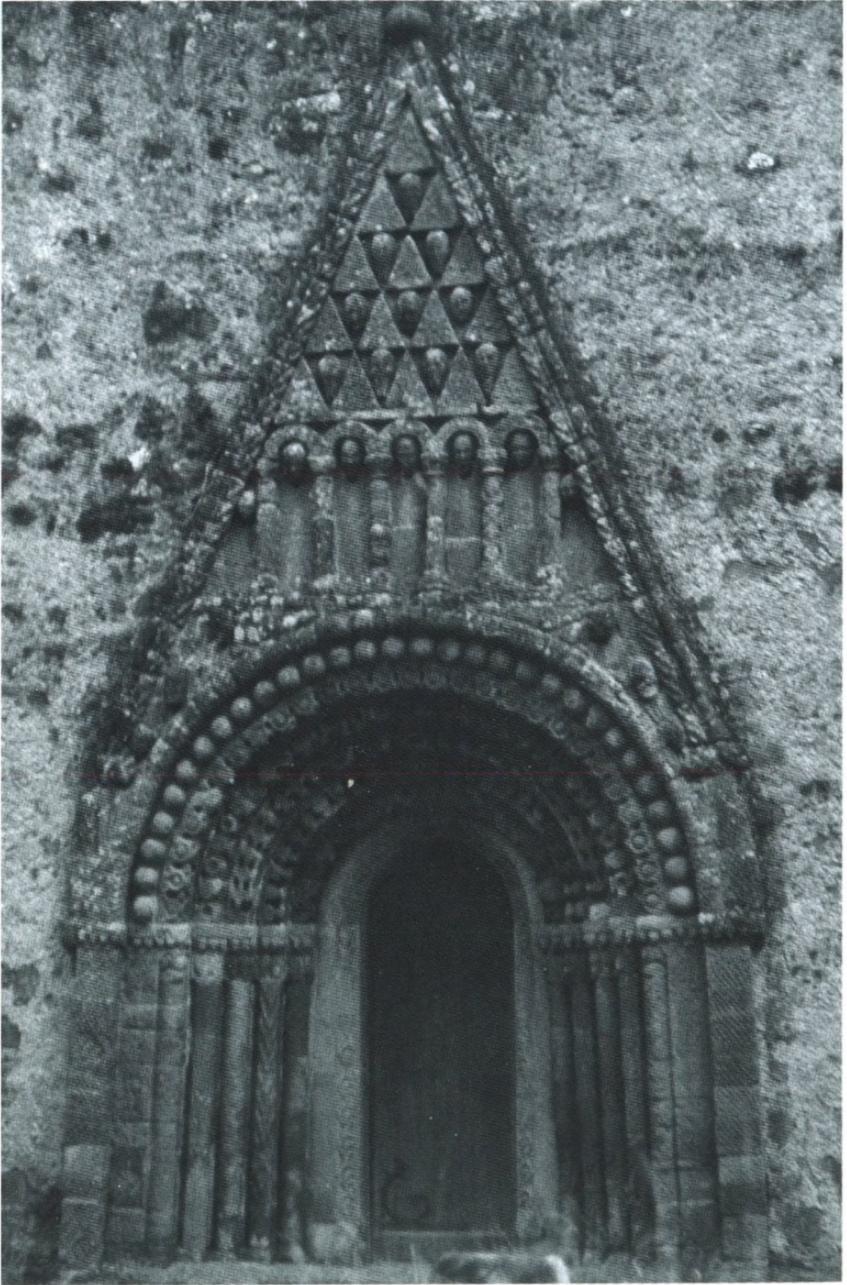


Лист
«Похищения быка
из Куальнге»
из Лейнстерской
книги.

Давид и Голиаф.
Иллюстрация
из рукописи
Cotton Vitellius F.XI,
хранящейся
в библиотеке
Британского музея.

Символ святого
евангелиста Матфея
из Книги из Дурроу.
Около 680 г. Дублин.
Тринити-колледж.





Портал церкви в Клонферте.



Орнамент Книги из Дурроу.

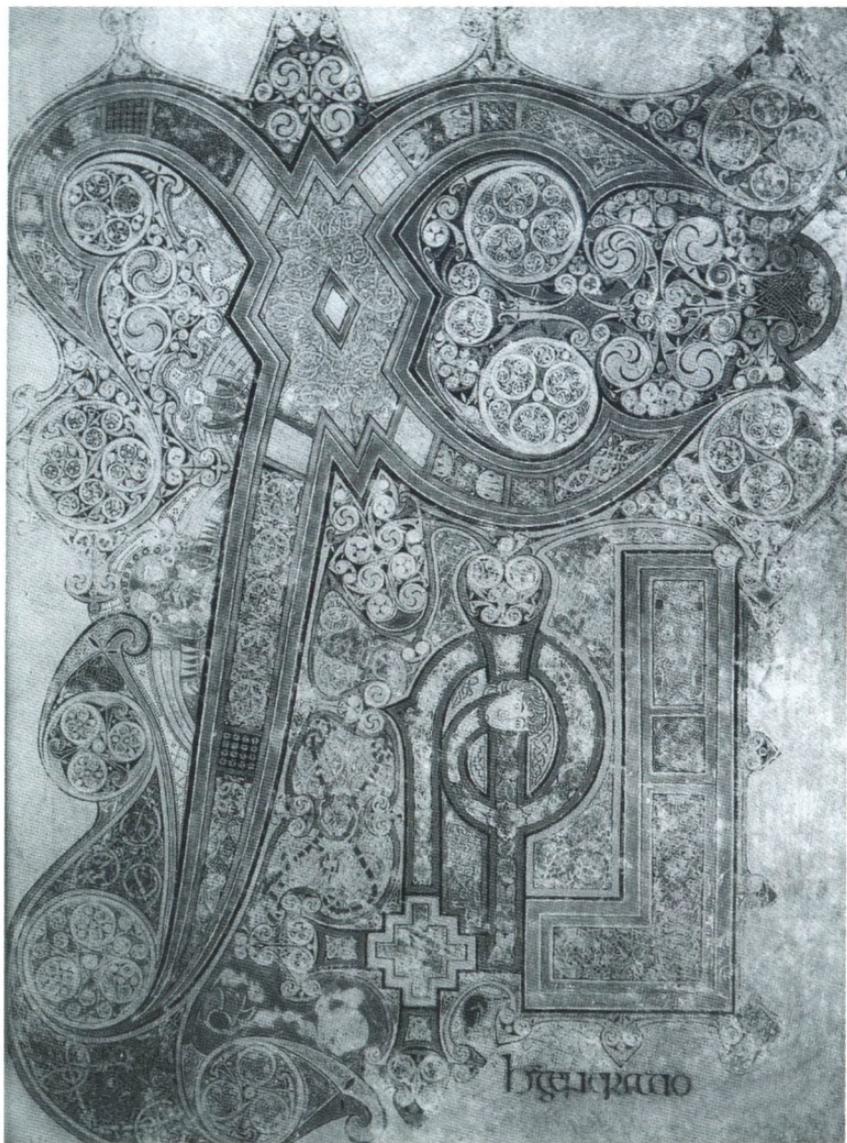


Потир из Арда. VIII в. Дублин. Национальный музей Ирландии.

Брошь из Тары. Дублин.
Национальный музей Ирландии.

Навершие епископского посоха.
Дублин. Национальный музей
Ирландии.





Инициал. Книга из Келса.

ДОРОГИ И ЗНАНИЕ В «РАЗРУШЕНИИ
ЗАЕЗЖЕГО ДОМА ДА ДЕРГА»

(четвертый экскурс в древнеирландскую
мифологию)

Предание «Разрушение заезжего дома Да Дерга» было составлено в XI веке из двух версий разной традиции, которые, вероятно, были записаны в IX веке⁴⁰². Самая ранняя версия предания, известная как *Briden Uí Dergae*, была записана в утерянной рукописи начала VIII века *Cín Dromma Snechta*: две редакции, вкратце пересказывающие версию CDS со ссылкой на потерянную рукопись, содержатся в более поздних рукописях⁴⁰³. Существуют две редакции повести: одна в Книге Бурой Коровы (*Lebor na hUidre*, XII век) и другая, сохранившаяся в Жёлтой Книге из Лекана (*YBL*, XV век) и других рукописях. 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*) — важнейшая повесть цикла⁴⁰⁴. Главным образом это история обреченного короля Конаре, и ее основная часть посвящена его вынужденному путешествию в заезжий дом Да Дерга, который становится домом мертвых для короля, его свиты и врагов.

Дороги, ведущие в Темру, играют важную роль в нашем сюжете. Особенно интересна в конфликте Конаре с его сверхъестественными врагами Шлиге Куаланн,

дорога, ведущая в заезжий дом Да Дерга. Дороги сами по себе в повести никогда не описываются, основной интерес для нас заключается в действиях и персонажах, действующих на дорогах, гейсах, связанных с дорогами, и месте дорог в инаугурационной церемонии, как она описана в *TBDD*. Очень важный момент — это преследование на Шлиге Куаланн, похожее на сверхъестественное преследование, о котором идет речь в «Ночном видении Фингена» (*AF*) и старинах мест. Я должен предупредить заранее, что моей задачей в этой главе является только анализ роли дорог и событий, происходящих на них, в мифе о короле Конаре, как он отражен в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга». Невозможно в рамках этой главы, так же как в рамках всех предыдущих глав, подробно рассматривать все ирландские сюжеты и мифологемы, на которые я ссылаюсь, тогда мне пришлось бы писать исследование по ирландской мифологии в целом. Точно так же я не могу до конца проанализировать все примеры и параллели из других культур, упоминаемые в тексте этой и других глав. При этом очень часто ирландский пример является уникальным в силу определенной изолированности острова, о которой не раз писали исследователи ирландской традиции.

Сюжет истории Конаре строится в основном вокруг оси Шлиге Куаланн. Мифологическое пространство, как оно проявляется в сценах на дороге, линейное, и только с помощью двух других дорог (Шлиге Ассайл и Шлиге Мидлуахра), упомянутых в *TBDD*, пространство становится радиальным с центром в Темре. Как мы увидим, несколько различных уровней в сюжете истории о Конаре — уровень крови (родства, наследственности), уровень проклятия (гейсы), уровень имен и уровень мест (дорог) — так же как в истории об Эдипе — совмещены с помощью одного особенно важного фактора, фактора знания. Знание делает все эти уровни 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 знания⁴⁰⁵:

I. Спящий на бычьем пиру видит во сне обнаженного юношу, идущего по дороге в Темру, с камнем в его праще, в конце ночи. Знание открывается спящему.

II. Узнавший от своих воспитателей о пире (*у воспитателей было знание*) Конаре едет на колеснице в Темру с равнины Лиффи по Шлиге Куаланн.

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 человеческой форме и обращают оружие против юноши. Король птиц Невглан (*обладающий знанием*) открывает Конаре его происхождение и гейсы (V).

VI (Im)⁴⁰⁶. 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. Король возвращается из Северного Мунстера через Ушнех и выходит на дорогу Ассала. Конаре видит разрушение и огонь на все четыре стороны вокруг себя, когда стоит на холме Ушнех в центре Ирландии.

VIII (Vm). Конаре и его люди едут по Шлиге Ассайл в направлении Темры, но поворачивают на северо-восток (вступая в иной мир). Король охотится на потусторонних зверей Керны, не зная об этом до того, как охота окончена. 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. Он со свитой может ехать только в две стороны: по Шлиге Мидлуахра или по Шлиге Куаланн. Свита Конаре выбирает путь по Шлиге Куаланн.

X. Конаре хочет приехать в заезжий дом Да Дерга, но *не знает* дороги в его дом. Мак Кехт *открывает свое знание* пути в заезжий дом Да Дерга и приходит в дом перед Конаре.

XI (Vm). Три Красных на Шлиге Куаланн перед Конаре. Ле Фер Флайт пытается преследовать их, но не может их догнать.

XII (Vm). Фер Калле обгоняет Конаре на дороге.

XIII. Разбойники высаживаются у Трахт Фуйрбтен, они видят Конаре и его свиту на дороге с вершины Бенн Эдайр. Конаре *не знает*, что они видят его.

Шлиге Куаланн, дорога, ведущая Конаре к смерти, парадоксальным образом появляется в повести как дорога, ведущая героя к королевской власти. Другими словами, дорога инаугурационного ритуала становится дорогой ритуала смерти. В другом древнеирландском предании из того же цикла «О потомстве Конаре Великого» (*De shíl Chonairi Móir*) сказано, что Конаре был королем, поставленным сидами⁴⁰⁷. Он назван «ко-

ролем, которого сиды поставили на царство» (*bertatar síabrai hírrige*)⁴⁰⁸. Позже, в конце своего пути и своей жизни, в *TBDD*, Конаре был назван «королем, которого сиды изгнали из мира» (*Is é rí insin loingsite síabrai din bith*)⁴⁰⁹. Дорога же в сюжете играет роль лиминальной зоны для предопределенных встреч героя со сверхъестественным, проявляющимся из сйда.

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 со своим камнем в своей праще»⁴¹⁰. Здесь имеется в виду Шлиге Куаланн. Дорога играет важную роль в инаугурации короля как путь, ведущий в королевский центр, начавшийся еще во сне. Спящий на пиру, упомянутый здесь, скорее выступает как посредник между правдой, то есть знанием, и толкователями (четырьмя друидами). 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.

Образ обнаженного юноши с пращей напоминает библейского Давыда. Очевидно, его образ мог повлиять на монастырских редакторов предания. Однако образ этот не уникален для Библии. Обнаженный царь — это интегральный элемент царской церемонии *rajasuya* в Индии. Это обнаженное состояние символизировало обратное превращение царя в эмбрион, и сам ритуал символизировал новое рождение. Таким же образом обнаженное состояние 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 Туред» (*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 Темре⁴¹¹. Поэтому дорога, ведущая в Темру, действительно была королевской (*rigrót*), дорогой появления короля и его инаугурации.

Конаре начинает свой путь на бычий пир в Темре по Шлиге Куаланн из долины Лиффи. Он достигает Ат Клиат (в современном Дублине) и преследует прекрасных птиц на своей колеснице, пока птицы не достигают моря (скорее всего разбойники с Ингкелом высадились позже примерно в этом месте). Птицы описаны здесь как сверхъестественные оборотни, схожие с отцом Конаре, связанным с сидами или друидами, который иногда носит перья. Птицы как посланцы между небом и землей особо почитались кельтами, в ранних ирландских источниках описывается, что друиды (как Мог Руйт) и филиды носили одежды из перьев (*enchen-dach*, «капюшон из перьев»). Безумный Суибне, герой среднеирландской повести, носил перья как свою одежду и также считался птицей-человеком. Дорога, лежащая между мирами, — это самое естественное место для проявления таких персонажей, как, например, *siabrai*, преследующие Фер Фи.

Когда Конаре преследует птиц до моря, пока они не оказываются на волнах (§13), появляется король птиц Невглан (мы все еще находимся на Шлиге Куаланн) 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» (*Immacallam in dá thuarad*), ирландские филиды считали, что «на краю водной глади всегда было место откровения мудрости»⁴¹². Так что знание о своем отце было открыто Конаре «на краю водной глади», так же как смерть отца стала известна филиду Неде в вышеупомянутой повести.

Подобный сюжет с птицами и водой отражен и в предании о «Заезжем доме Да Хока» (*Bruden Da Choca*), где два гейса Кормака запрещали преследовать птиц Маг Да Кео и плавать с птицами из Лох Ло. Оба гейса были нарушены королем по дороге в заезжий дом⁴¹³. Так, в истории о Кормаке птицы появля-

ются на его дороге к насильственной смерти, а в более вычурном *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.

В словах Невглана, повторяющих сон на бычьем пиру, снова особо подчеркивается роль дорог: будущий король пойдет «по одной из дорог Темры» (*iar sligi di shligthib 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 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 *Cin Dromma Snechta*. Король птиц отца Конаре Невглан⁴¹⁴ рассказывает Конаре его историю и его табу. В этот момент протагонист, то есть 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. 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», в направлении, противоположном судьбе, стремящийся разрушить порядок в жизни короля на всех его уровнях, спутать его организацию и иерархию и дать хаосу возобладать. А Шлиге Куаланн, 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 табу Конаре получает от Невглана знание своей судьбы и своей смерти⁴¹⁵. Время/смерть здесь воплощается в заезжем доме Да Дерга или Дерга (как в *do thig Deirg*), который показан как обитель мертвых. Он выступает как тот самый «конец», из которого время /смерть движется вдоль Шлиге Куаланн в разных формах запретных персонажей, таких как Три Красных, и действий, то есть гейсов Конаре.

Что касается неясных гейсов, открытых Конаре на Шлиге Куаланн королем птиц, то по крайней мере четыре из них относятся к двум из пяти дорог Ирландии (Шлиге Ассайл и Шлиге Куаланн) или к событиям, происходящим впоследствии на дорогах. Гейсы Конаре, связанные с дорогой, такие: 1) идти посолонь вокруг Темры и против солнца вокруг Бреги (*ní thuidchis deaseal Temra túaithbiul mBreg*); 2) преследовать проклятых зверей Керны (*nír taifnichter lat claenmilla Cernai*); 3) Три Красных не должны идти перед ним в дом Красного (*ní tíassa[t] riut tri 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*)⁴¹⁶. 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 cachá sráite dina ceithri sráitib díá tíagad do Themair oca urnaideseom... Con-accesom don rout for mbátar a aite...*). Здесь мы видим иную схему: с четырех, а не пятью дорогами, ведущими в Темру. Этот образ соответствует в ирландской традиции широко известной идее четырех кардинальных точек пространства (*árda*) вокруг центра, у которой есть много параллелей в других мифологиях. Мы не знаем, ка-

кие дороги из пяти известных нам имеются в виду. Очевидно, Шлиге Куаланн, по которой идет будущий монарх, — одна из них⁴¹⁷. Важно, что Дж. Петри и современные археологи ассоциируют Шлиге Куаланн с древней дорогой, следы которой прослеживаются на аэрофотосъемке. Дорога эта вела к камням Блог и Блугни и Лиа Фаль, которые были задействованы в инаугурации Конаре, согласно преданию «О потомстве Конара Великого»⁴¹⁸.

Дороги Темры, играющие важную роль в ранней ирландской традиции, даже не названные, упоминаются в древнеирландском тексте «Триады Ирландии» (*Trecheng breth Féni*), который К. Майер датирует периодом до второй половины IX века. 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 Ассайл, Шлиге Мидлуахра»⁴¹⁹. Число три также очень важно для кельтской мифологии, и традиция варьирует между тремя, четырьмя и пятью как числом дорог.

Космологическая модель, использованная в «Разрушении», 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 традиции⁴²⁰. 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.

Самая важная параллель в нашем случае может быть найдена несколькими параграфами ниже в самом «Разрушении», где действие происходит уже в доме Да Дер-

га и описываются двенадцать охранников Конаре. Они расположены четырьмя группами по три вокруг комнаты Конаре⁴²¹. Ситуация его инаугурации, то есть 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 пространству в повести линейное, детерминированное осью дороги. Конаре и его воспитатели, которые идут в Темру перед ним по Шлиге Куаланн, 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 *Bruden Da Choca*, тексте, часто показывающем структуру, близкую «Разрушению», мы узнаём, что каждый из шести королевских заезжих домов Ирландии «стоял на перекрестке четырех дорог»⁴²². «Мнемоническая поэма» из *BDC* упоминает о четырех дверях каждого заезжего дома, завершающих космологическую схему⁴²³. Другими словами, заезжий дом Да Дерга, равно как и другие заезжие дома, соответствовал той же космологической схеме, что и Темра в «Разрушении». Разница заключается в том, что заезжий дом был потусторонним центром, в отличие от Темры, центра королевской власти и благосостояния.

Образ же 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 в нашем тексте иные. Конаре сам идет к королевской власти, и короли только ждут его.

Не только Шлиге Куаланн играет важную роль в повести. Другие дороги также являются своеобразными «осями». Когда Конаре нарушает один из своих гейсов и разрешает спор двух своих приемных братьев в Туадмуму, он возвращается в Темру через Ушнех. Здесь, в

Ушнехе, он вступает на другую большую дорогу, Шлиге Ассайл, соединяющую Ушнех и Темру, два центра Ирландии, согласно некоторым источникам. С холма Ушнеха, центра Ирландии, Конаре и его свита «увидели битву на востоке и западе, юге и севере» (*a n-indred anair 7 aniar, 7 an[d]jes 7 atúaid*)⁴²⁴. 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 Куаланн.

Конаре и его свита на холме Ушнеха решили не ехать в Темру. Скорее всего, они едут дальше по Шлиге Куаланн, но объезжают Темру с севера посолонь (*desel Temrach*). Интересно, что движение посолонь характерно для ритуала коронации монарха у многих народов, движение же против солнца, наоборот, часто присутствует в погребальных ритуалах⁴²⁵. 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 уберегал от преждевременного погребения.

Путь этот не был выбран самим обреченным королем, который, будто отягощенный своей судьбой, вопрошает своих воинов: «Вопрос, куда едем?» (*Cest, cid ghebmo?*) Воины отвечают, словно намеренно стараясь нарушить гейс их хозяина идти посолонь вокруг Темры: «На северо-восток» (*Sairthúaid*)⁴²⁶. Надо сказать, что в ирландской мифологии есть указания на северо-восток как на место мира иного, в его отрицательном или положительном аспекте. В одной редакции *Airne Fíngéin* речь идет о путешествии Кримтана в мир иной, «когда он однажды пошел на северо-восток от всех» (*laa anírtuaigh caich*)⁴²⁷. Священный дуб Эо Мугна «был сокрыт на северо-востоке» (*fo díamair robói thuaid tair*) до рождения Конна, согласно метрическим диннхенхас⁴²⁸. Наконец, возможно, повторяя ирландскую историю, Беда рассказывает, как Дриктельм достиг христианского 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)⁴²⁹. Движение на северо-восток от дороги Ассала, очевидно, означает пересечение границы между мирами и вторжение в область сидов, а не вход в королевскую резиденцию Темры. Это представление также должно было подразумеваться в гейсе Конаре.

Вместе с тем Конаре нарушает вторую часть гейса, а именно — идти против солнца вокруг Бреги. География и значение этого нарушения представляются более проблематичными, чем в первом случае. Брега — это регион, состоящий из восточной части современного графства Мит и северной — графства Дублин, то есть Темра (*Temair Breg*) находилась в самой Бреге, и проехать посолонь вокруг Темры и в то же время против солнца вокруг Бреги географически невозможно.

Наряду с этим гейсом в том же предложении упомянуто и нарушение другого гейса (§ 26 издания Стокса): преследовать «проклятых зверей» (*cloenmila*) Керны. И действительно, преследование — это особая черта хронотопа дороги в литературе в целом, и его можно рассматривать как своего рода хронотоп встречи, связанный с хронотопом дороги.

Согласно Э. Хогану, Керна может быть локализована в пяти милях к северу от Темры у брода через Бойн. В том месте находился сид (волшебный холм), как сообщает поэма из «Ольстерских анналов»: *Sid Cherna coir*⁴³⁰. Очевидно, *cloenmila* из Керны принадлежат иному миру, Сиду Керна, так же как многие мифологические животные, поэтому их преследование как вмешательство в дела сидов было табуировано для Конаре. Потусторонний характер *cloenmila* еще более ясен, когда говорится о их невидимости (*Ocus tosessa lais clóenmila Cernai. Ní accai cor-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 *Bruden Da Choca* речь тоже идет о гейсе короля Кормака охотиться на проклятых зверей (*cloenmila*) 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 Хока⁴³¹.

Керна, достигнутый Конаре, когда он съехал на северо-восток с дороги Ассала, согласно другим источникам, был в конце северной дороги Шлиге Мидлуахра. В «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 Куаланн, которая идет вдоль морского побережья через Луску в Ат Клиат⁴³². Скорее всего, брод у Керны был важным перекрестком, где встречались Шлиге Мидлуахра и Шлиге Куаланн. Это подтверждается в «Разрушении», 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 Куаланн» (*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. Конаре, нарушивший свои гейсы один за другим, утрачен своим появлением в таком зловещем месте, когда любой выбор грозит бедой.

Наконец люди Конаре принимают решение двигаться на юг «вдоль берега Ирландии» (*la bairer n'Érenn*). 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 Куаланн: «Куда мы пойдём сегодня ночью?» (*Cid ragma innocht?*) 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*⁴³³), хотя Шлиге Куаланн, как мы уже говорили, была его инаугурационной дорогой. «Знающий» здесь Мак Кехт, который знает дорогу в заезжий дом и служит проводником в это потустороннее жилище: «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 eólaclhsa ém día thíg<...>, is crícb a tribe chuci i(n) tsligi forsa taí. Téit co téit isa tech, ar is tresin tech atá in tsligi)*⁴³⁴.

Другая важная черта Шлиге Куаланн в связи с заезжим домом Да Дерга — это ее лиминальный характер. Дорога — это граница владения Да Дерга, его потустороннего жилища, в том смысле, что она принадлежала сразу двум мирам и таким образом соединяла заезжий дом с миром людей. В нашей истории Мак Кехт знает путь в иной мир, знает о лиминальном характере дороги, на него полагается Конаре в течение всей истории до своей смерти. Сходство между Мак Кехтом и валлийским мифологическим персонажем БендигейдВраном было подмечено П. Мак Каной, который сравнивал их роль как великанов в *TBDD* и второй ветви «Мабиноги», «Бранвен, дочь Ллира»⁴³⁵. К этому можно добавить сходство функций этих двух персонажей: оба ведут воинов на потусторонний пир, один — сначала в Харлех, а затем в Гуалес, а другой — в дом Да Дерга.

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*)⁴³⁶. Затем в повести объясняется, что они уже мертвы, то есть «уничтожены», и обречены на уничтожение третий раз королем Конаре. Они названы «тремя героями из сидов» (*niaid a sidib*), которые однажды солгали в сидах. Итак, этот гейс, как и предыдущие, также связан с вмешательством героя в дела сидов. Наказание, наложенное на Трех Красных королем сидов, заключалось в том, что они должны были быть три раза уничтожены королем Темры, что явно выглядит как вариант тройственной смерти. Цвет воинов функционирует как сигнал опасности в отличие от зеленого цвета, который также характерен для сверхъестественных существ в раннеирландской литературе, однако связан с положительными ассоциациями. Три Красных в преда-

нии гарантируют исполнение проклятия сидами, так же как те сверхъестественные существа, что покрыли Маг Брег волшебным туманом и видениями перед Конаре и его войском. Существенно, что Три Красных иногда называются сыновьями Донн Десса, тогда как Донн Десса на мифологическом уровне — скорее всего, бог смерти Донн, 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 Ruduoavc Enys Prydein*): Рин, сын Бели, Ллеу Искусной Руки 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 них⁴³⁷. 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 Куаланн, из дома Дерга 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 персонажи (возможно, имеются в виду обагрённые воробы) описаны в LU как «убиваемые каждый раз» (*triar orgar la cach n-aim insin*)⁴³⁸. Таким образом, Три Красных и подобные персонажи в литературе играют роль своего рода 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*⁴³⁹) выглядит исполненным в соответствии с той же моделью (или ритуалом?), что и преследование на пяти дорогах Ирландии в ночь их манифестации. Герои и их враги соревнуются за право первыми прибыть на пир Самайна. Разница заключается в том, что в AF пять героев оказались первыми в этом преследовании, таким образом фиксируя дороги Ирландии, действуя как посредники

в их манифестации. В «Разрушении», с другой стороны, герой (если он может быть назван героем, потому что он везде в проигрыше) 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 *AF*. Вот почему преследование в истории о Конаре направлено в обратную сторону — не к сакральному и королевскому центру (Темру), а к потустороннему жилищу на периферии. То есть пять героев domesticiруют пути в сакральный центр и к королевской власти, и Конаре, когда идет в Темру перед своей инаугурацией, повторяет их путь, с другой стороны, путь в заезжий дом Да Дерга ведет из центра к дому мертвых. Важно, что на своем пути в Темру Конаре фактически 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.

Дорога в горизонтальном пространстве мифа становится осью, на которой проявляются различные 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 «Разрушении», место, в которое направляется герой, часто располагается вне пространства в том остатке «внепространственного» хаоса, где решается судьба героя и самого этого места, ибо победа героя означает проявление пространства, его введение в космизированное и организованное «культурное» состояние⁴⁴⁰. Та же модель в какой-то мере отражена в «Разрушении»: 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 впервые отметил Т. О'Рахилли⁴⁴¹. В повести решается судьба Конаре, равно как судьба дома Да Дерга: погибнет ли герой, будет ли разрушен дом? Парадокс перевернутой

мифологической ситуации в *TBDD* заключается в том, что Конаре не ведет себя как «настоящий герой» истории: он убит, местность не доместифицирована, а наоборот, подверглась разрушению и хаос одержал победу.

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. Между мальчиком и сверхъестественными воинами всегда расстояние броска (*Bóí fot n-aurchora eturro*), точно так же люди-птицы идут перед Конаре на расстоянии броска из пращи (*teigtis fot na hurchara*)⁴⁴². Сверхъестественные существа недостижимы на дороге, и когда мы говорим о лиминальном характере дороги, граница (*limes*), о которой мы думаем, — это расстояние между Ле Фер Флайтом и Тремя Красными, между Конаре и птицами. Когда мы говорим, что пять дорог Ирландии проявились, но в то же самое время остались в неманифестированном 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.

В своих неясных словах в своеобразном *rosc* Три Красных, возможно, упоминают дорогу *bélot long* («длинная дорога»), на которой и происходит действие. Конечно, мальчик Ле Фер Флайт не смог сдержаться вадников и Конаре нарушил еще один гейс.

Два других персонажа, встреченных Конаре на дороге Куалу, также представляют опасность и связаны с четвертым гейсом о Шлиге Куаланн. Это Фер Калле («Человек из Леса») и его жена Кихуйл. Элемент преследования присутствует и в этом фрагменте, когда мы узнаем, что Фер Калле «догнал» Конаре и его свиту (*dosn-árraid*). Эти двое описываются как отвратительные и злобные существа. Фер Калле однорукий, одноглазый и одноногий (*cona óenláim 7 óensúil 7 óenchoiss*)⁴⁴³, нижняя губа 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 локализируются изгой-друиды и демоны, — это хранитель настоящей «границы» между мирами перед заезжим домом Да Дерга, к которому Конаре только приближался до этого. Странный облик Фер Калле похож на облик фоморов из «Битвы при Маг Туред»: с одной рукой, одной ногой и одним глазом. То же самое качество «односторонности» было присуще также поэтам или провидцам, говорящим заклинания или пророчества: позже в той же повести Кальв стоит на одной ноге и держит поднятой одну руку, произнося свои опасные имена перед Конаре. Скорее всего, «односторонность» показывает, что персонаж принадлежит и к этому, и к 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». В этой повести перед Финном по дороге идет великан с железной вилкой и визжащей свиньей на спине в сопровождении девушки (*aitheach... 7 gabhul iarruinne re a ais 7 muc a nglaic na gabhla sin ar a mhuinn ag scréachadh 7 inghean óg*)⁴⁴⁴. Затем великан ведет Финна и его воинов в волшебный туман, сквозь который они выходят к потустороннему дворцу и пиру в нем. Таким образом, великан или дикий человек действует как помощник тех, кто должен войти в мир иной.

Т. О'Рахилли в главе о «Разрушении» в своей работе «История и мифология ранней Ирландии» утверждает, что Фер Калле — это не кто иной, как сам Да Дерга, хозяин заезжего дома⁴⁴⁵. Это предположение подтверждается приветствием Фер Калле и его желанием приготовить для Конаре пир из своей свиньи (*co muicc daitsiu dot ocumul*) (§ 39). Хотя появление Фер Калле и его роль в какой-то степени противоречат этой идее, его слова, обращенные к Конаре на дороге, когда он приглашает Конаре на «свой» пир, подчеркивают его функцию как потустороннего знающего хозяина. Он говорит: «Давно было известно о твоём приходе сюда» (*Cian ro-feas do thíachtu sund*). Эти слова о знании Фер Калле

противоречат тому, что Конаре не знает, 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 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 aenmná nó énfir i tech fort iar fuinead ngréne*) — довольно двусмысленно. Р. Турнайзен считал, что слова *nó énfir* были вставлены редактором В и что изначально гейс относился к провидице Кальв, которая появляется на сцене позже и чье описание схоже с описанием Кихуйл, жены Фер Калле⁴⁴⁶. Несмотря на это, роль Фер Калле как всезнающего мудреца соответствует ролям его предшественников на дороге, Невглана 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 разрушить жизнь короля.

Следующая сила, что, наконец, появляется на дороге, — это разбойники (*dibergaig*). Разбой (*diberg*) в целом был гейсом для правления Конаре, без какого-либо уточнения, где он не должен иметь место. Сначала свита Конаре и *dibergaig* встретились в месте высадки разбойников у Бенн Эдайр. Для сюжета повести важно, что Бенн Эдайр находится недалеко от Ат Клиат, где Конаре увидел птиц по дороге в Темру. Тогда Конаре преследовал птиц, пока они не улетели на море. Морское побережье возле Ат Клиат, возможно, тождественно месту высадки разбойников у Бенн Эдайр. 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 Андоэ видят и узнают его на Шлиге Куаланн, глядя с вершины Бенн Эдайр⁴⁴⁷.

После того как высадились, разбойники следуют за Конаре вдоль той же дороги. Однако они не преследуют его. Их цель и стремление Ингкела — это разрушение дома в ответ на разрушение в Британии (*Ba hé orgain fón aile*). Поэтому разбойники следуют на некотором удалении от Конаре, разрешая ему войти в дом, который будет разрушен.

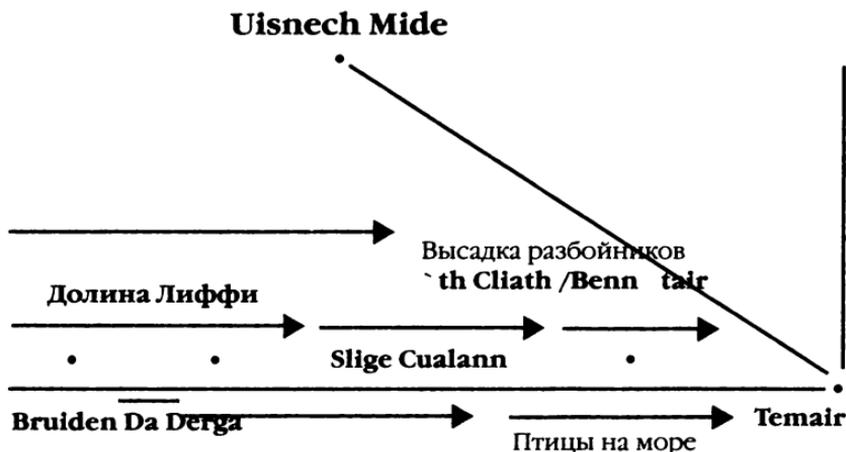
Миф о Конаре можно рассматривать не только как миф о священной власти короля, но также как миф о незнающем короле. Дороги Ирландии представляют собой места, где знание открывается королю. Эти знания, однако, обладают разным характером: сначала помощники Конаре ведут его к королевской власти, но позже, 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, слепота⁴⁴⁸. 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 Невглана о происхождении Конаре и, во-вторых, к поворотному моменту на холме Ушнех. 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 Невгланом, а затем забвением этих гейсов. В то же время оба эпизода детерминированы объективным знанием сюжета как единого целого, знанием, которое может также появляться в самом сюжете, потому что не только автор, но и некоторые герои (как Невглан или Фер Калле) тоже осведомлены о их последовательности. 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 знания¹⁴⁹.

Мифологическое пространство в «Разрушении», как оно организовано вокруг королевского центра, Темры, с его дорогами, формирующими радиальную перспективу, может быть изображено на такой «ментальной» карте:



Темра играет роль настоящего центра, соединительного звена 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 cach nómad n-aidche seach Theamair*) — также важен для осмысления места Темры в правлении Конаре Великого. Король зависит от королевского центра Темры, и его власть может быть потеряна, 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 записан в предании «О потомстве Конара Великого». Говорится, что Конаре было запрещено народом оставаться в Темре во время восхода и заката (*na funfed 7 taurce bath grian fairsiúm i Temair*)⁴⁵⁰. Схожий запрет мы находим в тексте «Табу королей Ирландии», согласно которому королю Темры было запрещено спать на равнине Темры во время восхода солнца (*turccbháil gréine fair ina lighi i mMaigh Themruch*)⁴⁵¹. 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 путешествие Конаре в Темру из своего родного края в 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 Куаланн ведет в Царство Смерти, а такие путешествия не всегда заканчиваются благополучно. Вдоль такого пути 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, особые табу (как в истории о Конаре). Нарушение этих правил ведет к смерти короля-путешественника: весь путь не пройден — и сфера сакрального удаляется⁴⁵².

СВИНОПАС: СЛУГА, ОТШЕЛЬНИК
И МУДРЕЦ

Древнеирландские прозаические предания и законодательная литература часто упоминают представителя профессии не самой привилегированной, но парадоксальным образом заслужившей 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 свинопасов с пасомыми ими стадами. Свиные стада особо отличаются от стад других животных, и свинопас (*muccaid*) выделяется среди других пастухов. Ясно, что разведение свиней было одной из основ древнеирландского хозяйства: ни один из упоминавшихся нами воинских или придворных пиров не обходился без свинины. Свиней разводили в основном из-за их вкусного и питательного мяса, но также использовали и их кожу и кости⁴⁵³. 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, куда их сопровождал свинопас. 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» (IV. 4. 3. Пер. Г. А. Стратановского). Таким образом, свинопас был часто предоставлен самому себе, имел право долгое время бродить в дубовых лесах, невзирая на границы, и оказывался фактически вне рамок общества. Надо заметить, что соленая свинина экспортировалась в Рим именно из Галлии, галльские окорока и ветчина считались в Риме самыми лучшими.

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 Эффинье, британский бог Ветирис с орнаментом из свиней и кабанов). Важно, что в раннеирландской литературе доля героя (*curad-mír*) — это обычно большая часть свиной туши⁴⁵⁴. 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 сверхъестественными⁴⁵⁵.

В средневековой Ирландии, согласно законам, у небогатого фермера (*ocaire*) было семь свиней, у зажиточного фермера (*bó-aire*) — десять свиней. Богатый хозяин (*mruighfer*) по законам владел двумя супоросыми свиньями⁴⁵⁶. В дикой природе супоросые свиньи находят укрытое, затененное место и роют большое логово, дно которого они устилают ветками, а края —

травой и листьями. Домашние свиньи в средневековой Ирландии содержались в крытых загонах, но супоросые свиньи при этом сохраняли верность инстинкту и 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», где утроба свиньи названа одним из трех обновителей мира⁴⁵⁷. Поросят могла взять выкармливать коровьим молоком жена фермера. Поросят также могли содержать как домашнего любимца, при этом подросший домашний поросенок мог доставлять неприятности всем окружающим, тогда за него отвечали его хозяева⁴⁵⁸. Нужно заметить, что сами хозяева, конечно, не пасли своих свиней, а поручали это слугам низшего ранга или даже рабам.

Свиней с поросятами держали при усадьбе до августа, когда поросята достаточно подрастали, чтобы пастись в лесу. Судя по археологическим данным, на мясо забивали обычно молодых животных (18—36 месяцев от роду)⁴⁵⁹. Свиней, принадлежавших разным владельцам из одного и того же туата, обычно собирали в одно стадо (*trét*), с которым управлялся один свинопас (*tuiscid*). 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 поедают папоротников / И сок вкушают растительный». Вечером же «свиньи щетинистые возвращаются в свинарники привычные»⁴⁶⁰. Однако часто свиней пасли в лесах далеко от жилья. В начале «Похищения быка из Куальнге» Айлиллиу и Медб приводят «их великие стада свиней из лесов, с косогоров и пустошей»⁴⁶¹. В таких случаях свинопасы должны были сопровождать стадо и долгое время скитаться в незаселенных местностях. Свинопасы могли к тому же охотиться в лесах, добывая пропитание себе и своему господину. Так, в «старинах 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 глубоких долинах, охотился и пас свиней. Главная стоянка была у него на холме, где он и был похоронен, а холм назван его именем⁴⁶². Туда он часто приезжал «на послушных заморских лошадях под ярмом» (то есть по традиции у него была колесница, привилегия героев). Примечательно, что Одва «любил мудрость» и назван «дубом твердым», «свинопасом проныцательным в суждениях» (игра слов: *mess* «суждение» или «урожай желудей и орехов»)⁴⁶³. Надо сказать, что свинопас, связанный с почитаемой кельтами свиньей, которая питается священными плодами — желудями с дуба, был излюбленным персонажем древнеирландской и валлийской литературы и часто считался равным по мудрости друидам и филидам.

Согласно древнеирландской житийной литературе, молодым рабам часто поручались обязанности свинопасов, они должны были охранять свиней от грабителей и волков. Так, сам святой Патрик, согласно одному из ранних житий, служил свинопасом своему господину, будучи в ирландском рабстве⁴⁶⁴. В бретонской житийной литературе свинопас (лат. *subulcus, pastor, porarius, porcenarius*) также всегда описывается как представитель самого нижнего сословия: «бедняк» (*pauperculum*), «раб» (*seruus*), «человечишко» (*homunculus*). Святая Бригита ирландская была дочерью богатого хозяина, Дувтаха, от 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 кабана⁴⁶⁵. Во многих ирландских монастырях содержали стада свиней, а некоторые ирландские святые до пострига служили свинопасами⁴⁶⁶. В Бретани же свиней светских господ иногда пасли на лугах рядом с монастырями, и монахи были не столь довольны таким соседством. В то же время бретонские святые, подобно святой Бригите, часто являют чудеса, связанные со свиньями и свинопасами. Святой Мало во время своей миссии в Бретани встретил однажды плачущего и удру-

ченного свинопаса, который убил камнями свинью из стада своего господина за то, что свинья пожирала и портила урожай на полях. Рядом с бедной убитой свиньей кружились семь ее поросят, пытаясь найти молоко в ее мертвых сосцах. Святой 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 усадьбу⁴⁶⁷. Вполне возможно, что семь поросят из этой истории так или иначе восходят к семи чудесным свиньям из потустороннего мира, о которых идет речь в валлийской традиции.

В монастыре Святого Молинга Тех Молинг еще при его жизни (согласно преданию «Безумие Сувне») жил свинопас Монган со своей сестрой и 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 свиньями⁴⁶⁸.

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 рогадины, а на столбе — наголенники (защита от укусов свиней). Три королевских свинопаса наделены соответствующими именами — Дув («черный»), Донн («бурый»), Дорха («темный»)⁴⁶⁹. 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 визжащую голову свиньи (то есть отрубленная свиная голова, так же как человеческая, сохраняет жизненную силу). На каждом пиру, где он был, проливали кровь и рубили головы⁴⁷⁰. По сути Нар дублирует другого героя «Разрушения» — Фер Калле, лесного человека со свиньей на плечах. Вот ка-

ким 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 накололось бы на отдельный волос. Если его нос зацепился бы за ветку, то его бы не удалось вытащить. Длинными и толстыми, как внешнее ядро, 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 визжащую¹⁷¹.

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, невозможен без свиньи как главного блюда.

Средневековая валлийская традиция знает трех могущественных свинопасов острова Британия, упомянутых в «Триадах». Первый — это Придери, сын Пуйлла, Главы Аннувна, пасший свиней Пенндарана Диведа, своего приемного отца. Семь свиней из Аннувна (потустороннего мира) вывел сам Пуйлл и подарил их затем своему приемному отцу Пенндарану Диведу. Придери пас этих свиней в долине Глин Кух, и никто не мог ни обманом, ни силой отнять у него свиней⁴⁷². Именно причастность к потусторонним животным, их охрана дают герою статус «могущественного свинопаса».

Другой вариант истории свиней Придери сохранился в предании «Мат, сын Матонви». На этот раз мы сталкиваемся со своеобразной этиологической 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 Приде-

ри 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, дюжину собак с золотыми ошейниками и поводками и дюжину золотых щитов в придачу (в них он превратил поганки). 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 пустилось 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 отступить⁴⁷³. 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 Эссилт (Изольде). Весь артуровский двор — сам Артур, Марх, Кай и Бедур — не смог отнять у Дристана даже маленького поросенка «ни силой, ни обманом, ни хитростью»⁴⁷⁴. Герой лишь временно исполняет роль 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 кабана⁴⁷⁵.

Загадочная история связана с третьим могучим свинопасом 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, волчонка, орленка и котенка. И если зерно и пчела дали начало изобилию в тех местностях, где они были брошены, то рожденные твари оказались сущими бедствиями для Британии⁴⁷⁶.

Подобное совмещение бытового и волшебного часто встречается и в ирландских текстах, посвященных свинопасам. Известное предание «О зачатии двух свинопасов», предваряющее «Похищение быка из Куальнге» в Уладском цикле, посвящено странной судьбе двух свинопасов из сидов, о которой у нас речь идет в другой главе. Здесь нам интереснее посмотреть на особенности жизни свинопасов-волшебников, отраженные в этой повести. Фриух («Кабанья Щетина») был свинопасом Бодба, короля сидов Мунстера, а его друг Рухт («Свинья») был свинопасом Охалла Охне, короля сидов Коннахта. «Каждый из них обладал языческой премудростью и превращался в любую форму»⁴⁷⁷. Такова была дружба двух свинопасов: когда много было 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 зимовать⁴⁷⁸. Законодательные тексты даже особо различают свиней, откормленных желудями (*muca for mesruth*), и другую категорию свиней, кормившихся другим образом (*muca denma*) (свиней могли откармливать зерном и молоком)⁴⁷⁹.

Итак, между двумя упомянутыми свинопасами вспыхнула ссора. Коннахты сказали, что сила (то есть магическая сила) их свинопаса больше, 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. Его друг поприветствовал его, и между ними произошел такой разговор:

— Нас подстрекают, если ты знаешь, — сказал Фриух. — Говорят люди, что больше твоя сила из наших двух.

— Уж действительно не меньше, — сказал свинопас Охалла.

— Мы не узнаем этого, — сказал свинопас Бодба. — Запрещу я свиньям твоим, так что не растолстеют они, хоть и будут есть желуди и орехи, а мои свиньи станут толстыми⁴⁸⁰.

Так и случилось. Свинопас Охалла пришел домой с тощими свиньями. С трудом они добрались до загона из-за своей худобы. 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 уродятся 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. После того как на своем поприще решить спор свинопасам не удалось, они 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 века «Король и отшельник», где грустный король Гуаре, потерпев поражение в битве, приходит к своему брату к его лесной хижине и почти склоняется к отшельничеству, глядя на идиллическую жизнь своего брата. 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 животные⁴⁸¹. Важно,

что Марван при этом воспринимался как монах-отшельник, ведущий праведную жизнь, 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 своего любимого белого кабана, сало которого вручили жене оллава Шенхана Торпешта.

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 замерз, заваленный снегом по пояс. Спас его вовремя появившийся королевский филид Грувне Мудрец, искавший своих свиней с двенадцатью помощниками-всадниками⁴⁸². Грувне дает Коналлу приют в своем доме и представляет шотландскому королю Ферадаху. 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 Фемен. Тогда же на той же равнине пас свиней свинопас Аэда, короля Мускрайге. Свинопас чудесным образом увидел на будущей скале Кашеля на севере равнины тис на скале, 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 королевей. Коналл Корк первым разжигает огонь и становится королем Мунстера. Свинопас получает от Коналла благородный статус для себя и своих детей и одежду с королевского плеча⁴⁸³. Таким образом, свинопас становится своеобразным гарантом королевской власти, и если с ним и нельзя напрямую связать поставление короля на царство, роль его (особенно в Мунстере) явно необычайна.

Более поздняя история о «нахождении» Кашеля говорит уже о двух свинопасах-провидцах, помогавших Корку найти свою королевскую резиденцию. Дурдриу, свинопас короля Эле, и Куриран, свинопас короля Мускраге, пасли свои стада возле скалы Кашеля. 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 напал сон на свинопасов и их свиней, и они проспали три дня и три ночи. И во сне свинопасы увидели Корка, получающего благословение от ангелов и королевскую власть над Мунстером⁴⁸⁴. Два друга-свинаря из этой истории, обладающие некими визионерскими свойствами, вполне могли быть заимствованы из предания о ссоре 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 свиней⁴⁸⁵. 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, чаще всего неактуальна для островной кельтской литературы и реалий, стоящих за ней. Но в любом случае маргинальный и низкий статус свинопаса парадоксальным образом часто возвышает носителя этой профессии.

В средневековой валлийской традиции роль свинопаса при дворе правителей иллюстрируют повесть «Килхух и Олвен» и вторая ветвь Мабиноги «Бранвен, дочь Лиры». Мать героя Килхуха, жена одного валлийского правителя, во время своей беременности лишилась рассудка и скиталась по стране в полном одиночестве. Когда же ей пришло время рожать, рассудок вернулся к ней, а произошло это там, где свинопас держал свиней. Она оказалась посреди стада свиней и испугалась, от страха женщина родила. Свинопас же взял

новорожденного младенца (Килхуха) и отнес его во двор его отца (Киллида). Интересно, что само имя Килхуха происходит от валлийского слова *hwch*, «кабан», а свинопас становится своеобразным восприемником благородного героя. Во второй ветви Мабиноги именно свинопасы ирландского короля Матолуха, пасшие свое стадо на берегу моря, замечают войско бриттов во главе с Бендигейдом Враном⁴⁸⁶.

ЖЕНЩИНА В КЕЛЬТСКОМ МИРЕ

Когда речь заходит о женщинах в кельтском обществе, часто указывают на большую 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» (глава 6) 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 казнили¹⁸⁷.

Одна из наиболее известных воинственных кельтских женщин — это повелительница бриттского племени икенов, Боудикка («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 и надругались над женщинами: вдова царя Боудикка была избита плетьюми, а ее дочери изнасилованы (*Tac. Ann.* XIV. 31). В 60—61 годах н. э. Боудикка возглавила антиримское восстание. Тацит описывает, как царица икенов объезжала на колеснице со своими дочерьми племени 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 могут жить и оставаться рабами!» — так, согласно Тациту, говорила Боудикка (XIV. 35). Бритты под ее руководством разрушили Лондиний, Веруламей и Камулодун.

Античные историки живописуют ее как яркую и сильную, необычайно умную женщину, повелительницу варваров. Боудикка принадлежала к царскому роду и обладала всеми правами на власть. Она была очень высока, ужасна обликом, обладала 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 поверх плотный плащ, застегнутый брошью. Именно в таком виде Боудикка обращалась с речью к своим воинам, потрясая копьем, чтобы еще более ужаснуть (или возбудить?) их¹⁸⁸.

Помимо прочего, она выступает и в качестве предсказательницы. Закончив свою патриотическую речь, воительница выпустила из складок своего платья зайца, и поскольку он побежал в благоприятную сторону, все войско радостно закричало. Тогда Боудикка обратилась с благодарностью к богине Андрасте: «Благодарю тебя, Андраста («непобедимая»), и зываю 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.

Не случайно Дион Кассий продолжает свой рассказ о деяниях Боудикки описанием зверств, которые учинили восставшие бритты над римскими женщинами во взятых городах. Царица, богиня, а далее в качестве антитезы — униженная женщина цивилизованного римского мира. Причем здесь может идти речь как о реальной мести за поруганную честь свою и своих дочерей и ревнивой жестокости повелительницы бриттов, так и о литературном приеме. Самым откровенным зверствам, согласно Диону, бритты подвергали благороднейших и известнейших женщин, которых подвешивали голыми. Затем им отрезали груди и пришивали их ко ртам, 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 роще богини Андрасты. Восстание в итоге было подавлено, а Боудикка 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 моря до Ирландского моря в современной Северной Англии и Южной Шотландии. Картимандуя занимала проримскую позицию. В 51 году н. э. она захватила одного из вождей антиримского восстания, царя Каратока (Каратака), сына Кунобелина, из племени катувеллаунов и передала его римлянам. Вскоре после пленения Каратока царица бросает своего мужа, царя Венутия, сильного проримского правителя, и выбирает своим новым мужем и царем Веллоката, бывшего оруженосца Венутия. Тут же в племени 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 (*Tac. Ann.* XII. 40. 2—7; *Hist.* III. 45).

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 про-римскими 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 бриттскому **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 Бригантии⁴⁸⁹.

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 аутентичные кельтские источники того времени, содержат обращения женщин именно к этим божествам. Свинцовая табличка из Ларзака (приблизительно 90 год н. э.) содержит заклинание некой провидицы (*uidhva*) против магических заклинаний целой группы женщин, практиковавших хтоническую магию⁴⁹⁰. Важно, что у галльского термина *uidhva*, «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 святому Патрику⁴⁹¹.

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 века до н. э. верховная жрица Артемиды Малоазийской⁴⁹² (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, она сказала ему, что не изменит своему мужу, пока он жив. Слово было сказано, и Синорикс обманым 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 Синориксу⁴⁹³. Как только последний проглотил отравленное питье, жрица радостно возблагодарила богиню за свершившуюся месть: вскоре старый царь умер, за ним умерла и Камма (*Plut. De virt. mulier.* 20; *Polyaen.* VIII. 39).

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 рейдах, и черты традиционного кельтского общества, свойст-

венные 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 в свое время и на Руси. Вероятно, имя королевы было связано с определенным 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 века «Мужья Медб» (или «Битва при Бойне»), последовательно выходит замуж за четырех королев, три из которых стали королями Коннахта именно благодаря ей⁴⁹⁴. 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 царевне Мадхави, дочери универсального 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 королевы⁴⁹⁵. 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 Айлиль 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 Айлиль, играющий чаще всего лишь роль короля-консорта. Сам текст «Похищения» (точнее его вторая среднеирландская редакция) начинается со знаменитого «разговора на подушках». Айлиль и Медб лежали на своем королевском ложе в крепости Круахан, головы их на подушках, и начали разговор, который и привел к кровопролитной войне. Помимо всего прочего разговор этот показывает и причины странного распределения власти между Айлиллем 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, ко-

торый ждал бы в его тени»⁴⁹⁶. 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 идеальной парой. 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 раннесредневековой Ирландии была довольно распространена⁴⁹⁷. Таким образом, Медб выплачивает Айлилю 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 ему⁴⁹⁸.

В оправдание Айлиль приводит довольно спорные аргументы: дескать, Коннахт был единственной пятиной Ирландии, которой управляла женщина, вот он и пришел, чтобы взять в этой пятине королевскую власть как наследство своей матери Маты Мурешк⁴⁹⁹, дочери Магаха (интересно, что Айлиль, подобно своему 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. С другой стороны, передача королевской власти по материнской линии явно была характерна для автохтонов Ирландии и Британских островов (ср. такое наследование у пиктов). В любом

случае для раннесредневековой Ирландии передача королевства по наследству от матери неизвестна и невозможна, то есть 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 Айлилля и Медб были поднесены им и подверглись сравнению, дальше мерились они количеством и статью 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 Айлилля находился не меньший баран в стаде Медб, на каждого жеребца — не меньший жеребец. И лишь когда стали они сравнивать стада своих коров, в стаде Айлилля 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 двух волшебников-свинопасов из сида, забывших о своей изначальной форме и помнивших лишь свой давний спор). Медб пожелала достать быка из Куальнге любым способом. Так из-за гордыни королевы началась война четырех пятин Ирландии против Улада за Бурого быка из Куальнге⁵⁰⁰.

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 утнать знаменитого быка. Вот как описывает ее Кетерн, один из их 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 желез-

ный меч с острой рукоятью у нее. Высока была она. Первая она ко мне приблизилась и ранила меня»⁵⁰¹.

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 Галеойн, 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 своих арфистов. Медб не согласна взять их с собой на войну, поскольку боится, что Галеойн 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 Айлиль, — если им нельзя ни остаться, ни пойти с нами?» — «Убить их», — отвечает Медб. «Не скрою, что это совет женщины, — говорит Айлиль. — 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 воинства⁵⁰².

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 Галеойн. Ранние генеалогические источники приписывают всю славу в походе за быком Айлиллю и его воинам из Галеойн⁵⁰³. Очевидно, Медб не может стерпеть ведущей роли своего мужа в своем походе и хочет избавиться от силы, представляющей династию Айлилля. Не стоит забывать, что сам спор, повлекший войну за быка, начался вокруг первенства и богатства супругов.

Отношения Айлилля 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 о их отношениях. Куллиус близко подобрался к Медб и Фергусу, оставаясь незамеченным ими, и сумел стащить меч Фергуса из ножен. Как доказательство он принес меч Айлиллию. Вот какой разговор последовал между ними за этим:

«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 рубаху»⁵⁰⁴.

«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 Кухулину, войско коннахтов бежало, а огромные быки решают свой спор в последнем поединке. Кухулин не убивает Медб лишь из-за своего героического правила 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 любым табуном во главе с кобылой. Добро их отнято, унесено и собрано, ибо люди шли за женщиной, которая неверно направляла их»⁵⁰⁵. Эта нравоучительная фраза и общий антифеминистский подтекст «Похищения» (включая борьбу Кухулина с воинственной богиней Морриган) наводят на мысль о влиянии монастырских *literati*, авторов и редакторов письменного текста эпоса, стремившихся лишить женщину почетного места, занимаемого ей 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

удачливым вождем, и самоуверенной, взбалмошной упрямыцей, и побежденной, но не сломленной королевой. При всем очевидном христианском влиянии и на текст, и на древнеирландское общество VIII века, 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 ранних ирландских законах (самое раннее в VII века), 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 ее отец, когда выходила замуж — ее муж, когда вдовела — ее сын. Если же у нее не было ни сына, ни мужа, за нее отвечал ближайший родственник мужского пола⁵⁰⁶. Однако есть все основания полагать, что эта картина являла собой скорее желаемый идеал близких к монастырской культуре *literati*, навеянный святоотеческой литературой и ветхозаветными положениями. С середины VIII века в законы попадает информация, более соответствующая местным нравам: женщине приписывается право заключать законные договоры, начинать судебные разбирательства, наследовать. Женщине фактически приписывают равные с мужчиной права⁵⁰⁷.

Таким образом, в раннесредневековой Ирландии мы сталкиваемся с обществом, где роль женщины была существенна, хотя и была ниже роли мужчины того же ранга. Женщина могла иметь собственность, обладала собственной ценой чести, могла сама предпринимать определенные шаги в защиту собственного общественного положения. Права женщины, так же как права мужчин, ограничивались старшими в роду, и права су-

прутов взаимно ограничивались во всем, что касалось их собственности, и в других вопросах. Даже памятник церковно-канонического права VII века «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 статуса⁵⁰⁸. 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 И Нейллов в V—VI веках 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 хватала за волосы другую женщину из войска противников. Ее муж стоял за ней и держал в руках палку, подгоняя жену в битву. Ибо в то время головы женщин и две их груди брали как трофеи»⁵⁰⁹. Несомненно, одной из задач составителей «Закона Адомнана» было показать жизнь языческой женщины как можно в 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, заставляют 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 века. 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. Ирландские триады, не имевшие законодательного характера, своеобразные гномические максимы, сообщают о трех «глухих» (бессмысленных) вещах в мире. Одна из них — это «удержать глупую женщину от похоти»⁵¹⁰. 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»⁵¹¹. Относительно новый для того времени христианский взгляд на женщину отражен в другой триаде, описывающей своего рода идеальных женщин: «Три постоянства добрых женщин: спокойный язык, постоянная добродетель, крепкое хозяйство»⁵¹².

Ирландские законы с их постоянной приверженностью к классификации сообщают о разных видах сексуальных союзов и приводят десять или девять вариантов сожителства мужчины и женщины. Женщина могла вступать в брак с четырнадцати лет, в этом возрасте она возвращалась от своих воспитателей к отцу, который и выбирал ей достойного мужа среди равных по статусу⁵¹³. При этом надо сказать, что брак в раннесредневековой Ирландии был институтом исключительно

светским, и Церковь, кажется, вовсе не вмешивалась в брачные отношения⁵¹⁴. Уже упомянутый трактат «Закон о парах» (*Cáin Lánamna*) сначала говорит о формах 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 галльской семьей). Следующим назван «союз с женой при мужской собственности» (*lánamnas mná for fertinchur*), брак при котором жена привносит мало своей собственности в хозяйство 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 сожителства, 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 сожителства — 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 сожителство нет согласия рода женщины). Последние два вида сексуального союза объединяет их противоположный характер: это изнасилование и близость двух умалишенных⁵¹⁵.

При этом важно, что в раннесредневековой Ирландии практиковалось многоженство и, возможно, оно было широко распространено⁵¹⁶. 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 только богатым

ирландцам. Тем более только высшие слои общества могли позволить себе несколько таких брачных союзов. Тем не менее самые неудачливые из многочисленных наследников таких браков пополняли ряды бедноты, к тому же многие наследники находили смерть в постоянных междоусобных стычках. Таким образом поддерживался своеобразный демографический баланс⁵¹⁷. Древнеирландское право позволяло мужчинам иметь несколько жен, причем формы сожителства 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 сожителства. Сыновья же от обеих жен имели одинаковое право на наследство, хотя статусы их матерей были неравными. 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 — четверть⁵¹⁸. Существовало ограничение для филида и священника, которым полагалась лишь одна жена⁵¹⁹.

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» вполне 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 языческой 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 хо-

зяина⁵²⁰. 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 Катбад⁵²¹. 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*⁵²²). Термин *cétmuinter*, «глава хозяйства», обозначал как мужа, 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 короля⁵²³ (это не мешало ему иметь сожительниц и разводиться с главной женой). Интересно, что *dorman*, согласно закону о статусах, обладала лишь четвертью цены чести своего мужчины, при этом иногда она приравнивается и к *mertrech* «блуднице (?)» (от лат. *meretrix*)⁵²⁴. Если мужчина насильно взял чужую жену, он обязан был выплатить ее мужу полную цену чести, а если это была лишь сожительница, он платил половину⁵²⁵.

Церковь в раннесредневековой Ирландии противилась многоженству⁵²⁶, 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»⁵²⁷. 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^{b9}). В «Словаре Кормака» *mertrech* называется «женой/женщиной глупого шута/идиота»⁵²⁸. Здесь *mertrech* скорее приравнена к «дурочке» (*baitsech*), женщине свободного поведения. Нигде в древнеирландской литературе или законах не идет речь о «продажной любви», это было просто немыслимо для традиционного общества. Конечно, слово *mertrech/merdrech* со временем получило уничижительный оттенок и стало обозначать «блудницу, шлюху». Например, тот же король Айлилль однажды называет Медб блудницей (*a merddrech*), как мы уже видели, имея на то определенные основания⁵²⁹. Кухулин презрительно называет уладских женщин «шлюхами» (*merdrecha*)⁵³⁰.

В законах речь идет и о самых безнравственных женщинах (*be charna*, «женщина плоти» или «женщина каирна»). «Женщина плоти, то есть блудница, ибо, если женщина идет с пятью мужчинами, она *be charna*. Основание каирна — четыре камня, и пятый камень сверху создает каирн»⁵³¹. Здесь мы видим намеренную игру словами: *carn*, «каирн, куча камней», и *carna*, «плоть».

О правах женщины, сохраненных 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 доли имущества, внесенной женой и мужем при за-

ключении 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 ложные слухи о ней, если он рассказывал о ней сатиру (вредоносную поэму), если он вовлек ее в сожительство с помощью колдовства, возбудив ее плотское желание. Развестись могла и женщина, которой муж нанес увечье, избив ее, наказывая⁵³². 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. В первую очередь жена могла уйти от мужа, если он оказывался 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 обязательства⁵³³. 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?)⁵³⁴.

Низший статус среди женщин был у рабынь (*cumala*), выполнявших различные работы по домашнему хозяйству. При этом стоимость одной рабыни (*cumal*) в древнеирландском обществе стала обозначать крупнейшую единицу стоимости при покупке или оценке чего-либо. Например, цена чести мелкого короля равнялась семи рабыням (кумалам)⁵³⁵, то есть изначально, возможно, королю просто передавались семь рабынь в услужение. *Cumal* позже стал обозначать определенное количество серебра или золота: шесть шетов, а каждый шет был равен 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 хозяина и могла подвергаться насилию или принуждению к сожителству 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»⁵³⁶. Подобно остальным рабам рабыни в основном происходили из чужеземцев, захваченных работорговцами, или из людей, неспособных выплатить свой долг. Порой даже родители были вынуждены продавать в рабство своих детей⁵³⁷. Рабыни выполняли домашнюю работу у ручной мельницы, месили тесто на доске и в корыте. Одним из орудий труда рабынь, упомянутых в законах, было, например, решето⁵³⁸.

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 штрафа-

ми, которые полагались за подобные преступления. Законодательство различало собственно изнасилование (*forcor*) и *sleth*, то есть любое соитие с женщиной без ее согласия. Древнеиндийские «Законы Ману» также различают насильное похищение девушки и соращение спящей, пьяной или безумной⁵³⁹. *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 соращение очень уставшей женщины.

Часто *sleth* связывается с соращением пьяной женщины, и преступление это считалось не менее серьезным, чем изнасилование⁵⁴⁰. Хотя в древнеирландской литературе мы встречаем и более двусмысленные 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»⁵⁴¹. Речь уже шла о том, что одинокая женщина, пришедшая в питейный дом одна без мужа и соращенная, не получала компенсации за это, ибо «не положено ей быть в питейном доме без мужа, который мог бы ее защитить»⁵⁴². 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 отвечающего за пострадавшую женщину (мужа, отца, сына или ближайшего родственника мужского пола), этому мужчине⁵⁴³. 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 необязательно, если нападение было совершено в безлюдной местности⁵⁴⁴. 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»⁵⁴⁵. Тьма была чревата разбойниками, насильниками или персонажами пострашнее, обитателями потустороннего.

ДРУИДЫ: ЖРЕЦЫ, ШАМАНЫ И МАГИ У КЕЛЬТОВ

Любой историк, пишущий о кельтах, неизбежно касается темы загадочного жреческого сословия древних кельтов на 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, на Балканах, в Малой Азии) друидов, кажется, не было. Неуверенность здесь связана с малым количеством источников по древним континентальным кельтам и чрезвычайно малым количеством памятников, написанных на кельтских языках в этих регионах.

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 (то есть

мы можем опираться только на так называемое *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 потеряна. К тому же существует серьезная проблема с данными по ирландским друидам. Античные историки о них молчат. Зеленый остров, не входивший в *Pax Romana*, был им неинтересен. Тексты, сообщающие о друидах Ирландии, были записаны уже в Средневековье (с V века), 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» (галльск. **druis*, лат. мн. ч. *druides*, др.-ирл. *druí*) восходит к пракеельтскому **druwids*, состоящему из двух частей корня **wid*, «видеть, знать», и первой части **dru*, которая скорее всего означает «дерево, дуб». Так что, упрощая, можно сказать, что «друид» означает «древовед», «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 омелы с дуба⁵⁴⁶. Недавно было высказано предположение, что друид знал не какое-то определенное дерево, а Мировое Дерево, структурирующее индоевропейский космос⁵⁴⁷. 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 и не совсем дерево: могло быть божеством или рукой божества. Важно также, что стройной картины мира с мировым деревом в центре ни в одной кельтской культуре мы не находим, поэтому вряд ли можно согласиться с догадкой Ксавьера 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-«гугуатеры» (*gutuatri*). Возможно, все эти группы были довольно искусственно внесены Цезарем в класс друидов. Цезарь в своих записках о Галлии явно опирался на работы своих предшественников, однако часть информации была явно собрана на месте самим Цезарем или его подчиненными. Впрочем, сведения Цезаря о друидах, несмотря на всю их субъективность и 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 года 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 поступает 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 недозванным богами (*nefas*) записывать эти стихи, хотя пользовались греческим алфавитом в общественных и частных делах. Цезарь полагал, что устная передача традиции друидов связана со стремлением сокрыть учение от простого народа («ибо боги любят все неявное», как гласит древнеиндийская максима) и с задачей укрепления памяти учеников⁵⁴⁸.

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 «Жизнеописаниям философов». Очень характерно, что эту единственную триаду Диоген приписывает как индийским гимнософистам (брахманам), так и кельтским друидам: «читать 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 благородных юношей в тайных и удаленных местах в течение двадцати лет, в пещерах или удаленных рощах (*De Chorographia*, III, 19). 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 зна-нию 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 бессмертии души не верил и давал друидической доктрине вполне рациональное обоснование, полагая, что эти представления устраняли 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 (BG. VI. 14). Друиды считали, что все галлы — потомки некоего хтонического бога, которого Цезарь отождествлял с римским отцом Дитом (*Dis pater*)⁵⁴⁹. 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 докельтским 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. остров Англси). На том же острове Англси после осушения озера Ллин Керриг

Бах археологами было найдено множество приношений, различных объектов эпохи железного века (детали колесницы, оружие, цепи и оковы рабов), которые датируются периодом от 150 года до н. э. до 60 года н. э. Возможно, это приношения друидов богам священного озера. Присутствие ирландских артефактов среди приношений в Ллин Керриг Бах, возможно, свидетельствует о паломничествах ирландцев в это друидическое святилище⁵⁵⁰.

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 в видимом мире различных вещей, чудес или даже способов жизни из некоего скрытого, неявного источника. Причем феномены эти могут как легко возникнуть, так и легко исчезать. То есть 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 наследии 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 отлучался от жертвоприношений целый народ.

Друиды Галлии были объединены общей иерархией, распространявшейся на все племена страны. Во главе друидов был 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, на «праздничный» день) друиды собирались в освященном месте в стране карнутов, которая считалась центром всей Галлии (возле современного Шартра). В это

место сходились все тяжущиеся для суда друидов, их решений и приговоров. Особая связь друидов с центром (скорее с 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. При этом галлы (и друиды) считали, что богов можно умиливать, 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 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.

В пору Галльских войн Цезаря античный мир смог познакомиться с представителем друидического сословия, так сказать, не выходя из дому. Пожалуй, единственный исторический друид, чье имя и судьба стали известны нам благодаря римской литературе, — это Дивициак (*Divitiacus, Diviciacus*) (был ли друидом его брат, Думнорикс, стремившийся к царской власти, сказать сложно). С ним были знакомы и дружили и Цезарь, и Цицерон. Дивициак был вождем (вергобретом) эдуев, наиболее романизированного из галльских племен, столицей которого был оппидум Бибракте (римский Августодун). Его брат Думнорикс позднее приходит к власти у эдуев и возглавляет антиримскую партию, Дивициак же был сторонником римской имперской политики. Около 71 года до н. э. Ариовист, царь германского племени свевов, вторгся в Галлию, поддержанный галльским племенем секванов, и разгромил их противника, галльское племя эдуев. Дивициак, друид и вергобрет эдуев, единственный из эдуев, не связанный клятвой не требовать назад заложников и не просить Рим о помощи, был вынужден бежать. Он отправился в Рим

около 60 года до н. э. и выступил перед сенатом с просьбой помочь его народу в борьбе со свевами. Поздний латинский панегирик Константину Великому описывает выступление Дивициака перед сенатом: как подobaет варварскому воину, он стоит, опираясь на высокий щит (*scutum*)⁵⁵¹.

Однако миссия Дивициака провалилась. В 59 году 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 Дивициак познакомился с Цицероном и, видимо, с Цезарем. Цицерон пишет о нем, как о друиде, не упоминая вообще о его политических интересах. Дивициак, по его словам, сообщил ему, что знаком с законом природы, который греки называют натуральной философией (*φυσιολογία*), и он мог предсказывать будущее по предзнаменованиям и по мозаключениям (*Cic. De divin.* I. 90).

В 61 году 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. Заговор потерпел крах, но Думнорикс остался во главе антиримской партии среди эдуев. Вскоре благодаря богатству, ловкой дипломатии и антиримским настроениям среди галлов он получил большую власть среди эдуев, чем официальные магистраты, Дивициак и Лиск. Фактически выступая на стороне врагов Рима, гельветов, Думнорикс возбудил гнев Цезаря и крах его был бы неминуем, если бы его старший брат Дивициак не заступился за него. Этот друид-администратор признался, что младший брат возвысился с его помощью, когда Дивициак пользовался большим влиянием среди эдуев и в Галлии вообще. Он посоветовал Цезарю не наказывать брата, чтобы не возбудить народ против самого Дивициака, друга Цезаря и Рима. Здесь Цезарь сообщает, что

разговаривал с Дивициаксом с помощью особого переводчика, что подразумевает либо полное незнание друидом латыни, либо знание очень несовершенное. Судя по всему, в случае выступления Дивициакса в сенате и разговора с Цицероном также приходилось прибегать к помощи переводчика. Вообще, судя по Цезарю, Дивициакс был талантливым оратором и из всего своего народа и всех галлов отличался наибольшим красноречием.

Цезарь помиловал Думнорикса, хотя и приставил к нему стражу. Престиж Дивициакса при этом поднялся, и не только среди эдуев, но и среди всех галльских вождей (*BG. I. 20. 2*). В последующей Галльской войне Дивициакс постоянно поддерживал Цезаря во главе своего племени эдуев. Однако нигде не сказано, что Дивициакс сам брался за оружие, что противоречило бы описанию друидов, данному самим Цезарем. Военная деятельность Дивициакса напоминает нам скорее сообщения Страбона и Диодора, восходящие к Посейдонию, о решении друидами военных конфликтов.

Думнорикса, этого смелого, антиримски настроенного аристократа, как мы упоминали, можно также подозревать в принадлежности к друидическому сословию. Тем более что Дивициакса 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, касавшийся плавания по морю, мог относиться ко всему друидическому сословию (если предположить, что Думнорикс был друидом), 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, эдуюми, но был убит людьми Цезаря, выкрикивая, что он «свободный человек свободно-го народа» (V. 7).

Помимо Цезаря одним из интереснейших информантов по истории галльских друидов можно назвать Посейдония (ок. 135—50 год 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 труд не сохранился, но фрагменты его, посвященные кельгам 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 в первую очередь показаны как моральные философы в дополнение к тому, что они изучали природу. 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 (*Strabo*. IV. 4. 2, 4).

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, например, Аммиан Марцеллин, опиравшийся на Тимагена, который писал, вероятно, в I века до н. э., утверждает, что друиды разделяли доктрину Пифагора, считали души бессмертными, и говорит об объединениях друидов, сравнивая их с содружествами философов-пифагорейцев (*Amm. Marc.* XV. 9. 8). 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, то есть стройной системы представлений космогонии и эсхатологии у них явно не было (потому-то в древнеирландских текстах, в отличие от скандинавских Эдд, мы не видим мифов о начале и конце мира). Природа, или первичный хаос, как считали греки и, несомненно, сам Посейдоний, вечна и пребудет всегда, а боги, в эротическом или строительном плане, создают этот мир: в одну 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 (Е. В. Головин). 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 о друидах Страбона, 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 повыше 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 (*Diod. V. 29*). 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, как и 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 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, прокламировавшейся, было стремление положить конец жестокой практике человеческих жертвоприношений и гаданий, связанных с

ними. Судя по всему, друиды Галлии и Британии довольно долго сопротивлялись римскому давлению. Невозможно точно сказать, когда жреческое сословие кельтов римской Британии и Галлии перестало существовать. По крайней мере, к V веку, эпохе великого переселения народов, в Галлии мы не слышим о их существовании. Что касается Британии, остается неясным вопрос: можем ли мы считать друидами магов при дворе британского короля Вортигерна в конце V века? 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 века н. э., ко времени миссии святого 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 века были брошены семена христианской веры, принесены письменная культура и историческое сознание. При этом в хронологии Ирландии отсутствовал своеобразный «римский буфер», то есть столетия 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 (начало V века). Более поздние жития святого Патрика, написанные в VII веке, сообщают о его столк-

новениях 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» святого 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 веке, сообщает, что в годы ирландского рабства будущий епископ Ирландии пас овец одного друида. Патрик упоминает, что страдал от преследований местных королей⁵⁵², однажды посадивших его в оковы, но о друидах он не говорит ни слова. Возможно, одно из первых упоминаний ирландских друидов находится в раннем ирландском церковно-каноническом трактате (начало VI века), записанном по инициативе святого Патрика. Этот текст описывает жизнь первой христианской общины в Ирландии в языческом окружении. Христианин, поклявшийся перед друидом (*haruspex*), как это делают язычники, наказывался годом епитимьи⁵⁵³. В то же время не исключено, что ирландский язычник клялся перед провидцем-ватом (*faith*), поскольку латинское слово *haruspex* могло отражать разные древнеирландские термины.

Одно из ранних и характерных упоминаний друидов в древнеирландской литературе тоже связано с именем святого Патрика. Речь идет о так называемом гимне святого Патрика или «Лорике». Эту молитву святой 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 его содержании уже явно присутствуют языческие следы, возможно, она была написана еще в VI веке⁵⁵⁴. 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 законами язычества, тайнами идолопоклонства, заклетами женщин, кузнецов и друидов, всяким знанием, что угрожает телу и душе человека»⁵⁵⁵. Ложные пророки, указанные здесь, — это либо друиды, либо ваты (*fáith*). Друиды и придерживающиеся старых обычаев кузнецы и женщины связаны с особым вредоносным (здесь) знанием. Наконец, важно, что ирландские друиды связаны с заклинаниями и заклетами, и если, говоря о предполагаемых, отсутствующих текстах галльских друидов, мы имеем в виду в первую очередь Цезаревы «стихи», то утерянные текстсты 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 друидов в древнеирландской литературе мы находим в поэме начала VII века «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, описанное в предании «Плавание Брана». Друид и пророчица (*banfbáith*, ватесса) — коллеги (пророчица могла быть названа и *bandrui*, «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*⁵⁵⁶). Он выступает здесь как знающий персонаж, притом что в словах пророчицы

знание не упоминается вовсе. Причем знание друида Брана получает разное применение: в начале поэмы он называет себя «человеком не малого 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, хотя друид и терпит поражение в ученом поединке. Друид Брана сам описывает полет своего «знания»:

Когда мы были в Дун Брайн
И пили холодной зимой,
Среди людей мое знание связало сильных мужей,
Когда оно поднялось к высоким облакам⁵⁷.

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 и в Галлии, и в Британии друиды исполняли обязанности жрецов. Тому находим подтверждение в одном из известных древнеирландских преданий «Любовный недуг Кухулина», где с друидами связано жертвоприношение бе-

лых быков (см. главу «Время»)⁵⁵⁸. При этом 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 *fili* (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 века 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 — особой ученой космологической схеме (см. главу «Пространство»).

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)⁵⁵⁹. Головной убор из птичьих перьев носили также полулюди-полуптицы в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга», персонажи, вероятно, символизировавшие друидов. Подобный наряд носили (а может быть, и носят до сих пор) болгарские сурвакары, участники новогодних праздников: шкуры, коровьи колокольцы, яркие красные жезлы и головные уборы из пестрых птичьих перьев с развевающимися крыльями⁵⁶⁰. Одежда, которую носил Шенхан Торпешт, филид VII века, называлась *tuigen*, что позже «Словарь Кормака» интерпретировал как *tuge én* — «солома птиц», «птичьи перья»⁵⁶¹. Более того, схожее представление о жреце,

становящемся птицей и взлетающем к небу, присутствует и в Древней Индии⁵⁶².

Для друида Брана полет его знания (или его «шаманской души») начинается в среднем мире мертвых, 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 экстаза⁵⁶³. 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 медиум, с помощью которого открывается сокрытое знание»⁵⁶⁴.

Как я уже упоминал, в отличие от самого святого Патрика его первые агиографы, Мурьху и Тирехан (вторая половина VII века), 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 уже 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 (поэтов-сказителей) сохраняли многие черты языческого мировоззрения. Таким образом, мы можем воспринимать данные ранних ирландских агиографов о друидах, соперниках святого Патрика, с осторожностью, но не можем отбрасывать их целиком.

Важно и то, что друиды 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 того же 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 (искаженное «четыре дома») ⁵⁶⁵. Если к сведениям о хозяине Патрика, друиде, мы еще можем отнестись с вниманием, то далее следует явная ложная этимология древнеирландского варианта имени святого. Дело в том, что латинское имя *Patricius* ирландцем V века 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 «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 святой Патрик прибыл в Темру, важнейший королевский центр Ирландии. Там при дворе верховного короля Лойгуре, сына Ниалла, святой Патрик встречает «мудрецов и друидов, предсказателей и заклинателей, и творцов всяческих злодеяний, которые могли знать и провидеть будущее по обычаю язычников и идолопо-

клонников». Двоих друидов король Лойгуре приблизил к себе более всех: Лотроха (Лохру) и Лукета Маэла (*mael*, «бритоголовый», от особой друидической тонзуры). Именно этим двум 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 святом Патрике, пожалуй, второй текст после триады, упомянутой Диогеном Лаэртским, который может восходить к подлинному друидическому сочинению. Он приводится Мурьху в латинском переводе, однако он сам признается, что слова ирландского оригинала были не всегда доступны «из-за темного их языка»⁵⁶⁶. 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»⁵⁶⁷.

Даже если язык этого текста не указывает на дохристианское его происхождение, реалии текста подразумевают очень раннюю датировку. Сам святой Патрик в пророчестве не упомянут, отношение к миссионеру явно языческое, а с христианами ирландцы были знакомы и до начала миссии в V веке. Более того, расположение стола-алтаря на западе указывает на древность произведения⁵⁶⁸. Можно предположить, что текст этот восходит к реальному пророчеству V века, времени проникновения в Ирландию христианских миссионеров из Британии и Галлии, одним из которых был и святой Патрик.

Мурьху ссылается еще раз на сведения друидов, когда описывает путь святого Патрика мимо «могил людей Фиака». Об этом месте он почерпнул информацию из

историй (*fabulae*) некоего друида Ферхертне, одного из девяти друидов-пророков восточного королевства Брега⁵⁶⁹. 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. *dindsenchas*), в данном случае могилы, явно входило в обязанности ирландских друидов, так же как знание королевской генеалогии, о чем уже шла речь.

Самое известное столкновение святого 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, обуйанный гневом. Только двое его могущественных друидов, Лохру и Лукет Маэл, 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, стукнувшись головой о камень, и мозг его разлетелся в разные стороны⁵⁷⁰. Так, согласно Мурьху, началась борьба святого с друидическим сословием. При этом, представляется, что в воображении агиографа святой 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 Лугира⁵⁷¹. В тот же день Дувтах уверовал в Бога. Вместе с Дувтахом на этом пире в Темре 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 Лойгуре, Лукета Маэла, 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 насыляет на равнину тьму, Патрик ее рассеивает. Наконец и второй друид погибает в огне, соревнуясь с Патриком⁵⁷². 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 стороне⁵⁷³. Так, в 561 году 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 идет о некой 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 веков 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 просто одномоментно исчезают. Еще долгие годы шла постепенная христианизация общества и вытеснение на его край 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 фермера, не больше⁵⁷⁴. Ранний ирландский пенитенциарий в *Canones Hibernenses*, который можно датировать VII веком, налагает одинаковую епитимью как для друида, так и для разбойника: семь лет на хлебе и воде⁵⁷⁵. 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 филидов-«поэтов», а другая, меньшая, насколько мы можем судить по ранним ирландским законам, превратилась в изгоев и маргиналов общества, прозябавших на окраине обитаемого мира.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ
ДУШ У КЕЛЬТОВ*

Набор расхожих знаний о кельтах включает такие понятия, как друиды, омега, охота за головами, переселение душ. Именно существование друидов и их обрядов и верований является основной почвой для модного *Celtic mist*, кельтского тумана. Нам же хотелось бы понять, что именно мы знаем о представлениях о переселении душ среди кельтов, из каких источников мы черпаем эти знания, а также уяснить, насколько эти представления уникальны по сравнению с другими традициями. Хотелось бы предварить эту статью одним методологическим замечанием. Изыскания в области культуры кельтов затруднены следующим обстоятельством: наши данные о кельтах не представляют собой континуум, а делятся на два периода. Первый — время кельтов Античности, континентальных кельтов. Для получения информации о них очень важны археология, эпиграфика и, пожалуй, самое главное для истории их культуры — изучение свидетельств античных авторов. Следует иметь в виду, что классическая интерпретация (*interpretatio graeca/romana*), очевидно, искажает подлинные представления кельтов. Это время заканчивается самое позднее великим переселением народов. Второй период — вре-

* Глава написана совместно с Е. А. Париной.

мя островных кельтов. Конечно, о Британии, меньше об Ирландии, писали уже и в Античности, однако только с VI века н. э. мы имеем сведения, написанные самими островными кельтами (то есть ирландцами или валлийцами) и на кельтских языках. Это период, когда уже после христианизации создавались памятники оригинальной литературы как в Ирландии, так и в Уэльсе. И, несмотря на всю архаичность многих черт островной кельтской литературы, этот фактор всегда очень важно иметь в виду при ее анализе.

Представления 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 религиозного сознания за некоторыми исключениями. Было бы неверно думать, что кельты до принятия христианства были атеистами или были безразличны к религии, источники скорее указывают на следы высокой религиозной организации и доктрины.

Все вышесказанное важно для рассмотрения вопроса о представлении о переселении душ у кельтов. Для начала обратимся к свидетельствам античных авторов. Сразу оговоримся, что здесь мы будем говорить только о галлах, поскольку ни о кельтиберах, ни о других кельтских народах нам в этом отношении ничего не известно. Насколько мы знаем, первым довольно подробно описывал галлов, их обычаи и верования Посейдоний (ок. 135—50 год до н. э.), известнейший философ-стоик и этнограф своего времени. Он сам много путешествовал и жил среди описываемых народов, в том числе и у галлов. Его произведения не сохранились, однако довольно многое из них известно нам по цитатам из более поздних авторов. Так, с большой вероятностью, именно основываясь на Посейдонии, Страбон в своем очень подробном описании обитателей Галлии указывал: «Не только друиды, но и другие утверждают, что души и вселенная неразрушимы; но все же в конечном счете огонь и вода одержат верх над ними» (IV. 4. 4, с. 197). Так же много цитирует Посейдония и Диодор Сицилийский, сообщающий о кельтах следующее: «У них пользуется влиянием учение Пифагора,

согласно которому души людей бессмертны и некоторое время спустя они живут снова, поскольку душа их входит в другое тело» (V. 28. 6. Пер. О. П. Цыбенко).

Валерий Максим (начало I века н. э.) пишет о старом обычае галлов давать друг другу в долг с тем, чтобы отдать его в другом мире, настолько они убеждены, что души бессмертны. «Я назвал бы их глупыми, если бы они, носящие штаны, не думали того же, во что верил одетый в плащ Пифагор»⁵⁷⁶.

Аммиан Марцеллин, опирающийся на Тимагена, писавшего, вероятно, в I веке до н. э., также утверждает, что друиды разделяли доктрину Пифагора, считали души бессмертными, и говорит об объединениях друидов, сравнивая их с содружествами философов-пифагорейцев (XV, 9, 8).

Очень важным автором для нас является Гай Юлий Цезарь. В «Записках о Галльской войне», являющихся ценнейшим источником кельтской этнографии, Цезарь так описывает учение друидов: «Между прочим, друиды стараются вселить убеждение, что души не подлежат разрушению, а по смерти одного существа переходят в другое; цель этого учения — внушить презрение к смерти и сделать храбрее. Кроме того, они много рассуждают о светилах и их движении, о величине мира и земли, о природе вещей, о силе и могуществе богов бессмертных»⁵⁷⁷.

Помпонию Мела (сер. I века н. э.) пишет о галлах в том же духе, что и Цезарь, и, вероятно, опираясь на него: «У них есть также ораторское искусство и учителя мудрости, друиды, которые заявляют, что знают величину и форму земли и мира, движение небес и звезд и волю богов... Одно из того, чему они учат, стало широко известно, дабы они были смелее на войне: а именно, что души вечны, и для душ умерших есть иная жизнь» (*Pomp. Mela. De situ orbis*. III. 2. 18, 19).

Марк Анней Лукан в поэме «Фарсалия» также затрагивает учение друидов, основным источником его при этом являются, вероятно, все те же «Записки о Галльской войне»:

Вы же, друиды, опять с окончаньем войны возвратились
К богослужениям злым и варварским вашим обрядам.
Вам лишь дано познавать богов и небесную волю.

Или не ведать ее; вы живете в дремучих дубравах,
Где не сияют лучи: по учению вашему тени
Не улетают от нас в приют молчаливый Эреба,
К Диту в подземный чертог: но тот же дух управляет
Телом и в мире ином; и если гласите вы правду,
Смерть посредине лежит продолжительной жизни.
Народы Северных стран в ошибке такой, должно быть, блаженны,
Ибо несноснейший страх — страх смерти их не тревожит.
Вот и стремится солдат навстречу мечу и охотно
Гибель приемлет в бою, не щадя возвращаемой жизни⁵⁷⁸.

Место, переводимое здесь как «в мире ином» (*regit idem spiritus artus orbe alio*), явилось предметом многочисленных дискуссий. Патрик Симс-Вильямс переводит его как «another region of the world» — в другой части этого мира⁵⁷⁹. Хельмут Биркан так комментирует его: «Ни в коем случае не следует уверенно утверждать, что *orbis alius* здесь является Миром Иным островной кельтской традиции, скорее, он лишь потому называется “другим”, что вновь воплощающийся дух не может дважды жить в одних и тех же условиях»⁵⁸⁰.

Подведем некоторые итоги. Во-первых, заметим, что отнюдь не все авторы говорят именно о переселении душ, Страбон, например, просто указывает на веру в бессмертие души. Во-вторых, следует отметить, насколько легко античным авторам давалось сравнение кельтских представлений о переселении душ с учением Пифагора — настолько легко, что их можно заподозрить в стремлении вписать частично схожую идею в рамки уже известной каждому образованному человеку философской системы. И наконец, обратим внимание на то, как часто именно римские источники говорят о прикладном значении этой доктрины: воин должен верить в бессмертие души, чтобы не бояться смерти в бою.

Таковы основные моменты в источниках первого, «континентального периода». Теперь хотелось бы остановиться на островной раннесредневековой литературе. Мы попытаемся также рассмотреть роль знания в ирландских и валлийских сюжетах о переселении душ.

Древнеирландское предание «О зачатии (?) двух свинопасов» (*De chopbur in dá muccida*), которое Р. Турнайзен датировал приблизительно IX веком⁵⁸¹, расска-

зывает о двух свинопасах из сидов⁵⁸², что «каждый из них обладал языческой премудростью и превращался в любую форму»⁵⁸³. В споре о том, чья «сила» больше, они приняли на два года обличье птиц, затем снова облик сидов, затем были в течение двух лет морскими тварями, потом превратились в оленей, потом в воинов, потом в призраков, потом в двух драконов. И наконец, «упали они с воздуха и превратились в двух водяных червей. Попал один из них в источник Глаше Круйинн в Куальнге, и корова Дайре, сына Фиахны, выпила его. А другой попал в источник Гарад в Коннахте, и корова Медб и Айлилля выпила его. Родились из них два быка, Финнбенах, Белорогий с долины Ай, и Дув, темно-бурый бык из Куальнге»⁵⁸⁴. Именно эти два быка послужили причиной войны, описанной в «Похищении быка из Куальнге». Стоит отметить, что как таковое перерождение душ здесь одно — рождение в образе быков, в остальных случаях мы сталкиваемся с превращениями.

В относительно новом издании предания (*Innsbruck*, 1979) Ульрика Ройдер предприняла попытку связать слово *copbur*, входящее в название предания, и древнеиндийское понятие и слово *sansāra*. На индийских представлениях и возможности соотнесения их с кельтскими мы остановимся позднее, а пока укажем только, что само слово *copbur* является гапаксом, встречающимся только в этом названии, и в рукописях глоссируется обычно как *coimpert*, *geineambain* «зачатие, рождение» (традиционные названия для преданий, повествующих о зачатии или рождении героя). «Этимологический словарь древнеирландского языка» определяет этимологию, предложенную Ройдер (преверб *com-* плюс глагольный корень *sir* — «скитаться»), как «достаточно сомнительная»⁵⁸⁵. В русском же переводе Т. А. Михайловой, так же как и в немецком, название этого предания определено ее содержанием и звучит как «О ссоре двух свинопасов»⁵⁸⁶.

Интересный для нас мотив содержится также в предании «Зачатие Кухулина» (*Coimpert Con Culainn*), древнейшая версия которого датируется Турнайзенем VIII—IX веками⁵⁸⁷. В ней рассказывается о том, как чудесным образом воинами короля уладов была найдена

рожающая женщина, рожденный ею мальчик был взят ко двору и воспитывался королевской дочерью (или сестрой) Дехтире, пока не подрос. Тогда напала на него болезнь, и от нее он умер. После трех дней скорби о воспитаннике Дехтире одолела жажда. В поданной ей чаше с питьем она увидела крошечную тварь, которая хотела прыгнуть ей в рот. Она постаралась сдуть его и выпила чашу, но это создание «прыгнуло (в нее) с ее дыханием». Во сне Дехтире явился бог Луг и сказал ей, что примет форму мальчика в ее утробе, будущего Кухулина. Вообще надо отметить, что роль женщины в процессе реинкарнации, как он описывается в древнеирландских преданиях, очень велика — она рассматривается как сосуд, вмещающий в себе душу, готовую возродиться⁵⁸⁸.

Итак, «Зачатие Кухулина» описывает, как герой уладов Кухулин был зачат и какие обстоятельства сопутствовали его зачатию/зачатиям и рождению/рождениям. Этот текст принадлежит к классу древнеирландских преданий, посвященных зачатиям и рождениям героев и святых. Мы рассматриваем здесь вариант предания, отраженный в потерянной рукописи *Cin Dromma Snechta*, где сюжет разворачивается вокруг тройственного зачатия/рождения Кухулина. В нашем случае важно подробнее проанализировать сюжет или скорее цепочку событий, связанных с зачатиями Кухулина. Один из главных персонажей повести — это Луг, который тем не менее выходит из-за кулис довольно поздно. Все события в предании следуют за желанием Луга переродиться в форме мальчика Шетанты/Кухулина. Как мы упоминали, 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 сиду Бругу-на-Бойнне (входу в потусторонний мир). Затем, как Луг говорит Дехтире, «они спали вместе», и «он (Луг) был мальчиком, которого она кормила, и он же вошел в ее утробу» в форме «малой твари»⁵⁸⁹. Фраза «они спали вместе» двусмысленна, поскольку в этой версии предания рождает мальчика с помощью Дехтире женщина из сида, а не сама Дехтире. Более того, если Кухулин, по словам

Луга, был зачат в ту же ночь, когда родился, мы сталкиваемся здесь с феноменом сжатого времени в потустороннем мире, известным и по другим древнеирландским преданиям (например, «Сватовство к Этайн»). Судя же по словам Луга, матерью мальчика I была Дехтире, фраза Луга подтверждает второй (позднейший?) вариант 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?)⁵⁹⁰.

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. Хозяева дома описываются 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 уладами. Дехтире вскармливает его. Позднее он заболевает и умирает (смерть I). Печальную Дехтире мучит жажда (распространенный мотив в древнеирландской литературе, связывающий смерть с жаждой; так испытывает жажду голова короля Конаре после его смерти в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга»), она выпивает воду с маленьким существом (*míl bec* 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). Затем Дехтире снова беременеет и на этот раз мальчиком III, самим Шетантой/Кухулином. И наконец, Шетанта рождается на свет

«величиной с трехлетнего ребенка» (что символизирует его тройственное рождение)⁵⁹¹.

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, сверхъестественным знанием Луга. Он знает, как переродиться в форме Кухулина, как устроить обстоятельства в помощь этому перерождению. Когда Луг знает, что именно он и есть Шетанта/Кухулин, 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, но скорее то, на что способны лишь «знающие».

Тот же феномен сверхъестественного знания Племен богини Дану (к которым принадлежит и Луг) присутствует в истории о странствиях Этайн в «Сватовстве к Этайн» (*Tochmarc Étaíne*), ирландском предании IX века. Героиня, Этайн, претерпевает процесс последовательных превращений/воплощений. Однако в отличие от Луга она не обладает знанием превращений. «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»⁵⁹². Сверхъестественное знание и друидическая сила Фуамнах ясно оговариваются в предании: «...она искусна в знании... Племен богини Дану, ибо друид Бресал воспитывал ее»⁵⁹³.

В первом превращении Этайн мы сталкиваемся с принципом, отраженным во многих мифологиях и философских доктринах, согласно которому вода — это наиболее элементарная форма существования. Так Фуамнах заставляет Этайн вернуться в простейшую форму. Принцип, согласно которому души идут в воду после смерти и развиваются снова из воды, часто встречается в досократической греческой философии. Гераклит сформулировал его, утверждая, что стать водой для души означает смерть, но затем души появляются из воды. Следующей ступенью в цепи превращений Этайн был червь. После первого превращения

Этайн и побега Мидира из своего дома «жар огня и воздуха и кипение земли помогли воде, и лужа превратилась в червя»⁵⁹⁴. Важно, что в сотворении нового существа принимают участие все четыре стихии, властью над которыми обладает ведьма Фуамнах. 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).

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 зачатии (?) двух свинопасов», или в «Зачатии Конхобара» (*Compert Conchobair*). Надо отметить, что *cruim* здесь означает «земляного червяка» в противоположность слову *dorb*, которое обозначает «водяного червяка». Червь — это помимо всего прочего известный библейский символ плотского аспекта человеческой личности, бессмертная же душа имела иную символику. С другой стороны, в пифагорейской доктрине человеческая душа, покидающая плотскую оболочку, сравнивалась с бабочкой, появляющейся из гусеницы. Так и Этайн из червяка становится пурпурной мухой или, возможно, бабочкой: слово, используемое в тексте — *cuil*, — может обозначать любое насекомое, а насекомое, в которое обратилась Этайн, было «величиной с человеческую голову, прекраснейшее на земле». В то же время мы не должны забывать, что с самого начала своих превращений Этайн отправляется 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 Этайн принимает человеческий образ (рождается от женщины, проглотившей ее с питьем), упав с главного столба (*cleithe*) одного дома в Уладе,

спустившись вдоль своеобразной оси в средний мир, мир людей. Позже бог Мидир заберет ее из дома Эохайда через отверстие в крыше, улетев в форме лебедей из центральной части дома⁵⁹⁵. Таким образом, перерождение (или превращение) предстает тесно связанным с вертикальным путешествием между мирами. Упомянувшиеся свинопасы также первоначально становятся птицами верхнего мира («i ndelbaib senén», что переводится У. Ройдер как «in Gestalt von Seelenvögeln»), а затем лишь обращаются в водяных тварей мира нижнего⁵⁹⁶.

Когда Этайн еще находилась в форме мухи (или бабочки), ее повлек волшебный ветер Фуамнах, и остановилась она только у жилища бога Мак Ока. Слова, с которыми обратился Мак Ок к Этайн, могут пролить свет на природу представлений о переселении душ если не у кельтов в целом (о каком-либо кельтском единстве в этой сфере говорить не приходится), то по крайней мере в ирландской традиции. Мак Ок говорит вначале: «Привет тебе, Этайн, **печальная странница**...»⁵⁹⁷ Это определение в отношении меняющих свои тела /оболочки героев встречается также в варианте предания «О зачатии (?) двух свинопасов» из рукописи *Egerton* 1782. Во-первых, 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»⁵⁹⁸. Следующий фрагмент взят из диалога Медб, королевы Коннахта, с одним из свинопасов, на этот раз находящимся в облике червя. Медб обращается к червяю: «Хотела бы я знать, каково тебе в животном образе?» И он отвечает ей: «Воистину я **печальное создание** и был я во всех формах»⁵⁹⁹. 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 сида.

Итак, образ страдающей и блуждающей души присутствует как в «Сватовстве к Этайн», так и в предании

«О зачатии(?) двух свинопасов». Стоит отметить, что Этайн, конечно, не обладает знанием превращения 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. С другой стороны, два свинопаса отправляются в свои «печальные странствия», поскольку каждый из них был одержим желанием и гордыней (вполне возможно допустить здесь влияние христианского редактора). Они знали свои формы и превращения, обладая «языческой премудростью» (*súthe ngentlechta* — эквивалент «знания Племен богини Дану» (*fis Tuath De Danann*) в «Сватовстве к Этайн»). Начав свой 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»). Мы можем сказать, что в истории о превращениях двух свинопасов протагонисты пытаются достичь совершенного состояния, и их конечное перерождение в форме знаменитых быков Финнбеннаха (Белорогого) и Донна (Бурого, Темного) из Куальнге с их космогоническим характером, отраженном в древнеирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге», можно считать таким конечным совершенством. Напомним, что финальная сцена «Похищения» — это бой между двумя быками, после завершения которого ландшафт Ирландии формируется из членов тел павших быков⁶⁰⁰.

Теперь обратимся к валлийской литературе. Первый эпизод, важный для нас, находится в повести «Мат, сын Матонви» (*Math uab Mathonwy*), представляющей четвертую ветвь центрального цикла средневековой валлийской литературы «Четыре ветви Мабиноги». В ней король Гвинедда Мат обращает своих племянников за совершенный ими проступок на три года в диких зверей: они должны по году жить как олени, свиньи и волки и приносить потомство⁶⁰¹. Но в отличие от двух свинопасов ирландской саги Гвидион и Гилвайтви меняют свой облик не по собственной воле, эти метаморфозы для них — позорное наказание.

Другой эпизод содержится в предании, датируемом IX веком, посвященном Талиесину, одному из самых известных валлийских бардов, жившему в VI веке. В нем рассказывается, как ведьма Керидвен наняла мальчика, носившего имя Гвион, для того, чтобы следить за котлом вдохновения и мудрости. На его палец попали три капли из этого котла, содержавшие всю мудрость, так что, облизав его, он стал мудрейшим человеком на свете. Он сбежал от Керидвен, а когда она стала догонять его, он превратился в зайца. Тогда ведьма превратилась в борзую и преследовала его до реки Ди. Добежав до реки, он прыгнул в воду и стал рыбой. Ведьма последовала за ним, превратившись в выдру. Тогда мальчик превратился в птицу, а ведьма — в ястреба. И когда она уже почти схватила его, он увидел кучу провянной пшеницы на полу одного амбара, опустился на кучу и превратился в зерно. Ведьма стала черной курицей, нашла его среди зерен, склевала, а затем снова приняла человеческий облик. Через девять месяцев Гвион снова родился, теперь как сын Керидвен. После целого ряда приключений он получил имя Талиесин, а впоследствии стал знаменитым бардом⁶⁰². Превращения Гвиона снова ведут героя из одного мира в другой: сначала он заяц (средний мир), потом рыба (нижний), наконец, птица (верхний).

Еще яснее, чем в ирландских преданиях, мы видим связь знания с возможностью превращения, перерождения и путешествия из одного мира в другой. Более того, бард Талиесин описан в предании как трансцендентное существо, обладающее сверхъестественным знанием. Братья Рисы, комментируя эпизод с чтением Талиесином поэмы королю Маэлгону Гвинеддскому, где бард предстает как свидетель всей мировой истории, утверждают, что три капли премудрости из котла Керидвен лишь позволили ему осознать/вспомнить свои прошлые существования⁶⁰³. Иначе говоря, капли, проглоченные Гвионом Бахом, и есть Талиесин как вечное, неизменное знание, передаваемое от одного тела к другому⁶⁰⁴. В ирландской традиции мальчик Демне («темнота») таким же образом получает новое имя и становится знаменитым Финном (*Finn* — «белый, свет-

лый») после того, как случайно обжег и облизал палец, когда готовил Лосося Премудрости для своего учителя, филида Финна Мудреца⁶⁰⁵. Тем самым он стал причастен сокровенному знанию и принял имя и качества своего учителя.

Для островных кельтов очень характерным мотивом является описание потустороннего мира, упоминание о котором необыкновенно часто присутствует в кельтской островной средневековой литературе. Подробное рассмотрение этого мотива могло бы стать темой отдельной работы, здесь мы лишь укажем на основные моменты. Названий у того мира множество. У ирландцев это — *Tir na n-og*, «Страна юных», *Tir na mban*, «Страна женщин», *Mag mell*, «Блаженные поля». У валлийцев — *Annuwf(y)n*, «подземный мир» или «не-мир» (возможно, это слово встречается уже и в гальской надписи *andoounnabo*, означающей, по всей видимости, «богиням подземного/ другого мира»⁶⁰⁶), *Aualon*, *ynys uydryn* или *inis uitrea* в латинской версии, «стеклянный остров». Входом в тот мир часто являются волшебные холмы (ирландский *síd* и валлийский *gorsedd*). Так же, как видно из названий, другой мир часто располагается на островах, причем иногда волшебными считаются вполне реальные острова. В этой связи интересно вспомнить рассказ Прокопия Кесарийского, сообщающего о том, как души умерших переправлялись в Британию (*B. Goth.* IV. 20). Отметим, что «тот мир» в островной кельтской литературе — это не только и не столько мир мертвых, а в первую очередь мир сверхъестественных существ и сверхъестественных ситуаций.

Теперь для завершения картины кельтских представлений о жизни после смерти мы ненадолго обратимся к данным, которые предоставляет археология. Очевидно, что представления о загробной жизни каким-то образом должны найти свое отражение в погребальном обряде. На протяжении всей фиксируемой истории кельтов именно в нем мы наблюдаем множество региональных и временных различий. По архео-

логическим данным, у арвернов в Центральной Галлии, судя по всему, был обычай погребать умерших без каких-либо сопровождающих предметов. Если учесть, что именно арверны были одним из самых могущественных и богатых племен Галлии, то объясняется это явно не бедностью или статусом умершего. Большие захоронения, обнаруженные в Баден-Вюртемберге и относящиеся к раннему гальштату, очень разнообразны по своему составу и содержат как захороненные, так и кремированные тела, некоторые из них сопровождаются дарами. Кое-какие сведения о погребальном обряде дает нам и античная литература. Так, Страбон сообщает, что у кельтиберов кремация считалась позором, а почетно было остаться на поле битвы пищей стервятникам — так легче возносится к небесам душа. Удивительным образом точно так же полагали и герои валлийской поэмы «Гододин», относящейся к VII веку н. э.: для них главной почестью было умереть в бою и достаться птицам⁶⁰⁷. В то же время Юлий Цезарь сообщает следующее: «Похороны у галлов, сравнительно с их образом жизни, великолепны и связаны с большими расходами. Всё, что, по их мнению, было мило покойнику при жизни, они бросают в огонь, даже и животных; и ещё незадолго до нашего времени при соблюдении всех похоронных обрядов сжигались вместе с покойником его рабы и клиенты, если он их действительно любил» (BG. VI. 19. 4. Пер. М. М. Покровского). Х. Биркан, описывая погребальные обряды кельтов, приводит в качестве примера современных специфически кельтских верований обычай передавать с покойниками письма для умерших на том свете, практиковавшийся еще в этом веке в Ирландии⁶⁰⁸.

Итак, мы рассмотрели те данные о кельтских представлениях о жизни после смерти, которые нам дают филология, история, археология. В результате мы получили необыкновенно пеструю картину. С одной стороны, в Античности друиды или все галлы верили в переселение душ. С другой — для островных кельтов очень важным является вера в «мир иной», причем блаженный мир. Общей для этих двух представлений является черта, о которой говорит Хейнс в «Улиссе»

Джойса. На замечание Быка Маллигана о том, что Стивен одержим картиной адских мук, Хейнс замечает: «Все это довольно любопытно, потому что в Вене профессор Покорный из этого делает любопытные выводы [...] В древнеирландском мифе ему не найти даже намека на ад. [...] Похоже, там нет и нравственной идеи, нет чувства судьбы, возмездия»⁽⁹⁾. Естественно, христианство не могло не наложить свой отпечаток на мировоззрение современных кельтских народов, однако, насколько мы можем судить, идея нравственной связи между этой жизнью и загробной у кельтов действительно отсутствовала.

Что же мы можем сказать об упоминавшихся «кельтско-греческих параллелях»? Некоторые античные авторы считали, что галлы каким-то образом попали под влияние пифагореизма. Так, христианский автор Ипполит сообщает, что друидам пифагорейское учение принес раб Пифагора, фракиец Залмоксис (ср. также свидетельство Диодора Сицилийского).

Достаточно революционной была статья профессора Тьерне «Кельтская этнография Посейдония», вышедшая в 1960 году¹⁰. В ней путем изучения отрывков сочинений Посейдония, находимых у позднейших авторов, он предпринял попытку восстановить содержание исходного текста. Его мнение относительно описания Посейдонием друидов было весьма нетрадиционно. Он счел, что Посейдоний, будучи сам выдающимся философом-стоиком, приписал друидам то, чего они на самом деле не утверждали. Так, в частности, он пишет, что специфической доктриной именно стоиков было представление о разрушении вселенной огнем и водой (ср. вышеприведенное место у Страбона). Его аргументом также является несовместимость такой последовательной философской системы друидов, как ее рисуют Посейдоний и следующие ему авторы, и других данных о кельтской мифологии, из которых следует, что она была достаточно похожа на индоевропейскую, отличалась рядом архаических черт и что обряды кельтов были относительно примитивны (ср. многочисленные античные свидетельства об охоте за головами, о человеческих жертвах и т. д.).

И наконец, Тьерне полагает, что именно для иллюстрации и объяснения выдающейся храбрости кельтов в бою друидам приписывалось пифагорейское учение о переселении душ.

Нора Чедвик приходит к довольно интересным, но несколько противоречивым выводам. Внимательно рассмотрев все античные источники, касающиеся друидов, она утверждает, что источники не подтверждают широко распространенное мнение о том, что друиды были жрецами. Напротив, скорее, это были учителя, философы, в первую очередь интересовавшиеся природой физического мира (помянутая неоднократно *natura rerum*) и природой и судьбой человеческой души. Всё это черты, очень характерные и для греческих философов. Чедвик считает, что через контакты с греками в Марселе, ионийской колонии Массилия, друиды усвоили и сохранили идеи ранней греческой философии. Некоторая неясность ее итогов состоит в том, что она на одной странице утверждает, что ими были восприняты как идеи ионийской школы (с которыми их сближает пристальное внимание к натурфилософии), так и пифагореизма (особенно в отношении учения о душе)⁶¹¹. Никак не пытаясь объяснить феномен слияния этих двух очень разных школ, она всего лишь замечает, что «точное определение западсредиземноморской формы философии, распространенной во время формирования учения друидов, должны определить специалисты по греческой философии». Из этой фразы следует, что автор считает, что это было некое единое учение, бытовавшее среди греков в Марселе. Поскольку детальный анализ поставленного ей вопроса действительно требует очень глубоких знаний в области истории греческой философии, его оставим без ответа и мы, только указав на кажущееся нам странным утверждение о некоем едином учении в греческой философии, которое могло повлиять на друидов. С другой стороны, сама мысль о том, что философская система друидов, во-первых, не была общепринятой среди галлов *en masse* и, во-вторых, могла возникнуть под греческим влиянием, представляется нам очень интересной и позволяет объяс-

нить, в частности, отсутствие учения о переселении душ в островной литературе и особенности погребальных обрядов, также не свидетельствующих о его наличии в Античности.

С общекельтской традицией, а особенно с описанием пышных похорон у Цезаря скорее можно сопоставить сцену погребального костра Патрокла в «Илиаде». Ахилл бросает, убив, на костер другу «четыре коней гордых», псов, «двенадцать троянских юношей славных» и свои волосы⁶¹². Также возможны общие индоевропейские истоки представлений о мире ином, столь сходно описанном, например, у Пиндара и в древнеирландских сагах, однако здесь следует учитывать и возможность прямого литературного влияния и просто относительную тривиальность этого «сказочного» мотива.

Естественно, что достаточно рано (а именно в комментарии к древнеирландскому преданию «Плавание Брана», изданному Куно Майером и Альфредом Наттом в 1897 году) появилось и сопоставление кельтских идей о загробной жизни с учением другого индоевропейского народа — индийцев. Как мы уже отмечали, этому же вопросу в большой степени посвящено новое издание предания «О зачатии (?) двух свинопасов» (*De chopbur in dá muccida*), осуществленное Ульрикой Ройдер. Большая критическая статья на это издание «Ирландская *samsara*? Заметки к вопросу о “кельтском учении о переселении душ”» была опубликована в 1982 году боннским ученым Кристофом Дреге. Он отмечает, что понятие, так же как и слово *samsara*, не встречается в древнейших индийских текстах. В Ригведе вообще довольно мало текстов посвящено жизни после смерти. Главное для нее — существование в этом мире, цель — долгая и счастливая жизнь⁶¹³. О том же, что касается жизни потусторонней, разные исследователи придерживаются разного мнения. Так, Т. Я. Елизаренкова считает, что некоторые места Ригведы возможно трактовать как свидетельство веры в новое телесное воплощение души. Вот одно из таких многозначных мест из погребального гимна (X. 14):

Соединись, соединишься с Ямой,
С жертвоприношениями и (добрыми) деяниями, на высшем небе!
Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом в цветущем состоянии!

Напротив, некоторые исследователи (Дреге, Дейсен) считают, что указаний на верования в перевоплощение в Ведах нет, а есть лишь вера в загробную жизнь, хорошую или дурную⁶¹⁴. Также уже в Ведах возникает учение о двух путях: пути богов (*devayāna*) и пути предков (*pitryāna*)⁶¹⁵. Однако особенно полно это учение развивается в Упанишадах. Согласно им, путем предков идут те, кто ведет жизнь домохозяина и исполняет предписанные обряды. Им после ряда превращений суждено снова родиться в человеческом облике. Путем богов же идут отрекшиеся от мирской жизни, живущие в лесу и наделенные истинным знанием (то есть знанием Брахмана). Последние достигают миров Брахмана и больше не возвращаются к жизни. Как настоятельно отмечает Дреге, сравнение кельтских и индийских представлений неуместно, поскольку *sansāra* в индийской традиции является частью единой философской системы, а у кельтов мы находим всего лишь фрагментарные сведения о философских представлениях. Однако такое замечание оправдано лишь, если мы сочтем бесспорным, что жреческое сословие друидов в кельтских землях не обладало единой философской системой. Дать ответ на этот вопрос мы не можем, поскольку устная традиция друидов полностью утеряна.

Как оценивать эти частичные параллели кельтских, греческих и индийских представлений? Некоторые, как Дреге, категорически отвергают возможность генетического родства этих идей. Некоторые, как Чедвик, говорят о влиянии греческой философии на идеи друидов. Также достаточно распространенным в современной литературе является и мнение об общем индоевропейском происхождении этих идей. Так, рассмотрев многие из цитированных нами отрывков греческой, индийской и кельтской литератур, Гаретт Ольмстед приходит к следующему выводу: «Согласно праиндоевропейской традиции, пламя загробного мира очищало души от грехов, и после очищения в огне

души снова рождались на земле»⁶¹⁶. Мы склонны считать, что для такого мнения нет достаточных оснований. Реконструкция индоевропейских представлений о судьбе души после смерти, безусловно, является темой отдельной фундаментальной работы. Мы лишь можем сказать, что такое количество данных не позволяет нам считать учение о переселении душ общеиндоевропейским или даже общекельтским на тех же основаниях, что не дали бы нам при таком количестве данных восстановить языковую праформу.

ФИЛИДЫ: ПОЭТЫ, ЗНАТОКИ СТАРИНЫ И СКАЗИТЕЛИ

Древнеирландский поэт-филид (*fili*) предстает перед нами как довольно странная и загадочная фигура. С одной стороны, 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 века (Мурьху, Тирехан) четко разделяет корпорацию друидов (*magi*) и филидов (*poetas*) именно по их отношению к христианской вере, по их отношению к апостолу Ирландии святому Патрику. И если друид в агиографии всегда непримиримо враждебен христианству и Церкви, то филид становится одним из первых союзников христиан, одним из первых принимает крещение⁶¹⁷. В то же время эта ситуация, описанная Мурьху в VII веке, относится скорее к тогдашним реалиям и представлениям, чем к V веку, эпохе 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 евхаристии приобщать верных телу Бога. Другие функции друидов явно перешли к филидам. Это и провидческие и предсказательные практики, стихосложение и долгое обучение устной традиции⁶¹⁸.

Интерес вызывает и происхождение термина *fili*, который связан с индоевропейским корнем $*(H2)w-el-$ «видение, предвидение, наблюдение». В кельтском мире известны однокоренные слова синонимического свойства: галльск. *uelet*— «провидец, поэт»⁶¹⁹; гойдельск. огамическ. *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 *fili*. 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 *éicse*— «поэзия, филидическое знание». Другой синоним — *fáith*— «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 *nemed* («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 пя-

тины. Филиды разных туатов поддерживали отношения и имели право свободно передвигаться по стране, не лишаясь своих прав в любом туате. Для раннесредневековой Европы это был, пожалуй, уникальный случай, когда светское ученое сословие обладало юридическим статусом, равным статусу людей Церкви. При этом, если не считать одного конфликта в конце VI века (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 филидами⁶²⁰. В то же время еще более важной была связь филиды 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» (*senchbus*). 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 христианством, латынью и античной литературой 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 веке. 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. При-

чем 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 веке филиды знали семь уровней в своей иерархии и, возможно, заимствовали эту схему у Церкви в VII веке, 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 происхождению⁶²¹: континентальные кельты знали своих бардов и ставили их среди элиты ученого сословия, в раннесредневековом Уэльсе барды занимали то же значение, что филиды в Ирландии. То есть изначально в Древней Ирландии филид (*fili*) и бард (*bard*), вероятно, были синонимами, обозначающими 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-cain* — «учить», который буквально означает «петь над (кем-либо)». То есть 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. То есть практически все свои сочинения филид должен был петь. В школах филиды обучались множеству поэтических размеров и способов стихосложе-

ния. 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 и 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 века филид Форголл прибывает 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 еду⁶²². 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. *coimgne*, ср. др.-инд. *samjñā* — «понимание»)⁶²³. Сохранение этого знания и было основной задачей ученого сословия, с помощью этого знания и поддерживались общественный порядок и единство страны. В каком-то смысле филиды обладали большей властью, нежели короли, создавая общественное мнение, являющееся высшим судьей допустимых форм государственных устройства и политики⁶²⁴. 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 повест-

вованья» как об одном из четырех лиц, которым король разрешал говорить перед народом, причем не оговаривается, что он был филидом. В литературе существуют примеры, когда предания читает королю на ночь шут или музыкант⁶²⁵.

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 Ирландии, корпус которых назывался «старина мест» (*dinnsbenchas*). 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 диннхенхас. 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 диннхенхас составлялись для многих местностей, содержа вкратце связанное с ним предание или предания, так как часто мы сталкиваемся с несколькими этимологиями его названия. Учитель спрашивает поэта: «Как это место получило своё название?» Тот отвечает: «Нетрудно сказать» и повторяет поэму. Обычно выбирались те места, с которыми в традиции было связано какое-либо мифологическое событие с участием богов из Племен богини Дану. Поэтому диннхенхас условно включаются в мифологический цикл раннеирландской литературы. Чаще всего диннхенхас 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*)⁶²⁶. Оллав мог законным образом путешествовать из одного туата в другой со свитой из 24 человек, при этом всем хозяевам полагалось оказывать ему гостеприимство. Его законный статус, как и у гостеприимного хозяина, был равен статусу мелкого короля туата⁶²⁷. Филиды 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 филиды, 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 филида за границами»⁶²⁸, поэтому особое значение принимает фраза из *Senbriathra Fíthail*, утверждающая, что «искусство лучше, нежели владение землей»⁶²⁹.

Согласно законодательному трактату *Bretha Nemed* и гномическим триадам филид получал свой статус и профессию благодаря трем его особым искусствам: *imbas forosna*— «великое знание, которое освещает», *teinm láeda*— «жевание костного мозга (?)» и *dícbetal di chennaib*— «заклинание с голов (?)»⁶³⁰. Искусства эти филид должен был изучить лишь на восьмом году обучения, притом что полный срок обучения филида составлял двенадцать лет⁶³¹ (немногим меньше, чем срок обучения друидов).

Первая практика (*imbas forosna*) описана в известном словаре, составленном мунстерским королем-епископом Кормаком мак Куленаном (ум. 903):

Imbas forosna— «Великое знание, которое освещает»: оно открывает все, что филид захочет, все, что он пожелает открыть. Таким образом это делают. Филид 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 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*, то есть 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 крещения⁶⁴.

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 вокруг головы — чистая выдумка. Другим аргументом Турнайзена был дохристианский характер ритуала: то есть к IX веку ритуал этот уже несколько веков должен был не практиковаться и быть забытым⁶³. Понятно, что ладони вокруг головы могли быть и привнесены в описание ради соответствия ложной этимологии. Однако если филид прикрывал ладонями свое лицо в поисках темноты, эта практика вполне соответствует позднейшим правилам поведения ирландских филидов, сохранившимся вплоть до начала Нового времени. Еще в начале XVII века 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. 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 лежа в ней были на удобном расстоянии друг от друга, каждое в маленькой комнате с малым количеством какой-либо мебели, там был только стол, несколько сидений и вешалка для одежды. Не было окон, чтобы впус-

тить дневной свет, не было вообще никакого освещения кроме свечей, которые вносили только в подходящее 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 день⁶⁴.

Это позднее описание сохранило отблеск живой и оригинальной системы обучения и творческой практики в традиционной Ирландии. Еще средневековый филид в XII веке начинал свою поэму: «Хоть и темно мне на моем ложе...»⁶⁵, 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 век.

Если мы возвратимся в раннесредневековую Ирландию, то увидим, что ритуал *imbas forosna* вполне соответствует другим прорицательным практикам, известным в раннеирландской литературе. Так, например, жертвоприношение белого быка на бычьем пиру в Темре сопровождалось ритуальным сном провидца (филида?), отведавшего жертвенного бычьего мяса, во время которого он узнавал образ будущего короля Темры⁶⁶. Финтан мак Бохна, всезнающий древний человек ирландского мифа и синтетической истории, также получает свое великое знание после долгого сна в пещере под водами потопа⁶⁷.

Скорее мы можем утверждать, что запрет святого 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 *tenm 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, то есть в конце IX века 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 быть сырой, а смертному ее нельзя было есть, иначе он оставался в сиде⁶³⁸. Собственно «жевание» упоминается в названии другого филидического ритуала *teinm laeda*, который, согласно законам и «Словарю Кормака», также был запрещен святым 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 все это богам. В одной из историй о Финне последний также жует свой большой палец до костного мозга, чтобы обрести знание⁶³⁹. 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.

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, то есть оно оказыва-

ется съеденным и несъеденным. В-третьих, жертва выставляется за дверь и остается на пороге между внутренностью дома и внешним миром⁶⁴⁰. 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 получается одномоментно и с помощью особого откровения в отличие от «доброего знания» (*soas*), которое филид получает 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 Кумалом 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 сида⁶⁴¹. С тех пор, чтобы узнать что-нибудь или произнести поэтическую импровизацию, Финн должен был сосать и жевать свой большой палец.

Другой филидический ритуал, упомянутый в «Словаре Кормака», *dícbetal di chennaib*, «заклинание с голов (?)», не был запрещен святым Патриком (то есть Церковью), поскольку требовал лишь обучения (*soas*, «доброего 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, в отрубленной голове какое-то (иногда довольно продолжительное) время еще теплились жизнь и сознание. Возможно, «заклинание с голов» первоначально было связано именно с человеческими головами, как источниками особого сокрытого знания.

В древнеирландском законодательном трактате «Великая старина» (*Senchus Mór*) скупно описывается этот ритуал, каким он якобы был до Патрика в языческие времена. Фирид возлагал свой жезл на тело или голову (очевидно, мертвую) и узнавал его имя и имя его родителей, а также узнавал ответ на любой вопрос, заданный ему через три дня (или дважды три, или трижды три)⁶⁴². Иначе говоря, операция с человеческими останками служила филиду той же цели, что и жевание мяса в *imbas forosna* — открытию знания. Фирид с черепом, открывающий его имя, 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 *dícbetal 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 эта практика, видимо, претерпевала некоторые изменения, или ее название интерпретировалось по-разному, поскольку *dícbetal di chennaib* можно перевести и как «заклинание с верхушек, с вершин», как однажды оно называется «заклинанием с вершин холмов и мачт». Ритуал включал и некое опознание, объяснение черепа животного. В «Словаре Кормака» описывается, как филиды с помощью «жевания костного мозга» (*tenm láeda*) опознают черепа ручных собак, служивших знаком высокого статуса своих хозяев⁶⁴³.

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 века,

носит плащ из белых и пестрых птичьих перьев: от подола до пояса из шей диких уток, а от пояса до воротника из их же гребешков⁶⁴⁴. Филид уподобляется птице и воспаряет в своем транс 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 поведения⁶⁴⁵. 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, заслужившему 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 волдыря⁶⁴⁶), болезнь с возможным смертельным исходом. «Ольстерские анналы» сообщают под 1024 годом, 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*).

Вредоносная магия филидов могла быть обращена против людей, животных или даже деревьев. Предания из «старин 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 века, выдвинул перед верховным королем Ирландии табу-требование (*ailges*), которое нельзя было отклонить. Требовал он права повалить священное дерево. *Ailges* — гейс-требование, табу-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 потре-

бовал у верховного короля Ирландии власти над священным дубом Эо Мугна, и король не посмел нарушить гейс⁶⁴⁷. Тогда Ниннине с другими филидами повалил дерево, встретив сопротивление воинов местного туата.

Двадцать сотен воинов — не пустая повесть —
с десятью сотнями и сорока
покрывало то дерево — была лютая сеча —
пока не опрокинули его филиды⁶⁴⁸.

Похожая история присутствует и в раннем предании «Повесть о Байле Доброй Славы», где речь идет о двух чудесных деревьях (тисе и яблоне), выросших на могиле несчастных влюбленных. Кроны же этих деревьев выросли в форме 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 Байле, и сделали из него филидическую табличку; на ней были описаны видения, пиры, любовные истории, сватовства Улада. Так же сватовства Лейнстера были записаны на табличке (сделанной из дерева, росшего на могиле Айлинн. — Г. Б.)⁶⁴⁹.

В другом варианте истории священного дерева Эо Мугна Ниннине Мудрец сам уничтожил дерево, не прилагая рук неким магическим способом. Ниннине расплавляет цветок желудя, и после этого дерево (или деревья) падает⁶⁵⁰. Расплавление с помощью магической поэмы филида известно в ирландской традиции. В повести «Смерть Ниалла Девяти Заложников»⁶⁵¹ описан случай в правление Ниалла, когда филид Лайдкенн (*Laidcenn*) в отместку за убийство своего сына и разрушение своего дома расплавляет сатирой 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 практи-

ка схожа с *díchetal di chennaib*). *Glám dicenn* представляет собой один из ритуалов черной магии, практиковавшийся 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 необходимым, мы видим здесь, может быть, поздний, но обычный синтез. Вот как описывает *glám dicenn* 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 (то есть шесть человек с ним вместе), среди которых были бы шесть рангов филидов, и вот их названия: фохлог, мак фурьвидь, досс, кана, кли, анрад и оллав 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 оллава — к земле короля, которого он собирался 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 оллав 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 фурьвида на собаку, проклятие фохлога на одежду, проклятие досса на оружие, проклятие каны на жену, проклятие кли на сына, проклятие анрада на землю, проклятие оллава на короля⁶⁵².

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 инаугурации древнеирландских королей, в которой филиды, кстати, тоже принимали участие. Терновник на вершине — это не совсем дерево, а скорее воплощение некоего высшего судии, способного строго, но справедливо указать правого и виновного. Земля, поглощающая филидов или короля с его семьей и добром, — тоже важный участник ритуала, задающий некоторые хтониче-

ские 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 dicenn* назначение терновых иголок в руках филидов. Заранее готовилась глиняная кукла короля, которую затем протыкали этими иголками во время пения заклинаний⁶⁵³. 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 году сообщают о смерти английского лорда-лейтенанта Джона Стэнли от заклинания филида (*firt filed*). Английские источники XVI—XVII веков 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 году делал в Королевской ирландской академии специальный доклад о заклинании крыс и мышей в Ирландии с помощью сатиры. Он упомянул о двух последних удачных случаях истребления или изгнания крыс в 1776 и 1820 годах. 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 слова⁶⁵⁴. В то же время наряду с вредоносной магией древние филиды обладали и способностью противостоять демоническим силам: согласно законам оллав должен был находиться рядом с королем во время празднования Самайна и защищать его от колдовства, которого стоило опасаться в это время⁶⁵⁵.

Особая власть и постоянный шантаж филидов вызывали недовольство королей и церковных властей. Память об этом недовольстве и компромиссном разрешении конфликта нашла отражение в полуполюгендар-

ных свидетельствах о съезде королей и церковных князей на севере Ирландии. Речь идет о том, что около 590 года на севере Ирландии в Друймм Кете 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 важнейших монастырей, Колума Килле и Комгалла из Бангора⁶⁵⁶. Одним из решений собрания чуть было не стало изгнание филидов из Ирландии.

Согласно довольно поздним источникам (начиная с X века) король Аэд на съезде в Друймм Кете угрожал изгнать филидов из Ирландии, поскольку они злоупотребляли гостеприимством королей и путешествовали по Ирландии в сопровождении больших свит: 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 веке, 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 риторик. 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*)⁶⁵⁷.

Неизвестно, насколько соответствует истине данная причина ее сочинения, но эта малопонятная архаическая поэма представляет собой один из самых ранних памятников древнеирландской литературы, создан-

ный на рубеже VI—VII веков. Бесспорно, эта история не совсем достоверна, она не подтверждается анналами и ранней житийной литературой, изгнание филидов с территории всей Ирландии было просто невозможным предприятием даже для верховного короля Термы из рода И Нейлл. 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 века 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 его от сатиры, только если король даст ему свою жену. Монгана и его жену спасло лишь чудесное появление одного из древних героев, Кильге, который смог свидетельствовать о неправоте филида⁶⁵⁸. 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 же Церкви мы почти не встречаем неприязненного отношения к языческим мифам, сохранявшимся 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 организации филидов⁶⁵⁹. 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, в суде председательствуют ко-

роль, епископ и «мудрец, знающий все формы речи, со статусом оллава» (то есть собственно главный филид, оллав)⁶⁶⁰.

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 самого поэта в нем. Церемонию проводили на древнем кургане Карн Фриах (Карнфри в совр. гр. Роскоммон). Рядом с курганом присутствовали и епископы, и все короли Коннахта, но филиды, судя по тексту, играли 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»⁶⁶¹.

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 века прекратилась, монастырь перестал быть местом синтеза филидической и церковной учености, и единственную поддержку поэты могли найти при дворах правителей. К тому же английское присутствие и экспансия в стране давали недвусмысленно понять, что единственную поддержку старому гэльскому порядку можно найти только у местных королей и вождей. В этот период оллав становится придворным поэтом (хотя в существовавших тогда же школах оллав был скорее преподавателем, профессором). Отношения придворного филида и короля/вождя часто описываются самими филидами в терминах брака или любовного союза. В XIV веке придворный филид Адам О

Фиалан обращался к своему патрону Томасу Маг Хаврану с таким страстным призывом:

Опусти свою округлую бровь, приблизь ко мне свои пурпурные уста,
Подари мне пылкий поцелуй, то будет конец нашей ссоры⁶⁰².

Сложно сказать, всегда ли в случае позднесредневековой ирландской литературы мы имеем дело с обычной литературной гиперболой или речь идет об открытых гомосексуальных отношениях 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, а если и отражает некие «нетрадиционные» реалии, то свидетельствует, пожалуй, о деградации этих отношений. В наиболее откровенных примерах из позднесредневековой ирландской поэзии отношения 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 ложе⁶⁰³.

П. Бранах упоминает еще одно свидетельство XV века, в котором вполне прозаически описываются отношения некоего писца/поэта со своим гэлизированным патроном английского происхождения. Ученый муж вспоминает один поход Эдмунда Батлера в графство 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». Что это — крайняя распущенность, личная особенность или просто символическое преувеличение? 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 совет-

ником в государственных делах. С филидом заключался своеобразный контракт, по которому придворный поэт, оллав, должен был в определенное время сочинять хвалебные песни для своего патрона. Оллавы служил и своеобразным послом, распространяя славу короля за пределы его туата и участвуя в переговорах. Оллавы назначался самим королем/вождем, и со временем поэт мог выйти из милости своего патрона и быть уволенным. Эта система неизбежно вызывала соперничество между поэтами, потому как мест придворных филидов было не так много и всем мастерам слова их было явно недостаточно⁶⁶⁴.

УСТНОЕ ПРОШЛОЕ И ПИСЬМЕННОЕ
НАСТОЯЩЕЕ ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ
ТРАДИЦИИ: КАК БЫЛО НАЙДЕНО
«ПОХИЩЕНИЕ БЫКА ИЗ КУАЛЬНГЕ»

Многие исследователи изучали древнеирландскую традицию, пытаясь вычлени 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 этих методов, самой передачи традиции и сословия, осуществлявшего эту передачу, стимулировала споры в научной кельтологической литературе о языческих или христианских компонентах в средневековой ирландской и валлийской культуре, 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»⁶⁶⁵) IV—V веков привела к безболезненному принятию христианства в Ирландии⁶⁶⁶.

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, ставшими известными в Ирландии после принятия христианства. Э. Мак-Нилл использовал другой термин — «синтетическая история», подразумевая тот самый синтез местной и христианской традиции в отношении к прошлому⁶⁶⁷. К тому же важно, что псевдоистория воспринималась ее компиляторами как вполне реальная история, и порой она содержит зерна исторической действительности. Поэтому современные историки-ирландисты все чаще и чаще прибегают к термину «синтетическая история»⁶⁶⁸.

Итак, два противостоящих направления, которые ведут эти то затухающие, то разгорающиеся споры в кельтологии — это так называемые нативисты и антинативисты. Такое деление привело к напряженным дискуссиям после выхода в свет в 1990 году книги К. Мак-Кона «Языческое прошлое и христианское настоящее в ранней ирландской литературе»⁶⁶⁹, ставшей наиболее ярким критическим ответом антинативистов на не всегда удачные спекуляции противоположного направления. Сам термин «нативизм» был предложен К. Мак-Коном для обозначения основного, господствующего долгое время взгляда на раннюю ирландскую культуру, 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»⁶⁷⁰ и П. Мак Кану (кроме множества статей его известнейшая работа — «Кельтская мифология» («Celtic Mythology»)⁶⁷¹).

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 литературы. Их книга посвящена «традиционным преданиям» (*traditional tales*) Ирландии и Уэльса. Рисы пишут о корпусе ирландской традиционной литературы: «Традиционные предания передавались жреческим орденом в кельтских землях, и различные блага доставались тем, кто их слушал. Прототипы этих преданий, очевидно, были частью устной традиции дохристианских кельгов»⁶⁷² (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 «жреческого ордена» 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 и иных веков, может помочь нам увидеть отблески традиции, для которой предания, даже в их изначальной форме, были лишь одним из возможных проявлений⁶⁷³.

Говоря о влияниях на Рисов со стороны других исследователей, я должен 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. Пуйонвархом 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»⁶⁷⁴. 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» включает в себя в качестве компонентов не только мифологию, но и ритуал, изобразительное искусство, а также музыку⁶⁷⁵.

Что же касается идеи Рисов о полном раскрытии мифа только в рамках определенной религиозной традиции (в нашем случае кельтской), то с ними можно и нужно не согласиться. Мифология может только упо-

требляться той или иной религией, которая, как говорил В. Бенъямин, 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 галльским «орденом» *vates* («ватов», провидцев), вторым по значению после друидов. Мак Кана останавливается и на житиях ирландских святых, указывая на частое присутствие в них мифологических мотивов, так что вообще 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 противопоставляет 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»⁶⁷⁶. Действительно, рукописная традиция в Ирландии по праву считается одной из старейших в Европе. Письменность на латинской основе была распространена в Ирландии с середины VI века. 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 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 переписчи-

ков для нас может считаться самой ценной категорией, так как эти переписчики сохраняли древние формы в неприкосновенности. Третья группа — «активно безграмотные» (опять же по отношению к древнеирландской норме), которые правили текст по своему разумению и часто преобразовали оригинал до неузнаваемости своими варварскими формами. В монастырских скрипториях, где и осуществлялась переписка, часто практиковались ее индустриальные методы: переписка с читки начальника скриптория. Таким образом в монастырях записывалась преобразованная устная традиция ирландских филидов⁶⁷⁷.

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 апостола⁶⁷⁸.

С моей точки зрения, уникальные черты раннесредневековой Ирландии как в социально-политической, так и в культурной сфере 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 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 поэтом⁶⁷⁹, 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» (в нашем случае «исходный текст» «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 историей⁶⁸⁰. Механизм такого «восстановления» можно найти в легендах о нахождении «старин мест» филидом Аморгеном или текста «Похищения быка из Куальнге» филидом Мургенном⁶⁸¹.

Чтобы попытаться подробнее объяснить феномен устного и письменного текста в древнеирландском восприятии, обратимся к сюжету и вариантам предания о нахождении «Похищения» (*Do fballsigud Tána Bó Cualnge, DFTBC*). Я представляю здесь перевод текста этого предания из Лейнстерской книги (fo. 245a) (метрический фрагмент в жанре *rosc* 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 уче-

никам, 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 Кулмен. Эвине, внук Нинене, 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 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 (fo. 245a), судя по языку, созданное в древнеирландский период (по мнению К. Мёррея, конец IX века⁶⁸², однако присутствует и ср.-ирл. форма *condit. 3 s. no ragad* от глагола *téit*), согласно Дж. Карни, представляет собой версию A₁, наиболее раннюю из существующих вариантов «Нахождения «Похищения»»⁶⁸³. Однако в древнеирландской литературе существует и еще одно раннее свидетельство чудесного нахождения «Похищения», незамеченное Карни. «Триады Ирландии» (*Trecheng breth Féni*), текст конца IX века, 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, то есть Фергус, сын Роах, рассказал его Ниннине Мудрецу при Кормаке, сыне Фазлана; защита на год тому, кому его рассказали»⁶⁸⁴.

Таким образом, по крайней мере, два момента более позднего предания находят подтверждение в ранних триадах: явно языческого характера призывание в свидетели покойника/предка (ср. пост против святых 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 достижение знания здесь возможно только при посредничестве мертвого, обладавшего 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 во всей красе и передает ему дар стихосложения⁶⁸⁵. Как писал М. Элиаде, типологически подобный обычай у кельтов и германцев близок инициатическим ритуалам будущих шаманов и волшебников, проводивших ночь у трупов или на могилах⁶⁸⁶.

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» поэта⁶⁸⁷. Интересно, что «Похищение быка из Куальнге» часто сравнивали с «Илиадой» и предполагали даже искусственное построение материала ирландскими монахами по греческому образцу. В то же время 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 святого Патрика, написанном Тиреханом в конце VII века, описан случай, восходящий к подобной практике. Святой со своими спутника-

ми находит огромный могильный курган и временно воскрешает покойника, чтобы засвидетельствовать могущество и милосердие Господа: крестить покойного и спасти его душу. Огромный человек (королевский свинопас) встает из могилы и рассказывает свою историю⁶⁸⁸. П. Мак Кана считает, что этот эпизод, переживавший затем в «Трехчастное житие святого Патрика» (*Vita tripartita*), оказал влияние на поздние варианты истории нахождения «Похищения», где Фергусу приписывается огромный рост⁶⁸⁹.

Ниннине Мудрец, упомянутый в триадах как «восприемник» «Похищения», так же как Шенхан Торпешт — филид VII века Шенхан (ок. 580—650), был филидом короля Коннахта Гуайре⁶⁹⁰ (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» (раннелат. *columen*). Др.-ирл. *culmen*, очевидно, является эквивалентом латинского *summa* как обозначение высшего компендиума знаний. Местный ирландский эквивалент термина, послуживший образцом для названия «Этимологий», — *druimne suitbe*, *druim suitbe*, «вершина знания, учености»⁶⁹¹, — относится скорее к филидической премудрости, постигаемой с годами учения. Размеры последнего года обучения филида назывались *druimne suitbe*. Филид VII века, автор аллитерационной поэмы «Эо Росса» из «старин мест», назван *Druim Suitbe* («Вершина учения»), что скорее было его званием, а не именем⁶⁹². Годы жизни Исидора Севильского 560—635, «Этимологии» же были написаны между 612 и 620 годами.⁶⁹³ Т. О Малле, искавший историческую основу сообщения *DFTBC*, полагал, что работа Исидора действительно попала в Ирландию в середине VII века при посредничестве филида Шенхана Торпешта⁶⁹⁴. Судя по всему, «Этимологии» попали в Ирландию очень рано после их написания. Впоследствии «Этимо-

логии» Исидора становятся образцом для ирландских этимологических и этиологических сочинений, таких как «Словарь Кормака», «Правило имен» или диннхенхас, созданных на грани местной учености и латинской позднеантичной этимологической традиции. Также «Этимологии» использовались 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 созваны, 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 Европу⁶⁹⁵, чтобы выучить (*do fhoghlaim*) «Похищение», которое один мудрец взял с собой на восток в обмен на книгу Кулмен («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. Во-первых, сначала речь идет об устном «исходном» тексте, существовавшем в некое «исходное» мифологическое время (T¹). 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 потерянным/забытым во время начала сюжета (T²), что можно рассматривать как характерный топос упадка и деградации традиционных знаний в последние времена. Причем Шенхан Тор-

пешт, выступающий судьей и экзаменатором своих учеников и младших филидов, скорее всего, здесь 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 индоевропейского поэта⁶⁹⁶, 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 *cuman* — «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 «Рамаяны», «первый поэт» (адикави) Вальмики, был уже знаком с историей Рамы (устным «исходным текстом», то есть и здесь мы не наблюдаем «сочинительства»). Однако чтобы постичь свою задачу глубже, Вальмики некоторое время сидел и йогически созерцал тему «Рамаяны». С помощью своей йогической силы и концентрации он смог увидеть Раму и других героев эпоса, а также их деяния и после начал рассказывать «Рамаяну»⁶⁹⁷. В контексте типологического сравнения важно, что «Рамаяна», 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, то есть 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) (A₂, согласно Дж. Карни) этот мудрец уже становится иностранцем, «римским мудрецом» (*in sáí rōmānach*),

который вывозит «Похищение» из Ардмахи в обмен на все тот же Кульмен⁶⁹⁸.

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 текст чужд и невнятен для всего остального (Восточного) мира. С другой стороны, ученые ирландские монахи, одинаково знавшие 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.

Скупое упоминание мудреца (*sui<*so-wids*, постигший знание с помощью обучения) вводит представление о письменном тексте раннесредневековых ирландских *literati* (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 подобные экзегетические тексты, по словам Ж. Деррида, «всегда рискуют остаться бессмысленными, но были бы ничем без этого риска»⁶⁹. При этом текст остается минимальной самодостаточной единицей традиционного сознания. Такая ситуация прослеживается в большей части ранних ирландских текстов, авторами/редакторами которых были поэты-филиды. Как в случае «восстановления» диннхенхас («старин мест») 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 «прото-формы» своего неписьменного существования⁷⁰. Вообще память об отсутствии «исходного текста» сохраняется в Ирландии на протяжении всего Средневековья, можно привести пример довольно позднего компендиума «Разговор старейших», где святой Патрик при помощи Кильте и сидов восстанавливает истории о подвигах фениев.

ЦЕРКОВЬ И МОНАСТЫРЬ: ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ, КЛИРИКИ И АСКЕТЫ

Медиевисты и историки христианской церкви часто упускают из виду крайнюю 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 века 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 недавней русской историографии по этой теме, я мог бы упомянуть не совсем удачную статью Е. Милковой «Крещение Ирландии и ирландская цер-

ковь V—IX веков» (Альфа и Омега, 1995, № 4) и очень важные и высокопрофессиональные статьи С. В. Шкунаева в книге «Предания и мифы средневековой Ирландии» (М., 1991) и в нескольких номерах «Вестника древней истории» (речь в них идет не только об истории ранней церкви в Ирландии, но и об общекультурной ситуации в условиях перехода от традиционного дописьменного общества к письменной христианской культуре)⁷⁰¹.

Я же хотел бы здесь коснуться некоторых «ключевых» и спорных моментов в строительстве и повседневной жизни ранней ирландской церкви и ирландского монашества, важных как для исследователей-профессионалов, так и для всех интересующихся историей Церкви.

Во-первых, стоит коснуться терминологии. Читатель часто может столкнуться с термином «кельтская церковь» в исторической литературе. До 90-х годов XX века это определение присутствовало и в серьезной научной литературе, позже — пожалуй, только в популярной и квазиокультурной литературе. Начнем 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 века по свидетельству Тертуллиана), то в изолированной Ирландии начало Церкви было положено приблизительно к первой половине V века. 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, го-

родской 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 церкви римской Британии. Такое смешение, где иногда фигурирует и церковь Бретани, вряд ли правомочно.

У западных историков и богословов речь порой идет не только о «кельтской церкви», но и о «кельтском христианстве». Причем некоторые исследователи пишут 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 святого апостола Павла). Иные же считают кельтское христианство особой разновидностью христианской веры, характерной для Ирландии, Шотландии, Уэльса, отличающейся особым почтением к природе, всему мирозданию и сочетающей христианские догматы с дохристианскими (читай друидическими) обычаями и отношением к миру и обществу. Такой образ «кельтского христианства», кстати, близок современному 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 святым Патриком, ставшим наиболее почитаемым святым острова, признанным «апостолом Ирландии».

Достоверные источники по жизни святого Патрика — это лишь «Исповедь» (*Confessio*) и послание к британскому королю Коротыку, написанные самим святым, видимо, в первой половине V века. Я не ставлю себе за-

дачи пересказывать те немногие факты из «Исповеди» святого Патрика, которыми и исчерпывается наше знакомство с биографией святого. Важно другое — святой 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 уже благодаря сложившемуся в течение Средних веков церковному преданию.

Достаточно упомянуть о миссии галло-римлянина святого Палладия, первого епископа ирландцев, который, согласно «Хронике» Проспера Аквитанского был поставлен в епископы римским папой Целестином в 431 году. (Важно, что святой Патрик отправился проповедовать веру Христову в Ирландию без санкции папы, но повинувшись ангелу Викторику (*Confessio*, §23). Проспер в своем кратком свидетельстве проговаривается, что святой 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 века, это были в первую очередь купцы из Римской империи, пленники (романо-британцы и др.), рабы, члены их семей. К концу IV века относятся и первые христианские захоронения в Ирландии. Надо иметь в виду, что IV—V века были временем постоянных набегов ирландских морских разбойников на западное побережье Британии, во время которых в плен брали многих местных жителей, как того же Патрика.

В связи с тем, что апостолом Ирландии считался романо-британец Патрик, а не Палладий, в средневековой ирландской традиции и в научной литературе XX века родилась концепция «двух Патриков» (или даже трех), особенно привлекательная из-за двух дат

смерти святого Патрика, сохранившихся в ирландских анналах (457 и 492 годы). Кроме того, в последнее время археологические свидетельства и исторический анализ агиографической литературы указывают, что юг Ирландии, Мунстер, был, вероятно, зоной самого раннего распространения христианства в Ирландии, миссии или миссий, предшествующих святому 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 сложным, 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 (*episcopus me esse fateor*)»⁷⁰².

Из самой «Исповеди» святого Патрика и всей ранне-средневековой 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 веке. 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 святой Патрик и другие миссионеры столкнулись с первоначальным неприятием королевской власти и, тем более, друидической корпорации. 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 вознаграждение⁷⁰³. Как мы помним, именно из молодых сыновей аристократов и королей формировались отряды фениев и разбойников. Эти молодые воины отличались высокой социальной мобильностью и вполне могли стать одними из первых христиан-неофитов, последователей святого.

Другая категория последователей и аудитории святого Патрика — это женщины. Как мы знаем из истории Церкви, женщины часто оказывались более восприимчивыми к проповеди и более решительны в выборе веры, чем мужчины. Также и во время миссии святого 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 стяжательстве⁷⁰⁴. 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 святой 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. А с письменностью и Писанием начинается и история страны. Как часто бывает в истории, святой Патрик традиции — даже житий VII века, написанных святыми Мурьху и Тиреханом, — имеет мало общего с историческим Патриком, автором «Исповеди». У Мурьху и в позднейших житиях скромный романо-британец (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, участвующего с ними в своеобразных магических поединках. Вообще нам очень сложно говорить о способах и реалиях обращения Ирландии в христианство на протяжении полутора столетий существования первоначальной ирландской церкви. После произведений святого Патрика середины V века и до середины VI века, когда был составлен «Первый Синод святого Патрика», первый памятник ирландского церковного законода-

тельства, в нашем распоряжении нет достоверных источников по истории Церкви.

В целом мы не можем отмахнуться от преданий о святом Патрике, хранящихся 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 святому Патрику. «Наследники святого Патрика», архиепископы ирландской церкви, сидевшие в Арма, стойко отстаивали свои права на первенство в ирландской церкви, основываясь на авторитете святого 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, *Pax 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 веку 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 место здесь занимал монастырь в Ардморе. Высказывались предположения о заимствовании монастырской системы из Аквитании, Северной Испании или прямо из Восточного Средиземноморья⁷⁰⁵. Положение аббата монастыря, а тем более монастыря крупного, было вы-

ше положения епископа, хотя иногда аббат мог одновременно обладать 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* — огороженная 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*'ов). Поэтому план древнеирландских монастырей выглядит очень похожим на светские кольцевые укрепления. Важно заметить, что некоторые монастыри были основаны на месте ранее населенных кольцевых укреплений.

Интересен 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 святого Мокойвога, например: «Три дня постился блаженный Мокойвог, чтобы для начала посвятить это место Богу») ⁷⁰⁰. Беда Досточтимый, ярко описывающий события VII века 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 бу-

дущего монастыря постом и молитвою, объясняя свой необычный для Англии обряд тем, что ирландцы так поступают, освящая пред Господом место монастыря или церкви⁷⁰⁷. 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 зданиями⁷⁰⁸.

Первые подобные огороженные монастыри, согласно археологическим данным, появляются, очевидно, в VII веке. Это было время, когда христианство становилось доминирующей религией в Ирландии, когда монашество в этой стране вступило в свой «Золотой век». Количество монахов, монахинь, священников и паломников росло. Основывались новые монастыри. С этого времени вокруг ирландских монастырей сооружаются валы (*valla*), строятся церкви, кельи и странноприимные дома⁷⁰⁹.

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 общины⁷¹⁰. 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 имели не только церковное, но и (по сути, благодаря ему) важное политическое значение. Арма, Клонмакнойс, Глендалох, Сэйнт Моллинс служили также 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 умягчались дальше от центра⁷¹¹. Источники свидетельствуют, что внутренняя часть монастыря была доступна лишь для монахов и священников, вторая часть — для мирян, и только в третью, 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 Oengusso Céili Dé*, VIII век) мы узнаём о жизни его автора, Ойнгуса сына Овлена, в «благочестивом монастыре за оградой из крестов»⁷¹². Та же схема использовалась на плане в Книге Молинга. За монастырской стеной, в точках, соответствовавших четырем сторонам света, стояли высокие кресты, посвященные четырем евангелистам. Линии же, исходившие из этих крестов, разделяли условный круг монастыря на четыре части. Точно между этими высокими крестами стояли более скромные кресты четырех великих пророков Ветхого Завета: Исайи, 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 условный план из Книги Молинга был воспроизведен по крайней мере в монастыре на острове Ардилен возле современного Голуэя, где в монастырском валу четыре выхода, и крест стоял возле каждого выхода с внешней стороны⁷¹³.

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 зоне монастыря, или выносились за его стены и окружались особыми малыми оградами. Существует также несколько ранних примеров четырехугольных оград вокруг монастырей. Са-

мый 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 Шэннон, на возвышенности к югу и к востоку от руин монастыря. Монастырь в Дендраме (графство Даун, наиболее изученный археологами монастырь того периода в Ирландии) был окружен тремя concentрическими валами из небольших камней с несколькими большими валунами в основании. Внутренняя ограда, стена толщиной около двух метров, окружала площадь примерно 76 метров в диаметре с каменной церковью, высокой башней и кладбищем⁷¹⁴.

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 ордена *céli Dé* («слуг Божиих»). К югу, прямо за оградой, стояла маленькая церковь святой Бригиты для монахинь. Возле главного восточного входа в *Ráth* стоял крест, остатки которого датируют концом IX—X веком. В этом случае Арма следует плану Книги Молинга, и мы можем предположить, что возле других входов стояли как минимум еще три креста. Из анналов известно, что к началу XII века поселение вокруг кафедрального собора было поделено на три района. На основании карты Барлетта начала XVII века предполагают, что район слева от главной улицы назывался *Trián 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 «двойной» монастырь для обоих полов). Справа от главной улицы могла быть *Trian Masain*, а еще правее *Trian Saxan* («Третий англосаксов») с церковью Святых Петра и Павла. Руины рядом с кафедральным собором принадлежат дому аббата⁷¹⁵.

Согласно анналам, в XI—XII веках в Арма на месте кафедрального собора стояли большая каменная церковь и высокая башня, а также другие церкви и кресты. Несколько раз за это время церковные строения в Арма уничтожал огонь. Ольстерские анналы сообщают в 1020 году: «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». Новый пожар случился в 1092 году: «Поселение Ард Махи и его церковь сгорели в четвертый день календ сентября [29 августа]»⁷¹⁶. 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.

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, поверхность дороги под воротами вымощена камнем. Н. Эдвардс предполагает, что ворота эти довольно позднего времени, приблизительно XII века.⁷¹⁷

Ирландские монахи, как и 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 обычно хранились мощи святых и другие святыни, они также могли 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 Клонмакнойсе⁷¹⁸. В древнеирландской церкви существовали «совмещенные» монастыри для обоих полов, и в подобных обителях, где жили как монахи, так и монахини, иногда возникали скандальные ситуации. Единственный полноценный «совмещенный» монастырь в Ирландии, основанный, по преданию, святой 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 святой Бригиты, написанное Когитозом в VII веке, дает детальную картину внутреннего устройства большого деревянно-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.

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 покрытая 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 Господу⁷¹⁹.

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 соответственно их полу. В самом храме молящиеся были разделены также в соответствии с их полом. 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 «совмещенный» характер, особенно интересен своими женскими практиками, которые могли сохранить какие-то элементы дохристианских женских культов. В этой связи характерно, что святая Бригита, очевидно, заняла в народном сознании то почетное место, которое занимала в язычестве богиня Бриг, или даже несколько богинь, известных под этим именем. В конце XII века Гиральд Камбрийский в своей «Топографии Ирландии» описывает среди чудес острова неугасимый огонь святой 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 имею-

щимся в изобилии топливом, что со времен девы (святой Бригиты. — Г. Б.) все годы он постоянно оставался негасимым. И хотя за это время здесь такая куча 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, как обычно.

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 дунуением уст, но только мехами и ручными веялками⁷²⁴.

На основе этого пассажа и других данных из агиографии исследователи приписывали богине Бригите, чье место поклонения заняла святая 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 годы XII века он посетил Килдэр во время одной из первых завоевательных экспедиций англо-нормандцев. Весь фрагмент не содержит никаких специфически христианских реалий, исключая собственно связь со святой Бригитой. Культ негасимого огня Бригиты восходит к древнейшим индоевропейским традициям, его аналогом в Древнем Риме был культ богини Весты. Жрицы Весты, весталки, в течение тридцати лет должны были соблюдать девственность и поддерживали 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 собственно девственная Бригита (или Веста) не дают огню излишне распространяться, «женские» стенки очага не дают ему разгореться слишком сильно.

Огонь Бригиты горел еще в 1220 году, 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 VIII⁷²¹.

Как мы видим, вполне ортодоксальная церковная жизнь удивительным 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—XII веков. 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 святого Молаше (Лашрена), основателя монастыря в Леттлене (совр. Олд Лохлинн, гр. 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 оказалось 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 приготовило падение дерева. Решение было предоставлено святому епископу и королю Крундмаэлу, 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 туда²².

Несмотря на свой легендарный характер, история сохранила отношение к дереву как к источнику основного строительного материала в древнеирландском обществе. Священное дерево стремились использовать для священных же надобностей, святость Эо Росса, передаваемая церковным зданиям, которые из него будут построены, играла главную роль. Рассматриваемый фрагмент жития святого Лашрена помимо всего прочего описывает основание монастыря возле Леттлена. 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, позднее связывавшихся с местными святыми: Келл Дара (Церковь Дуба), монастырь, основанный святой Бригитой; Дерри (*doire* — дуброва), основанный святым Колумом Килле; Келлс с дубом Колума Килле; Клонмакнойс с вязом, дубом и тисом святым Кирана; Арма с загадочным лесом *fidnemed*²³. В житии святого Лашрена в отличие от других случаев и вообще в противоречии с традиционной терпимостью ирландской церкви языческий объект поклонения не уживается с христианским храмом. Святой 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 святым Лашреном) как нечто нечистое, подлежащее устранению. После того как дерево Эо Росса было доставлено в Леттлен, святой Молаше приступил к распределению древесины между настоятелями и строительству своей часовни, первой в монастыре. В целом история показывает отношение к дереву

как к основному строительному материалу в раннеирландском обществе. 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 («моленной», *oratorium*), подобной той, что построил в своем монастыре святой Лашрен, мы находим в одной поэме из «Гесперийских речений» VII века. Наличие алтаря в этой часовне показывает, что в здании служили литургию и причащались Святых Таин:

Моленная деревянная создана из досок вощенных,
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 приделе 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 резцом своим словесным²¹.

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 веках 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. Церковь эта сохранилась до наших дней в современном Дьюлике 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 веках. В большинстве этих храмов

вход был на западе, а алтарь на востоке (в направлении Иерусалима). Каменные церкви, построенные до XII века, 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 метров высотой и пять-шесть метров в диаметре в основании. Фундамент этих 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 сужаются кверху и заканчиваются каменной конической крышей. Внутри башня разделялась на три—восемь 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 целям⁷²⁵.

Основная функция круглых башен упомянута уже в их древнеирландском названии *cloicthech* «колокольный дом». Колокола не подвешивались в башнях: монах звонил ручным колоколом на вершине башни. Анналы сообщают, что башни также использовались в качестве ризниц для хранения мощей, книг и других ценностей. Во время военной угрозы башни становились последним убежищем для самой братии: именно поэтому входная дверь была так высоко от уровня земли⁷²⁶. Но, к сожалению, как мы уже упоминали, любой захватчик с легкостью мог сжечь башню. Помимо всего прочего, башни могли служить знаками монастырского статуса и маяками для паломников. Первая круглая башня упоминается в анналах в 950 году, однако их продолжали строить вплоть до XIII века. 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 веку 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, варьировалась в зависимости от богатства монастыря, но в монастырской жизни существовал идеальный принцип, согласно которому «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 занималась чтением и перепиской книг в скриптории, другая же часть занималась более грубой работой. Основные труды в монастыре были связаны с сельским хозяйством: вспашка, посев, жатва, отсевивание, 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, святой 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 острове Иона в монастыре были и лошадь, и телега, но братии приходилось носить на своих спинах зерно в монастырь с ближайших полей. Второстепенные занятия монашеской бра-

тии 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 отказываться от тяжелого ручного труда. Даже святой Колум Килле помимо молитвы, учения и письменного труда не забывал собственноручно трудиться на благо хозяйства монастыря⁷²⁷.

Одежда древнеирландских монахов мало чем отличалась от простой одежды мирян. Прямо на тело надевали тунику (лат. *tunica*, видимо, обычная длинная рубашка (др.-ирл. *léine*), спускавшаяся до колен или до лодыжек). Льняные рубахи эти обычно были серые, но иногда отбеливались. Так, святой 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*, *cochull*). В холодную погоду или во время путешествий поверх надевали плащ (лат. *amphibalus*)⁷²⁸. Колумбан в своем уставе разрешал монахам менять на ночь одежду. Постоянной обувью служили сандалии. Сохранилось одно упоминание о том, что святой 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 святому Патрику сам Иисус Христос. Посох этот хранится в Арма, как одна из бесценных реликвий города.

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 святого 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 допускалось 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. В тех монастырях, где устав был помягче, как на Ионе, скорее всего трапезничали два раза в день, исключая постные дни⁷²⁹. 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 монастырях допускались 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 веке и в первые века распространения христианства. В исторической и филологической науке тема друидов и их наследия оказалась настолько дискредитированной псевдонаучными и популярными небылицами, что само упоминание «друидов» считается в ученой кельтологической среде чуть ли не проявлением дилетантизма. Тем не менее, основываясь на древнеирландских источниках и на работах предшественников, можно определить сословие 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 конца IV — середины VI века веру Христову. Языческое прошлое не уходит бесследно, определенные элементы синкретизма прослеживаются как в светской, так и в церковной культуре. В одном средневековом ирландском стихотворении, ошибочно приписываемом святому 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 году н. э. и действовал вплоть до начала V века. Тот же самый Нодонс почитался в языческой Ирландии как Нуаду, и можно сказать, что христианизация в Британии и Ирландии сталкивалась, по сути, с одними и теми же верованиями, соревноваться приходилось с одними и теми же богами⁷³⁰. Основное различие заключалось в том, что в Британии мы имеем дело уже с романизированным вариантом кельтской религии, в котором нет места запрещенным друидам, которых сменила романизованная корпорация служителей императорского культа. В Ирландии же именно друидическая корпорация была основным оппонентом христианских миссионеров.

Судя по «Первому синоду святого Патрика», в Ирландии некоторое время (по крайней мере в VI веке) 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 *túath* внутри *túath*'а, 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 этого⁷³¹. Обращение к судье (брегону) было запрещено, ибо христианин должен был идти со своим делом в Церковь, а тот, кто делает это, объявляется «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 святого Патрика, являлся очень значимой связующей силой в раннеирландском обществе, этот канон подразумевает тем самым фактическое разделение *túath*'а на два сосуществовавших сообщества: христианское и языческое⁷³².

В то же время ни относительно долгое сосуществование 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 средневековая традиция также с большим пиететом относится к Пелагию и содержит упоминание о том, что последние годы жизни этот ересиарх провел в горах Уэльса).

Комментарий Пелагия на послания святого апостола Павла читали в Ирландии, и ученые острова относились к нему с почтением. Вплоть до XII века 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 году 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 века 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 века Церковь пыталась изобрести математические таблицы, позволяющие заранее вычислять время Пасхи. Проблема казалась неразрешимой, уровень математического знания на Западе не позволял решить проблему. В итоге до 600 года возникло несколько несопадающих таблиц. Ирландцы же в VI — начале VII века в отличие от Рима и других церквей пользовались более ранней таблицей ближневосточного происхождения. Это отличие было обнаружено в конце VI века, когда ирландская церковь начала миссию в Нортумбрии, что вызвало протест миссионеров, посланных Римом, во главе с 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. 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 святой Лашрен (Молаше). Через год посланцы вернулись, и в 636 году 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 года, 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 гибер-

но-латинской, так и ирландскоязычной литературы. Монастыри были единственными центрами церковной интеллектуальной жизни в раннесредневековой 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, Люксеи и многие другие. К тому же открытию Исландии мы обязаны не скандинавам, а ирландским монахам, которые первыми поселились на этой северной земле. Ирландская церковь подарила нам таких известных богословов и философов, как Иоанн Скот Эриугена и Иоанн Дунс Скот. Любому исследователю и любителю истории, обращающемуся 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.

В нашей книге мы попытались рассмотреть с разных сторон возможные варианты повседневной жизни кельтского населения 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 эпоху господства марксизма 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, — какое внимание обычно и уделяется в нормальных 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 то делали некоторые историки: крупный монастырь до англо-нормандского завоевания — это скорее большое фермерское хозяйство⁷³³. Таким образом, в отсутствие горожан идеализированная тройственная структура индоевропейского общества, да и идеальная структура средневекового христианского общества, состоявшего 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 у же предупреждал читателя вначале, речь у нас шла во многом о повседневной жизни литературных героев или повседневности идеализированных субъектов древнеирландского права. Мы имели дело скорее с представлениями о повседневной жизни, 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, равно как и существование кельтской общности в целом) 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 не было — ни в ипостаси Иерусалима, ни в ипостаси Вавилона.

Поэтому, между прочим, мы не можем доверять таким агиографам, как Мурьху и Тирехан (составителям первых житий святого Патрика), которые изображают древний ритуальный центр Темру как «столицу ирландцев» (*caput Scotorum*) и языческий Вавилон, а святого Патрика как ветхозаветного пророка, побивающего магов-друидов⁷³⁴. 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 су-

ществовала 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), 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.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ: ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ И РОЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТОСТИ

Фигура святого Патрика (лат. *Patricius*, др.-ирл. *Cotb-r(a)ige, Pádraig*) 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 по жизни 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 святым Патриком, ставшим наиболее почитаемым святым острова, признанным «апостолом Ирландии». Конечно, можно сказать, что о жизни просветителя Северной Британии (будущей Шотландии) Нинниана мы знаем еще меньше, но проблема святого 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, который ярко расцвел уже в литературных памятниках на среднеирландском языке, таких, например, как «Разговор старейших» (*Accalam na sénorach*, XIII век). 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, проливающие свет на жизнь исторического святого Патрика, написанные им самим в первой половине V века. Это «Исповедь» (*Confessio*) и письмо северобританскому королю Коротику⁷⁴⁵.

К сожалению, нам почти ничего неизвестно о биографии одного из первых ирландских агиографов, Мурьху макку Махтени. Его род, мокку Махтени (*moccu Machtbéni*), принадлежность к которому он сам упоминает в начале жития, согласно Э. Хогану, происходил из туата И Фаэлань (*Ui Faeláin*), в районе современного Клэйна, гр. Килдэр⁷⁴⁶. Так что по происхождению он, возможно, был лейнстерцем, подобно Аэду, епископу Шлевте, и Когитосу, первому ирландскому агиографу, автору жития святой 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 Патрика было написано Мурьху по просьбе епископа Аэда и, судя по обращению к «господину» Аэду (*mi domine Aido*), до смерти последнего в 700 году. 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 году. Современные исследователи склонны датировать «Житие...» Мурьху самым концом VII века.⁷³⁷, 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 святой Патрик признавался апостолом всей Ирландии⁷³⁸.

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 первенства монастырского центра в Арма, основанного святым Патриком и продолжающего традицию святого. Эта пропаганда Арма была актуальна для постоянной конкуренции крупнейших ирландских монастырей, таких, как Килдэр, Иона, Клонмакнойс, Слети. 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^r—8^v), написанной до 845 года (год смерти ее писца Фердомнаха, которого Ольстерские анналы называют *sapiens et scriba optimus Airdd Machae*)⁷³⁹, в рукописи из Брюссельской королевской библиотеки (B, Brussels, Bibliothèque royale 64, fo. 299^r—303^v) XI века и в рукописи из Венской национальной библиотеки (C, Vienna, Nationalbibliothek, Ser. nova 3642) конца VIII века.⁷⁴⁰ 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 святого Патрика, его «Исповедь» и письмо Коротыку, *Collectanea* Тирехана (деяния святого Патрика) и *Liber Angeli* (пропагандистский текст, оправдывающий претензии Арма на первенство среди ирландских монастырей). Епископ Тирехан, автор второго раннего жития святого Патрика, написал свой труд примерно в то же время, что и Мурьху, в конце VII века

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 века на V век, 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 в той или иной мере измененные варианты различных фрагментов из Мурьху⁷⁴¹.

Повторим, что «Житие святого Патрика» Мурьху нельзя рассматривать как достоверный исторический источник по Ирландии V века. Скорее оно отражает представления церковных кругов VII века о стране, ее сакрально-политическом центре Темре, ее языческом прошлом и переходе к новой вере и новому времени. Уже для агиографов VII века 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 веке. Рассматривая проблему соотношения местной традиции и христианской учености в раннесредневековой Ирландии, актуальную для текста Мурьху, надо всегда помнить, что 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 дает 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 которой в значительной мере было ирландским по происхождению).

МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ. ЖИТИЕ СВЯТОГО ПАТРИКА⁷⁴²

<Посвящение>. Так как, в самом деле, господин мой Аэд⁷⁴³, 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 Когитоса⁷⁴⁴, с моим малым дарованием и опытом спустил я на воду ребяческую весельную кимбу⁷⁴⁵. 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.

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, *rex* 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 латынь⁷⁴⁶. 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 друидов⁷⁴⁷; и купил его один из них, имя которому было Милух мокку Бойн, друид, и Патрик служил ему семь лет. У Патрика, сына Кальфорния, было четыре имени: Сохет, данное при рождении, Контикке, 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 возвращении из Галлии, рукоположении Палладия и смерти последнего.
- <8> О рукоположении Патрика епископом Амадорексом после смерти Палладия.
- <9> О языческом короле, обитавшем в Темре, когда святой Патрик принес крещение.
- <10> О первом его путешествии на этот остров, чтобы себя выкупить у Милиука, прежде чем иных освободить от дьявола.
- <11> О смерти Милиука и о том, что сказал Патрик о его потомстве.
- <12> О совете святого Патрика, когда обсуждали празднование первой Пасхи.
- <13> О литургии первой Пасхи на этом острове.
- <14> О языческом пире в Темре в ту же ночь, когда святой Патрик праздновал Пасху.
- <15> Как король Лойгуре пришел из Темры к Патрику в пасхальную ночь.
- <16> О призвании Патрика к королю, вере Эрка, сына Дайга, и смерти друида в ту ночь.
- <17> Как король и его люди разгневались на Патрика, как Бог наказал их, и о преображении Патрика на глазах язычников.
- <18> О приходе Патрика в Темру в день Пасхи и о вере Дувтаха мокку Лугира.
- <19> О борьбе Патрика с друидом в тот день и чудесных деяниях.
- <20> Об обращении короля Лойгуре и о слове Патрика о судьбе его королевства.
- <21> Об учении, крещении и чудесах святого Патрика, следующего примеру Христа.
- <22> О Макк Куйлле и его обращении по слову Патрика.
- <23> Об истории Даре и его лошади, как он подарил Патрику Ард Маху.
- <24> О язычниках, работавших в воскресный день вопреки указанию Патрика.
- <25> О плодородной земле, словом Патрика обращенной в солончак.

<26> О смерти Монеисен, саксонской девы.

<27> О том, как святой Патрик видел небеса отверстыми, Сына Божия и ангелов Его.

<28> О ссоре святого Патрика и Кортеха, короля Айла⁷⁴⁸.

Это незначительное сообщение о святом Патрике и его деяниях записал Мурьху мокку 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 Баннавам Табурнийский, что неподалеку от нашего моря. Селение это, как я узнал точно и несомненно, зовется Вентре⁷⁴⁹. 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 убоился 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 уговари-

вал его кормчий, чтобы помолился он своему Богу, дабы спасти их всех от смерти. Умилосердившись бедами их, сожалел 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, 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 его⁷⁵⁰.

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. Приняли они его как сына и просили 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 Альгисисодора, великого пастыря Германа⁷⁵¹. Оставался Патрик у него немалое время, как прежде Павел пребывал у ног Тамалиила, и там, в совершенном терпении, смирении и послушании, он возлюбленно 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»⁷⁵² и т. д.

Когда исполнился тому срок, с Божьей помощью приступил он к тому делу, к которому всегда приутоговлялся, делу евангельской проповеди. Послал с ним Герман старшим священника Сегития⁷⁵³, 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 пределах⁷⁵⁴.

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 достославному человеку и великому епископу по имени Аматорекс, обитавшему неподалеку. Там святой Патрик, ведая о своем предназначении, принял епископский сан от святого епископа Аматорекса⁷⁵⁵. 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 ирландцев⁷⁵⁶. Звали его Лойгуре, сын Ниалла, и был он из рода, что правил почти всем островом⁷⁵⁷. 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:

Придет бритоголовый с загнутым наверху посохом,
Из дома своего с дырой в крыше станет он петь святотатство,
Из-за его стола, что в переднем приделе дома его,
Все люди его возгласят: «Да будет так, да будет так»⁷⁵⁸.

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 Де⁷⁵⁹. Там подумал Патрик, что перво-наперво надо ему дать за себя выкуп. Тогда отправился он на север, чтобы убить того язычника, Милиука, 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 Брене⁷⁶⁰. Высадился он со спутниками у Инбер Слайн, спрятал свой углый 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 Патрика⁷⁶¹. 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 Милиуку, дав ему выкуп за его свободу, и обратив 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 небо⁷⁶².

Услышал Милиук 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 Милиук все свое добро в дом, где прежде жил он королем, и сжег себя вместе с домом⁷⁶³. В то время стоял Святой Патрик 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 веками, а потомство его останется подневольным». Сказав так, помолился Патрик и осенил себя крестным знаменем, 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 шестнадцати 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 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 Бреги⁷⁶⁴, ибо там было главное королевство тех народов и средостение 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 Бреги⁷⁶⁵. Там поставили они шатер, и с великим почтением отпраздновал Патрик со спутниками Пасху высочайшему Богу, жертве хвалу, по словам пророка⁷⁶⁶.

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, 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 покоях, то есть во дворе Темры, то заплатит за это жизнью⁷⁶⁷. 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 веков! 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, возвысится над всеми нами и тобой самим и соблазнят людей твоего королевства, и все ко-

ролевства 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 этого, 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 подбало им, повернули они налево свои лица и морды коней⁷⁶⁸. 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 напал 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, немедля умрет». При этих словах вознесся друид в воздух и рухнул на землю. Ударился он головой о камень, и мозг его разлетелся вокруг⁷⁶⁹. Умер он у всех на глазах, и оттого убоялись язычники.

Разгневались тогда король и его люди за это на Патрика, и захотел король немедля 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 немедля тьма, и раздал-

ся ужасный гул, и обратились нечестивцы друг против друга, и восстал каждый на соседа своего, и сотряслась 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.

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 пиршественной зале Темры, никто не поднялся со своего места, кроме разве что одного человека, главного поэта, Дувтах макку 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 праву⁷⁷⁰. 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 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 отроками⁷⁷¹: не тронул их огонь и не принес страдания или 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 вместе со всем своим городом.

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»⁷⁷².

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 была погружена в холод 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 созданного⁷⁷³. 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. Мошам девушки из-за моря и посейчас поклоняются там.

Не умолчу о чудесном деянии Патрика. Дошли до него вести о зле, чинимом неким бриттским королем по имени Кориктик, властелином несчастным и жестоким, первейшим гонителем и убийцей христиан. Пытался Патрик наставить его в письме на путь истины, но король лишь насмеялся 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 Кориктик, как некто пел, что придется ему лишиться королевства, а все близкие ему люди подпевали. Вдруг на глазах у всех посреди площади превратился он жалким образом в маленькую лисицу и убежал. С того часа и дня, словно утекшая вода, не появлялся он больше⁷⁷⁴.

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 берег⁷⁷⁵.

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 Друим 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 веры и украшенного чудесной диадемой небесного прославления. Направлялся Патрик к цели своей с непоколебимой уверенностью в своем учении. Задумал Мак Куйл лишить его жизни и сказал своим пособникам: «Вот идет соблазнитель и совратитель людей, что хитро-

стями 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, его 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 притворился больным, и увидели, что он уже 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 Куйлу 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 немедленно 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 неси 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 отнесут 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 обра-

тили 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 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 им епископство. Это Мак Куйл, епископ Мане⁷⁶ 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 перевала⁷⁷, 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*⁷⁸, 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 жили потом святой Патрик и его люди⁷⁹. Немного 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». Слово 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 немедленно 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 немедленно 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 метреты⁷⁸⁰. 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 Арма⁷⁸¹. Потом пошли святой Патрик вместе с Даре и осмотрели чудесный и благоуходный 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: «*Mudebroth*, 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 плодоносная в слатину от зlob живущих на ней» (Пс., 106, 34). Так и остается она песчаной и бесплодной со времени проклятия святого Патрика до сего дня⁷⁸².

<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.

<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 многом 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 знаменем, 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 дом⁷⁸³, 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.

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 Гедсона (Судьи, 6, 36—40)⁷⁸⁴.

Раз пришел к Патрику его возничий⁷⁸⁵ и сказал, что потерял своих лошадей, и сокрушался о них, словно о любимых друзьях, но не мог отправиться искать их в темноте. Умилившись 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 туники, поднял вверх, и пять пальцев ее, словно огни, осветили все вокруг, и при свете воздетой руки отыскал возничий своих лошадей и перестал горевать. Никому не рассказывал возничий 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, 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 (то есть в Савул. — Г. Б.), и исполнены будут четыре твои просьбы. Первая, чтобы твое управление было в Арма⁷⁸⁶. 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 двюнадесяте престолу, судяще овеманадесяте коленама 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»⁷⁸⁷. 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 сумерек⁷⁸⁸. 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 как еще солнце утвердилось над Гаваоном и месяц над долиной Алиона⁷⁸⁹.

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 нести, куда пожелают, повозку с твоим телом. Там, где остановятся 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 Конала выбраны были быки, что по воле Господней дошли до Дун Летглаше, где и погребен Патрик⁷⁹⁰.

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, устрашась огня.

После кончины Патрика жестокий спор, едва не приведший к войне, разгорелся из-за его мощей между И Нейлами 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 Друим 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 И Нейлы в битву с уладами. Запасясь 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 Елисея, и провидением Господним доведены были до Самарии⁷⁹¹. Так и это видение ниспослано было для мира между народами.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Lebor na hUidre (далее LU) 4347—4359.

² 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., Коралёв А. А. Введение в кельтскую филологию. М., 1989; Пауэлл Т. Кельты. М., 2003.

³ Ross A. *Everyday Life of the Pagan Celts*. London — New York, 1970; Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. СПб., 2004.

⁴ A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. O'Cróinín. Oxford, 2005. P. 154—155.

⁵ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 347.

⁶ Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975; Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*. XXI. 1900. См. рус. пер.: Предания и мифы средневековой Ирландии. Пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991.

⁷ A new history of Ireland. Vol. 1. P. 549.

⁸ LU 10568.

Глава I ПРОСТРАНСТВО

⁹ The Settling of the Manor of Tara / Ed. P. I. Best // *Ériu*. IV, 1910. P. 128.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibid. P. 152.

¹² Ibid. P. 150.

¹³ Цит. по: O'Rabilly T. *Early Irish history and mythology*. Dublin, 1946. P. 171.

¹⁴ Address to David O'Keeffe / Ed. E. Knott // *Ériu*. IV. 1910. P. 226.

¹⁵ Sanas Cormaic (Cormac's Glossary) / Ed. K. Meyer. Llanerch, 1994. § 31. В античной традиции она соответствует матери богов Кибеле.

¹⁶ Ср. представления о пяти областях земли в валлийском и более позднем бретонском материале. В Книге Талиесина в одной из поэм читаем: «У земли, сказал он, пять областей» (*Mynyrian 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).

¹⁷ Lebor Gabála Érenn. Part IV, V / Ed. 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 индоевропейское слово **penkše*, обозначающее пять, изначально могло означать «пять пальцев, целое число пальцев на одной руке», возможно,

схожее с хеттским *panku-* «все, целое». (См. *Огибенин Б. Л.* Дополнительные данные к индоевропейскому **penk^{ue}* «пять» в связи с символикой руки // *Летняя школа по вторичным моделирующим системам*. 3. Тарту, 1968. С. 120—121.)

¹⁸ *The Settling of the Manor of Tara* / Ed. P. I. Best // *Ériu*. IV, 1910. P. 152. Мифопоэтическая вселенная всегда разделена на части, что подразумевает две альтернативные операции: деление (анализ) и объединение (синтез) (*Топоров В. Н.* Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. Сост. Т. М. Николаев. М., 1997). Таким образом, дороги, расходящиеся из центра, могут и делить, и объединять.

¹⁹ *Branwen uerch Lyr* / Ed. D. S. Thomson. Dublin, 1968. P. 17—18.

²⁰ Сид (*síd*) — потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий входом в этот иной мир; обитателями сйда были бессмертные, могущественные антропоморфные существа.

²¹ *Mesca Ulad* / Ed. J. Carmicheal Watson. Dublin, 1941. P. 1.

²² *The Four Ancient Books of Wales* / Ed. W. F. Skene. Vol. II. Edinburgh, 1868. P. 153.

²³ *Топоров В. Н.* Числа // *Мифы народов мира*. Т. 2. М.; 1982. С. 629.

²⁴ Там же. С. 162.

²⁵ 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).

²⁶ *Raftery B.* Iron-age Ireland // *A new history of Ireland* / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 167.

²⁷ Судьба настоящего инаугурационного камня Лиа Фаль (*Lia Fáil*) неясна. 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 веке Джеффри Кетинг пишет, что Лиа Фаль увезли в Шотландию (*Keating G. Forus Feasa ar Éirinn*, vol. 1. London, 1902. P. 206—208). Сложно сказать, действительно ли этот камень находится сейчас в Шотландии, но тот конический камень в Темре, который археологи, начиная с Петри, называют «Лиа Фаль», в действительности таковым не является.

²⁸ *Newman C.* Tara. Dublin, 1997. P. 226—227.

²⁹ *The Metrical Dindshenchas. Part 1* / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 4—8.

³⁰ *Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 54.

³¹ *Raftery B.* Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 66.

³² *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.

- ³³ Scél Túain maic Cairill do Fhinnén Maige Bile / Ed. K. Meyer // *Nutt A. The Celtic Doctrine of Re-birth*. London, 1897. P. 290—292.
- ³⁴ De chophur in da muccida / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979. P. 32, 36, 90.
- ³⁵ The Mabinogion / Trans. Lady Ch. Guest, vol. III. London, 1849. P. 323.
- ³⁶ The Book of Taliesin / Ed. J. Gwennogvryn Evans. Llanbedrog, 1910. 20.8—9.
- ³⁷ The Black Book of Carmarthen / Ed. J. Gwennogvryn Evans. Pwllheli, 1906. 5.109—10.
- ³⁸ *Калыгин В.П.* Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции. М., 1997. С. 10.
- ³⁹ *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.
- ⁴⁰ *ÁID II*, 6.
- ⁴¹ *Подосинов А. В.* Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 332.
- ⁴² *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F.* Les Druides. Rennes, 1998. P. 300.
- ⁴³ *Cath Maige Tuired* / Ed. E.A. Gray. Naas, 1982. P. 24.
- ⁴⁴ The Metrical Dindshenchas. Part 3 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 146—147.
- ⁴⁵ *Togail bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8.
- ⁴⁶ *Airne Fíngein...* P. 8n.
- ⁴⁷ *Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975. P. 304 (Hist Eccl, V, 12).
- ⁴⁸ *Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. Т. Я. Елизаренковой.* М., 1995. С. 27.
- ⁴⁹ *Walker B.* Hindu World. Vol. II. London, 1968. P. 185; *Мифы народов мира.* Т. 2. М., 1992. С. 283.
- ⁵⁰ LU 10063—10071.
- ⁵¹ Образованные люди (*lam.*).
- ⁵² *Archiv für celtische Lexikographie* / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. Bd. III. Halle, 1907. S. 5.
- ⁵³ *Rees A. and B.* Celtic heritage. New York, 1994. P. 14, 256.
- ⁵⁴ *Гесперийские речения* / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 247.
- ⁵⁵ Там же. С. 148, 211.
- ⁵⁶ *Rees A. and B.* Celtic heritage. New York, 1994. P. 322—323.
- ⁵⁷ *Hillgarth J. N.* Visigothic Spain and Early Christian Ireland // *PRIA*, C62, 1962. P. 168.
- ⁵⁸ *Manara F.* Aspects de la civilisation copte en Irlande // *Études irlandaises*, 27.2, automne 2002. P. 49.
- ⁵⁹ *Raftery B.* Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 98—103.
- ⁶⁰ Др.-ирл. *túath* очень условно можно перевести как «племя, племенное королевство».
- ⁶¹ *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 786.
- ⁶² *Tochmarc Étaíne* / Ed. O. Bergin and R.I. Best // *Ériu*. 12, 1938. P. 178.
- ⁶³ *Airne Fíngein* / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 7.

Глава II
ИРЛАНДСКИЕ РЕКИ В «ГЕОГРАФИИ» ПТОЛЕМЕЯ:
МИФ, СТОЯЩИЙ ЗА ИМЕНЕМ

⁶⁴ Claud. Ptol. Geogr. (I. 2. 2).

⁶⁵ *Toner G.* Identifying Ptolemy's Irish places and tribes // Ptolemy. Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe. Eds. D. N. Parson and P. Sims-Williams. Aberystwyth, 2000. P. 73.

⁶⁶ *O'Rahilly T. F.* Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 3.

⁶⁷ *Калыгин В. П.* Опыт этимологического словаря кельтских теонимов и имен мифологических персонажей (рукопись). С. 9—10.

⁶⁸ *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 80. Сходного мнения придерживался М. Диллон (*Dillon M.* Celts and Aryans. Simla, 1975. P. 122). Интерес представляет также славянская форма *белые говяда* (Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 504).

⁶⁹ *Whatmough J.* The Dialects of Ancient Gaul. Cambridge (Mass.), 1970. §74.

⁷⁰ *Táin Bó Cúalnge.* Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 124.

⁷¹ *Airne Fíngéin* / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 3.

⁷² *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.

⁷³ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // *Revue celtique* (далее – RC), XV, 1894. P. 315.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibid.* P. 304.

⁷⁶ *Ibid.* P. 444.

⁷⁷ *O'Rahilly T. F.* Op. cit. P. 5.

⁷⁸ *Delamarre X.* Op. cit. P. 270.

⁷⁹ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 456.

Глава III
ВРЕМЯ

⁸⁰ *Aitchison N. B.* Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 1994. P. 26.

⁸¹ *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 179, 267.

⁸² *Le Roux F., Guyonvarc'h Ch.-J.* Les fêtes celtiques. Rennes, 1995. P. 26—29.

⁸³ *Echtra Nerai* / Ed. K. Meyer // RC. X, 1889. P. 221.

⁸⁴ *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.

⁸⁵ *Kelly F.* Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 461.

⁸⁶ *Keating G.* Forus Feasa ar Éirinn. Vol. 2. London, 1902. P. 247ff.

⁸⁷ *Rees A. and B.* Celtic Heritage. New York, 1994. P. 84.

- ⁹⁸ Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 122.
- ⁹⁹ Airne Fíngéin / Ed. J. Vendries. Dublin, 1953. P. 2.
- ¹⁰⁰ *Delamarre X.* Op. cit. P. 267.
- ¹⁰¹ Serlige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 1.
- ¹⁰² Pwyll pendeuc Dyuet / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1957. P. 3, 11, 13.
- ¹⁰³ *Ó Cróinín D.* The oldest Irish names for the days of the week? // *Ériu*. XXXII, 1981. P. 95—114.
- ¹⁰⁴ Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 1134.
- ¹⁰⁵ *Vendryes J.* Lexique étymologique d'irlandais ancien RS. Dublin, Paris, 1974. S-22.
- ¹⁰⁶ *Пауэлл Т.* Кельты / Пер. О. А. Павловской. М., 2003. С. 132.
- ¹⁰⁷ *Tidings of Conchobar mac Nessa* / Ed. W. Stokes // *Ériu*. IV. 1910. P. 26.
- ¹⁰⁸ *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 138.
- ¹⁰⁹ Death of Crimthann, etc. / Ed. W. Stokes // RC. XXIV. 1903. P. 178.
- ¹¹⁰ Неизмеряемое 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*. Vol. VII. 1987. P. 8.
- ¹¹¹ *Acallamh na Senórach* / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 47.
- ¹¹² Airne Fíngéin / Ed. J. Vendries (Dublin, 1953). P. 9—11.
- ¹¹³ *Cath Maige Tuired* / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 46.
- ¹¹⁴ *Serlige Con Culainn*. Loc. cit.
- ¹¹⁵ Один из типов казни в Древней Ирландии согласно законам — это повешение (*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.* Знамена 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 тела принесенных в жертву в Британии и Ирландии, сохранившиеся в торфяной почве, часто несут на себе остатки пут, которыми им завязывали ноги и руки.
- ¹¹⁶ 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 ветадой. 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).
- ¹¹⁷ The adventures of Nera / Ed. K. Meyer // RC. X. 1889. P. 212—228.
- ¹¹⁸ *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F.* La civilisation celtique. Rennes, 1998. P. 161.
- ¹¹⁹ The adventures of Nera... P. 224.
- ¹²⁰ *Irische Texte* / Her. von Wh. Stokes und E. Windisch, II, 2. Leipzig, 1887. P. 242—243.
- ¹²¹ *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8—11.

- ¹¹² Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R.I. Best // Ériu. XII, 1938. P. 142.
- ¹¹³ Rees A. and B. Celtic Heritage. New York, 1994. P. 88.
- ¹¹⁴ De Gabáil in t-Shída / Ed. V. Hull // ZCP. XIX. 1933. P. 96.
- ¹¹⁵ Guyonvarc'h Ch.-J. Über einen alten Zeitbegriff im Keltischen // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde // Hrsg. von. M. Mayrhofer. Innsbruck, 1968. S. 55–56.
- ¹¹⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 52.
- ¹¹⁷ Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 80.
- ¹¹⁸ 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.
- ¹¹⁹ Binchy D.A. The fair of Tailtiu and the feast of Tara // Ériu. 18. 1958. P. 134–135.
- ¹²⁰ Patterson N. T. Cattle-lords and clansmen. Notre Dame; London, 1994. P. 148нб. Связь пира Темры и Самайна подчеркивает и Дж. Кэри, не разделяя скепсиса Д.А. 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).
- ¹²¹ Corpus iuris hibernici, vol. 2 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978. P. 524.
- ¹²² Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 130.
- ¹²³ Иначе можно перевести как «бычий сон».
- ¹²⁴ 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.
- ¹²⁵ 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.
- ¹²⁶ 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 Норроуэйский», где черный бык побеждает своего противника в последней битве (Folk-tales of the British Isles / Ed. J. Riordan. Moscow, 1987. P. 213).
- ¹²⁷ Кальгин В. П. Указ. соч. С. 109. Ср. др.-русск. Велес-Волос — бог поэтического знания и одновременно «скотий бог».
- ¹²⁸ Giraldus Cambrensis. Topographia Hibernica. III, 25 / Ed. J. F. Dimock // Giraldi Cambrensis Opera, V. London, 1867. P. 169.
- ¹²⁹ Ériu 7. P. 146.
- ¹³⁰ Сноорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 76–77.
- ¹³¹ Les — территория фермы, укрепленная кольцевым валом (или несколькими) (англ. ringfort).
- ¹³² The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // Ériu. IV, 1910. P. 134.
- ¹³³ Buddhist Birth Stories, or Jātaka Tales / Tr. T.W. Rhys Davids (1880). Vol. I. P. 312–314.
- ¹³⁴ Meroney H. The Alphabet of the World // Journal of Celtic Studies. Vol. 2, 1958. P. 177–178.
- ¹³⁵ The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Part IV. Dublin, 1991. P. 240–247.

Глава IV
ОБЩЕСТВО

- ¹³⁶ *Dillon M., Chadwick N. K.* The Celtic Realms. London, 1967. P. 92.
- ¹³⁷ *Beekes R. S. P.* The origin of Lat. *aqua* and of **teutā* «people» // The Journal of Indo-European Studies. 26. 1998. P. 465.
- ¹³⁸ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II.2, Тбилиси, 1984. С. 943.
- ¹³⁹ *Charles-Edwards T.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 12.
- ¹⁴⁰ *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 288, 295.
- ¹⁴¹ *Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. London, 1987. P. 27.
- ¹⁴² *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 4.
- ¹⁴³ *Byrne F. J.* Op. cit. P. 31. При этом 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.
- ¹⁴⁴ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 184—186.
- ¹⁴⁵ The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. 3. P. 20; Vol. 4. P. 150.
- ¹⁴⁶ *Kelly F.* Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 360.
- ¹⁴⁷ Corpus iuris hibernici. Vol. 1 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978. 54.18.
- ¹⁴⁸ Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. §28.
- ¹⁴⁹ Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1970. P. 20. 500.
- ¹⁵⁰ *Binchy D. A.* The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara // Ériu. XVIII, 1958. P. 124.
- ¹⁵¹ *Jaski B.* Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 53.
- ¹⁵² *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 6. Ср. др.-исл. *vargr* «волк, изгнанник».
- ¹⁵³ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 104, 106.
- ¹⁵⁴ *Kelly F.* Op. cit. P. 4—5.
- ¹⁵⁵ *Gwynn E. J.* An Old Irish treatise on the privileges and responsibilities of poets // Ériu. XIII. 1942. P. 31.
- ¹⁵⁶ *Ó Cróinín D.* Early Medieval Ireland. London; New York, 1995. P. 164.
- ¹⁵⁷ 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 ненужные средневековые коннотации.
- ¹⁵⁸ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. соч. Ч. II.1. С. 751; *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 252.
- ¹⁵⁹ *Шкунаев С. В.* Община и общество западных кельтов. М., 1989. С. 17.
- ¹⁶⁰ Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. § 12—21.
- ¹⁶¹ *Ó Cróinín D.* Op. cit. P. 77—78.

- ¹⁶² Airne Fíngéin. P. 25; Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 6.
- ¹⁶³ Audacht Morainn. P. 18, 143–155.
- ¹⁶⁴ *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1973. С. 115.
- ¹⁶⁵ Совр. пролив Ла-Манш.
- ¹⁶⁶ Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 20–21.
- ¹⁶⁷ *Breatnach L. Varia VI: Ardri as an Old Irish Compound* // *Ériu*. 37. P. 193.
- ¹⁶⁸ Críth Gablach...ll. 530–534.
- ¹⁶⁹ Corpus Iuris Hibernici / Ed. D.A. Binchy. Dublin, 1978. 219.5.
- ¹⁷⁰ Críth Gablach...ll. 538–541.
- ¹⁷¹ Bechbretha: an Old Irish Law-tract on Bee-keeping / Ed. F. Kelly and T. Charles-Edwards. Dublin, 1983. §31–32.
- ¹⁷² Corpus Iuris Hibernici 250.36–37; Fled Dúin na nGéd / Ed. R. Lehmann. Dublin, 1964. ll. 929–930.
- ¹⁷³ Corpus Iuris Hibernici 250.13–15.
- ¹⁷⁴ The Expulsion of the Déssi / Ed. K. Meyer // *Y Cymmrodor*, 14, 1910. P. 106, §3.
- ¹⁷⁵ The saga of Fergus mac Léti / Ed. D. A. Binchy // *Ériu*. 16. 1952. P. 38.
- ¹⁷⁶ The death-tales of the Ulster heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 4–10.
- ¹⁷⁷ Cath Maige Tuired / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 27, 39.
- ¹⁷⁸ *Jaski B.* Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 86.
- ¹⁷⁹ The Instructions of king Cormac mac Airt / Ed. K. Meyer. Dublin, 1909. § 6.
- ¹⁸⁰ Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975.
- ¹⁸¹ 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.
- ¹⁸² Ibid. P. 8.
- ¹⁸³ *Guynn L.* De shíl Chonairi Moir // *Ériu*. 1912, VI. P. 135.
- ¹⁸⁴ *Mac Cana P.* REGNUM and SACERDOTIUM: Notes on Irish Tradition (Sir J. Rhys Memorial Lecture) // Proceedings of the British Academy. LXV. 1979. P. 456.
- ¹⁸⁵ Críth Gablach... ll. 509–514.
- ¹⁸⁶ Фидхелл (*fidchell*) – самая распространенная настольная игра в Древней Ирландии, о которой нам очень мало известно (*fid-chell* – «древо-ум»).
- ¹⁸⁷ Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 13.
- ¹⁸⁸ Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 21.
- ¹⁸⁹ Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 21.
- ¹⁹⁰ Ibid. P. 22–23.
- ¹⁹¹ Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 786.
- ¹⁹² Др.-ирл. *cumal* «рабыня». Распространенная единица стоимости, равная цене одной рабыни.
- ¹⁹³ Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1941. P. 23.
- ¹⁹⁴ The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. I. Dublin, 1903. P. 24–25.

- ¹⁹⁵ Ó Cróinín D. Op. cit. P. 72.
- ¹⁹⁶ Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W.W. Heist. Brussels, 1965. P. 105.
- ¹⁹⁷ Шкунаев С. В. Указ. соч. С. 31; Ó Cróinín D. Op. cit. P. 111.
- ¹⁹⁸ Críth Gablach... P. 104.
- ¹⁹⁹ Ibid. P. 104—105.
- ²⁰⁰ MacNeill E. Phases of Irish History. Dublin; Sydney, 1968. P. 102, 107.
- ²⁰¹ Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 55.
- ²⁰² Шкунаев С. В. Указ. соч. С. 46.
- ²⁰³ 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.
- ²⁰⁴ Críth Gablach... P. 1.
- ²⁰⁵ Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 115.
- ²⁰⁶ O'Corráin D. Ireland c. 800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1. P. 563.
- ²⁰⁷ Críth Gablach... ll. 347—348.
- ²⁰⁸ Ibid. P. 6.
- ²⁰⁹ O'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

- ²¹⁰ Airne Fingein. P. 1.
- ²¹¹ 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).
- ²¹² 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; Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclairg oc Carraic Eolaírg and Immacaldam in druad Brain 7 inna bansbátoc Febuil ós Loch Fhebuil* // Ériu. 52. 2002. P. 74—75. В ранней новоирландской версии предания «Смерть Конна Кетхатаха» Ротниав говорит: «Это я... поведала вести о рождении Конна, когда тот был еще в утробе» (*Breatnach* C. Patronage, Politics and Prose. Maynooth, 1996. P. 96).
- ²¹³ Birkhan H. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997. S. 463.
- ²¹⁴ From the book of Fermoy / Ed. M. Ní C. Dobbs // ZCP. XX. 1935. P. 163; *Breatnach* C. Op. cit. P. 95.
- ²¹⁵ The Metrical Dindshenchas. Part 4. P. 336—338.
- ²¹⁶ Jaski B. Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000. P. 237; Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1987. P. 35—36.
- ²¹⁷ Tochmarc Étaíne. Ed. O. Bergin, R. I. Best // Ériu. XII. 1938. P. 162.
- ²¹⁸ The Metrical Dindshenchas. Part 4. P. 336.

²¹⁹ McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 130.

²²⁰ Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 40—41.

²²¹ При этом более древний пласт традиции Конна явно связывает его с восточной пятиной Лейнстером и описывает его как короля лейнстерской династии (*Corbals J. The rhymeless «Leinster poems» // Celtica. 21. 1990. P. 119*), а такие исследователи, как М. Диллон и Д. Бинчи, считали, что прототипом литературного Конна несомненно послужил один из древних ирландских верховных королей (*Binchy D. A. Language and literature to 1169 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. D.Ó. Cróinín. Oxford, 2005. P. 480*).

²²² *The Metrical Dindshenchas. Part III. P. 338.*

²²³ *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 saer*, одного из Племен богини Дану в «Битве при Маг Туред» (§ 57, 102, 103, 122).

²²⁴ *Rees A. and B. Op.cit. P. 135, 137; O'Rabilly T. Op. cit. P. 82; Anecdota from Irish manuscripts. Vol. I / Ed. O. J. Bergin and others. Halle, 1907. P. 27.*

²²⁵ *Airne Fíngéin... P. 4.*

²²⁶ 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*).

²²⁷ *Buile Shuibhne / Ed. J. G. O'Keeffe. Dublin, 1975. P. 12.*

²²⁸ *Mac Cana P. Theme of king and goddess in Irish literature // Études celtiques. 7. 1955—1956. P. 90.*

²²⁹ *Myr of Munster and the tragic fate of Cuanu son of Cailchin / Ed. T. P. O'Nolan // PRIA. 30 C. 1912—1913. P. 262—263.*

²³⁰ *The Annals of Tigernach / Ed. W. Stokes // RC. XVII. 1896. P. 174.*

²³¹ *Catalogue of Irish manuscripts in the Royal Irish Academy. Fasc. XXI—XXV. P. 3097.*

²³² *Kelby F. A guide to Early Irish Law. Dublin, 1995. P. 223.*

²³³ *Cezar Д. М. Опыт структурного описания мифа // Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 150.*

²³⁴ *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.

²³⁵ *Mac Cana P. Conservation and innovation in early Celtic literature // Études celtiques. 13. 1972. P. 103.*

²³⁶ *Airne Fíngéin... P. 23—24.*

²³⁷ *Togail Bruidne Da Derga... P. 8.*

²³⁸ *Cf. Bobanan P. Concepts of time among the Tiv of Nigeria // Myth and Cosmos / Ed. J. Middleton. New York, 1967. P. 326—327.*

²³⁹ *Cf. Lévi-Strauss C. The structural study of myth // Myth: a symposium / Ed. T.A. Sebeok. Bloomington and London, 1958. P. 105.*

²⁴⁰ *Ó Riain P.* Celtic mythology and religion // History and culture of the Celts / Ed. K.-H. Schmidt. Heidelberg, 1986.

²⁴¹ *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 воспроизводящих себя и воплощенных в повествовательных эпизодах, подходящих данной эпохе, местности, ту-ату или династии (*Mac Cana P.* Op. cit. P. 115).

²⁴² *Kelly F.* Op. cit. P. 105.

²⁴³ *Cf. Dumézil G.* The destiny of a king. Chicago; London, 1973. P. 111, 112.

²⁴⁴ *Airne Fingein...* P. 61.

²⁴⁵ DIL P. 318 (*fogal*).

²⁴⁶ *Irische Texte / Her. von Wh. Stokes und E. Windisch.* 3. Serie. 2. Heft. Leipzig, 1897. S. 332.

²⁴⁷ *Ср. : O'Rabilly T.* Op. cit. P. 177.

²⁴⁸ *Mac Eoin G.* Glenn Bolcain agus Gleann na Ngealt // *Béaloideas*. Iml. 30, 1962.

²⁴⁹ *Buile Shuibhne...* P. 12.

²⁵⁰ TBDD § 26.

²⁵¹ *Airne Fingein...* P. 61.

²⁵² *Ablqvist A.* Paragraph 16 of *Audacht Morainn*: linguistic theory and philological evidence // Historical linguistics and philology / Ed. J. Fisiak. Berlin, 1990. P. 1.

²⁵³ *Altram tige dá medar / Ed. L. Duncan // Ériu.* XI. P. 184.

²⁵⁴ *De chophur in da muccida / Ed. U. Roider.* Innsbruck, 1979. S. 50, 52.

²⁵⁵ *Birkhan H.* Op. cit. P. 685.

²⁵⁶ *Charles-Edwards T.M.* Geis, prophecy, omen, and oath // *Celtica*, XXIII, 1999. P. 57.

²⁵⁷ *Cath Maige Mucrama / Ed. M. O Daly.* Dublin, 1975. P. 41. Его дед Кримтанн Ниа Нарь происходил из Сида Бодба (Сида Февена) согласно «Бдению Фингена».

Глава VI

ВОИН: АРИСТОКРАТ И РАЗБОЙНИК, ГЕРОЙ И ОХОТНИК ЗА ГОЛОВАМИ

²⁵⁸ *Cic.* De divinatione, I, 15, §26; II, 26, §76.

²⁵⁹ *Королев А. А.* Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984. С. 128.

²⁶⁰ Под «кшатриями» я имею в виду военную аристократию, тот социальный слой, который Цезарь в Галлии называл «всадниками» (*equites*). Феномен «восстания кшатриев» (термин Р. Генона) известен по истории Древней Индии, когда военное сословие кшатриев стало на сторону буддизма и в оппозицию традиционному брахманизму. Некоторые кельтологи использовали этот термин по аналогии с индийской ситуацией.

²⁶¹ *Шкунаев С. В.* Герои и хранители ирландских преданий // *Предания и мифы средневековой Ирландии*. М., 1991. С. 11–12. См. кри-

тику подобного взгляда применительно к галльской ситуации перед римским завоеванием: *Guyonwarc'h Ch.-J., Le Roux F. La civilisation celtique. Rennes, 1998. P. 114.*

²⁶² *Rees A. and B. Op. cit. P. 124.*

²⁶³ *Ibid. P. 63, 374.*

²⁶⁴ *LU fo. 122b 10215—10218.*

²⁶⁵ *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 106.*

²⁶⁶ *Curruí insidens evaserit, Adommán. Vita sancti Columbae I, 7.*

²⁶⁷ *Compert Con Culainn and other stories / Ed. A.G. van Hamel. Dublin, 1933. P. 3.*

²⁶⁸ *Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976. P. 8.*

²⁶⁹ 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 *ravaē-šā-* означает «стоящий на колеснице», как и ведийск. *rathe" bā*, эпитет бога войны Индры. Индоевропейский воин не отправлялся в битву ни пешком, ни конным. У Гомера *ἔφ' Πλωὺν βαίῳ* означает не «сесть на лошадь», а всегда «встать на колесницу» (*Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 191.*)

²⁷⁰ *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 34 § 107.*

²⁷¹ *Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 269.*

²⁷² *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 61, 92, 93.*

²⁷³ *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 141—142, 144.*

²⁷⁴ *Togail Bruidne Da Derga... P. 20 § 75.*

²⁷⁵ *Ibid. P. 92.*

²⁷⁶ *A new history of Ireland. Vol. 1. Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford, 2005. P. 147.*

²⁷⁷ *Togail Bruidne Da Derga... P. 24 § 87; Raftery B. Op.cit. P. 146.*

²⁷⁸ *Raftery B. Op. cit. P. 141.*

²⁷⁹ *Chadwick N.K. An Early Irish Reader. Cambridge, 1927. Section 16; Scéla mucce Meic Dathó / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 16.*

²⁸⁰ *Tidings of Conchobar son of Ness / Ed. Wh. Stokes // Ériu. IV, 1910. P. 26.*

²⁸¹ *The Book of Leinster. Vol. II / Ed. R.I. Best and M.A. O'Brien. Dublin, 1956. P. 431.*

²⁸² *Ibid. P. 432.*

²⁸³ *Ibid. P. 433.*

²⁸⁴ *The Death-tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1993. P. 4, 6.*

²⁸⁵ *LU fo. 43a 3231—3233.*

²⁸⁶ *Charles-Edwards T. Irish warfare before 1100 // A military history of Ireland / Ed. T. Bartlett, K. Jeffery. Cambridge, 1996. P. 26—27.*

²⁸⁷ *Fled Bricrend / Ed. G. Henderson. London, 1899. P. 14, 16.*

²⁸⁸ *Cath Almaine, p.7, l. 88.*

²⁸⁹ *Críth Gablach / Ed. D. Binchy. Dublin, 1979. P. 20 § 37.*

²⁹⁰ *Гильда Премудрый. О гибели Британии / Пер., вступ. ст. и коммент. Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003. С. 180, 258—259.*

²⁹¹ *Navigatio sancti Brendani / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959. P. 10—11.*

²⁹² Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 55.

²⁹³ О феномене разбоя (*díberg*) в древнеирландском обществе см. работы Кима МакКона (*McCone K. Werewolfs, 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 Wortschatz (ed. 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 при участии Ф. Д. Прокофьева.*

²⁹⁴ Meyer K. Compert Conchobuir — The Conception of Conchobur // RC. VI, 1883—1885. P. 173; Tidings of Conchobar mac Nessa // Ériu. IV, 1910. P. 22.

²⁹⁵ Sharpe R. Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the devil's men // Ériu. 30, 1979. P. 82.

²⁹⁶ The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 160.

²⁹⁷ Binchy D. A. Old Irish table of penitential commutations // Ériu. 19, 1962. P. 58; еще один пример крайне отрицательного отношения к друидам и *díberga(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).

²⁹⁸ Bretha Crólige / Ed. D. Binchy // Ériu. 12, 1938. P. 40.

²⁹⁹ См. о тонзуре друидов в Книге из Арма fo. 12b1: «ablati sunt capilli capitis illius, id est norma magica quae prius in capite videbatur, *airbacc* (угол. — Г. Б.), ut dicitur, *giunnae* (стрижки. — Г. Б.)».

³⁰⁰ Bieler L. Four Latin Lives of St. Patrick. Dublin, 1971. P. 169—170; цитируется по: Sharpe R. Op. cit. P. 84.

³⁰¹ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 102—106.

³⁰² McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature... P. 206.

³⁰³ Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 252, 255.

³⁰⁴ 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.)

³⁰⁵ Гесперийские речения. С. 252, 255.

³⁰⁶ Tain Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. ll. 1443—1456.

³⁰⁷ Críth Gablach... P. 22 § 43.

³⁰⁸ Тогда же, как таковая, появляется и регулярная пехота (*ceitberinn*).

³⁰⁹ Ó Cróinín D. Early Medieval Ireland 400—1200. London; New York, 1995. P. 274.

Глава VII
«СВАТОВОСТВО К ЭМЕР»: ВДОЛЬ ДОРОГИ КУХУЛИНА

- ¹¹⁰ *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 378.
- ¹¹¹ Op. cit. S. 381.
- ¹¹² LU 10241—10252. *Meyer K.* Tochmarc Emire // ZCP, 3, 1901. S. 233—234. Перевод учитывает обе рукописи.
- ¹¹³ *Bruiden Forgaill Monach a taebh Luscaí* (Hibernica minora / Ed. K. Meyer. Oxford, 1894. P. 51). *Bruiden*, «заезжий дом», один из пяти заезжих домов Ирландии, считающийся также потусторонним жилищем.
- ¹¹⁴ См.: *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 361.
- ¹¹⁵ *Lebor Gabála Érenn. Part V* / Ed. R.A. Stewart Macalister. Dublin, 1956. P. 112.
- ¹¹⁶ Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 148, 211.
- ¹¹⁷ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas, ed. by W. Stokes // RC. XVI. 1895. P. 51—52.
- ¹¹⁸ *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 21.
- ¹¹⁹ См.: *Башиляр Г.* Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 148.
- ¹²⁰ The Metrical Dindsenchas. Part 4 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 294.
- ¹²¹ Ibidem; *Edel D.* Helden auf Freiersfussen. Amsterdam; Oxford; New York, 1980. S. 222.
- ¹²² Ibid. S. 223.
- ¹²³ *Cath Maige Tuired* / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 95.
- ¹²⁴ The Metrical Dindsenchas. Part 4 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 302.
- ¹²⁵ *Cath Maige Tuired...* P. 42, 44.
- ¹²⁶ The Metrical Dindsenchas. Part 4... P. 457.
- ¹²⁷ Ibid. P. 124; RC. XVI. P. 45.
- ¹²⁸ The Book of Leinster. Dublin, 1956, vol. II. P. 467.
- ¹²⁹ *Lebor Gabála Érenn. Part V...* P. 30.
- ¹³⁰ The Metrical Dindsenchas. Part 4... P. 302.
- ¹³¹ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. Тбилиси, 1984. С. 517.
- ¹³² DIL, «dam dilenn». P. 179; *Irische Texte, IV* / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 394.
- ¹³³ The Metrical Dindsenchas. Part 5 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 91—92.

Глава VIII
ЗАЕЗЖИЙ ДОМ И ЕГО ХОЗЯИН

¹³⁴ А. А. Королев указывал на связь др.-ирл. *briugu* и др.-инд. *bhrgu* (от корня *bhraj* «пылать, сиять»). В «Ригведе» (I, 60, 1; 58, 6 и др.) имя *bhrgu* употребляется во множ. ч. и означает группу божественных су-

ществ, передавших небесный огонь людям и бывших его хранителями. В «Ригведе» и позднейшей индийской литературе бхригу 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 (*bríugu*), 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, некое воспоминание о подобных божественных персонажах.

⁴⁵ O'Sullivan C.M. *Hospitality in Medieval Ireland 900—1500*. Dublin, 2004. P. 212—213.

⁴⁶ Byrne F.J. *Irish kings and high-kings*. Dublin, 2001. P. 37.

⁴⁷ Kelly F. *A guide to Early Irish law*. Dublin, 1991. P. 36.

⁴⁸ McCone K. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 127.

⁴⁹ В классическом современном ирландском языке слово *bruid-bean* 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 — искаженными 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*).

⁴⁰ The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. Part 3. P. 112; The Prose Tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC. XV. 1894. P. 330; Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 108.

⁴¹ McCone K. *Op.cit.* P. 162—163.

⁴² Athenaei Naucraticae Dipnosopistae IV. 150; Motta F. Per l'etimologia di antico irlandese *bríugu* // 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-упанишад, IV, 1—3 // Упанишады / Пер., исследование А. Я. Сыркина. М., 2003. С. 314—315).

⁴³ Fingal Rónáin and other stories / Ed. D. Greene. Dublin, 1955. ll. 472—505. Имя *Buchet* восходит к и.-е. **Éto-gʷu-s* «имеющий сто коров» и родственно др.-гр. *hekatóm-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).

⁴⁴ McCone K. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature...* P. 170.

⁴⁵ Более того имя *Mac Dá Thó* может переводиться и как «Сын глухого бога», то есть 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.

⁵⁴⁰ The Settling of the Manor of Tara / Ed. R.I. Best // *Ériu*, 4, 1910. P. 148.

⁵⁴⁷ *Rees A. and B.* Celtic Heritage. London, 1961. P. 132—133.

⁵⁴⁸ *Scéla Mucce Meic Dathó* / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 1—2.

⁵⁴⁹ *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature... P. 32.

⁵⁵⁰ CIH, V, 1608, 26.

⁵⁵¹ The voyage of the Húi Corra / Ed. W. Stokes // RC. XIV, 1893. P. 26.

⁵⁵² Fingal Rónáin and other stories / Ed. D. Greene. Dublin, 1975. P. 30.

⁵⁵⁵ *O'Sullivan C. M.* Op. cit. P. 213.

⁵⁵⁴ The Violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // RC. 14, 1893.

P. 414, 416.

⁵⁵⁵ Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC. 21, 1900. P. 397.

⁵⁵⁶ The Violent Deaths of Goll and Garb... P. 416.

⁵⁵⁷ Togail Bruidne Da Derga. P. 9.

⁵⁵⁸ The Songs of Buchet's House / Ed. M. Hayden // ZCP, 8, 1910—1912.

S. 262.

⁵⁵⁹ CIH 1608. 24—25, 36—37.

⁵⁶⁰ Tochmarc Emire / Ed. K. Meyer // RC. 11, 1890. P. 452.

⁵⁶¹ The Violent Deaths of Goll and Garb... P. 414.

⁵⁶² *Kelly F.* Early Irish Farming. Dublin, 2000. P. 370.

⁵⁶³ Ibid. P. 18.

⁵⁶⁴ The Violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // RC. 14, 1893.

P. 414.

⁵⁶⁵ Corpus Iuris Hibernici 2220. 8—9.

⁵⁶⁶ CIH 1608.

⁵⁶⁷ Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 9.

⁵⁶⁸ *Wailes B.* Dún Ailinne: A Summary Excavation Report // *Emania*. 1990, 7. P. 11—13, 16, 19.

⁵⁶⁹ *Guynn E.* The Metrical Dindshenchas. Dublin, 1906. Pt. II. P. 80.

⁵⁷⁰ *Wailes B.* The Irish «Royal Sites» in History and Archaeology // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1982. Vol. 3. P. 17.

⁵⁷¹ *Kelly F.* Op. cit. P. 36—37; CIH 476.27—30.

⁵⁷² Togail Bruidne Da Derga. P. 16.

⁵⁷³ Интересно, что хозяева заезжих домов были воспитателями многих ирландских святых. Так, хозяин Арьде был воспитателем святого 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 хозяина заезжего дома» (*Compert Con Culainn and Other Stories* / Ed. A. Van Hamel. Dublin, 1933. P. 22 § 8).

⁵⁷¹ The destruction of Dá Derga's hostel / Ed. W. Stokes // RC. 22, 1901. P. 306.

⁵⁷⁵ Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC. 21, 1900. P. 314.

⁵⁷⁶ Ibid. P. 397.

⁵⁷⁷ *Simms K.* Guesting and feasting in Gaelic Ireland // Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, 108, 1978. P. 75—77.

⁵⁷⁸ *Scéla Mucce Meic Dathó* / Ed. R. Thurneysen. Dublin, 1935. P. 9.

⁵⁷⁹ The Banquet of Dun na n-Gedh and The Battle of Magh Rath / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1842. P. 103.

³⁸⁰ Kelly F. Early Irish Farming... P. 422.

³⁸¹ The Death-Tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 24.

³⁸² Kelly F. Op. cit. P. 37.

³⁸³ Corpus Iuris Hibernici III, 955.9.

³⁸⁴ Bethada Náem nÉrenn / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922. Vol. I. P. 57.

³⁸⁵ O'Sullivan C.M. Hospitality in Medieval Ireland. 900—1500. Dublin, 2004. P. 127—128.

³⁸⁶ Simms K. Op. cit. P. 72—73.

³⁸⁷ Da Choca's Hostel... P. 312. Хозяйина заезжего дома вообще должна была сопровождать большая свита. Интересно, что Кормак Конн Лонгес, сын Конхобара, воин и король, павший в доме Да Хока, сам называется «хозяйином заезжего дома» (*briugu*) в «Разрушении заезжего дома Да Дерга» (Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 21 § 77.

³⁸⁸ LU fo. 123a-123b.

³⁸⁹ The destruction of Dá Derga's hostel / Ed. W. Stokes // RC. 22, 1901. P. 170.

³⁹⁰ Togail Bruidne Da Derga... P. 8—9.

³⁹¹ Corpus Iuris Hibernici 1608.14.

³⁹² Ibid. 349.6.

³⁹³ Compert ConCulainn / Ed. A. van Hamel. Dublin, 1978. P. 7.

³⁹⁴ Mesca Ulad / Ed. J. Watson. Dublin, 1941. P. 31—32.

³⁹⁵ Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III // ZCP. 15. 1925. S. 351.

³⁹⁶ Ее эпитет может быть связан с оговоренными юридическими нормами, а сама она, возможно, ассоциировалась с богиней Бриг Хозяйкой, о которой шла речь выше. То есть в протоварианте истории речь, возможно, шла о хозяйине Блай и его хозяйке Бриг.

³⁹⁷ Chadwick N. K. An Early Irish Reader. Cambridge, 1927. Section 13.

³⁹⁸ The Death-Tales of Ulster Heroes... P. 24, 30, 43—44.

³⁹⁹ Sanas Cormaic, § 1018.

⁴⁰⁰ Путьми 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).

⁴⁰¹ Dillon M. Stories from the Law-Tracts // Ériu. XI, 1932. P. 51.

Глава IX

ДОРОГИ И ЗНАНИЕ В «РАЗРУШЕНИИ ЗАЕЗЖЕГО ДОМА ДА ДЕРГА»

⁴⁰² Thurneysen R. Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. P. 24.

⁴⁰³ Ó Cathasaigh T. Op. cit. P. 204.

⁴⁰⁴ 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. Перевод и комментарии С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 102—127.

⁴⁰⁵ Это показывает, что модель действия все еще находится в мире неманифестированного.

⁴⁰⁶ Действие манифестируется.

⁴¹⁷ Сид, сиды (*síd, síde*) — потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий входом в этот иной мир; обитатели сйда, бессмертные, могущественные антропоморфные существа.

⁴¹⁸ *Guynn L. De shíl Chonairi Moir // Ériu. 1912, VI. P. 136.*

⁴¹⁹ *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. § 26.* Исправлено Р. Турнайзенем в *Thurneysen, R. Op. cit. S. 621, n. 4* по рукописи Stowe D IV 2 из Королевской Ирландской Академии в Дублине.

⁴²⁰ *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 4.*

⁴²¹ *Cath Maige Tuired / Ed. E.A. Gray. Naas, 1982. P. 38.*

⁴²² *Stokes W. The Colloquy of the two Sages // RC. 1905, XXVI. P. 8.*

⁴²³ *Stokes W. Da Choca's Hostel // RC. 1900, XXI. P. 152.*

⁴²⁴ *Nemglan* — «нечистый», существует древнеирландская глосса: *inlustratus .i. nebglan* (*Thesaurus Palaeohibernicus. Ed. W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1903, Vol. II. P. 234*). Некоторые исследователи считают его отцом Конаре. 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 святой Бригиты» друид, воспитатель Бригиты, называет себя *inmundus* («нечистый») с точки зрения христианина (*Bethu Brigte / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. § 5*).

⁴²⁵ См. О судьбе и времени в мифологии: *Piatigorsky A. Mythological deliberations. London, 1993. P. 120—125.*

⁴²⁶ *Togail Bruidne Dá Derga... P. 6.*

⁴²⁷ 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.

⁴²⁸ *Newman C. Tara. Dublin, 1997. P. 4; Swan, DL. The Hill of Tara, county Meath // JRSAL. 1978. 108. P. 65.*

⁴²⁹ *The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 6.* Триады упоминают одну из пяти дорог Ирландии еще раз, когда они говорят о «Доме Святылища Ирландии — Доме Карнеха на Шлиге Ассайл» (*Tech comairce Héren Tech Cairnig for Sligid Assail*). Карнех — ирландский епископ начала VI века. Возможно, здесь речь идет о церкви и монастыре, основанных Карнехом, в Тулене (совр. Дюлен) недалеко от Келлса.

⁴³⁰ *Rees A. and B. Op. cit. P. 149—153.*

⁴³¹ *Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 33.*

⁴³² *Stokes W. Da Choca's Hostel... P. 314.*

⁴³³ *Ibid. P. 397.*

⁴³⁴ *Togail Bruidne Dá Derga. Paris, 1902. P. 24.*

⁴³⁵ *Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 508—509.*

⁴³⁶ *Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 8.*

⁴³⁷ *Airne Fíngéin... P. 8n.*

⁴³⁸ *The Metrical Dindshenchas. Pt. III... P. 146.*

⁴³⁹ *Venerabilis Baedae Opera Historica / Ed. Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975. P. 304 (Hist Eccl, V, 12).*

⁴⁴⁰ Hogan E. Onomasticon Goedelicum. Blackrock, 1993. P. 229; Annals of Ulster / Ed. W. M. Hennessy. Dublin, 1887. Vol. I. P. 378.

⁴⁴¹ Stokes W. Da Choca's Hostel... P. 152, 154.

⁴⁴² Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // ZCP. 1901, III. S. 242.

⁴⁴³ Togail Bruidne Dá Derga. Paris, 1902. P. 26.

⁴⁴⁴ Ibid. P. 27; Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1975. P. 9.

⁴⁴⁵ Mac Cana P. Branwen uerch Lyr. Cardiff, 1958. P. 24—27.

⁴⁴⁶ Togail Bruidne Dá Derga. Paris, 1902. P. 27.

⁴⁴⁷ Trioedd Ynys Prydein / Ed. R. Bromwich. Cardiff, 1978. P. 20, 36.

⁴⁴⁸ Togail Bruidne Dá Derga. Paris, 1902. P. 294.

⁴⁴⁹ Ibid. P. 58.

⁴⁵⁰ См. В. Н. Топоров. Пространство // Мифы народов мира. М., 1982. Том 2. С. 341.

⁴⁵¹ O'Rabilly T. F. Op. cit. P. 121—124.

⁴⁵² Togail Bruidne Dá Derga. Paris, 1902. P. 15—16, 29.

⁴⁵³ Ibid. P. 33.

⁴⁵⁴ Feis Tighe Chonáin / Ed. M. Joynt. Dublin, 1936. P. 15. Ср. с описанием Фер Калле в «Разрушении»: «*Gaballorg iairn ina láim. Muc mael gearg dub dóiti for a muin 7 sí oc sréghim, 7 ben...*» (§38).

⁴⁵⁵ В повести есть другой персонаж, чей внешний вид и функция те же, что и у Фер Калле, как заметил еще Р. Турнайзен. Это Нар Туатхаех («Слепой-на-Левый-Глаз»), свинопас Бодба, короля сидов из Сида ар Февина. Очевидно, что и сам он из сидов, и этот факт подтверждает потустороннее происхождение Фер Калле. Нар одноглаз и описан сидящим в своей комнате, держащим «визжашую голову свиньи над огнем» (*cenid mucce lais for tenid os-sí oc sréghim*) (§ 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 rubriam dodórted fuil occe*).

⁴⁵⁶ Thurneysen, R. Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 626.

⁴⁵⁷ Knott E. Op. cit. P. 13—14.

⁴⁵⁸ Элюаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 120.

⁴⁵⁹ См. исследование мифа об Эдипе в: Piatigorsky A. Mythological deliberations. London, 1997. P. 90, 95.

⁴⁶⁰ Guynn L. De shll Chonairi Moir // Ériu. 1912. VI. P. 135.

⁴⁶¹ Dillon M. The taboos of the Kings of Ireland // PRIA. 1951. 54, Section C. P. 8.

⁴⁶² Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997. С. 493.

Глава X

СВИНОПАС: СЛУГА, ОТШЕЛЬНИК И МУДРЕЦ

⁴⁶³ Edwards N. The Archaeology of Early Medieval Ireland. London, 1996. P. 58.

⁴⁶⁴ Maier B. Dictionary of Celtic Religion and Culture. Woodbridge, 1997. P. 224.

- ⁴⁵⁵ Encyclopedia of Indo-European Culture / Ed. J. P. Mallory and D. Q. Adams. London, Chicago, 1997. P. 426.
- ⁴⁵⁶ Críth Gablach / Ed. D. Binchy. Dublin, 1979. P. 8.
- ⁴⁵⁷ The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. § 148.
- ⁴⁵⁸ Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 81.
- ⁴⁵⁹ Edwards N. Op. cit. P. 58.
- ⁴⁶⁰ Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 194, 200.
- ⁴⁶¹ Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 2.
- ⁴⁶² The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC. XVI, 1895. P. 55.
- ⁴⁶³ The Metrical Dindshenchas / Ed. E. Gwynn. Vol. IV. Dublin, 1991. P. 174, 176.
- ⁴⁶⁴ Bieler L. The Patrician texts in the Book of Armagh. Dublin, 1979. P. 82.
- ⁴⁶⁵ Bethu Brigte / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978. P. 2.
- ⁴⁶⁶ Ní Chatháin P. Swineherds, Seers and Druids // Studia Celtica, 14 / 15, 1979 / 1980. P. 200.
- ⁴⁶⁷ Merdrignac B. Truies et verrats, cochons et sangliers, porcs et porchers dans les *vitae* de saints bretons du Moyen Bge // Mythologies du porc / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999. P. 135—137.
- ⁴⁶⁸ Buile Shuibhne / Ed. J. G. O'Keeffe. Dublin, 1975. P. 75, 77.
- ⁴⁶⁹ Togail Bruidne Dá Derga / Ed. W. Stokes. Paris, 1902. P. 109.
- ⁴⁷⁰ Ibid. P. 133; Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 42.
- ⁴⁷¹ Op. cit. P. 11.
- ⁴⁷² Trioedd Ynys Prydein / Ed. R. Bromwich. Cardiff, 1961. P. 46—47.
- ⁴⁷³ Pedeir Keinc y Mabinogi / Gan I. Williams. Caerdydd, 1930. Td. 68—73.
- ⁴⁷⁴ Trioedd Ynys Prydein... P. 47.
- ⁴⁷⁵ Walter Ph. Tristan porcher // Mythologies du porc / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999. P. 208.
- ⁴⁷⁶ Trioedd Ynys Prydein... Loc. cit.
- ⁴⁷⁷ 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 богов (Бодба и Охалла) и сами считались богами (*MacCulloch J. A. The Religion of Ancient Celts* [1911]. P. 394).
- ⁴⁷⁸ Kelly F. Early Irish Farming. Dublin, 1997. P. 83.
- ⁴⁷⁹ Op. cit. P. 84; Edwards N. Op. cit. P. 58.
- ⁴⁸⁰ De chophur in dá muccida... S. 28.
- ⁴⁸¹ Murphy G. Early Irish Lyrics. Oxford, 1956. P. 10
- ⁴⁸² Hull V. The Exile of Conall Corc // PMLA, 56. P. 937.
- ⁴⁸³ Op. cit. P. 942.
- ⁴⁸⁴ Dillon M. The Story of the Finding of Cashel // Ériu. 16, 1952. P. 64.
- ⁴⁸⁵ Rees A. and B. Op. cit. P. 178.
- ⁴⁸⁶ Pedeir Keinc y Mabinogi... Td. 39.

Глава XI
ЖЕНЩИНА В КЕЛЬТСКОМ МИРЕ

- ⁴⁸⁷ *Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990. С. 522.
- ⁴⁸⁸ Dio Cassius, 62.
- ⁴⁸⁹ The Celtic Heroic Age / Ed. J. Koch, J. Carey. Andover, 1997. P. 39.
- ⁴⁹⁰ Ibid. P. 3, 4.
- ⁴⁹¹ Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. Vol. 2. P. 357.
- ⁴⁹² Эта богиня в Малой Азии отождествлялась с воинственной богиней Ма.
- ⁴⁹³ Медовый напиток в Ирландии подносился королю при символической инаугурации. См. ниже о королеве Медб.
- ⁴⁹⁴ Cath Bóinde / Ed. J. O'Neill // Ériu. II, 1905. P. 174—184.
- ⁴⁹⁵ Dumézil G. Mythe et Épopée. Paris, 1995. P. 1008—1009.
- ⁴⁹⁶ Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 1, 2.
- ⁴⁹⁷ Edel D. The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and Early Irish Church. Dublin, 2001. P. 170.
- ⁴⁹⁸ Táin Bó Cúailnge... P. 2.
- ⁴⁹⁹ Судя по другим источникам Мата Мурешк (мать Айлилля) была земноводным чудовищем, опустошавшим долину реки Бойн. Описывается в «старинах мест» как «морская улитка» (гигантский кальмар или черепаха; *Muiresc* «море»+«рыба») «с семижды двадцатью ногами и семью головами» (согласно одной поэме у нее было лишь четыре головы). Она была убита (принесена в жертву?) мужами Ирландии в волшебном холме Бруг-на-Бойнне на камне Бенна, а части ее тела они побросали в Бойн. Голова ее была похоронена под камнем в Бруге (The Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC. XV, 1894. P. 292, 328—329; *Кальгин В. П.* Опыт этимологического словаря кельтских теонимов и имен мифологических персонажей (рукопись). С. 38).
- ⁵⁰⁰ Ibid. P. 2—3.
- ⁵⁰¹ Táin Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 97.
- ⁵⁰² Ibid. II. 147—183.
- ⁵⁰³ Edel D. Ibid. P. 165.
- ⁵⁰⁴ Táin Bó Cúailnge. Recension I... P. 33.
- ⁵⁰⁵ Ibid. I. 4123.
- ⁵⁰⁶ Edel D. Op. cit. P. 47.
- ⁵⁰⁷ Patterson N. T. Cattle-lords and clansmen. The social structure of Early Ireland. Notre Dame, London, 1994. P. 21—26.
- ⁵⁰⁸ Cáin Adomnán / Ed. K. Meyer. Oxford, 1905. § 5, 52.
- ⁵⁰⁹ Ibid. § 3.
- ⁵¹⁰ The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. 83.
- ⁵¹¹ Ibid. 185. Триада, как считает Ф. Келли, заимствована из более раннего законодательного трактата *Bretha Crólige* («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 auptba*) (Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 285).
- ⁵¹² The Triads of Ireland... 180.
- ⁵¹³ 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.
- ⁵¹⁴ Nicholls K. Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages. Dublin, 1972. P. 92.
- ⁵¹⁵ Thurneysen R. Cäin Lánamna «Die Regelung der Paare» // Studies in Early Irish law... §5—36; Kelly F. Op. cit. P. 70.
- ⁵¹⁶ 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).
- ⁵¹⁷ Charles-Edwards T. M. Early Irish and Welsh Kinship. Oxford, 1993. P. 60.
- ⁵¹⁸ Binchy D. A. Bretha Crólige // Ériu. 12, 1938. P. 44 § 56.
- ⁵¹⁹ McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 24.
- ⁵²⁰ Tidings of Conchobar son of Ness / Ed. By Wh. Stokes // Ériu. IV. 1910. P. 24.
- ⁵²¹ LU 127a.
- ⁵²² *Adaltrach* от латинск. *adultrix* «любовница»; и *dorman* возможно от брит. лат. *dormans* «спящая с к.-л.». Заимствования эпохи христианизации.
- ⁵²³ Críth Gablach / Ed. D.A. Binchy. Dublin, 1941. P. 23.
- ⁵²⁴ Críth Gablach... § 11.
- ⁵²⁵ Studies in Early Irish law... P. 71 § 35.
- ⁵²⁶ Die irische Kanonensammlung / Hrsg. H. Wasserschleben. Leipzig, 1885. XLVI, 18.
- ⁵²⁷ Binchy D.A. Bretha Crólige... P. 44 § 57.
- ⁵²⁸ Anecdota from the Irish manuscripts. Vol. IV. §875.
- ⁵²⁹ Cath Ruis na Ríg for Bóinn / Ed. E. Hogan. Dublin, 1892. § 17.
- ⁵³⁰ Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P.2.
- ⁵³¹ Power N. Op. cit. P. 108.
- ⁵³² Ancient laws of Ireland. Vol. V. Dublin, 1901. P. 292.
- ⁵³³ Ibid. P. 132, 292.
- ⁵³⁴ Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925. §44, gl. 1.
- ⁵³⁵ Críth Gablach... l. 450.
- ⁵³⁶ Kelly F. Op. cit. P. 85, 96.
- ⁵³⁷ Ibid. P. 95.
- ⁵³⁸ Power N. Classes of women described in *Senchas Már* // Studies in Early Irish Law... P. 104--105.
- ⁵³⁹ Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича и Г. Ф. Ильина. М., 1960. III, 33, 34.
- ⁵⁴⁰ Kelly F. Op. cit. P. 134, 135.
- ⁵⁴¹ The Triads... P. 155.
- ⁵⁴² Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925. S. 351.
- ⁵⁴³ Thurneysen R. Cäin Lánamna... §35; Críth Gablach... ll. 121—4.
- ⁵⁴⁴ Thurneysen R. Aus dem irischen Recht III... S. 350.
- ⁵⁴⁵ The Triads... 100.

Глава XII
ДРУИДЫ: ЖРЕЦЫ, ШАМАНЫ И МАГИ У КЕЛЬТОВ

⁵⁴⁶ *Thurneysen R.* Allerlei keltisches // ZCP XVI, 1927. S. 277.

⁵⁴⁷ *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2001. P. 125—126.

⁵⁴⁸ Об отсутствии каких-либо сохранившихся письменных памятников друидической мысли пишет в III веке 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.

⁵⁴⁹ *Dis pater* — римский бог подземного мира, отождествлявшийся с греческим Плутоном. Ему были посвящены так называемые секулярные игры с искупительными ночными жертвоприношениями. В древнеирландской религии этому божеству соответствует Донн (Темный), бог смерти и подземного мира, с его обителью на удаленном острове к югу от Ирландии.

⁵⁵⁰ *Raftery B.* Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 179.

⁵⁵¹ См. *Chadwick N. K.* The druids. Cardiff, 1966. P. 103.

⁵⁵² *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1993. 52. Part I. P. 86.

⁵⁵³ *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland 2.2* / Ed. Haddan, Stubbs. Oxford, 1878. P. 329.

⁵⁵⁴ *The works of St. Patrick. St. Secundinus. Hymn on St. Patrick* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1953. P. 67.

⁵⁵⁵ *Thesaurus Palaeohibernicus* / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. Vol. 2. P. 357.

⁵⁵⁶ 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 скорее всю картину мира целиком, восприятие всей вселенной в один момент, а не фрагменты такого восприятия и такой картины.

⁵⁵⁷ *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.

⁵⁵⁸ *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975. § 22—23.

⁵⁵⁹ *La siège de Druim Damhghaire* / Ed. M.-L. Sjustedt // *RC*. 43 (1926). P. 110—112, § 117.

⁵⁶⁰ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 265, 430.

⁵⁶¹ *Sanas Cormaic*, 1059, 1231.

⁵⁶² *Eliade M.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. London, 1989. P. 404.

⁵⁶⁴ *Eliade M.* Op. cit. P. 401.

⁵⁶⁴ *Mac Cana P.* On the use of the term «retroicr» // *Celtica*, 7, 1966. P. 81—82.

⁵⁶⁵ *The Patrician texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 62.

⁵⁶⁶ Ibid. P. 74, 76.

⁵⁶⁷ The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard and R. Atkinson. Vol. I. London, 1898. P. 100.

⁵⁶⁸ *Travis J.* A druidic prophecy, the first Irish satire, and a poem to raise blisters // Publications of the Modern Language Association of America. LVII. 1942. P. 910—911.

⁵⁶⁹ The Patrician texts... P. 84.

⁵⁷⁰ Ibid. P. 90.

⁵⁷¹ Ibid. P. 92.

⁵⁷² Ibid. P. 94, 96.

⁵⁷³ *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1991. P. 61.

⁵⁷⁴ Ibid. P. 60.

⁵⁷⁵ The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P.160.

Глава XIII

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШИ У КЕЛЬТОВ

⁵⁷⁶ *Vetus ille mos Gallorum occurit, quos memoria proditum est pecunias mutuas, quae bis apud inferos redderentur, dare, quia persuasum habuerint animas hominum immortales esse. Dicerem stultos, nisi idem bracati sensissent, quod palliatus Pythagoras credidit.* (Val. Max. II. 6.10).

⁵⁷⁷ *In primis hoc volunt persuadere non interiire animos, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto* (BG. VI. 14. 5).

⁵⁷⁸ *Lucan.* Pharsalia, I, 450—462. Пер. Л. Е. Остроумова.

⁵⁷⁹ Цит. по *Birkhan H.* Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997. S. 914.

⁵⁸⁰ Ibid. S. 913—914.

⁵⁸¹ *R. Thurneysen.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921. S. 278.

⁵⁸² Др.-ирл. *síd* — волшебный холм или гора, являющиеся входом в Потусторонний Мир; сам Потусторонний Мир. *Áes síde* — народ волшебных холмов.

⁵⁸³ *De chopur in dá muccida.* Hrsg. von U. Roider. Innsbruck, 1979. S. 26.

⁵⁸⁴ Ibid. S. 39.

⁵⁸⁵ *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. (C) Dublin, 1987. С-204.

⁵⁸⁶ Похищение быка из Куальнге. Изд. подготовл. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М., 1985. С. 110—117.

⁵⁸⁷ *Thurneysen. R.* Op. cit. S. 271.

⁵⁸⁸ *Dillon M., Chadwick N. K.* Celtic Realms. London, 1973. P. 194.

⁵⁸⁹ *Irische Texte.* Hrsg. von E. Windisch. I,1. Leipzig, 1880. S. 139.

⁵⁹⁰ Др.-ирл. *aithgein* «перерождение» встречается в «Сватовстве к Эмер» (*Tochmarc Éimire*), где речь идет также о Кухулине: «*Ar rofetátár is úad fessin no biad a aithgein*» («Ибо они знали, что именно от него самого будет его перерождение») (LU fo. 121b; 10166—10167).

⁵⁹¹ *Compert Con Culainn and other stories* / Ed. A.G. van Hamel. Dublin, 1956. P. 3—8; *Irische Texte* / Hrsg. von E. Windisch. I,1... S. 140.

⁵⁹² *Tochmarc Étaíne.* Ed. O.Bergin, R.I. Best // *Ériu*. XII, 1938. P. 152.

- ⁵⁹³ Ibid.
- ⁵⁹⁴ Ibid.
- ⁵⁹⁵ Ibid. P. 156, 184.
- ⁵⁹⁶ De chophur in dá muccida / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979. S. 32, 36, 90.
- ⁵⁹⁷ Tochmarc Étaíne... P. 154.
- ⁵⁹⁸ De chophur in dá muccida... S. 38.
- ⁵⁹⁹ Ibid. S. 54.
- ⁶⁰⁰ Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster. / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970. P. 134—135.
- ⁶⁰¹ Pedeir Keinc y Mabinogi / Ed. I. Williams. Caerdydd, 1951. P. 75—76.
- ⁶⁰² Ystoria Taliesin / Ed. P. K. Ford. Caerdydd, 1992. P. 66—67.
- ⁶⁰³ Rees A. and B. Celtic Heritage. London, 1961. P. 230.
- ⁶⁰⁴ Пятигорский А. Мифологические размышления. М., 1996. С. 207—208.
- ⁶⁰⁵ Macgnímartha Finn / Ed. K. Meyer // RC. V. P. 197.
- ⁶⁰⁶ Eska J., Evans D. Ellis. Continental Celtic. // The Celtic Languages. Ed. by Ball, J. Martin. London, 1992. P. 40.
- ⁶⁰⁷ Birkhan H. Op. cit. S. 845—846.
- ⁶⁰⁸ Birkhan H. Op. cit. S. 847.
- ⁶⁰⁹ Джо́йс Дж. Улисс. М., 1993. С. 193. Юлиус Покорный (1887—1970) — известный кельтолог и индоевропеист, автор книг по ирландскому языку и культуре. Однако данное упоминание о нем в романе — анахронизм. Действие в романе происходит в 1904 году, когда Покорному было всего 17 лет, а преподавать в Вене (как приват-доцент) он стал с 1914 года.
- ⁶¹⁰ Tierney J. J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. 60, Section C, no.5. Dublin, 1960.
- ⁶¹¹ Chadwick Nora K. The Druids. Cardiff, 1997. P. 101.
- ⁶¹² Гомер, Илиада VIII, 138—183, 237—246 (Пер. Н. Гнедича).
- ⁶¹³ Dröge C. Ein irischer samsara? Betrachtungen zur Frage der «keltischen Seelenwanderungseere» // Zeitschrift für celtische Philologie (далее — ZCP). 39. 1982. S. 261—269.
- ⁶¹⁴ Бхагавадгита. Пер., послесловие и прим. Б. Л. Смирнова. СПб., 1994. С. 295.
- ⁶¹⁵ Ригведа X. 2, 7; 18, 1 и др.; Упанишады. Перевод, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., 1992. С. 32—33.
- ⁶¹⁶ Olmsted G. Gods of Celts and Indo-Europeans. Budapest, 1994. P. 32.

Глава XIV

ФИЛИДЫ: ПОЭТЫ, ЗНАТОКИ СТАРИНЫ И СКАЗИТЕЛИ

- ⁶¹⁷ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 92.
- ⁶¹⁸ См. Charles-Edwards T. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 199.
- ⁶¹⁹ См. *Veledā*, имя пророчицы, почитавшейся германцами согласно Тациту (Germ. 8). Возможно, это слово обозначает кельтский социальный институт, заимствованный германцами (граница между германцами и кельтами во времена Тацита была весьма расплывчата). Германцы могли воспринять это имя и привести его в со-

- ответствие со своей фонетикой (-t- > -d-) (*Delamarre X.* Op. cit. P. 261).
- ⁶²⁰ *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature... P. 22—23.
- ⁶²¹ *Watkins C.* How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995. P. 75; *Uraicecht na ríar* / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987. P. 99.
- ⁶²² *Meyer K, Nutt A.* The Voyage of Bran son of Febal. London, 1895. Vol. I. P. 46. (LU 133a25-133b17).
- ⁶²³ *Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin, 1980. P. 18, 126—127; *Калыгин В. П., Королев А. А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989. С. 114.
- ⁶²⁴ *Byrne FJ.* Op. cit. P. 14.
- ⁶²⁵ *Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin, 1980. P. 12.
- ⁶²⁶ Валлийская традиция также знает «верховного поэта» (*pencerdd*), «поэта, выигравшего состязание за трон» (*Rees A. and B.* Op. cit. P. 181).
- ⁶²⁷ *Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland... P. 102, 104.
- ⁶²⁸¹ CIH 391.28 = AL i 184.16—7.
- ⁶²⁹ *Smith R. M.* The *Senbriatbra Fitbail* // RC 45 (1928) 18 §4.1.
- ⁶³⁰ *Corpus iuris Hibernici 1533.* 26-8; *The Triads of Ireland...* 123.
- ⁶³¹ *Irische Texte* / Hrsg. W. H. Stokes, E. Windisch. III, 1. Leipzig, 1891. S. 50.
- ⁶³² *Stokes W.* On the Bodleian fragment of Cormac's glossary // *Transactions of the Philological Society*, 1894. P. 156 (*Sanas Cormaic* §756).
- ⁶³³ *Thurneysen R.* *Imbas for-osndai* // ZCP, 19, 1933. S. 163—164.
- ⁶³⁴ Цит. по *Watkins C.* How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995. P. 77.
- ⁶³⁵ *The Metrical Dindshenchas* / Ed. E. Gwynn. Vol. III. Dublin, 1913. P. 110.
- ⁶³⁶ *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. § 11; *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975. § 22—23.
- ⁶³⁷ *Airne Fingein...* P. 1—2.
- ⁶³⁸ *Le Manuscrit irlandais de Leide* / Ed. L. C. Stern // RC. XIII, 1892. P. 5ff.
- ⁶³⁹ *O'Rabilly T.* Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 335.
- ⁶⁴⁰ *Nagy J. F.* Liminality and knowledge in Irish tradition // *Studia Celtica*, 16—17, 1981—1982. P. 136.
- ⁶⁴¹ *Find and the man in the tree* / Ed. K. Meyer // RC. XXV, 1904. P. 344ff; *Two Tales about Finn* / Ed. K. Meyer // RC. XIV, 1893. P. 246ff.
- ⁶⁴² *Ancient laws of Ireland.* Vol. 1. Dublin, 1865. P. 44.
- ⁶⁴³ *Stokes W.* Op. cit. P. 168; *Three Irish Glossaries* / Ed. W. Stokes. London, 1862. P. 13—14, 29—30.
- ⁶⁴⁴ *Sanas Cormaic*, 1059, 1231; *Three Irish Glossaries...* P. 43.
- ⁶⁴⁵ *Mac Cana P.* *REGNUM* and *SACERDOTIUM*: Notes on Irish Tradition (Sir J. Rhys Memorial Lecture) // *Proceedings of the British Academy.* LXV. 1979. P. 448.
- ⁶⁴⁶ *Meyer K.* *Mitteilungen aus irischen Handschriften* // ZCP, VII, 1910. S. 300.
- ⁶⁴⁷ *The prose tales in the Rennes Dindshenchas* / Ed. W. Stokes // RC. XV. 1894. P. 419—421.

- ⁶⁴⁸ The Metrical Dindshenchas. Part 3 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 146—147.
- ⁶⁴⁹ Scél Baili Binnbérlaig / Ed. K. Meyer // RC. XIII, 1892. P. 223.
- ⁶⁵⁰ The Edinburgh Dinnshechas / Ed. by W. Stokes // Folklore, IV, 1893. P. 485.
- ⁶⁵¹ K. Meyer. Stories and songs from Irish manuscripts // Otia Merseiana. V. II. 1900—1901. P. 89.
- ⁶⁵² Stokes W. The Second battle of Moytura // RC. XII, 1891. P. 119—121.
- ⁶⁵³ Uraicecht na riar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987. P. 115, 140.
- ⁶⁵⁴ 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.
- ⁶⁵⁵ Corpus iuris hibernici. P. 668.12.
- ⁶⁵⁶ 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.
- ⁶⁵⁷ 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 Choluimb Chille // RC. XX, 1899. P. 38.
- ⁶⁵⁸ LU 133a25—133a17.
- ⁶⁵⁹ Binchy D. The date and provenance of *Uraicecht Becc* // Ériu 18, 1958. P. 45.
- ⁶⁶⁰ Kelly F. An Old-Irish Text on Court Procedure // Peritia, 5, 1986. P. 85.
- ⁶⁶¹ 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.
- ⁶⁶² Breatnach P. The Chief's Poet // PRIA, C, 83, 1983. P. 41.
- ⁶⁶³ Ibid. P. 40.
- ⁶⁶⁴ Ibid. P. 37, 59.

Глава XV

УСТНОЕ ПРОШЛОЕ И ПИСЬМЕННОЕ НАСТОЯЩЕЕ ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ТРАДИЦИИ: КАК БЫЛО НАЙДЕНО «ПОХИЩЕНИЕ БЫКА ИЗ КВАЛЬНГЕ»

⁶⁶⁵ Под «кшатриями» я имею в виду военную аристократию, тот социальный слой, который Цезарь в Галлии называл «всадниками» (equites). Феномен «революции кшатриев» известен по истории древней Индии, когда военное сословие кшатриев стало на сторону буддизма и в оппозицию традиционному брахманизму. Некоторые кельтологи использовали этот термин по аналогии с индийской ситуацией.

⁶⁶⁶ 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, напр.: Шкунаев, С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 11—12.

⁶⁶⁷ MacNeill E. Phases of Irish History. Dublin; Sydney, 1968. P. 89.

⁶⁶⁸ McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990. P. 54, 55.

- ⁶⁶⁹ *McCone K.* Loc. cit.
- ⁶⁷⁰ *Rees A. and B.* Op. cit.
- ⁶⁷¹ *Mac Cana P.* Celtic Mythology. London, 1970.
- ⁶⁷² *Rees A. and B.* Op. cit. P. 23.
- ⁶⁷³ *Ibid.* P. 25.
- ⁶⁷⁴ *Coomaraswamy A.* On the Loathly Bride // *Speculum*, 20, 1945. P. 403.
- ⁶⁷⁵ *Le Roux F.* Introduction générale à l'étude de la tradition celtique I. Rennes, 1967. P. 19.
- ⁶⁷⁶ *McCone K.* Op. cit. P. 256.
- ⁶⁷⁷ *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.
- ⁶⁷⁸ *McCone K.* Loc. cit.
- ⁶⁷⁹ *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris, 1966. P. 102—103.
- ⁶⁸⁰ *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 124.
- ⁶⁸¹ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // *RC*. XV. 1894. P. 272; The Book of Leinster, vol. V / Ed. R.I. Best and M. O'Brien. Dublin, 1967. P. 1119(fo. 245b).
- ⁶⁸² *Murray K.* The Finding of the *Táin* // *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 41, Summer 2001. P. 19.
- ⁶⁸³ *Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955. P. 166.
- ⁶⁸⁴ The Triads of Ireland / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906. P. 8.
- ⁶⁸⁵ *Ellis H. R.* The road to Hel. A study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge, 1943. P. 108.
- ⁶⁸⁶ *Eliade M.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. New York, 1964. P. 382.
- ⁶⁸⁷ *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 283—292.
- ⁶⁸⁸ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 154.
- ⁶⁸⁹ *Mac Cana P.* The origin of Marbán // The Bulletin of the Board of Celtic Studies, XIX, 1960. P. 3-5.
- ⁶⁹⁰ *Ó Máille T.* The authorship of the Culmen // *Ériu*. IX, 1921—1923. P. 75.
- ⁶⁹¹ DIL, *druimne*.
- ⁶⁹² The prose tales in the Rennes Dindshenchas. Ed. by W. Stokes // *Revue celtique*. XVI. 1895. P. 277—279.
- ⁶⁹³ Тесперийские речения / 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.
- ⁶⁹⁴ *Ó Máille T.* Op. cit. P. 75.
- ⁶⁹⁵ *Letba* — континентальная Европа, позже Арморика или область Лациум в Италии (*Anscombe A.* The langobardic origins of St. Sechnall // *Ériu*. IV. 1908. P. 75).
- ⁶⁹⁶ 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).
- ⁶⁹⁷ *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.

⁶⁹⁸ Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. III. Band. Halle, 1907. S. 5.

⁶⁹⁹ Цит. по: *Megill A.* Prophets of Extremity. Berkley, Los Angeles, London, 1985. P. 320.

⁷⁰⁰ Ср. *Пятигорский А. М.* Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 40.

Глава XVI
ЦЕРКОВЬ И МОНАСТЫРЬ:
ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ, КЛИРИКИ И АСКЕТЫ

⁷⁰¹ *Шкунаев С. В.* Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и комм. С.В. Шкунаева. М., 1991. С. 5—30; *Его же.* Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // ВДИ. 1990. №3. С. 34—48; *Его же.* Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ. 1995. №3. С. 38—47.

⁷⁰² *de Paor M. B.* Patrick. The pilgrim apostle of Ireland. New York, 1998. P. 280.

⁷⁰³ Confessio §52, 53.

⁷⁰⁴ Ibid. §42, 49.

⁷⁰⁵ *Dillon M., Chadwick N.K.* The Celtic Realms. London, 1967. P. 178.

⁷⁰⁶ *Ryan J.* Irish monasticism. Shannon, 1972. P. 285; *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed.C. Plummer. Oxford, 1910. Vol. II. P.170. Св. Мокоийвог умер в 656 году.

⁷⁰⁷ *Bede's ecclesiastical history of the English people* / Ed by B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford, 1981. P. 286—287.

⁷⁰⁸ *Ryan J.* Op. cit. P. 285.

⁷⁰⁹ *Edwards N.* The Archeology of Early Medieval Ireland. London, 1996. P. 106; *Ó Cróinín D.* Early Medieval Ireland. London, 1995. P. 33.

⁷¹⁰ *Edwards N.* Op. cit. P. 106.

⁷¹¹ The Illustrated Archaeology of Ireland / Ed. M. Ryan. Dublin, 1991. P. 136; *Edwards N.* Op. cit. P. 106.

⁷¹² *Féilire Óengusso Céili Dé* / Ed. W. Stokes. Dubin, 1984. P. XXIV—XXVI.

⁷¹³ *Streit J.* Sun and Cross. Edinburgh, 1993. P. 97; *Ryan J.* Op. cit. P. 287.

⁷¹⁴ *Edwards N.* Op. cit. P. 107; *Lawlor H.C.* The monastery of Saint Mochaioi of Nendrum. Belfast, 1925. P. 12—13.

⁷¹⁵ *Edwards N.* Op. cit. P. 109.

⁷¹⁶ The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt and G. Mac Niocail. Dublin, 1983. P. 453, 527.

⁷¹⁷ *Edwards N.* Op. cit. P. 112.

⁷¹⁸ *Sancti Columbani Opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. XIII; *Ryan J.* Op. cit. P. 289; *Edwards N.* Op. cit. P. 113.

⁷¹⁹ *Patrologiae cursus completus. Series latina.* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 788—789.

⁷²⁰ *Giraldi Cambrensis opera. (Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores... № 21)* Vol. 5 / Ed. J. F. Dimock. London, 1867. P. 120—121.

⁷²¹ *Boivin J.-M.* L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica. Paris, 1993. P. 335.

⁷²² Acta Sanctorum / Ed. G. Henschenio et D. Papebrochio. Aprilis. T. II. Antverpiae, 1675 (Venetiis, 1738) (544—547).

⁷²³ *Lucas A.T.* The Sacred Trees of Ireland // Journal of Cork Historical and Archaeological Society. № 68, 1963. P. 27—33.

⁷²⁴ Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 244—246.

⁷²⁵ The Illustrated Archaeology... P. 137; *Edwards N.* Op. cit. P. 128.

⁷²⁶ Loc. cit.

⁷²⁷ *Ryan J.* Op. cit. P. 363—364.

⁷²⁸ Скорее всего, все эти три латинских термина описывают один и тот же тип шерстяного церковного одеяния.

⁷²⁹ *Ryan J.* Op. cit. P. 386—387.

⁷⁴⁰ After Rome / Ed. T. Charles-Edwards. Oxford, 2003. P. 116.

⁷⁴¹ *Bieler L.* The Irish Penitentials SLH 5. Dublin, 1963. P. 56.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

⁷⁴² *Charles-Edwards T. M.* The Social Background to Irish Peregrinatio // Celtica. 11. 1976. P. 105-106.

⁷⁴³ *O' Corráin D.* Ireland c. 800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1. P. 558—559.

⁷⁴⁴ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 74, 84—90.

ПРИЛОЖЕНИЕ

⁷⁴⁵ *Saint Patrick.* Confession et lettre à Coroticus / Ed. R.P.C. Hanson et C. Blanc. Paris, 1978 (Sources chrétiennes. № 249); *de Paor M.* Patrick. The Pilgrim 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.

⁷⁴⁶ В то же время Л. Биелер считает, что он принадлежал туату Мохтане (Tuath Mochtaine) с равнины Арма (*Bieler L.* Muirchú's life of St. Patrick as a work of literature // Medium Ævum. XLIII. № 3. 1974. P. 220).

⁷⁴⁷ *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 440.

⁷⁴⁸ *Bieler L.* Op. cit. P. 220.

⁷⁴⁹ Book of Armagh, the Patrician Documents / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1937 (Facsimiles in Collotype of Irish Manuscripts, III); *Gwynn J.* Liber Ardmacchanus. Dublin, 1913.

⁷⁴⁰ The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 2—4.

⁷⁴¹ Ibid. P. 20—22.

⁷⁴² 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.

⁷⁴³ Аэд, епископ Шлевте (совр. Слетти, гр. Лиш) (ум. 700), признал верховенство Арма как первой церкви в Ирландии, основанной святым Патриком, переехал в Арма во время правления там аббата Шегене (661—688), умер в Арма.

⁷⁴⁴ Когитос (Cogitosus) — своеобразное прозвище одного из первых ирландских агиографов, написавшего во второй половине VII века житие святой Бригиты (*Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. Т. 72. Col. 775—790). Мурьху использовал многие агиографические мотивы и стилистику Когитоса. Судя по этому упоминанию, Когитос, возможно, был духовным отцом и учителем Мурьху. Судя по замечанию Мурьху, Когитос был первым ирландским агиографом.

⁷⁴⁵ *Symba* (греч.) — род лодки, челнока, здесь скорее всего имеется в виду ирландская длинная лодка, корпус которой сшивался из нескольких кож (др.-ирл. *curach*). Образ встречается также у Когитоса, хотя возможна и игра слов: имя автора жития *muir chù* букв. «морской пес, волк».

⁷⁴⁶ Начало жития святого Василия Великого странным образом оказалось включенным в пролог жития святого Патрика.

⁷⁴⁷ Ранняя форма заимствования имени Патрика (*Patricius*) из латыни в архаический древнеирландский — *Cothr(a)ige*, где латинск. *r* переходит в *q*, так как в гойдельском не было звука *r*. Возможно, заимствование это восходит еще к V веку. Реконструируемая форма *Cothirthiacus* возникла 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. *drúí* почти всегда соответствует латинскому *magus*. В древнеирландском каноническом праве нач. VI века друид назван *hagusrex*, 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 святого Патрика на службе у друида не подтверждается «Исповедью» самого Патрика, где он просто упоминает своего хозяина, которому служил шесть лет, не уточняя его профессии (*Conf. 17*). Патрик вообще не упоминает друидов в своих произведениях. Другой биограф Патрика, Тирехан, также называет Милиюка друидом. Мурьху позже называет хозяина Патрика королем.

⁷⁴⁸ Содержание, скорее всего, было добавлено позднейшим редактором, впрочем так же как и содержание второй части жития.

⁷⁴⁹ Где находилось место рождения Патрика, точно не известно. Селение Баннавем 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).

⁷⁵⁰ Здесь Мурьху воспроизводит фрагмент «Исповеди» святого Патрика, когда святой взывает к Илии, сам не ведая отчего. Здесь, возможно, присутствует смешение двух форм: *Helias* «Илия» и *Helios* «Солнце».

⁷⁵¹ Святой Герман, епископ Осера (стандартное латинское название *Autessiodorum*). До пострижения в монахи был губернатором провинции. В 429 году папа Целестин по наущению 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.

⁷⁵² Зов ирландцев из Фохлотского (Воклутского) леса упоминается самим Патриком в «Исповеди» (23). Патрик указывает, что лес этот расположен возле «западного моря» (*prope mare occidentale*), то есть на побережье Атлантики. Возможно, возле совр. Киллала, гр. Мэйо. Очевидно, именно в этих местах святой пребывал в рабстве.

⁷⁵³ Л. Билер предполагает, что Сегитий был приставлен к Патрику для поездки в Рим, чтобы свидетельствовать о его заслугах перед поставлением во епископы.

⁷⁵⁴ Палладий, предшественник святого Патрика, был первым епископом ирландцев. По сообщению Проспера Аквитанского, его поставил папа Целестин (422—432, 41-й, а не 45-й наследник святого апостола Петра) и отправил в 431 году «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 Мурьху в том, что папскому архидиакону 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 Мурьху.

⁷⁵⁵ Город Эбмория локализовать не удастся. Епископ Аматорекс (*Amathorex*) — возможно, имеется в виду предшественник святого Германа Аматор, епископ Осера, у чьей могилы был поставлен во епископы святой Патрик (вульгарн. лат. *a sancto Amatore* могло быть неверно понято ирландским читателем).

⁷⁵⁶ Темра от др.-ирл. *Temair Breg* (род. п. *Temro, Temrae*), или Тара (от совр. англ. Tara), находится на востоке Ирландии в совр. гр. Вестмит неподалеку от долины реки 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*. Этимологически *temair* восходит к индоевропейскому корню **tem-* «темный» (др.-верхн.-нем. *dēmar*, белорусск. *цемра*, укр. *темрява*, русск. (курск. диал.) *темрива* «тьма»). Учитывая то, что в *Temair Breg* (Темра) известны докельтские 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 сооружено еще в эпоху неолита (середина IV — середина III тысячелетия 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*).

⁷⁵⁷ Лойгуре, сын Ниалла, верховный король Темры (454—462), один из первых представителей западной, коннахтской династии И Нейллов («потомков Ниалла»), правивших в Темре. Собрал «пир Темры» в 454 году. Воевал с лейнстерцами: в 458 году потерпел от них поражение, а в 462 году был убит в битве с ними. И Нейллы, род, к которому он принадлежал, действительно в то время успешно распространяли свою экспансию на всю северную половину Ирландии (упоминание Мурьху — одно из самых ранних свидетельств общеирландских амбиций И Нейллов). Мурьху упоминает, что он принял веру святого Патрика, но Тирехан, возможно, основываясь на более точных источниках, пишет, что Лойгуре отказался от крещения.

⁷⁵⁸ 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 «бригоголовых» Лукета Маела (*mael*) и Патрика (*asciscaput*) — святой воспринимается как равный друидам, но иной, враждебный «бригоголовый». 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 веках. Характерно выражение «станет петь святотатство» (*incantabit nefas*), где *nefas* используется в языческом значении как «нечто, запрещенное богами».

⁷⁵⁹ Инбер Де (Устье Бога) — крупнейшая в раннесредневековый период пристань в устье реки Вартри на восточном побережье Ирландии. Область Колу (позднее Куалу) располагалась южнее совр. Дублина.

⁷⁶⁰ Залив Брене — совр. залив Странгфорд-Лох в Ольстере. Таким образом, святой Патрик совершает морское путешествие на север вдоль восточного побережья Ирландии.

⁷⁶¹ Этот амбар (*ogteum*) связывается с местечком Саул в совр. гр. Даун (др.-ирл. *saball* «амбар», в свою очередь заимствование от лат. *stabulum* «стойло, хлев»). Л. Биелер предположил, что Диху дал святому 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, XLIII, No. 3, 1974. P. 222*).

⁷⁶² *Cruithni* — др.-ирл. этноним, обозначающий как пиктов на территории Северной Британии, так и родственные им ирландскоязыч-

ные 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 — горная гряда Слеш в совр. гр. Антрим.

⁷⁶¹ Для Милиука было недопустимо стать зависимым от своего бывшего раба, это не укладывалось в ирландские представления о статусе короля. В то же время, согласно другому варианту жизнеописания Патрика, Милиук 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 (*Togail Buidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1975; *Da Choca's Hostel* / Ed. W. Stokes // RC. XXI. 1900; *Aided Muirchertaig meic Erca* / Ed. Lil Nic Dhonnchadha, Dublin, 1964. Рус. пер.: Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991). По археологическим данным известно, что «сорокаметровое строение» в Эмайн Махе было ритуально сожжено на рубеже нашей эры.

⁷⁶⁴ 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.

⁷⁶⁵ История могилы людей Фиакка, несомненно, известная Мурьху, представляет собой фрагмент во многом утраченного традиционного языческого «знания о местах» (*dindshenchas*). Фрагмент содержит с трудом переводимые вкрапления древнеирландского языка, поэтому мы не можем даже сказать, кто был одним из друидов-пророков 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-пророка Ферхертне о могиле людей Фиакка. Важно, что речь идет о вполне определенном языческом институте девяти друидов-пророков королевства Бреги, память о котором сохранилась вплоть до VII века.

⁷⁶⁶ Пс. 49. 14.

⁷⁶⁷ 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 Белгане (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).

⁷⁶⁸ Поворот направо, объезд посолонь считались у древних ирландцев благоприятными, и, напротив, поворот налево и объезд против солнца были неблагоприятны. Интересно, что движение посолонь характерно для ритуала коронации монарха у многих народов, движение же против солнца наоборот часто присутствует в погребальных ритуалах (*Подосинов А. В. Ex 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.

⁶⁹ Аллюзия на Симона Волхва, согласно апокрифическим источникам умевшего летать (Деяния свв. апостол Петра и Павла). С другой стороны, в древнеирландской литературе друидам также приписываются способности совершать своего рода «шаманский полет» (*Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in druid Brain 7 inna banfhátho Febuil ós Loch Fhebuil // Ériu 52, 2002. P. 74—75; Sjostedt M.-L. (ed.) La siège de Druim Damhghaire // RC. 43, 1926. P. 110—112, § 117*).

⁷⁰ 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 *Córus Béschnai* именно Дувтах макку Лугарь объясняет святому Патрику законы ирландцев.

⁷¹ Снег в древнеирландской мифологии ассоциировался с потусторонним миром и друидическими превращениями. Суд Божий, испытание огнем — заведомый анахронизм для языческой Ирландии V века. Аллюзия на трех библейских отроков в пещи (Дан., 3, 50).

⁷² Это пророчество святого Патрика не исполнилось, так как сын Лойгуре Лугайд (ум. 507) также был верховным королем. Сложно объяснить появление пророчества, поскольку Мурьху, несомненно, знал о правлении Лугайда.

⁷³ Пример поисков Авраамом Бога взят Мурьху не из Библии, а из ветхозаветных апокрифов при посредстве 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 извояния 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. прот. Иоанна Александра Смирнова. СПб., 2000. С. 128).

⁷⁴ Корикинг, Коротик (*Corictic, Coroticus*) — известен по знаменитому подлинному письму святого Патрика к Коротикку, где святой укоряет этого северобританского короля Стратклайда, правившего до 450 году, за набег на Северную Ирландию и жестокое обращение с ирландскими пленниками-христианами. По мнению Д. А. Бинчи, Мурьху не читал «Послание к Коротикку», то есть сообщает о кон-

фликте Патрика и Коротика на основе народной традиции. В пересказанной Мурьху легенде святой Патрик подобно друиду совершает превращение короля в лису. Пение 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 британского короля Коротика... С. 1—2*).

⁷⁷⁵ Святой Бенигн (др.-ирл. Бенен) — сподвижник святого Патрика. Аскетическая практика молитвы в холодной воде была известна в раннесредневековой Ирландии.

⁷⁷⁶ Упоминание о епитимье Мак Куйла — самое раннее в ирландской литературе свидетельство особого типа наказания, заменяющего 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. (*Byrte M. E. On the punishment of setting adrift // Ériu. XI. 1930—1932*). Мак Куйл становится первым епископом острова Мэн (Эвония).

⁷⁷⁷ Бычий Перевал — вероятно, у реки Квойл возле залива Странгфорд-Лох.

⁷⁷⁸ *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 и выражения. Конечно, Патрик должен был говорить на британском языке, предшественнике древневаллийского, и по реконструкции К. Джексона, клятва святого Патрика на британском должна была звучать как *min DēwəΣ brodoΣ*, а древневаллийская фраза была заимствована в VI веке. (*Jackson K. Language and History in Early Britain. Edinburgh, 1953. P. 633*).

⁷⁷⁹ Недавние раскопки в Арма обнаружили христианские захоронения V—VI веков 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, с другой стороны, автор мог подразумевать особое духовное, аскетическое «мученичество», известное в ранней ирландской церкви.

⁷⁸⁰ Котел в Древней Ирландии был символом достатка и благосостояния, неотъемлемым атрибутом гостеприимного хозяина (*bríugu*), кем, судя по всему, и был землевладелец Даре. Часто волшеб-

ные 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.

⁷⁸¹ Арма (др.-ирл. Ard Machae «Возвышенность Махи», совр. англ. Aghmash) — святилище богини Махи (связанной с лошадьми и военной деятельностью) существовало в Арма в дохристианскую эпоху, таким образом христианская церковь унаследовала святое место от язычников. Рядом с Арма находился другой древний сакральный центр уладов — Эмайн Маха, — с которым связаны предания уладского цикла («Похищение быка из Куальнге» и др.). Сложно сказать, был ли действительно основан святым Патриком церковный центр в Арма, археологические данные свидетельствуют о ранней дате его основания (V век).

⁷⁸² Маг Иниш — равнина в совр. гр. Даун. С точки зрения древнеирландского права святой 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 воле святого и Церкви.

⁷⁸³ Заезжий дом (здесь лат. hospitium, др.-ирл. bruiden) — дом, где любой путник свободно мог получить ночлег и еду. Хозяин заезжего дома (др.-ирл. bñiugu) был зажиточным господином, который мог себе позволить такое гостеприимство, однако порой он получал материальную поддержку от короля.

⁷⁸⁴ По просьбе Гедеона Бог смочил росой лишь овечьё руно, с которого Гедеон собрал чашу воды (в Вульгате сопсам «раковину»). Затем по новой просьбе Гедеона Бог оставил лишь руно сухим.

⁷⁸⁵ Колесница, на которой согласно Мурьху передвигается по Ирландии святой 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 века 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 ведутся и в раннесредневековый период. Одно из самых поздних упоминаний колесницы в бою мы находим в житии святого Колумбы, написанном Адомнаном, который упоминает, что во время битвы при Мойн Дари Лотарь в Север-

ной Ирландии в 563 году один из королей круитни, Эохайд Лаив, спасся бегством на колеснице от победителей И Нейллов (*currui insidens evaserit, Adomnán. Vita sancti Columbae. I. 7*).

⁷⁸⁶ Имеется в виду первенство чести Арма, которая считалась в Средние века основанной святым Патриком и центром его миссии. При этом гораздо более вероятно, что Даунпатрик, место погребения святого, а не Арма, был основным центром его проповеднических трудов.

⁷⁸⁷ Фраза, видимо, отражает определенную древнеирландскую идиому.

⁷⁸⁸ «Ночь опустилась, обняв крылами темными землю» (*nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis*) (Вергилий. Энеида. VIII, 369). *Bosferus* от *phosferus*. В то время как на континенте Вергилий был относительно мало известен, такие ирландские авторы, как Мурьху и Адомнан были явно знакомы с его творчеством.

⁷⁸⁹ Солнце возвратилось на десять линий назад на часах Ахаза по молитве Исайи пророка в знамение исцеления царя Иезекии (4 Царств, 20, 8—11). Иисус Навин воззвал к 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).

⁷⁹⁰ Дун Летглаше — совр. Даунпатрик. Истории о диких животных, везущих тело святого известны и в других памятниках ирландской житийной литературы.

⁷⁹¹ 4 Царств, 6, 18—20.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Атхарваведа. Избранное / Пер., комм. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995.
- Бхагавадгита / Пер., послесловие и прим. Б. Л. Смирнова. СПб., 1994.
- Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000.
- Гильда Премудрый*. О погибели Британии / Пер., вступ. статья и примечания Н. Ю. Чехонадской. СПб., 2003.
- Двадцать пять рассказов веталы / Пер. И. Серебрякова. М., 1958.
- Диодор Сицилийский*. Греческая мифология: (Историческая библиотека) / Пер., вступ. ст. и коммент. О. П. Цыбенко. М., 2000.
- Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича, Г. Ф. Ильина. М., 1960.
- Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990.
- Похищение быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М., 1985.
- Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991.
- Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1980.
- Страбон*. География / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1964.
- Цезарь Гай Юлий*. Записки / Пер. М. М. Покровского. М., 2004.
- Упанишады / Пер., исследование А. Я. Сыркина. М., 2003.
- 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. IV, 1910.
- Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953.
- Altram tige dá medar / Ed. L. Duncan // Ériu. XI.
- Ancient laws of Ireland. Vol. V. Dublin, 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. XVII. 1896.
- Annals of Ulster / Ed. W.M. Hennessy. Dublin, 1887. Vol. I.
- The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt and G. Mac Niocail. Dublin, 1983.
- Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. Bd. III. Halle, 1907
- Audacht Morainn / Ed. F. Kelly. Dublin, 1976.
- 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. by B. Colgrave and R.A.B. Mynors. Oxford, 1981.

- Betha Colmáin maic Lúacháin / Ed. K. Meyer. Dublin, 1911.
 Bethada Náem nÉrenn / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922. Vol. I.
 Bethu Brigitte / 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. XX, 1899.
 The Book of Leinster. Vol. II, V / Ed. R. I. Best and M. A. O'Brien. Dublin, 1956.
 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.
 Buddhist Birth Stories, or Jātaka Tales / Tr. T. W. Rhys Davids (1880), vol. I.
 Buile Shuibhne / Ed. J. G. O'Keefe. Dublin, 1975.
 Cáin Adomnáin / Ed. K. Meyer. Oxford, 1905.
 Cath Byinde / Ed. J. O'Neill // Ériu. II, 1905.
 Cath Maige Mucrama / Ed. M. O Daly. Dublin, 1975.
 Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982.
 Cath Ruis na Ríog for Bóinn / Ed. E. Hogan. Dublin, 1892.
 The Celtic Heroic Age / Ed. J. Koch, J. Carey. Andover, 1997.
Chadwick N.K. An Early Irish Reader. Cambridge, 1927.
 The Colloquy of the two Sages / Ed. W. Stokes // RC. 1905. XXVI.
 Compert Conchobuir — The Conception of Conchobur / Ed. K. Meyer // RC. VI. 1883—1885.
 Compert Con Culainn and other stories / Ed. A. G. van Hamel. Dublin, 1933.
 Corpus iuris hibernici, vol. 1—2 / Ed. D. Binchy. Dublin, 1978.
 Críth Gablach / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1970.
 Da Choca's Hostel / Ed. W. Stokes // RC. XXI. 1900.
 Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland 2.2 / Ed. Haddan, Stubbs. Oxford, 1878.
 Death of Crimthann, etc. / Ed. W. Stokes // RC. XXIV. 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, XIX, 1933.
 De shl Chonairi Moir / Ed. L. Gwynn // Ériu. VI, 1912.
 The destruction of Dá Derga's hostel / Ed. W. Stokes // RC. 22, 1901.
 Echtra Nerai / Ed. K. Meyer // RC. X, 1889.
 The Edinburgh Dinnshechas / Ed. by W. Stokes // Folklore, IV, 1893.
 The Exile of Conall Corc / Ed. V. Hull // PMLA, 56.
 The Expulsion of the Déssi / Ed. K. Meyer // Y Cymmrodor, 14, 1910.
 Feis Tighe Chonáin / Ed. M. Joynt. Dublin, 1936.
 Féilire Éengusso Céili Dé / Ed. W. Stokes. Dubin, 1984.
 Find and the man in the tree / Ed. K. Meyer // RC. XXV, 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.
 The Four Ancient Books of Wales / Ed. W. F. Skene, vol. II. Edinburgh, 1868.

- From the book of Fermoy / Ed. M. Ní C. Dobbs // ZCP, XX, 1935.
- Giraldus Cambrensis*. Topographia Hibernica / Ed. J. F. Dimock // Giraldi Cambrensis Opera, V. London, 1867.
- Giraldus Cambrensis*. Topographia Hiberniae / Ed. by J. O'Meara // Proceedings of the Royal Irish Academy, 52 C, No 4, 1949
- Hibernica minora / Ed. K. Meyer. Oxford, 1894.
- The Instructions of king Cormac mac Airt / Ed. K. Meyer. Dublin, 1909.
- Die irische Kanonensammlung / Hrsgb. H. Wasserschleben. Leipzig, 1885.
- Irische Texte / Her. von 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 and 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.
- Lebor Gabála Érenn. Part IV, V / Ed. by R. A. Stewart Macalister. Dublin, 1941, 1956.
- Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi / Ed. L. Bieler. Dublin, 1993.
- 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. V.
- Le Manuscrit irlandais de Leide / Ed. L. C. Stern // RC. XIII. 1892.
- Mesca Ulad / Ed. J. Carmicheal Watson. Dublin, 1941
- The Metrical Dindshenchas. Part 1—5 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991.
- Meyer* K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // ZCP. III. 1910; VII. Mór of Munster and the tragic fate of Cuanu son of Cailchin / Ed. T. P. O'Nolan // PRIA, 30 C, 1912—13.
- Murphy* G. Early Irish Lyrics. Oxford, 1956.
- Navigatio sancti Brendani / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959.
- An Old Irish treatise on the privileges and responsibilities of poets / Ed. E. J. Gwynn // Ériu. XIII, 1942.
- The Patrician texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979.
- Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849.
- Pedeir Keinc y Mabinogi / Gan I. Williams. Caerdydd, 1930.
- The Prose Tales from the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // RC. XV, 1894; XVI, 1895.
- Pwyll pendeuc Dyuet / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1957.
- The saga of Fergus mac Léti / Ed. D. A. Binchy // Ériu. 16. 1952.
- Sanas Cormaic (Cormac's Glossary) / Ed. K. Meyer. 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. XIII, 1892.
- Scél Túain maic Cairill do Fhinnén Maige Bile / Ed. K. Meyer // Nutt A. The Celtic Doctrine of Re-birth. London, 1897.
- The Second battle of Moytura / Ed. W. Stokes // RC. XII, 1891.
- The Senbriathra Fithail / 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. IV, 1910.

- La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjostedt // 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*. XI, 1932.
 The Story of the Finding of Cashel / Ed. M. Dillon // *Ériu*. 16, 1952.
 The taboos of the kings of Ireland / Ed. M. Dillon // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Vol. 54. Section C. 1951—52.
 Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970.
 Tain Bó Cúailnge. Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976.
 Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. Vol. 2.
 Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. London, 1862.
 Tidings of Conchobar mac Nessa / Ed. W. Stokes // *Ériu*. IV, 1910.
 Tochmarc Emire / Ed. K. Meyer // RC. 11, 1890.
 Tochmarc Emire / Ed. K. Meyer // ZCP. 3, 1901.
 Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R. I. Best // *Ériu*. 12, 1938.
 Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975
 Togail Bruidne Dá Derga / Ed. W. Stokes. Paris, 1902.
 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. XIV, 1893.
 Uraicecht na ríar / Ed. L. Breatnach. Dublin, 1987.
 Venerabilis Baedae Opera Historica / Ed Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975.
 The violent Deaths of Goll and Garb / Ed. W. Stokes // RC. 14, 1893.
 Vitae Sanctorum Hiberniae // Ed. C. Plummer. Vol. II. Oxford, 1910.
 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. XIV. 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

- Башиляр Г.* Земля и грезы о покое. М., 2001.
Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
Бондаренко Г. В. Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003.
Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. 2, Тбилиси, 1984.
Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация / Пер. Г. В. Бондаренко, Ю. Н. Стефанова. СПб.; М., 2001.
Калыгин В. П. Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции. М., 1997.

Кальгин В. П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002.

Кальгин В. П. Опыт этимологического словаря кельтских теонимов и имен мифологических персонажей (рукопись).

Кальгин В. П., Королев А. А. Введение в кельтскую филологию. М., 1989.

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.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.

Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1992.

Михайлова Т. А. Знамена 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.

Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002.

Огибенин Б. Л. Дополнительные данные к индоевропейскому **penk* «пять» в связи с символикой руки // Летняя школа по вторичным моделирующим системам. 3. 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.

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.

Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху / Пер. А. Иванова. СПб., 2004.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995.

Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. 6. 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. Николаев. М., 1997.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие / Пер. Л. П. Можанской, Л. В. Тарабрина. Прага, 1961.

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. 1990. № 3.

Шкунаев С. В. Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ. 1995. №3.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Языки мира. Германские языки. Кельтские языки. М., 2000.

After Rome / Ed. T. Charles-Edwards. Oxford, 2003.

Ablqvist A. Paragraph 16 of *Audacht Moraimn*: 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.

Anscombe A. The langobardic origins of St. Sechnall // *Ériu*. IV, 1908.

Bannerman J. Studies in the History of Dalriada. Edinburgh, London, 1974.

Beekes R. S. P. The origin of Lat. *aqua* and of **teutā* «people» // The Journal of Indo-European Studies, 26, 1998.

Bieler L. Four Latin Lives of St. Patrick. Dublin, 1971.

Binchy D. A. The date and provenance of *Uraicecht Becc* // *Ériu*. 18, 1958.

Binchy D. A. The fair of Tailtiu and the feast of Tara // *Ériu*, 18, 1958.

Binchy D. A. Old Irish table of penitential commutations // *Ériu*, 19, 1962.

Birkban H. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997.

Bobanan P. Concepts of time among the Tiv of Nigeria // Myths 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.

Breatnach C. Patronage, Politics and Prose. Maynooth, 1996.

Breatnach L. Varia VI: *Ardrí* as an Old Irish Compound // *Ériu*. 37.

Breatnach P. The Chief's Poet // *PRIA*, C, 83, 1983.

Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973.

Caillois R. Le mythe et l'homme. Paris, 1938.

Carey J. The Lough Foyle Colloquy Texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg* and *Immacaldam in druad Brain 7 inna banfbátho Febuil ós Loch Fhebuil* // *Ériu*. 52. 2002.

Carey J. Time, space, and the Otherworld // Proceedings of the Harvard Celtic colloquium, vol. VII, 1987.

Carney J. The earliest Bran material // Latin script and letters A. D. 400—900 / Ed. J. J. O'Meara and 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. 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*, XXIII, 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 and M. E. Owen. Cardiff, 1980.
- Charles-Edwards T. M.* The Social Background to Irish Peregrinatio // *Celtica*, 11, 1976.
- Coomaraswamy A.* On the Loathly Bride // *Speculum*, 20, 1945.
- Corbals J.* The rhymeless «Leinster poems» // *Celtica*, 21, 1990.
- Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003.
- Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris, 1966.
- Dillon M.* Celts and Aryans. Simla, 1975.
- Dillon M.* The Inauguration of O'Connor // Medieval studies presented to Aubrey Gwynn / Ed. J. A. Watt, J. B. Morrall and F. X. Martin. Dublin, 1961.
- Dillon M., Chadwick N. K.* The Celtic Realms. London, 1967.
- 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; London, 1973.
- Dumézil G.* Mythe et Épopée. Paris, 1995.
- Edel D.* The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and Early Irish Church. Dublin, 2001.
- Edel D.* Helden auf Freierrfüßen. Amsterdam, Oxford, New York, 1980.
- Edwards N.* The Archaeology of Early Medieval Ireland. London, 1996.
- Eliade M.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. London, 1989.
- Ellis H. R.* The road to Hel. A study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge, 1943.
- Encyclopedia of Indo-European Culture / Ed. J. P. Mallory and D. Q. Adams. London and Chicago, 1997.
- Eska J., Evans D. Ellis.* Continental Celtic // Ed. Ball, J. Martin. The Celtic Languages. London, 1992.
- Frazer J. G.* The Golden Bough. Part 1. Vol. 1. London, 1922.
- Guyonvarc'h Ch.-J.* Über einen alten Zeitbegriff im Keltischen // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde // Hrsg. von. 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.
- 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.
- The Illustrated Archaeology of Ireland / Ed. M. Ryan. Dublin, 1991.
- Jaski B.* Early Irish kingship and succession. Dublin, 2000.
- 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.
- Lawlor H. C.* The monastery of Saint Mochaoi of Nendrum. Belfast, 1925.
- Le Roux F.* Introduction générale à l'étude de la tradition celtique I. Rennes, 1967.
- Le Roux F.* Le rêve d'Oengus, commentaire du texte // *Ogam*. 18. 1966.

- Le Roux F. Guyonwarc'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.
- Lucas A. T.* The Sacred Trees of Ireland // Journal of Cork Historical and Archaeological Society, no. 68, 1963.
- Mac Cana P.* Branwen uerch Lyr. Cardiff, 1958.
- Mac Cana P.* Celtic Mythology. London, 1970.
- 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 «retoric» // Celtica. 7. 1966.
- Mac Cana P.* The origin of Marbán // The Bulletin of the Board of Celtic Studies, XIX, 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. Rhys Memorial Lecture) // Proceedings of the British Academy, LXV, 1979.
- Mac Cana P.* Theme of king and goddess in Irish literature // Études celtiques. 7. 1955—1956.
- 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.* Werewolves, Cyclopes, Díberga and Fianna: Juvenile Delinquency in Early Ireland // CMCS. 12. 1986.
- MacCulloch J. A.* The Religion of Ancient Celts [1911].
- Mac Eoin G.* Glenn Bolcain agus Gleann na Ngealt // Béaloideas. Iml. 30. 1962.
- MacNeill E.* Phases of Irish History. Dublin, Sydney, 1968.
- Maier B.* Dictionary of Celtic Religion and Culture. Woodbridge, 1997.
- Manara F.* Aspects de la civilisation copte en Irlande // Études irlandaises, 27. 2, automne 2002.
- Matasovič R.* Kamen kraljeva: Srednjovjekovne irske sage. Zagreb, 2004.
- Megill A.* Prophets of Extremity. Berkley, Los Angeles, London, 1985.
- Merdriagnac 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. Vol. I. London, 1895.
- Motta F.* Per l'etimologia di antico irlandese *briugu* // Incontri linguistici. 18. 1995.
- Mulchrone K.* The rights and duties of women with regard to the education of their children // Studies in Early Irish law / Ed. 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.* Dublin, 1997.
- Nagy J. F.* *Liminality and knowledge in Irish tradition // Studia Celtica,* 16–17, 1981–1982.
- 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 Broin T.* *Lia Fáil: Fact and Fiction in the Tradition // Celtica.* 21. 1990.
- 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 Corráin D.* *Ireland c. 800: aspects of society // A new history of Ireland. Vol. 1.*
- Ó Cróinín D.* *Early Medieval Ireland.* London, New York, 1995.
- Ó Cróinín D.* *The oldest Irish names for the days of the week? // Ériu,* XXXII, 1981.
- Olmsted G.* *Gods of Celts and Indo-Europeans.* Budapest, 1994.
- Ó Máille T.* *The authorship of the Culmen // Ériu.* IX. 1921–1923.
- O'Rabilly 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.*
- O'Sullivan C. M.* *Hospitality in Medieval Ireland 900–1500.* Dublin, 2004.
- Paor M. B. de Patrick.* *The pilgrim apostle of Ireland.* New York, 1998.
- Patterson N. T.* *Cattle-lords and clansmen. Notre Dame;* London, 1994.
- Power N.* *Classes of women described in *Senchas Már* // Studies in Early Irish law / Eds. R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936.*
- 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.
- 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.*
- Ross A.* *Everyday Life of the Pagan Celts.* London, New York, 1970.
- Ryan J.* *Irish monasticism.* Shannon, 1972.
- Sharpe R.* *Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the devil's men // Ériu.* 30, 1979.
- Simms K.* *Guesting and feasting in Gaelic Ireland // Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland,* 108, 1978.
- 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.*

- Stokes W.* On the Bodleian fragment of Cormac's glossary // Transactions of the Philological Society, 1894.
- Streit J.* Sun and Cross. Edinburgh, 1993.
- Swan D. L.* The Hill of Tara, county Meath // JRSAL. 108. 1978.
- Thurneysen R.* Allerlei keltisches // ZCP XVI, 1927.
- Thurneysen R.* Aus dem irischen Recht III // ZCP, 15, 1925.
- Thurneysen R.* Cáin Lánamna «Die Regelung der Paare» // Studies in Early Irish law / Eds. R. Thurneysen et al. Dublin, London, 1936.
- Thurneysen R.* Imbas for-osndai // ZCP. 19. 1933.
- Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921.
- Tierney J. J.* The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy. Vol. 60. Section C. №5. Dublin, 1960.
- Toner G.* Identifying Ptolemy's Irish places and tribes // Eds. D. N. Parson and P. Sims-Williams. Ptolemy. Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe. 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, LVII. 1942.
- Vendryes J.* Lexique étymologique d'irlandais ancien RS. Dublin, Paris, 1974; C. Dublin, Paris, 1987.
- Wailes B.* Dún Ailinne: A Summary Excavation Report // Emania. 1990.
- Wailes B.* The Irish «Royal Sites» in History and Archaeology // Cambridge Medieval Celtic Studies. Vol. 3. 1982.
- Walker B.* Hindu World. Vol. II. L., 1968.
- Walter Ph.* Tristan porcher // Mythologies du porc / Ed. Ph. Walter. Grenoble, 1999.
- Watkins C.* How to kill a dragon. New York, Oxford, 1995.
- Whatmough J.* The Dialects of Ancient Gaul. Cambridge (Mass.), 1970.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение
6

Глава I
ПРОСТРАНСТВО
15

Глава II
ИРЛАНДСКИЕ РЕКИ В «ГЕОГРАФИИ» ПТОЛЕМЕЯ:
МИФ, СТОЯЩИЙ ЗА ИМЕНЕМ
(первый экскурс в древнеирландскую мифологию)
39

Глава III
ВРЕМЯ
46

Глава IV
ОБЩЕСТВО
68

Глава V
КОРОЛЬ-ИЗГНАННИК: ВЛАСТЬ И ПРЕСЛЕДОВАНИЕ
В ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ
(второй экскурс в древнеирландскую мифологию)
91

Глава VI
ВОИН: АРИСТОКРАТ И РАЗБОЙНИК,
ГЕРОЙ И ОХОТНИК ЗА ГОЛОВАМИ
106

Глава VII
«СВАТОВСТВО К ЭМЕР»: ВДОЛЬ ДОРОГИ КУХУЛИНА
(третий экскурс в древнеирландскую мифологию)
127

Глава VIII
ЗАЕЗЖИЙ ДОМ И ЕГО ХОЗЯИН
142

Глава IX
ДОРОГИ И ЗНАНИЕ
В «РАЗРУШЕНИИ ЗАЕЗЖЕГО ДОМА ДА ДЕРГА»
(четвертый экскурс в древнеирландскую
мифологию)
161

Глава X
СВИНОПАС: СЛУГА, ОТШЕЛЬНИК И МУДРЕЦ
183

Глава XI
ЖЕНЩИНА В КЕЛЬТСКОМ МИРЕ
195

Глава XII
ДРУИДЫ: ЖРЕЦЫ, ШАМАНЫ И МАГИ У КЕЛЬТОВ
217

Глава XIII
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШ У КЕЛЬТОВ
240

Глава XIV
ФИЛИДЫ: ПОЭТЫ, ЗНАТОКИ СТАРИНЫ И СКАЗИТЕЛИ
259

Глава XV
УСТНОЕ ПРОШЛОЕ И ПИСЬМЕННОЕ НАСТОЯЩЕЕ
ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ ТРАДИЦИИ: КАК БЫЛО НАЙДЕНО
«ПОХИЩЕНИЕ БЫКА ИЗ КУАЛЬНГЕ»
280

Глава XVI
ЦЕРКОВЬ И МОНАСТЫРЬ: ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ,
КЛИРИКИ И АСКЕТЫ
294

Заключение
320

Приложение
324

Примечания
347

Библиография
385

Бондаренко Г. В.
Б 81 Повседневная жизнь древних кельтов. — М.: Молодая гвардия, 2007. — 396[4] с.: ил. — (Живая история: Повседневная жизнь человечества).

ISBN 978-5-235-02969-9

В книге рассказывается о повседневной жизни древних и средневековых кельтов Британских островов. Затрагиваются самые различные ее стороны — время и пространство, брак и семья, война и гостеприимство, экономика и власть. В повествовании излагаются многочисленные мифы и легенды кельтов, многие из которых не переводились на русский язык.

УДК 39(410)

ББК 63.529

Бондаренко Григорий Владимирович
ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ

Главный редактор **А. В. Петров**
Редакторы **А. В. Короленков, В. В. Эрлихман**
Художественный редактор **Н. С. Штефан**
Технический редактор **В. В. Пилкова**
Корректоры **Т. И. Маляренко, Г. В. Платова, Т. В. Рахманина**

Лицензия ЛР № 040224 от 02.06.97 г.

Сдано в набор 08.02.2006. Подписано в печать 13.11.2006. Формат 84x108/32.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура «Гарамон». Усл. печ. л. 21,0+0,84 вкл. Тираж 5000 экз. Заказ 64415.

Издательство АО «Молодая гвардия». Адрес издательства: 127994, Москва, Сушевская ул., 21. Internet: <http://mg.gvardiya.ru>. E-mail: dset@gvardiya.ru

Типография АО «Молодая гвардия». Адрес типографии: 127994, Москва, Сушевская ул., 21.

ISBN 978-5-235-02969-9

СТАРЕЙШАЯ РОССИЙСКАЯ КНИЖНАЯ СЕРИЯ

ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Уже изданы и готовятся к печати:

В. Булатов
«АДМИРАЛ КУЗНЕЦОВ»

Ж.-К. Птифис
«ЖЕЛЕЗНАЯ МАСКА»

О. Семенова
«ЮЛИАН СЕМЕНОВ»

К. Мейер
«ШОСТАКОВИЧ»

И. Лукьянова
«КОРНЕЙ ЧУКОВСКИЙ»

Ф. Блюш
«РИШЕЛЬЕ»

И. Курукин
«БИРОН»

В. Томсинов
«СПЕРАНСКИЙ»

Н. Ашукин, Р. Щербаков
«БРЮСОВ»



Телефоны для оптовых покупателей:
499-978-21-59; 495-787-63-75; 495-787-63-64
<http://mg.gvardiya.ru>. dse1@gvardiya.ru

СТАРЕЙШАЯ РОССИЙСКАЯ КНИЖНАЯ СЕРИЯ

ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Уже изданы и готовятся к печати:

А. Карпов
«ЮРИЙ ДОЛГОРУКИЙ»

М. де Декер
«МОНЕ»

Р. Медведев
«АНДРОПОВ»

И. Клулас
«ЛОРЕНЦО ВЕЛИКОЛЕПНЫЙ»

М. Гейзер
«МАРШАК»

М. Брион
«ДЮРЕР»

А. Варламов
«А. Н. ТОЛСТОЙ»

Д. Эрибон
«МИШЕЛЬ ФУКО»

Б. Григорьев
«КАРЛ XII»



Телефоны для оптовых покупателей:
499-978-21-59; 495-787-63-75; 495-787-63-64
<http://mg.gvardiya.ru>. dsel@gvardiya.ru

Всех любителей
гуманитарной литературы
приглашаем посетить
новый специализированный
магазин-салон

НЕВИЖДАЯ СЛОВОДА

ЖЗЛ

открытый при издательстве «Молодая гвардия»



В продаже самый широкий ассортимент
биографических изданий,
книги по истории, философии, психологии
и другим отраслям гуманитарных знаний.

Наш адрес: ул. Новослободская, 14/19, строение 4.
Проезд до станций метро «Менделеевская» (в минуте ходьбы)
или «Новослободская».

Телефоны: 499-972-05-41, 495-787-64-77.

<http://mg.gvardiya.ru> book@gvardiya.ru

I stood standing on a high eminence with a vision in my sight, and from every point of light blazing bright flames their joined above and filled the atmosphere.

I looked again and beheld things more brilliant on mountains and hills but the sight was dim compared to the former wide brilliance.

The third time I cast my eyes abroad nothing brighter than the waning flames of torches and candles met my gaze; this was sad enough and when I looked again the land was covered with ashes save where a solitary torches burned in caverns and shadows of rocks.

I shut my eyes and wept and when I opened them to

few in the opening



ERIU
banba
Inis-Fail.

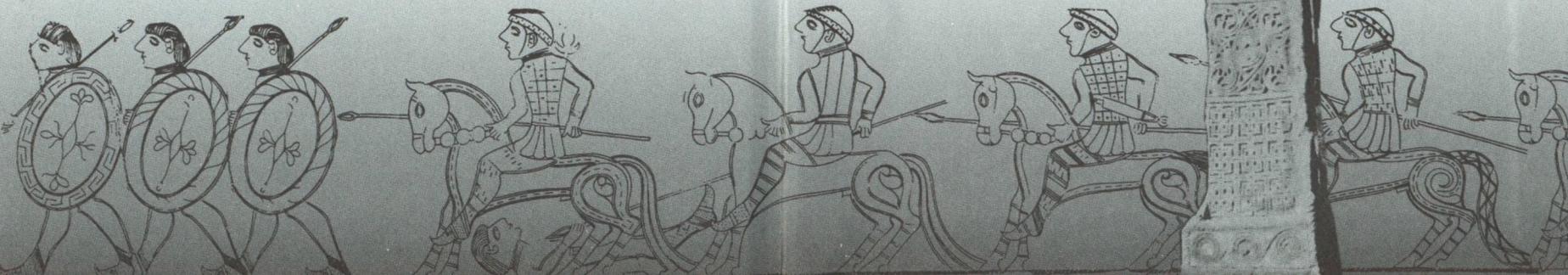
IR

Inis-ealga
Fodla
Scota
Ierne
hibernia
mojra
juverna

OR: 001 0
DO RINDO - 11
AUC O' MURKADAIN
1922

see a steady bright flame blazing in light and which spread scattering itself its focus till the whole island is once more brilliantly lighted up.

The
vision
of
briso





СКОРО ВЫЙДУТ В СВЕТ:

Е. Лаврентьева

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РУССКОГО ДВОРЯНСТВА
ПУШКИНСКОЙ ПОРЫ.
ПРИМЕТЫ И СУЕВЕРИЯ

С. Охлябинин

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РУССКОЙ УСАДЬБЫ
XIX ВЕКА

Б. Григорьев, Б. Колоколов

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РОССИЙСКИХ ЖАНДАРМОВ

Р. Мантран

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
СТАМБУЛА В ЭПОХУ
СУЛЕЙМАНА
ВЕЛИКОЛЕПНОГО

А. Вульф

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
РОССИЙСКИХ
ЖЕЛЕЗНЫХ ДОРОГ

ISBN 978-5-235-02969-9



9 785235 029699 >

МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ