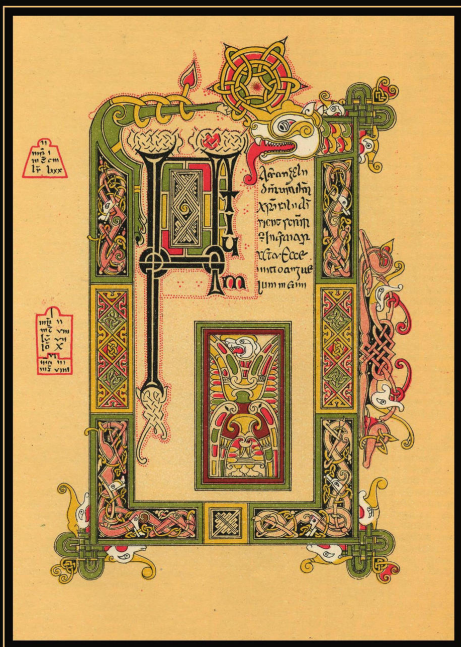


Г. В. Бондаренко

Мифы и общество
Древней Ирландии



Григорий Владимирович Бондаренко

Мифы и общество Древней Ирландии

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=42587173

Мифы и общество Древней Ирландии:

ISBN 978-5-907117-22-8

Аннотация

Книга посвящена основам традиционной древнеирландской культуры, мифам и повседневной жизни древнеирландского общества. Затрагиваются самые различные стороны традиционного мировоззрения и повседневности – время и пространство, брак и семья, война и гостеприимство, экономика и власть. В исследовании на основе литературных и археологических памятников воссоздается языковая и мифологическая картина мира Древней Ирландии. Автор затрагивает существенные вопросы древнеирландской мифологии и истории и дает на них свои ответы. Ирландская культура и ее взаимодействие с другими культурами Британских островов приобретают особую актуальность в современном этнокультурном пространстве. Работа будет полезна всем, кто интересуется историей и культурой Ирландии. Книга рассчитана как на специалистов, филологов и историков, так и на широкого читателя. 3-е издание, исправленное и дополненное.

Содержание

Введение	5
Глава I	19
Глава II	57
Глава III	72
Конец ознакомительного фрагмента.	95

Г.В. Бондаренко
Мифы и общество
Древней Ирландии

*Посвящается моей маме, Наталье Юрьевне
Бондаренко*

Введение

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

Ранним утром, усталый и голодный, отомстив за убийство 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 бадью и поднял ее, а женщина не смогла его удержать. Стала женщина его упрекать. Поднял он эту бадью и ударил ее по голове, так, что она умерла. Охватили его гнев и ярость, пошел он прочь. Два дротика застряли в двух его косах, волосы его оттого спутались на всей голове¹.

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

Сложно сказать, насколько обыденной воспринималась подобная история в средневековой Ирландии. По крайней мере, древнеирландская литература полна подобными рассказами, где повседневный быт и реалии сочетаются с героическим буйством и эксцессом. Если же мы примемся анализировать приведенный выше фрагмент, нам придется написать обстоятельную научную статью, где исследовался бы исторический фон предания, обычаи и средневековое право, история сельского хозяйства и гендерных отношений. При этом за рамками такой статьи могло бы остаться замечание о происхождении героя истории, Ойнгуса, из маргинального племени деши, индийским аналогом которого можно назвать даса – демонов или неарийские племена, не почитавшие богов. В одном небольшом фрагменте можно различить и бытовой, и исторический, и мифологический уровни, и даже, возможно, уровень христианской морали автора/редактора текста. Однако отложим написание такой статьи на будущее. Здесь мы приводим этот фрагмент лишь в качестве наглядной иллюстрации из яркой и грубовато прямолинейной древнеирландской литературы, памятники которой в основном и будут служить нам первоисточниками для написания книги.

Мы вполне осознаем, что подобные «картины из жизни» не всегда отражают историческую действительность. Да и к какому периоду вообще можно отнести реалии, отраженные в древнеирландских памятниках? Если они все-таки не яв-

ляют собой «окна в железный век», а воспроизводят реалии средневековой Ирландии, той эпохи, когда они, собственно, и были написаны, то насколько эта раннесредневековая действительность отличалась от реалий кельтского «железного века»? Что нового привнесла христианизация страны, насколько она была глубокой в тот условный период, который нас больше всего интересует в раннеирландской истории, V—XI вв.? На эти вопросы мы и постараемся дать ответ в этой книге. Нет уверенности, что на все из них можно ответить определенно, но, даже повисшие в воздухе, эти вопросы по крайней мере могут задать направление мыслей читателя.

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

Древними кельтами жителей раннесредневековой Ирлан-

дии, о которых у нас в основном будет идти речь, можно назвать очень условно. Да, они говорили на кельтском языке, древнеирландском, в их искусстве мы замечаем следы древнего латенского стиля, маркирующего древних кельтов в континентальной Европе, но степень их кельтскости не так очевидна. Вообще под «древними кельтами» в литературе обычно подразумеваются кельтские народы, жившие в древности, до римского завоевания и романизации, на территории континентальной Европы и Британских островов. Здесь нет смысла подробно рассматривать классификацию и хронологию кельтских народов и языков, к счастью, за последние годы на русском языке появилось несколько обобщающих работ разной степени специализации, к которым может обратиться интересующийся 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

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., Королев 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 Анна.* Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. СПб., 2004.

данные о континентальных кельтах в древности. Дело в том, что древнеиришская литература эпохи раннего Средневековья настолько богата и уникальна, настолько превышает объем античных (греческих и римских) данных о кельтских народах, что вполне может послужить основным источником для нашей работы. Если для Энн Росс фрагменты переводов древнеиришских памятников служили лишь для иллюстраций (не всегда правомерных) континентальных кельтских реалий, то для нас, наоборот, сведения античных авторов и археологический материал из континентальной Европы будет лишь иногда освещать древнеиришские реалии.

Большая часть этой книги посвящена отдельным социальным группам древнеиришского общества. Выбор этих групп определялся нашими источниками. Так, к сожалению, древнеиришская литература и законы того времени немного могут нам сказать о положении и повседневной жизни простолюдинов, низов общества, бесправных работников и рабов. Мы гораздо больше знаем о положении в обществе и о жизни короля, благородного землевладельца, аббата, феодала, воина, но эти данные также дошли до нас в искаженном виде. Повторюсь, литературные памятники скорее рисуют картину повседневной жизни литературных героев, законодательные трактаты также дают идеализированное изображение положения вещей, каким оно «должно быть», но никогда не было. Археология, к сожалению, тоже не всегда может нам помочь. Так, мы практически не знаем, как выгляде-

ли жилища земледельцев и владык в дохристианскую эпоху, лишь по данным более поздним, относящимся уже к раннему христианскому периоду, мы можем сказать, что жилища и королей, и крепких хозяев мало отличались друг от друга, были круглыми в основании, с конусообразной соломенной крышей и плетеными из прутьев стенами. В дохристианской и ранней христианской Ирландии практически не знали керамики: посуда была деревянная и кожаная и со временем истлевала. Использовалась и бронзовая посуда: котлы, сосуды, чаши для 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 будет идти речь, вряд ли могут быть названы язычниками. В крайнем случае мы можем сказать, что это язычники, какими их представляли первые ирландские христиане. Дело в том, что вся древеирландская литература была записана в скрипториях монастырей. Насколько сильно было христианское влияние на общество в это время? Насколько, с другой стороны, сильны оставались языческие представления и взгляд на мир? Мы постараемся ответить и на эти вопросы в нашей книге, хотя очевидно, что дать на них однозначный ответ вряд ли представляется возможным. В самом общем смысле историк может ответить, что древнеирланд-

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

ское 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 своего существования в течение всего Средневековья была носителем именно древнего традиционного типа памяти. Для традиционного типа памяти предания о «старинах мест» или о знаковых персонажах выполняли своеобразную мнемоническую функцию. Такую же роль, как писал в свое время Ю. М. Лотман, могут играть и своего рода мнемонические знаки, природные или искусственные феномены и черты ландшафта – озера, святилища, деревья, крепости и т. п. В них сконцентрирована память о событиях и типах поведения, жизненно важных для общества. Лотман характеризовал бесписьменную культуру, вариантом которой бесспорно являлась древняя кельтская, как на континенте, так и на Британских островах, следующим образом:

Культура, ориентированная не на умножение числа

текстов, а на повторное воспроизведение текстов, раз навсегда данных, требует иного устройства коллективной памяти. Письменность здесь не является необходимой. Ее роль будут выполнять мнемонические символы – природные (особо примечательные деревья, скалы, звезды и вообще небесные светила) и созданные человеком: идолы, курганы, архитектурные сооружения – и ритуалы, в которые эти урочища и святилища 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 в них ритуалов (как в преданиях «Разрушение заезжего дома Да Дерга» и «Заезжий дом Да Кога», 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,

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

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

жизненно важных для общества, действуя как своеобразные «центры притяжения».

История Древней Ирландии во многом определялась ее островным, изолированным положением, однако такую изоляцию не стоит преувеличивать. Торговые контакты острова со Средиземноморьем известны со времен Античности, а лежащая напротив Британия всегда была для Ирландии источником влияний и своеобразным окном в континентальную Европу. Как известно, Ирландия представляет собой остров, подобный чаше: горы и возвышенности окружают страну по периметру, а центральные области – в основном равнины. В древности (как и в наши дни) лес рос по большей части на возвышенностях, а пространства равнин занимали обширные торфяные 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 вв.), а ирландские предания содержат множество упоминаний вырубок и осушений, которые часто приписывались мифологическим культурным героям. Огораживание и четкое деление земельной собственности связывалось традиционно с перенаселением во время правления сыновей Аэда Слане в середине VII в. В повести «Рождение Кухулина» (*Compert Con Culaind*), списанной из утерянной рукописи VIII в. «Книги

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

снежного холма» (*Cín Dromma Snechta*), говорится об изменениях в землепользовании во времена сыновей Аэда Слане: «Не было в Ирландии ни канав, ни оград, ни каменных стен в то время (во времена короля Конхобара – Г. Б.), до времени сыновей Аэда Слане был лишь простор равнин»⁸. Скотоводство было гораздо распространенней и играло в раннеирландской экономике более важную роль, чем земледелие.

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

Чтобы уточнить хронологические рамки нашей книги, мы должны сначала определиться с приблизительной датой переселения кельтов в Ирландию из Британии или с Европейского континента. Кельты, носители кельтских языков, вероятно появились в Ирландии ок. 1000 г. до н. э., возможно,

⁸ LU 10568.

двумя разными путями: из Британии и с континента⁹. При этом юг Ирландии, Мунстер, долгое время оставался не затронут присутствием культуры латен. Во II в. до н. э. в болотах центральной низменности была сооружена мощная дорога-гать, вероятно, имевшая ритуальный и религиозный характер (дорога в Корли, ее точная дендрохронологическая датировка – 147 г. до н. э.). Следующая активная фаза строительства ритуальных и оборонительных сооружений – рубеж нашей эры. Именно тогда были построены огромное сорокаметровое сооружение в Эмайн Махе, на севере Ирландии, и Вал Черной Свиньи (Black Pig's Dyke) на границе большого Улада, древнего северного королевства. Все это свидетельствует о существовании сильной верховной власти, королевской или жреческой, распространявшейся по крайней мере на Улад (современный Ольстер).

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

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

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

В основном мы ограничиваемся в книге периодом до начала англо-нормандского завоевания Ирландии в 1170 году, хотя иногда обращаемся и к реалиям гэльской Ирландии после утверждения англонормандцев в Пэйле на востоке страны. Понятие «Древняя Ирландия», используемое нами, относится именно к этому раннесредневековому пери-

оду с V по XII в., так же мы говорим о «Древней Руси» в средневековую эпоху. Тем более что «Средневековая Ирландия» (Medieval Ireland) в англоязычной историографии чаще всего обозначает англо-нормандскую Ирландию начиная с XII в.

Я хотел бы, следуя установившейся традиции, принести благодарности моим коллегам и учителям, с которыми я обсуждал некоторые затронутые вопросы, а именно: Т. А. Михайловой, Н. Ю. Живловой, С. В. Шкунаеву, В. П. Калыгину, М. С. Фомину, М. В. Королевой, П. -И. Ламберу, Ш. Мак Махуне, Г. Тонеру, Дж. Кэри, И. Умфре, М. О Маннину, К. Мур, Б. О Киваню. Благодарю Т. Г. Королеву за помощь в подготовке 2-го издания книги. Многим я обязан также руководству «Дома наук о человеке» (Maison des Sciences de l'Homme) в Париже, благодаря финансовой поддержке которого (Bourse Diderot) я мог работать над материалами к этой книге в библиотеках Парижа и Лондона. Отдельную благодарность хочу высказать М. В. Розановой за ее неоценимую помощь во время моего пребывания во Франции. Своеобразным стимулом во время работы над книгой являлись для меня труды А. Я. Гуревича, которому я весьма благодарен. Доклады Арона Яковлевича в Институте всеобщей истории РАН и мысли, высказанные во время частных бесед, помогли мне приблизиться к проблематике картины мира и повседневной жизни средневекового человека. Особо хотелось поблагодарить Ф. Д. Прокофьева за помощь в обзоре поло-

жения изгнанников в средневековой Ирландии. Я очень признателен также Е. В. Головину за ценные критические замечания относительно современного восприятия языческого мировоззрения древних народов. Первоначальные варианты некоторых глав этой книги были опубликованы в составе моей работы «Повседневная жизнь древних кельтов» (М. : Молодая гвардия, 2007).

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

Глава I

Пространство острова

Обсуждая повседневную жизнь народа, исследователь сталкивается с необходимостью определить существовавшее отношение ко времени и пространству в той или иной культуре, кельтской в нашем случае. Невозможно рассматривать жизнь народа и его мировосприятие, разделяя пространство и время. Взаимные связи и зависимость пространства и времени в средневековых ирландских и валлийских текстах позволяют нам говорить об определенном общем «поле» (в этом поле можно рассматривать также мифологическое знание). Время и пространство тесно переплетены в картине мира, отраженной в нашем случае в литературе. Эта глубокая связь временных и пространственных отношений может быть названа хронотопом. Термин основан на эйнштейновской теории относительности и был введен в литературоведение М. М. Бахтиным. Хронотоп может помочь нам при анализе текстов в соответствии с пропорциями и природой временных и пространственных категорий в тексте. Важной чертой этого феномена в отличие от большей части других случаев восприятия времени и пространства в литературном анализе является тот факт, что ни время, ни пространство не доминируют, они глубоко взаимосвязаны. Как писал М. М. Бах-

тин: «Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, вытягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп»¹⁰.

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

Мать земля

Чтобы понять повседневность западных древних кельтов, мы должны определить место самой земли, страны

¹⁰ Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // Бахтин М. М. *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Худож. лит., 1975.

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

Это восприятие сужает раннеирландскую космологию до пространства одного лишь острова. Все взятия, путешествия, расчистки, потопа и проявления пространства и его частей, происходившие в Ирландии и описываемые в средневековой ирландской литературе, можно рассматривать на вселенском космологическом уровне. Сходную картину мы наблюдаем в средневековой валлийской литературе, где речь шла об Острове Британия (*Ynys Prydein*), в то время как большая часть острова была в руках англичан и принадле-

жала иной цивилизационной парадигме. Этот феномен можно объяснить древним изоморфным, герметическим принципом: «Одно – это все, и все им, и все для него, и если одно не содержит всего, все есть ничто». Любая мифопоэтическая картина мира часто подразумевает тождественность (или, по крайней мере, особую связь и зависимость) между макрокосмом и микрокосмом. Поэтому космос Ирландии, в свою очередь, часто моделируется антропоморфно: весь остров воспринимается как некое божественное тело (причем, тело богини). Примеры восприятия фрагментов горизонтального пространства острова как частей божественного тела нередко встречаются в древнеирландских преданиях. Один из интереснейших примеров мы находим в тексте «Установления владений Темры», где Финтан мак Бохра, герой предания, несколько раз живописует «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)¹¹. Так Ирландия предстает в образе богини-матери. Холм Темры назван Финтаном «знаменитым коленом этого острова»¹². Именно на этом «колене» Финтан вскормлен и возвращен своей «приемной матерью». По-иному описывается Темра в другом фрагменте того же предания. Ко-

¹¹ *Best R. I.* (ed.) *The Settling of the Manor of Tara* // *Ériu*, 4, 1910. P. 128.

¹² *Ibid.*

гда Финтан приходит в Ушнех, географический центр Ирландии, а рассказчик повествует о двух центрах Ирландии, Темре и Ушнехе, речь идет о том, что «Темра и Ушнех в Ирландии подобны двум почкам в корове»¹³. Но здесь мы сталкиваемся с новым образом: камень на холме Ушнех гораздо более известен в традиции как «пуп Ирландии». В том же предании «Установление владений Те-мры» в одной из поэм Финтан рассказывает, как он пережил потоп «над пупом Ушнеха»¹⁴. Представление о камне в Ушнехе как о пупе Ирландии встречается и у Гиральда Камбрийского в его «Описании Ирландии» (*Torographia Hiberniae*), когда он пишет о нем: «Пуп Ирландии, почти в центре и средоточии страны находящийся» (*umbilicus Hiberniae dicitur, quasi in medio et medietullio terrae positus*)¹⁵.

Гораздо менее известно, что у южной пятины Ирландии, Мунстера, тоже был свой «пуп». В довольно поздней поэме «Похвала Дави О Кифу» несколько четверостиший посвящено возвращению верховного друида Мунстера, Мог Рута, после осады Друйм Давгаре – именно тогда друид поселился в округе Фермоя. Далее речь идет о том, что жилище его было устроено «на гладком пупе Мунстера»¹⁶. Речь идет о холме, на котором и сейчас расположена северная половина

¹³ Ibid., p. 152.

¹⁴ Ibid., p. 150.

¹⁵ Giraldi Cambrensis Opera / Ed. J. F. Dimock. Vol. 5. London, 1867. P. 144.

¹⁶ Address to David O'Keefe / Ed. E. Knott // *Ériu*, 4, 1910. P. 226.

города Фермой.

Мы можем найти множество других примеров, когда элементы древнеирландского пространства воспринимались как части божественного тела: достаточно упомянуть знаменитые Груды Ану в Мунстере (два рядом стоящие холма, считавшиеся грудями богини Ану, т. е. земли Ирландии, рис. см. во вклейке). Циклопические размеры богини объясняются тем, что Ану – это не просто богиня, но *mater deorum Hibernensium* ‘мать богов Ирландии’, как ее называет король-епископ Мунстера Кор-мак мак Куленнайн (# 908), автор своеобразного древнеирландского энциклопедического словаря¹⁷. Именно из тех своих грудей, что до сих пор возвышаются холмами на юге Ирландии, Ану и питала богов во время оно, сообщает Кормак. В поэзии Ану идентифицируется с Ирландией или ассоциируется с землей острова: *íath nAnann* ‘земля Ану’. Таким образом, боги появляются из земли и питаются землей: речь идет не о небесных, но о хтонических богах (подземного мира).

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

¹⁷ Sanas Cormaic (Cormac's Glossary) / Ed. K. Meyer. Llanerch, 1994. § 31. В античной традиции она соответствует матери богов Кибеле.

образного языка моделирования.

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

«Книга взятия Ирландии» содержит не только историю взятий/ захватов Ирландии, но также историю различных делений, которые осуществляла каждая новая волна завоевателей. Одно из таких делений, деление Ирландии на пятины, приписывается «Книгой взятия» завоевателям Фир Болг. Надо сказать, что пятичленное деление страны было одной из важнейших констант в сакральной географии Ирландии¹⁸. Фрагмент «Книги взятия» из Лейнстерской книги, описывающий деление Ирландии Фир Болг на пять частей, сопровождается поэмой, приписываемой Финтану, сыну Бохры. Поэма развивает схему пятичленного деления Ирландии и содержит четверостишие, посвященное пяти ее дорогам:

Мудрым делением
пути установлены.

¹⁸ Ср. представления о пяти областях земли в валлийском и более позднем бретонском материалах. В «Книге Талиесина» в одной из поэм читаем: «У земли, сказал он, пять областей» (Myvyrian Archaiology 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).

Полное устройство
деления на пять¹⁹.

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

¹⁹ Lebor Gabála Érenn. Part IV, V / Ed. by R. A. Stewart Macalister. Dublin, 1941. P. 60—62. Здесь вызывает интерес идея полноты: пять во многих культурах – это число единства и целостности, так как и.-е. *penk^we, обозначающее пять, изначально могло означать «пять пальцев, целое число пальцев на одной руке», ср. англ. fist «кулак», цсл. пясть (См. *Огибенин Б. Л.* Дополнительные данные к индоевропейскому *penk^we ‘пять’ в связи с символикой руки // Летняя школа по вторичным моделирующим системам. 3. Тарту, 1968. С. 120—121; *Mallory J. & Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2008. P. 312—313).

почкам в корове»²⁰.

В связи с феноменом пятичленного деления Ирландии можно вспомнить сюжет из средневекового валлийского предания «Бранвен, дочь Ллира», второй «ветви» валлийского эпоса «Мабиноги». Речь в нем идет о том, что в Ирландии после войны ирландцев с бриттами в живых в отдаленной пещере остались только пять беременных женщин. У этих пяти женщин родилось пять сыновей, каждый из которых, возмужав, спал с матерью другого. Так они овладели страной, заселили ее и разделили между собой. Согласно валлийскому автору, с тех пор Ирландия делится на пять пятин²¹. Вряд ли мы можем связать этот миф с известными нам сюжетами из ирландских преданий, как предполагал П. Мак Кана. Эта валлийская версия уникальна, и, вероятно, восходит к устному варианту ирландского мифа о разделении острова, ставшему известным в Уэльсе благодаря колонистам из Ирландии, которые долгое время жили на западном побережье Уэльса. Интерес в этом мифе в связи с нашей темой вызывают пять сыновей, родившихся на периферии и достигших королевской власти. Как в истории из «Бран-

²⁰ The Settling of the Manor of Tara / Ed. R. I. Best // *Ériu*, 4, 1910. P. 152. Мифопоэтическая вселенная всегда разделена на части, что подразумевает две альтернативных операции: деление (анализ) и объединение (синтез) (*Топоров В. Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга, сост. Т. М. Николаева. М., 1997*). Таким образом, дороги, расходящиеся из центра, могут и делить, и объединять.

²¹ Branwen uerch Lyr / Ed. D. S. Thomson. Dublin, 1968. P. 17—18.

вен... », так и в наших источниках действуют пять культурных героев, осваивающих пространство острова.

Другое деление Ирландии, весьма важное для ирландской мифологической картины мира, – это вертикальное деление страны между гойделами, сыновьями Миля, и божественными Племенами богини Дану после победы сыновей Миля. Поверхность острова, то есть «средний мир», попал в руки сыновей Миля, а сид²², «нижний мир», отошел к Племенам богини Дану. Есть несколько разных историй об этом разделе Ирландии, самая ранняя из них сохранилась в предании «Пьянка уладов». В этой повести филид Аморген, сын Миля, осуществляет деление: «(Аморген – Г. Б.) разделил Ирландию на две части, дав нижнюю часть Племенам богини Дану, а другую часть – сыновьям Миля»²³.

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

²² Сид (síd) – потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий входом в этот иной мир; обитателями сида были могущественные бессмертные антропоморфные существа.

²³ Mesca Ulad / Ed. J. Carmicheal Watson. Dublin, 1941. P. 1.

гим другим индоевропейским традициям, на удивление плохо отражен в кельтской мифологии и фольклоре.)

Другой важный аспект нашей темы – это значение чисел в кельтской картине мира. Число «пять» часто фигурирует в ирландских и других кельтских источниках. В раннеирландской литературе существует целый ряд пентад: пятины, пять священных деревьев, пять заезжих домов, пять мудрецов и т. д. Особенно интересна в нашем случае параллель с пятью священными деревьями Ирландии, которые появляются в ночь рождения Конна. Древнеирландское предание «Ночное бдение Фингена» и старины мест содержат также историю пяти священных деревьев. Деревья, Эо Мугна и Эо Росса в «Ночном бдении Фингена», проявляются из волшебного тумана, из мира предсуществования (сида). Явления этих чудес в ту же самую ночь означали, вместе с рождением нового короля, начало нового цикла (*renovatio seculi*). В валлийской традиции, связанной со знаменитым бардом Талиесином, мы также находим упоминание пяти деревьев, причем они ассоциируются со знанием и вдохновением. Котел поэтического вдохновения Керидвен называется в поэме «Трон Талиесина» из «Книги Талиесина» «котлом пяти деревьев»²⁴.

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

²⁴ The Four Ancient Books of Wales / Ed. W. F. Skene, vol. II. Edinburgh, 1868. P. 153.

лами. 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 порядка²⁵. Такая циклическая схема очевидно присутствует и в кельтской картине мира.

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

Объекты в традиционном мифологическом мышлении определяются как операционные («Как это было сделано? Как получило название? Как это случилось? Почему?»). Поэтому картина мира неизбежно связана с космологическими схемами и псевдоисторическими преданиями, которые считаются примерами, служащими моделями для воспроизведения в будущем, просто потому, что модели действий в этих преданиях относятся к изначальному времени²⁶.

²⁵ Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. Москва, 1982. С. 629.

²⁶ См. там же. С. 162.

Темра – сакральный и королевский центр

Темра от др.-ирл. *Temair Breg* (род. п. *Temro*, *Temrae*, англ. *Tara*)²⁷ находится на востоке Ирландии в современном графстве Вестмит, неподалеку от долины реки Бойн. *Temair* в древнеирландском было словом, обозначающим «возвышенное место, высокий холм», причем помимо собственно Темры (*Temair Breg* «Темра в Бреге») оно входило в некоторые другие топонимы: *Temair Lúachra*, *Temair Chualnge*, *Temair Érna*. Этимологически *temair*, возможно, восходит к и.-е. корню **tem* «темный» или родственно др.-греч. *τέμενος*. Сложно объяснить этимологию *temair*, однако учитывая то, что по крайней мере в *Temair Breg* (Темра) и *Temair Lúachra* в Мунстере известны докельтские захоронения бронзового века и эпохи неолита, «темная сторона» *temair* могла быть связана с захоронениями и миром мертвых, нижним миром.

Комплекс сооружений в Темре возникает очень рано: первое крупное укрепление овальной формы было сооружено еще в эпоху неолита (сер. IV – сер. III тыс. до н. э.). Большая часть монументов Темры относится к кельтскому вре-

²⁷ 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).

мени²⁸. Ритуальный *cursus* вел к Кургану Заложников, Тех Мидхурта. Интересно, что, согласно последним оценкам археологов, камень конической формы, условно называемый «Лиа Фаль»²⁹, первоначально стоял возле Кургана Заложников (*Duma na nGiall*), и сооружение его может быть датировано второй половиной III тыс. до н. э.³⁰ Таким образом, средневековые составители *диннхенхас* и псевдоисторических трактатов были правы, говоря о древнем происхождении Темры, которая, согласно старинам мест, носила несколько названий до появления в Ирландии сыновей Миля (гойделов). В *диннхенхас* речь идет о некоей Теа, дочери египетского фараона, основавшей Темру³¹. Удивительным образом эти псевдоисторические данные находят аналог в археологии: среди находок в Кургане Заложников был мальчик с фаянсовыми бусами египетского происхождения, которые

²⁸ *Raftery B. Iron-age Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Oxford // A new history of Ireland. 2005. P. 167.*

²⁹ Судьба настоящего инаугурационного камня Лиа Фаль (*Lia Fáil*) не ясна. Судя по большей части источников, он представлял собой каменную плиту, на которую ступал король во время инаугурации (*Ó Broin T. Lia Fáil: Fact and Fiction in the Tradition // Celtica, 21, 1990. P. 394*). Уже около 1200 года, когда был написан «Разговор старейших» (*Acallamh na Senórach*), камень отсутствовал в Темре и был увезен из Ирландии (*Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 224*). В XVII в. Джеффри Кетинг пишет, что Лиа Фаль увезли в Шотландию (*Keating G. Forus Feasa ar Éirinn, vol. 1. London, 1902. P. 206—208*). Камень из Скуна, который находится сейчас в Шотландии, не Лиа Фаль, поскольку состоит из шотландских пород.

³⁰ *Newman C. Tara. Dublin, 1997. P. 226—227.*

³¹ *The Metrical Dindshenchas. Part 1 / Ed. E. Gwynn. Dublin, 1991. P. 4—8.*

датируются приблизительно 2100 г. до н. э.³² Темра с ее комплексом ранних оборонительных, ритуальных и погребальных сооружений, очевидно, играла важную роль еще в рамках культуры долины реки Бойн, известной своими величественными курганами в Ньюгрэндже, Ноуте и Доуте (IV—III тыс. до н. э.).

Темру можно назвать важным культовым и церемониальным центром острова. Как справедливо писал Б. Рафтери о королях из династии О Нейллов: «Соискатели идеальной верховной королевской власти в Ирландии делали необходимым сам титул короля Темры, подчеркивая необычайный, древний статус этого места, даже после того как оно было заброшено и представляло собой всего лишь несколько поросших травой курганов»³³.

Поднимая проблематику короля Темры и «верховного короля Ирландии», стоит сразу подчеркнуть, что раннесредневековая Ирландия не знала централизованной власти. Тем не менее король Темры, с V в. обычно из династии О Нейллов, согласно преданиям и анналам, занимал исключительное положение, а иногда прямо назывался верховным королем Ирландии (титулы, используемые в анналах: rex Hiberniae, *rí Éirenn uile* «король всей Ирландии», *ard-rí Éirenn* «верховный король Ирландии»). Принимая во внимание археологические данные, можно говорить об общеирландском значе-

³² *Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 54.*

³³ *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 66.*

нии Темры на протяжении многих веков. Сам ландшафт Темры, возвышенности, с которой видны холмы и горы всех четырех основных королевств Ирландии, мог привести в древности к возникновению феномена короля Темры как владыки всех четырех сторон света, находящегося в центре страны.

Удивляясь мирам соседним

Что касается вертикального деления мира в кельтской традиции, то оно довольно бедно представлено. Мы не располагаем такой же богатой космологией, как в скандинавской мифологии. Тем не менее какие-то следы вертикального деления пространства сохранились и в кельтских материалах, чему необходимо посвятить небольшое отступление. Обычная индоевропейская модель деления состоит из трех миров: верхнего, среднего и нижнего на оси Мирового Древа, и не только люди и сверхъестественные существа, но и животные принадлежат разным мирам.

Следы вертикального взгляда на пространство сохранились в нескольких кельтских преданиях о сверхъестественных превращениях, но самый убедительный пример может быть найден в древнейшей поэме о Бране, сыне Февала. Поэма «Разговор друида Брана и провидицы Февала» согласно ее исследователю, Дж. Карни, написана в начале VII в. Она посвящена сокровищу, принадлежавшему потусторон-

ним женщинам, сокрытому в колодце рядом со Срув Брайн. В первой части, где друид обращается к провидице, он описывает волшебный полет своего знания или его способности к познанию (fius) к высоким облакам, в то время как его тело остается в Дун Брань. Затем его знание достигает чистого колодца с драгоценными камнями потусторонних женщин³⁴. Полет знания начинается в среднем мире людей, в Дун Брань, где остаются сопровождающие друида. Затем его знание переходит в верхний мир облаков (здесь важно отметить разные значения слова nél от «облака» до «экстаза, смерти»). И, наконец, его знание ныряет глубоко в потусторонний колодец нижнего мира.

Подобное же путешествие, на этот раз с помощью превращений, осуществляют Туан мак Карелл и два свинопаса из другого предания. В этих случаях они превращаются в животных разных миров. Туан, в одном из своих воплощений бывший диким кабаном (животным среднего мира), после смерти принимает форму огромного ястреба (птицы верхнего мира) и после новой смерти становится лососем нижнего мира, пересекая миры в той же последовательности, что и Бранов друид³⁵. Та же самая последовательность и в истории о двух свинопасах, когда они превращают себя последо-

³⁴ *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.*

³⁵ *Scél Túain maic Cairill do Fhinnén Maige Bile / Ed. K. Meyer // Nutt A. The Celtic Doctrine of Re-birth. London, 1897. P. 290—292.*

вательно сначала в птиц, а затем в водяных существ³⁶.

Немного иначе совершил свое путешествие между мирами Талиесин, как повествует валлийское предание «История Талиесина». Мальчик Гвион Бах, проглотив три капли знания, бежал от ведьмы Керидвен и сначала преобразил себя в зайца (средний мир), затем стал рыбой (нижний мир) и, наконец, обернулся птицей (верхний мир)³⁷. Во всех этих случаях присутствует та же модель, соединяющая знание с возможностью пересекать границы миров по вертикальной оси.

Если продолжить валлийскую тему и тему Талиесина в вертикальном делении мира у кельтов, стоит упомянуть два фрагмента, на которые указал нам В. П. Калыгин. В поэме из «Книги Талиесина» говорится: «В Аннувн, [что] ниже мира (elfydd), в воздухе, [что] выше мира (elfydd)»³⁸. В «Черной книге из Кармартена» читаем: «Я был лесными цветами на лике мира (elfydd)»³⁹. То есть, elfydd ‘мир’ находится как средний мир между воздухом и нижним миром, Аннувном. Само же валлийское обозначение elfydd восходит к кельт. *albiū (др.-ирл. топоним *Albu*), обозначающему «светлый, средний мир, мир людей»⁴⁰. Этот небольшой экс-

³⁶ De chophur in da muccida / Ed. U. Roider. Innsbruck, 1979. P. 32, 36, 90.

³⁷ The Mabinogion / Trans. Lady Ch. Guest, vol.III. London, 1849. P. 323.

³⁸ The Book of Taliesin / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Llanbedrog, 1910. P. 20.8—9.

³⁹ The Black Book of Carmarthen / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Pwllheli, 1906. P. 5.109—110.

⁴⁰ Калыгин В. П. Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции. М., 1997. С. 10.

курс 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 этапе⁴¹. Это не говорит о том, что подобных терминов у кельтов никогда не было. Скорее всего, они были просто утеряны с исчезновением жреческой корпорации друидов, которые осуществляли наблюдения за светилами, согласно античным источникам.

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

⁴¹ *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.*

ний мир'. Валлийское *elfydd* имеет отношение к верхнему светлomu миру, миру богов, небесам.

Интересно, что у древних ирландцев были представления о нескольких мирах людей, смертных, а не о единственном срединном мире. В одной древнеирландской архаической генеалогической поэме мы встречаем упоминание «страны мертвых», «долин фоморов» под «мирами людей» (здесь можно предположить типологическое сходство с «мирами» индийской традиции)⁴². О мире мертвых и кельтских представлениях о смерти мы будем говорить в следующих главах. Здесь же важно подчеркнуть множественность миров в кельтской традиции, множественность, которая отражена в древних преданиях и также влияла на повседневную жизнь западных кельтов.

Ориентация по сторонам света

Жизнь человека в пространстве постоянно связана с его ориентацией в этом пространстве, его положением по отношению к светилам, к сторонам света, восприятием верха и низа, правой и левой стороны. Что же можно сказать о кельтской ориентации по сторонам света? Во-первых, важно, что для ирландцев север – это низ, а юг – это верх. Это восприятие отражено в древнеирландском языке, где *íchtar* обо-

⁴² ÄID II, 6.

значает одновременно ‘низ’ и ‘север’, а *túas* – и ‘верх’ и ‘юг’. Возможно, греческое слово *Θούλη* (Туле), обозначающее полумифический остров на крайнем севере, отражает кельтский корень, передающий индоевропейское **dhol-* ‘низ, внизу’. Таким образом, кельты, подобно большинству народов северной Евразии, отождествляли север с низом⁴³. В древности и в раннем Средневековье кельтам была неизвестна картография, но если представить гипотетическую кельтскую карту того времени, она казалась бы нам перевернутой, подобно старым арабским картам.

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

Для кельтов было характерно и иное представление о сторонах света, связанное с ориентацией на восток (*orientatio*). Восток в древнеирландском, так же как в санскрите и авестийском, воспринимается как передняя сторона: *airther* означает ‘перед’ и ‘восток’; *íar* – ‘задняя сторона’, ‘запад’; *dess*

⁴³ *Подосинов А. В.* *Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии.* М., 1999. С. 332.

– ‘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, сидами⁴⁴. 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.

Продолжая тему ориентации у кельтов, нельзя не упомянуть знаменитые острова на севере мира, известные в древнеирландской литературе. Боги Ирландии, Племена богини Дану, согласно преданию «Битва при Маг Туред» приплывают в Ирландию с далеких северных островов, где они

⁴⁴ *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. Les Druides. Rennes, 1998. P. 300.*

долгое время обучались друидическим искусствам⁴⁵. 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 Мугна⁴⁶. Северо-восток, упомянутый здесь, – это обычная локализация потустороннего мира в ранней ирландской картине мира. Например, в предании «Разрушение заезжего дома Да Дерга» верховный король Конаре и его люди едут по дороге Шлиге Ассайл в направлении Темры, но поворачивают на северо-восток (вступая в Иной мир)⁴⁷. Движение на северо-восток от дороги Ас-сала, очевидно, означает пересечение границы между мирами, а не вход в королевскую резиденцию Темры. В одной редакции предания «Ночное бдение Фингена» речь идет о путешествии короля Кримтанна на мир иной, «когда он однажды пошел на северо-восток от

⁴⁵ Cath Maige Tuired / Ed. E. A. Gray. Naas, 1982. P. 24.

⁴⁶ The Metrical Dindshenchas. Part 3 / Ed. E Gwynn. Dublin, 1991. P. 146—147.

⁴⁷ Togail bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8.

всех»⁴⁸. 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)⁴⁹.

Возможно, мы имеем дело с общеиндоевропейским архетипом, ведь северо-восток в индийской традиции – это сторона богов⁵⁰, известен также рай Индры с пятью деревьями к северу от горы Меру на северо-востоке мира. Трудно сказать, прослеживается ли в этом случае индийское влияние, но и в китайском сборнике «Шэнь и цзинь» («Книге о божественном и удивительном») говорится о растущем на северо-востоке большом персиковом дереве, наделенном чертами мирового древа⁵¹. То есть перед нами – один из мифологических «бродячих» мотивов.

Ориентация по сторонам света в средневековой ирландской и валлийской традициях отражается и в делении ойкумены на четыре мира: Западный, Восточный, Северный и Южный. Известны также «четыре угла земли», представле-

⁴⁸ *Airne Fíngéin*... P. 8n.

⁴⁹ *Venerabilis Baedae Opera Historica* / Ed Ch. Plummer. Vol. I. Oxford, 1975. P. 304 (*Hist Eccl.*, V, 12).

⁵⁰ Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1995. С. 27.

⁵¹ *Walker B. Hindu World*. Vol. II. L., 1968. P. 185; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 283.

ние 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 Ирландией⁵² (это связано с традицией «Книги захватов Ирландии», согласно которой гойделы пришли в Ирландию из Испании).

Восточный мир ирландской традиции, куда входит вся континентальная Европа, не говоря уже об Азии, воспринимался как чуждый иной мир. Обитатели его опасны и обладают сверхъестественными способностями. Здесь мы сталкиваемся с противоречивостью самой древнеирландской литературной традиции. С одной стороны, местные поэты-филиды были ограничены в своей традиционной творческой деятельности гойдельским, ирландскоязычным миром (Ирландия и ирландские королевства в Шотландии и Уэльсе). Их текст невнятен для всего остального (Восточного) ми-

⁵² LU 10063—10071.

ра. С другой стороны, ученые ирландские монахи, одинаково знающие как ирландский язык, так и латынь, были нередкими гостями, да и учителями, в континентальной Европе. Образцы древнейшей ирландской поэзии происходят именно из континентальных ирландских скрипториев. Для монашествующих *literati* пресловутый Восточный мир вовсе не представлял собой страшного потустороннего царства.

Отсюда и двусмысленность источников. В предании «Как было найдено “Похищение быка из Куальнге”» филиды отправляются на континент, чтобы найти текст древнеирландского эпоса, увезенный за море неким мудрецом. Усталость переписчика тому виной или внутренняя логика сюжета, но поэты не добираются до Европы и магическим образом находят текст в самой Ирландии. Неосуществленное путешествие филидов в Восточный мир в ирландском сюжете необходимо, с одной стороны, для локализации «исходного текста» за пределами Ирландии, т. е. в Ином мире, а с другой стороны, для включения в сюжет мудреца, отправившегося на восток (скорее ирландца, чем иноземца). В более позднем варианте предания этот мудрец уже становится иностранцем, «римским мудрецом» (*in sáí gōtānach*), который вывозит «Похищение» из Ардмахи (совр. Арма) на восток в обмен на «Этимологии» Исидора Севильского⁵³.

В более позднем ирландском фольклоре Восточный мир

⁵³ Archiv für celtische Lexikographie / Hrsg. von W. Stokes und K. Meyer. III. Band. Halle, 1907. S. 5.

окончательно приобретает волшебный характер. Король Восточного мира становится непобедимым могущественным владыкой, главным противником героя. Восточный мир приобретает качества потустороннего или даже инфернального региона, где герой совершает инициатические подвиги⁵⁴. И это неудивительно, ведь золотой век ирландских святых позади, сообщества ученых филидов больше не существует, и безграмотный гэльский крестьянин XIX – нач. XX вв. представлен 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»⁵⁵. В «Гесперийских речениях» (*Hisperica famina*), поэмах, написанных на особой вычурной «гесперийской» латыни во второй половине VII в. в Ирландии, этот внешний океан ассоциируется с античной богиней Тефидой, в собственно древ-неирландских текстах – с богом Тетрой. Тетра, как морское божество из демонов-фоморов, хорошо

⁵⁴ *Rees A. and B. Celtic heritage. New York, 1994. P. 14, 256.*

⁵⁵ Гесперийские речения / Пер. Д. Б. Шабельникова. СПб., 2000. С. 247.

известен в древнеирландской традиции. В «Гесперийских речениях» мы несколько раз встречаем «гесперизмы» *tithis*, *tithica* «море, морской». Рыбы обозначаются как *tithicum seminarium* «тефийское (морское) семя»⁵⁶. *Tithis* восходит к имени одного из древнейших греческих божеств, титаниды Тефиды или Тефии (Τηθύς). Тефида – супруга своего брата Океана, божество внешнего океана, обитает на краю света. Метонимически имя этого божества у античных поэтов, включая Вергилия, обозначало море. От них оно и перешло в ирландскую гесперийскую поэзию.

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

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

⁵⁶ Там же. С. 148, 211.

ней или остров черных плакальщиков. Братья Рисы в свое время отмечали, что во время плавания Майль Дуйна кажется, что наш мир распадается на компоненты. Разные элементы, абстрактные принципы или породы животных разбегаются и продолжают существование на разных, удаленных друг от друга островах⁵⁷. Приходит на ум удивительная параллель этой ирландской дезинтеграции реальности с такой же дезинтеграцией мира нигерийских сказок Амоса Тутуолы, писателя XX в. В них речь идет о похожих путешествиях героев от одного элемента к другому, только не в море, а в джунглях.

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

⁵⁷ *Rees A. and B. Celtic heritage. New York, 1994. P. 322—323.*

вать!».

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

Ла-Манш связывал Британию и Галлию: волны кельтских переселенцев, начиная с носителей культуры гальштатт и заканчивая белгами, переселялись в Британию с континента, на лодках и кораблях переплывая пролив. Цезарь (BG. III, 8) в I в. до н. э. упоминает, что из всех галльских племен венеты, жившие на крайнем западе Арморики (совр. п-ов Бретань), располагали большим количеством кораблей, на которых ходили в Британию, а также превосходили всех галлов

знанием морского дела и опытностью в нем. Неудивительно, что именно в Арморикю бежали позднее, в V—VII вв. н. э., бритты из Южной Британии, спасаясь от захватчиков-англо-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 гойделы, сыновья Миля, прибывают на остров из Испании, не подтверждается. Версия эта, скорее всего, была вызвана тесными интеллектуальными связями между двумя странами в раннее Средневековье. Рукописи некоторых испанских авторов переписываются и цитируются в Ирландии исключительно рано. Можно предположить, что их привозили из Испании на кораблях непосредственно в Ирландию (еще раньше 600 г.)⁵⁸. Так, судя по всему, «Этимологии» Исидора Севильского попали в Ирландию вскоре после их написания в начале VII в. Впоследствии «Этимологии» Исидора становятся образцом для ирландских этимологических и этиологических сочинений, таких как «Словарь Кормака», «Правило имен» или диннхенхас, созданных на основе местной учености и латинской позднеантичной этимологической традиции. Также «Этимологии» использо-

⁵⁸ *Hillgarth J. N. Visigothic Spain and Early Christian Ireland // PRIA, C62, 1962. P. 168.*

вались ирландскими монахами – авторами искусственных по построению и сложных для понимания латинских поэм, «Гесперийских речений».

Далее за Испанией начинался путь, связывавший Британские острова со Средиземноморьем, центрами власти, учености и святости, Римом, Константинополем и Святой землей. Путем этим шли не только товары, но и идеи. В «Мартирологе Ойнгуса» есть свидетельства, что в Ирландии в VII в. обретались египетские монахи, к IX в. прославленные ирландской церковью в лике святых. «Книга из Дурроу», созданная, скорее всего, на острове Иона в сер. VII в., свидетельствует о четких следах коптского влияния в орнаментах, украшающих рукопись⁵⁹. Причем если влиянию египетских монахов можно приписать украшение рукописей, то с их же присутствием можно связать появление в древнеирландской литературе апокрифических сюжетов, известных только на Ближнем Востоке.

Мир кельтов в древности и в Средние века, как мы видим, был более открытым, чем представляется обычно. Кельтский мир, как любое традиционное общество, был во многом более открыт, чем наш современный мир, но открытость эта в разные периоды истории кельтов имела разный характер. В эпоху кельтской экспансии в Европе IV–VIII вв. до н. э. целые племена снимаются с места, основывают новые царства

⁵⁹ *Manara F. Aspects de la civilisation copte en Irlande // Études irlandaises, 27.2, automne 2002. P. 49.*

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. Филиды и барды свободно перемещались по западному кельтскому миру, а клирики в поисках уединения доплывали до Фарёрских островов и Исландии, когда там еще не ступала нога скандинавов.

Дороги земные

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

В Древней Ирландии еще в дохристианскую эпоху существовали пять главных дорог, исходящих из Темры: Шлиге Мидлуахра, Шлиге Хуаланн, Шлиге Ассайл, Шлиге Дала и Шлиге Мор. Их реальность подтверждается аэрофотосъемкой. К сожалению, археологические раскопки пяти до-

рог Ирландии не предпринимались, поэтому об их строительстве и функционировании у нас фактически нет данных (литература в этом случае не помогает). Тем не менее мы располагаем данными раскопок дороги возле Корли, датированной железным веком. Эта дорога была проложена через торфяные болота в центральной Ирландии. Массивные дубовые доски, из которых была сооружена дорога, сохранились, пролежав в болоте больше двадцати веков. Дендрохронологический анализ дает точную дату рубки деревьев – 148 г. до н. э. Первым слоем прямо на болото клали длинные, до 10 м, березовые стволы, а на них сверху перпендикулярно – доски из вековых дубов. Дорога тянется на протяжении двух километров через болота, соединяя твердую землю. Судя по позднейшим описаниям в литературе, по таким широким дорогам (*slige*) ездили в основном на колесницах, а также верхом. Однако ни во время раскопок дороги в Корли, ни во время каких-либо других археологических раскопок в Ирландии не было найдено ни одной колесницы. Сооружение дороги в Корли, очевидно, потребовало напряжения сил всех местных жителей⁶⁰. Осуществление таких работ было возможно только при наличии сильной местной власти, либо королевской, либо друидической. В пользу второго говорит местоположение дороги в Корли на полпути между Круаханом и Ушнехом, двумя ритуальными центрами кельтской Ирландии, от каждого из которых дорога отстоит на 25 км.

⁶⁰ *Raftery B. Pagan Celtic Ireland. London, 1994. P. 98—103.*

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

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

Однажды король страны, в которой она (Бригита – Г. Б.) жила, отдал приказ жителям туатов⁶¹ и провинций, которые были под его властью, чтобы народы и туаты со всех территорий и провинций собрались и построили

⁶¹ Др.-ирл. *túath* очень условно можно перевести как ‘племя, племенное королевство’.

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 семьями⁶².

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

В ирландских мифологических преданиях мы также находим примеры описания строительства грандиозных дорог, сооружение которых приписывалось потусторонним существам, сидам. Предание, записанное в VIII—IX вв., «Сватовство к Этайн» повествует о непосильной задаче, которую возложил король Темры Эохайд Арем на правителя Сида 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 своеобраз-

⁶² *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1849. T. 72. Col. 786.

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

Никто дотоле не ходил по этому болоту.

Потом поручил Эохайд своему управителю посмотреть, как осият они гать. Пошел управитель на болото. Показалось ему, будто сошлись на болото люди всей земли от восхода солнца до заката. Все они сделали один холм из своей одежды, и взошел Мидир на этот холм. Целые деревья, стволы с корнями, закладывали люди в основание гати. Мидир стоял и выкрикивал во все стороны приказания работникам. Казалось, что люди всей земли поднимают шум у него под ногами. Потом свалили на болото глину, гальку и камни⁶³.

Несомненно, кроме мифологической стороны этого рассказа, в нем содержится и вполне историческое описание строительства гати через болото общими усилиями нескольких туатов, подобно строительству, описанному в житии св. Бригиты. В то же время в «Сватовстве к Этайн» строительство гати можно воспринимать и как ритуал, осуществляемый под руководством некой духовной власти (в данном случае – Мидира). Гать появляется на этом месте *впервые*, подобно тому, как пять дорог, ведущие в Темру, появляются

⁶³ Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R. I. Best // Ériu, 12, 1938. P. 178.

ся *впервые* в ночь рождения Конна. Можно сравнить схожие формулы в начале рассказов о появлении дорог в «Сватовстве к Этайн»: «Никто дотолe не ходил по этому болоту»; и в «Ночном бдении Фингена»: «...Ни кони, ни колесницы не ездили...»⁶⁴. 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.

⁶⁴ Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 7.

Глава II

Ирландские реки в «Географии» Птолемея и средневековых преданиях⁶⁵

В этой главе мы попытаемся дать некоторые сравнительные оценки топонимических данных по Древней Ирландии у греческого географа II в. н. э. Клавдия Птолемея и соответствующей им топонимико-мифологической традиции из средневековых ирландских источников. Мы вполне осознаем, что такая тема, как «Птолемея Ирландия» служила предметом исследования многих историков, лингвистов и историков географии⁶⁶. Маргинальность этой темы, ее по-

⁶⁵ Приношу искреннюю благодарность И. Умфре за его помощь в интерпретации континентальных кельтских источников и в исправлениях первоначальной версии этой главы.

⁶⁶ *O'Rahilly T. F. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 3; Pokorný J. Die Geographie Irlands bei Ptolemaios // Zeitschrift für celtische Philologie. 24, 1954. P. 94—120; Mac an Bhaird A. Ptolemy Revisited // Ainm. 5, 1991—1993. P. 1—20; Toner G. Identifying Ptolemy's Irish Places and Tribes // Ptolemy: Towards a Linguistic Atlas of the Earliest Celtic Place-Names of Europe / Ed. Parson D. N. & Sims-Williams P. Aberystwyth, 2000. P. 73—81; de Bernardo Stempel P. Ptolemy's Celtic Italy and Ireland: a Linguistic Analysis // Ptolemy: Towards a Linguistic Atlas... P. 83—112; Isaac G. Place-Names in Ptolemy's Geography: An Electronic Data Base with Etymological Analysis of Celtic Name Elements. CD-ROM. Aberystwyth, 2004.*

граничное положение на стыке классических исследований, индоевропеистики и кельтологии, истории географии и исторической лингвистики делает ее одновременно и весьма трудной, и привлекательной для пытливого исследователя. Мы, несомненно, понимаем, что наши короткие комментарии на эту тему затрагивают лишь некоторые отдельные вопросы, но могут привлечь внимание наших коллег, историков и лингвистов, к определенным «точкам притяжения» (gravitation's centres) в географии Птолемеевой Ирландии.

Нам практически ничего не известно о жизни знаменитого астронома, математика и географа Клавдия Птолемея (Claudius Ptolemaeus, после 83 – ок. 168 н. э.)⁶⁷. Судя по позднейшим источникам, он работал в Александрии. Птолемеевский корпус весьма объемён и содержит данные по нескольким дисциплинам. Большую известность Птолемей получил благодаря своим астрономическим и хронологическим работам, своей геоцентрической (или даже океаноцентрической?) системе мироздания, отраженной в сочинении «Великое построение» (Ἡ Μεγάλη σύνταξις), известном под названием «Альмагест». Его географическое сочинение «Руководство по географии» (Γεωγραφικὴ Ὑφήγησις) в восьми книгах состоит из описания известной к тому времени ойкумены и атласа, содержит множество географиче-

⁶⁷ Pecker J.-C. Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology. Berlin etc., 2001. P. 311.

ских названий и основано на утерянной работе более раннего географа, Марина Тирского, и других римских и, возможно, персидских источниках. Глава II второй книги работы посвящена крайнему западному острову античной ойкумены, Ирландии, которая у Птолемея названа Ἰουερνία⁶⁸.

Предполагается, что данные по Ирландии Марина Тирского восходят непосредственно к сведениям или труду географа Филемона, писавшего, вероятно, между 20 и 70 гг. н. э., непосредственно перед вторжением римлян в Британию при Клавдии в 43 г. н. э. Филемон, очевидно, использовал сведения купцов, посещавших Ирландию⁶⁹.

Список ирландских топонимов у Птолемея включает 15 названий рек, 20 названий племен, 11 – «городов» и три – островов. Некоторые из этих топонимов явно кельтские, некоторые возможно кельтские, другие же сложно объяснить⁷⁰. Британские и римские путешественники и купцы были лучше 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 птолемеевская Ирландия, судя по всему, ограничена восточными и южными прибрежными зонами.

⁶⁸ Claudius Ptolemaeus (Geographia 1. 2. 2)

⁶⁹ Tierney J. J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy. Vol. 60. Section C, no.5. Dublin, 1960. P. 261—263.

⁷⁰ de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 97—98.

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

Один из птолемеевских гидронимов, несомненно поддающийся локализации и имеющий средневековый аналог – название реки Βουουίνδα (возможно Βουο<ο>ύινδα или Βωουίνδα)⁷¹, совр. р. Бойн (Boyne), на восточном побережье, др.-ирл. Boënd (арх. Boënd), название, которое средневековые ирландские *literati* объясняли как «белая корова». Согласно де Бернардо Штемпель, этот топоним представля-

⁷¹ *de Bernardo Stempel P. Op. cit. P. 103; Stückelberger A. & Graßhoff G. Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie. 1. Teilband. Basel, 2006. S. 144 § 8.*

ет собой древний «сравнительный композит» со значением «белая, как корова» (т. е. река или соответствующая богиня)⁷², который позднее был переосмыслен как «белая корова» после перестановки элементов⁷³. Другая этимология была предложена Э. Кампаниле на основании предположения М. Диллона: Кампаниле сравнивает гидроним с вед. *govindú-* (RV 9. 96. 19), эпитетом Сомы, «который находит коров», предполагая, что оба композита восходят к и-е. прототипу⁷⁴. На древнеирландском уровне второй элемент сложного слова может относиться к глаголу *go-finnadar* ‘находит’: возможно др.-ирл. гидроним и теоним лишь со временем был переосмыслен в процессе народной этимологизации как ‘корова + белая’. Ясно, что теоним восходит к сочетанию двух компонентов: *bó* (**g^wōu-*) ‘корова’ и более проблематичного второго.

На континенте в Галлии засвидетельствована посвятельная надпись из Утрехта (III в. н. э.?), обращенная к богине **Borvobo(v)indoa*: DEAB(US) BORVOBOE(N)DOAE

⁷² *Pokorny J.* Op. cit. P. 111.

⁷³ *de Bernardo Stempel P.* Op. cit. P. 103.

⁷⁴ *Dillon M.* *Celts and Aryans: Survivals of Indo-European Speech and Society.* Simla, 1975. P. 122; *Campanile E.* *Old Irish Boand* // *Journal of Indo-European Studies*, 13, 1985. P. 478. См. также аргументы К. Деламарра и его анализ кельтского личного имени *Contobouiouindillus* ‘qui-a-obtenu-centvaches’ (*Delamarre X.* *Gallo-Brittonica: transports, richesse et générosité chez les anciens Celtes* // *ZCP*, 54, 2004. P. 130—131).

COBBAE; BORVOBOENDOAE⁷⁵. Первый компонент имени связан с другим гал. теонимом *Вогтō* (*Вогво-*) ‘кипящий, бурлящий’, маркирующим божество термального источника⁷⁶. Второй – соответствует гойдельскому (обще-кельтскому?) *Βουουίνδα*, отраженному у Птолемея. Таким образом, галльское божество, подобно его ирландскому аналогу, зооморфно (корова) и связано с бурлящей водой. Характерно, что это реконструируемое кельтское божество ассоциируется с космогонической дихотомией белорогого и темного быков, отраженной в древнеирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге»⁷⁷. Белый цвет богини делает ее одним из божеств белого верхнего мира.

Сообщение Птолемея о реке/богине *Βουουίνδα* свидетельствует о большой древности ее культа. Интересно, что в долине реки Бойн еще в эпоху неолита (ок. 2500 г. до н. э.)⁷⁸ были возведены знаменитые курганы Ньюгрэндж (*Síd in Broga*), Ноут (*Сногба*), Доут (*Dubad*), имевшие, кроме всего прочего, астрономические функции и почитавшиеся как жилища богов в дохристианской Ирландии. При строитель-

⁷⁵ *Whatmough J.* The Dialects of Ancient Gaul. Cambridge, Mas., 1970. P. 865, 867. *L'Année épigraphique 1977* (1981). P. 539. Есть также свидетельства сочетания двух элементов *Вогво* и *Дамона* (возможно, «богиня-корова») в *CIL* 13. 2806; 5911; 5914-19 (*Bourbonne-les-Bains*).

⁷⁶ *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 82—83.

⁷⁷ *Táin Bó Cúalnge.* Recension I / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976. P. 124.

⁷⁸ *O'Kelly M. J.* Ireland before 3000 B.C. // *A New History of Ireland*, vol. I. Ed. Ó Cróinín D. Oxford, 2005. P. 86.

стве Ньюгрэнджа использовались обкатанные в воде камни среднего размера со дна реки Бойн⁷⁹, что явно говорит о ее почитании еще в эпоху неолита.

Если древняя форма теонима, восходящая к I в. до н. э., к сожалению, не сопровождается никаким нарративом, то относительно поздние средневековые ирландские тексты доносят до нас несколько вариантов мифа о богине Боанн. Один из наиболее ранних вариантов мифа отражен в древнеирландском предании IX—X вв. «Ночное бдение Фингена» (*Airne Fíngéin*). В нем появление реки связывается с расчленением тела богини в ночь рождения общеирландского короля Конна. Однако в метрическом и прозаическом вариантах коротких этиологических преданий (*Dindshenchas*), посвященных богине/реке Боанн, отсутствует упоминание ночи рождения Конна в контексте появления реки из пострадавшего одноглазого и одноногого божественного тела (*Gwynn, Met. Dind.*, III, 27)⁸⁰. Таким образом, древний миф о богине-реке, скорее всего, является позднейшей вставкой в легенду о рождении Конна в *Airne Fíngéin*. Тем не менее стоит привести и прокомментировать фрагмент предания, посвященный Боанн:

Innocht dano brunnid srúaim sainemail dar airmag n-Érenn for slicht na bangalgaite .i. mná Nechtain mic Núadat

⁷⁹ *O'Kelly M. J.* Newgrange: Archaeology, Art and Legend. London, 1982. P. 15.

⁸⁰ *Stokes W. (ed.)*. The Prose Tales from the Rennes *Dindshenchas* // RC 15, 1894. P. 315.

Snáma, óthá Síth Nechtain sairthúaid co moing mara; .i. tipra fil fo díchelthaib la trí deogbaire Nechtain, .i. Flesc ꝛ Lesc ꝛ Luam; ꝛ is í adrullai úathib iar coll a geisi, co nderna sruth sainemail dí, condat imda a ilbúada etir daire ꝛ maige ꝛ móinti ꝛ átha ꝛ linne ꝛ inbera ꝛ srotha sin, acht cena bid rót imbais; bid hé in sithbe findruine tar sin clár n-óir fhorloiscthi in sin, for sisi, .i. Bóand a hainm⁸¹.

В сию ночь изливается чудесный поток на восточную равнину Ирландии по следу воительницы, жены Нехтана, сына Нуаду Снава, от Сиды Нехтана на северо-восток до моря, т. е. источник скрывали три виночерпия Нехтана: Флеск, Леск и Луам. Женщина бежала от них, нарушив свои гейсы, и превратилась она в чудесную реку. Так что многочисленны ее дары: дубравы, равнины, болота, броды, пруды, устья и потоки. Но и без того она будет дорогой великого знания, жезлом из белой бронзы на равнине из очищенного золота, – сказала она. – Боанн имя ее⁸².

Как мы видим, в «Бдении Фингена» и более явно в ренской версии старины мест реки Бойн можно найти следы широко распространенного мотива «странствующего расчленения божественного тела», отмеченного в древнеирландском материале П. Мак Каной⁸³. Старина мест уточняет гейсы (та-

⁸¹ Airne Fíngéin / Ed. Vendryes J. Dublin, 1953. P. 3 (в текст внесены изменения согласно рукописям).

⁸² Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 3.

⁸³ Mac Cana P. Placenames and Mythology in Irish Tradition: Places, Pilgrimages and Things // Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies,

бу), связанные с источником: кто бы ни подошел к нему, не ушел бы с целыми глазами, кроме Нехтана и его виночерпиев. Ренские диннхенхас повествуют о печальной судьбе Боанн: «Три волны из колодца обрушились на нее, ей оторвало бедро, руку и глаз» (...ṡ máidhid tri tonna tairsi don tobur, ṡ fosruidbed a sliasait ṡ a lethlaim ṡ a lethsuil)⁸⁴. В этом случае появление реки описано как жертвоприношение и расчленение божественного тела. В то же время это и некое овеществление с помощью поименования: обретая определенное божественное имя, река появляется в реальности племени или народа. Мы не будем здесь подробно останавливаться на важности односторонности (одноногости, однорукости и одноглазости) богини. Возможно, это знак ее принадлежности обоим мирам и превращения в универсальную реку.

Позволительно предположить, на что обратил наше внимание Е. В. Головин, что те или иные параметры древнеирландского кельтского язычества совпадают с греческим. То есть в случае этиологического мифа о Боанн мы сталкиваемся со своеобразной манифестацией или фанетией (φανητία от φανης ‘тот, кто появляется’, ‘тот, кто открывает’⁸⁵ или бог Фанес). Фанетия греческого мифа (напоминающая natura naturata схолий) есть материнская субстанция хаоса, рожда-

Held at Ottawa, 1986 / Ed. G. W. MacLennan. Ottawa, 1988. P. 339—340.

⁸⁴ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*, 15, 1894. P. 315.

⁸⁵ *Kerényi C. The Gods of the Greeks*. Harmondsworth, 1958. P. 101.

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

Интересно, что ни в этом мифе, ни в других древнеирландских мифах о богине Боанн нет ни одного намека на ее «коровью природу». Единственный раз мы сталкиваемся с резонной этимологией теонима в одном из вариантов прозаических *Dindshenchas*, где имя *Bóand* возводится к гипотетическим названиям двух потоков *Bó* и *Find*, в месте слияния которых и начинается р. Бойн⁸⁶. Возможно, это один из немногих примеров адекватной этимологии в море средневековых ирландских псевдоученых и народных этимологий.

Связь богини Боанн с изливающимся источником напоминает о галльском теониме **Worvobo(v)indoa*, первый компонент которого *Wormō* (*Worwo-*) ‘кипящий, бурлящий’, как мы отмечали, маркирует божество термального (или просто бурлящего) источника. В то же время в Ирландии известен другой теоним/гидроним *Verbae* (совр. р. *Varrow*), родственный гал. *Worwo/Wormō*. В *Chronicum Scotorum* *Verbae* – это одна из богинь-эпонимов Ирландии наряду с *Cessair* и *Ériu*: *In hoc anno uenit filia alicuius de Grecis ad Hiberniam cui*

⁸⁶ The Prose Tales in the *Rennes Dindshenchas*... P. 315.

пomen erat hEriu, по Verba, по Cesar («В этом году дочь одного из греков прибыла в Ирландию, чье имя было Эриу, или Берба, или Кесар») ⁸⁷. Т. о. гал. теоним из Утрехта распадается в древнеирландском на два теонима/гидронима Verbae и Bóann. Этимологически имя Verbae связано с др.-ирл. глаголом *berbaid* ‘кипятить, варить’ (общекельт. **berwja* ‘кипящая, бурлящая’ < и.-е. **bher-w-* ‘кипеть, бурлить’). У Птолемея географически р. Барроу (*Barrow*), возможно, соответствует гидроним Βιρούς. Можно предположить серьезное повреждение текста Птолемея в этом месте, иначе невозможно возвести др. -ирл. Verbae к птолемеевской форме (возможно, следует читать *Βιρούιος) ⁸⁸.

Текст *Dindshenchas* реки Берба, к сожалению, не сохранил мифа о богине, но, подобно ренским *Dindshenchas* Боанн, сообщает о некогда опасных и вредоносных свойствах этого водного источника. Речь идет о том, как бог Мак Кехт (или Диан Кехт из племени богов) убил Мехе, сына богини войны Морриган. Дело в том, что у Мехе было три сердца и по змее в каждом из них. Змеи эти могли уничтожить все

⁸⁷ *Chronicum Scotorum: A Chronicle of Irish Affairs, from the Earliest Times to A.D. 1135, with a Supplement Containing the Events from 1141 to 1150* / Ed. W. Henessy. London, 1866. P. 3.

⁸⁸ *de Bernardo Stempel* P. Op. cit. P. 104. *Stückelberger A. & Graßhoff G.* *Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie. 1. Teilband.* Basel, 2006. S. 144 § 6 (локализуется как р. Барроу). Другие исследователи локализуют этот топоним в гавани Уотерфорд (*Darcy R. & Flynn W.* *Ptolemy's map of Ireland: a modern decoding // Irish Geography, 41:1, 2008. P. 62).*

живое в Ирландии, если б выросли. Мак Кехт сжег эти сердца и бросил пепел в реку, тогда течение в ней остановилось, и все живое в воде сварилось (сого tberb) и погибло. Оттого и название реки – Берба⁸⁹. Здесь можно отметить ту же тройственную угрозу и в мифе о Боанн (три волны), и в мифе о Бербе (три сердца, три змеи). Интересно, что согласно Dindshenchas Тростниковой Темры, река Берба излилась/появилась в ночь рождения Конна (что, вероятно, отражает более позднюю ассоциацию всех подобных чудесных явлений с установлением и упрочением верховной королевской власти)⁹⁰.

Список ирландских гидронимов у Птолемея включает также древнее название р. Шаннон, Σήνους ‘старый, древний’⁹¹. Судя по всему, мы также имеем дело с теонимом/гидронимом, которому соответствует древнеирландский этимологический миф из Dindshenchas. Др.-ирл. женское имя Sinann (Sinenn) восходит к более ранней форме Senunā, бриттский вариант которой известен по надписи из Кента⁹².

⁸⁹ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 304. LL. P. 159.

⁹⁰ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 444.

⁹¹ «Древнее (божество) реки» подобно «Древним моря» (титанам Форкию, Протею и Нерею), которых Гомер описывает как богов глубин, способных менять свой облик (*Kerényi C.* Op. cit. P. 37—39).

⁹² *O’Rahilly T. F.* Op. cit. P. 5. *Stückelberger A. & Graßhoff G.* Op. cit. P. 144 § 4 (Σήνους). Современные историки географии с трудом могут локализовать Σήνους на основании Птолемеевых координат. Лучше всего данным Птолемея соответствует вход в Голуэйский залив (*Darcy R. & Flynn W.* Op. cit. P. 66).

Впрочем, в галльском известно женское имя *Sena*⁹³. В житийном сборнике VII в. *Collectanea Tیرهана* в описании путешествия св. Патрика по Ирландии мы узнаем о топонимической традиции, согласно которой река Шаннон почиталась как богиня: *Et uenierunt per alueum fluminis Sinnæ quæ dicitur Bandeda...* («И они переправились через русло реки Шаннон, которую называют Бандеа...»)⁹⁴. Речь, видимо, идет о втором названии реки: *bandea* ‘богиня’ (вспомним, что в Индии реки почитались и почитаются как богини). Тот же эпитет, как впервые предположил Т. О’Рахилли, мы находим и в названии реки Банн (*Banda, Vanna*), которое встречается у Тیرهана в форме *flumen Bandæ* (gen. sing.)⁹⁵. В случае р. Шаннон, и тем более р. Банн, настоящие названия рек, возможно, были табуированы и заменены общим термином *bandea* ‘богиня’, подобно тому как древнее имя римской «Доброй богини» (*Bona Dea*) было со временем табуировано. В предании из *Dindshenchas* дева из потустороннего мира (*Tír Tairngire*) Шиненн (*Sinenn*) отправляется к колодцу, скрытому под морем (*sic!*), чтобы обрести великое знание (*imbas, soas*). Но вода из колодца, потревоженная девушкой, излилась, утопи-

⁹³ *Delamarre X. Op. cit. P. 270.*

⁹⁴ *Thesaurus Palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse, vol. II / Ed. Stokes Wh. & Strachan J. Dublin, 1903. P. 264—265. The Patrician Texts in the Book of Armagh, Scriptorum Latini Hiberniae 10 / Ed. Bieler L. & Kelly F. Dublin, 1979. P. 138—139.*

⁹⁵ *O’Rahilly T. F. Op. cit. P. 6. Thesaurus Palaeohibernicus. II, 269. The Patrician Texts in the Book of Armagh... P. 160.*

ла ее и стала рекой Шаннон⁹⁶. Миф о Sinenn – это вариант того же мифа о возникновении реки, что мы видели в случае р. Бойн: мифа о происхождении реки из тела богини. В то же время древнеирландские предания о реках можно воспринять и как рассказы о возгордившихся и неудачливых темпестиариях (жрецах, вызывающих бурю). Для средневековых ирландских филидов (или иных *literati*) возгордившаяся Шиненн, ищущая знания и наказанная за это, могла соотноситься с праматерью Еввой, вкусившей от плода Древа Познания⁹⁷.

В позднейшем фольклоре XIX в. сохранилась уникальная история о великом Змее (*Ollpéist*), «удерживавшем воды» р. Шаннон и проложившем путь реке. Представления о деве, открывательнице реки, странным образом переплелись в ней с архетипическим мифом о речном Змее. Змей прокладывает себе путь от истоков Шаннона, стремясь покинуть Ирландию до прихода св. Патрика, уничтожая множество ядовитых змей на своем пути. Морская дева сначала помогает Змею сразить огромного кита в устье Шаннона, но затем убивает его⁹⁸.

Гойдельская топонимика, сохраненная Птолемеем, в комплексе с галльской эпиграфикой и ирландскими нарративами дает нам уникальную возможность выявить мифологиче-

⁹⁶ The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas... P. 456.

⁹⁷ Muhr K. Water Imagery in Early Irish // *Celtica*, 23, 1999. P. 200.

⁹⁸ Legends of Saints & Sinners / Coll. by D. Hyde. Dublin, 1915. P. 258—263.

ские мотивы, стоящие за ними. Речь, по крайней мере, может идти об определенном континуитете в религиозных и мифологических представлениях носителей кельтских языков на континенте и в Ирландии, в картине мира древних ирландцев до принятия христианства и после. Легенды из старин мест свидетельствуют, что большие реки в древней Ирландии почитались как богини. Более проблематичной, но и перспективной в этом контексте кажется нам проблема взаимного восприятия и влияния греко-римской и кельтской цивилизаций.

Глава III

Время и традиция

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

Циклическое время характерно для дописьменных обществ. При таком восприятии времени настоящее лишь по-

вторяет прошлое. В Древней Ирландии такое отношение ко времени очевидно в примерах длительного использования знаменитых доисторических памятников Бруга на Бойнне (Ньюгрэнджа), Эмайн Махи или Темры⁹⁹. В то же время, даже после принятия христианства в кельтских землях циклическое время продолжает присутствовать, например, в церковном календаре, в периодических праздниках, упорядочивающих жизнь монастыря или мирян в течение года. Из галльского материала нам известно, что у кельтов до принятия христианства существовал сложный циклический календарь. Самый известный галльский календарь из Колиньи, выгравированный на бронзе, рассчитан на пятилетний срок и основан как на солнечном, так и на лунном счете времени. Подобный пятилетний цикл состоит из шестидесяти обычных и двух добавочных месяцев. Для сравнения с другими кельтскими системами исчисления времени важно, что первая половина года в календаре из Колиньи начинается с месяца *samoni(o)s*, а вторая – с месяца *giamoni(o)s*¹⁰⁰. 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 пяти-

⁹⁹ *Aitchison N. B.* Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 1994. P. 26.

¹⁰⁰ *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise. Paris, 2003. P. 179, 267.

летний цикл соответствует свидетельству Диодора Сицилийского о пятилетних циклах жертвоприношений среди континентальных кельтов.

Праздники

В кельтских языках не было как такового собственного слова, обозначающего «праздник». Поэтому когда мы говорим о кельтском праздничном времени или праздничном цикле, мы лишь условно используем русское слово «праздник», обладающее совсем иными коннотациями. Ближе всего к нашему восприятию праздника среднеирландское слово *fešta* от латинского прилагательного *festus* (*dies*). Слово это в Средневековье использовалось в основном для обозначения церковных праздников, но и то довольно редко. В древнеирландских и средневаллийских текстах совсем другое восприятие тех временных разрывов в повседневности, что мы называем праздниками. В Ирландии эти временные разрывы различались по своим свойствам: *oenach* ‘собрание, ярмарка’; *feis* ‘пир, проведение ночи’; *fled* ‘пир’ (вал. *gwledd*); *dail* ‘собрание, вече’; *féil* ‘день святого’ (вал. *gwyl*, брет. *goel*, от лат. *vigilia*)¹⁰¹. Светские «праздники» островных кельтов были своего рода моментами священного времени, скорее освящающими время мирское, чем противостоящими ему.

¹⁰¹ *Le Roux F., Guyonvarc'h Ch.-J. Les fêtes celtiques. Rennes, 1995. P. 26—29.*

Праздничный цикл, известный в Древней Ирландии, связан с чередованием времен года. Его следы мы находим и в позднейшем фольклоре. Цикл этот состоял из четырех главных праздников, разделяющих четыре времени года (здесь надо помнить, что эти праздники никогда по-ирландски «праздниками» не назывались). Как показывают некоторые древнеирландские тексты, праздник Самайн воспринимался как начало нового года (например, в предании «Приключение Неры» герой отправляется в сид в ночь на Самайн «в конце года»¹⁰²). 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 циклом¹⁰³. Впрочем, с точки зрения древнеирландского фермера праздники Белтане, Лугнасад и Самайн обладали особым экономическим значением, поскольку стоимость молодых домашних животных росла именно во время праздника. Например, телка с рождения до Самайна стоила два скрупула, а с Самайна – целых три. На следующий Белтане ее стоимость возрастала до четырех скрупулов, и до шести – к следующему Самайну. Телка до-

¹⁰² Echtra Nerai / Ed. K. Meyer // RC, 10, 1889. P. 221.

¹⁰³ Кальгин 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.

стигала 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 Самайна¹⁰⁴.

Дж. Кетинг, ирландский антикварий XVII в., пишет о четырех главных праздниках в географическом контексте и связывает их с четырьмя сакральными центрами центральной же области острова – Ушнехом, Тлахтгой, Темрой и Тальтиу (причем странным образом он связывает с этими центрами только три праздника: Белтане, Лугнасад и Самайн)¹⁰⁵. Это наблюдение Кетинга свидетельствует о своеобразной связи времени и пространства в ирландской традиции. История порой следовала подобной модели, как, например, в случае короля Диармайда, сына Фергуса Керрбела, который восстановил празднование пира в Темре в ночь на Самайн в 560 г. Восприятие времени, отраженное в таком 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 время праздников, особенно это наглядно демонстрирует пример пира в ночь на Самайн.

Два древнейших ирландских праздника, Белтане и Са-

¹⁰⁴ Kelly F. Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 461.

¹⁰⁵ Keating G. Forus Feasa ar Éirinn. Vol. 2. London, 1902. P. 247ff.

майн, делили год на две половины по шесть месяцев каждая. Причем первой половиной, очевидно, считалась темная и холодная, зимняя, начинавшаяся в ночь Самайна, вторая же, теплая и светлая, летняя, отсчитывалась с праздника Белтане. В темную зимнюю половину года, начинавшуюся с Самайна, молодежь возвращалась с пастбищ в родительские дома. Долгие зимние вечера проводили у очагов, занимаясь домашними ремеслами, слушая длинные предания искусных рассказчиков. Летом же, начиная с Белтане, молодые люди покидали зимние жилища, перебирались во временные летние и пасли скот на холмах. Так же проводили год и фении (молодые неженатые воины и охотники, составлявшие особые мужские сообщества). Согласно преданию «Разговор старейших» от Самайна до Белтане они жили с оседлыми людьми в их поселениях, а в летнее время охотились и разбойничали в лесах¹⁰⁶. Праздник Белтане, начинавший светлую половину года, был, помимо всего, связан и с началом летнего выпаса скота. По древней традиции, друиды с заклинаниями прогоняли скот между двумя «благоприятными» кострами, чтобы убереечь его от болезней¹⁰⁷. Дуальное деление времени года двумя основными праздниками соответствовало дуальному же делению суток, которые начинались в кельтском восприятии с ночной половины.

¹⁰⁶ *Rees A. and B. Celtic Heritage. New York, 1994. P. 84.*

¹⁰⁷ *Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 122.*

Ночь и лунный календарь

Основное свидетельство в пользу такого счета мы находим у Цезаря. Он пишет о галлах, что «они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам: день рождения, начало месяца и года они исчисляют так, что сперва идет ночь, а за ней день»¹⁰⁸. 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 космогонии¹⁰⁹. 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 гальского календаря из Колиньи – *trinoxtion Samoni sindiu* ‘три ночи Самония сегодня (начинаются?)’¹¹⁰. Неудивительно, что Самайн, судя по некоторым древнеирландским памятникам, праздновался в течение трех дней перед Самайном, самого дня Самайна и трех дней после

¹⁰⁸ De Bello Gallico, VI, 18.

¹⁰⁹ Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 2.

¹¹⁰ Delamarre X. Op. cit. P. 267.

него, так что речь идет о «триадах Самайна»¹¹¹. По-валлийски *wythnos* ‘восемь ночей’ обозначают неделю, а *rymthegnos* ‘пятнадцать ночей’ – две недели. По-бретонски же *antronoz* ‘назавтра’ буквально означает «по ту сторону ночи».

В валлийском эпосе «Мабиноги» часто указывается срок, отпущенный герою на то или иное деяние. Срок этот – «год, начиная с сегодняшней ночи» (*blwyddyn y heno*)¹¹². 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 в., вводят юлианский календарь с семидневной неделей, который постепенно на протяжении раннего Средневековья вытесняет дохристианскую практику.

¹¹¹ Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 1.

¹¹² Pwyll pendeuc Dyuet / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1957. P. 3, 11, 13.

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*¹¹³. Первое название, относящееся к воскресенью, объясняется в «Словаре Кормака»: *Sroll .u. soillsi, unde est aput Scotoss diu srol .i. dies solis* («S., т. е. свет, отсюда *diu srol* среди ирландцев, т. е. воскресенье») ¹¹⁴. 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

¹¹³ *Ó Cróinín D. The oldest Irish names for the days of the week? // Ériu, 32, 1981. P. 95—114.*

¹¹⁴ *Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 1134.*

(одна из возможных этимологий слова Samain, предложенная Ж. Вандриесом, связывает его с др.-инд. samana 'собрание'¹¹⁵). 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 – на размножение¹¹⁶. Таким образом, устроить обильный пир для короля пятины не составляло особого труда.

Ночь на Самайн была самым напряженным и значимым временем в году. В средневековой ирландской литературе пир Самайна (в ночь на первое ноября), как пограничное время, отмечал начало зимы, темной, неблагоприятной половины года, с которой он начинался. Потусторонний мир и сиды были открыты в ту ночь, и злые силы хаоса господствовали в мире. Своеобразные аналоги Самайна можно найти в

¹¹⁵ Vendryes J. *Lexique étymologique d'irlandais ancien* RS. Dublin, Paris, 1974. S-22.

¹¹⁶ Пауэлл Т. Кельты / Пер. О. А. Павловской. М., 2003. С. 132.

Древнем Риме, где в особые дни (24 августа, 5 октября и 8 ноября) налагался запрет на определенные виды деятельности (военные дела, мореплавание, свадьбы), поскольку считалось, что в эти дни вход в Иной мир был открыт (*mundus patet*).

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

Люди должны были собираться вокруг короля на пир, как описывается в «Повести о Конхобаре, сыне Несс»: «Сам Конхобар устраивал для них (пир) Самайна из-за большого стечения народа. Нужно было накормить великое множество людей, ибо у каждого улада, не пришедшего в Эмайн в ночь Самайна, пропал разум, и на следующий день насыпали его курган, клали его надгробную плиту и камень»¹¹⁷. Хотя об этом и не говорится в тексте прямо, вероятно, подразумевался определенный запрет или гейс для уладов находиться вне валов Эмайн Махи в ту ночь. Подразумевается, что злые силы уничтожат любого, не присутствующего на спасительном пиру.

В раннесредневековых ирландских преданиях, зачастую

¹¹⁷ Tidings of Conchobar mac Nessa / Ed. W. Stokes // *Ériu*, 4, 1910. P. 26.

отражающих восприятие монастырских *literati*, Самайн описывается как праздник простого народа, соблюдающего где-то на периферии свои языческие ритуалы. В поэме «Дар Конна» Самайн называется «праздником западных фениев» (*féil na Fían fuineta*)¹¹⁸. Др.-ирл. *féil* «праздник» заимствовано из латинск. *vigilia* (ср. однокоренное валлийск. *gwy^l*). Это слово обозначает почти исключительно религиозные христианские праздники, и только редко светские или языческие. Что касается праздника Самайн, есть, по крайней мере, еще один случай, когда этот праздник был определен как *féil*. В предании «Смерть Кримтанна» описано, как Монгинн, колдунья из 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»¹¹⁹. Таким образом, Самайн воспринимается здесь автором/редактором повести как праздник «простого», невежественного, коснеющего в язычестве народа. Поэтому, вероятно, христианский **религиозный** термин используется здесь для обозначения языческого **религиозного** же праздника. Здесь к тому же могло присутствовать желание подчеркнуть контраст между церковным названием праздника и языческим эпитетом. Этот

¹¹⁸ *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 138.

¹¹⁹ *Death of Crimthann, etc.* / Ed. W. Stokes // RC, 24, 1903. P. 178.

контраст способен был увеличить пограничность/лиминальность фениев и всех других «сил Самайна».

Ночь Самайна была коротким промежутком времени, не принадлежавшим на самом деле ни прошедшему, ни будущему году. Эта ночь была временем прямого контакта между сидом, с его протяженным временем, его вечностью, и нашим миром. Можно назвать ночь Самайна периодом хаотического времени. Выход за пределы человеческого времени был также выходом из космического порядка в область хаоса, в состояние «еще-неразделенности». Таким образом, время в ночь на Самайн было конфликтным временем между безмерным временем в сиде, которое обладало качеством вечности¹²⁰, и человеческим временем.

Пир Самайна в Темре, Эмайн Махе, Круахане или ином центре всегда праздновался ночью. Здесь опять можно вспомнить первоначальное значение слова *feis* 'ночевка, сон'. Причем коннотации могут быть не только сексуальные. С одной стороны, состояние времени и пространства в ночь на Самайн приобретает сновидный характер: персонажи двоятся, логическая связь теряется, прошлое и будущее меняются местами. С другой, действие «праздника» заключается именно в бодрствовании, воздержании от сна, хотя сон

¹²⁰ Безмерное время в сиде, принимающее характер вечности, было отмечено двумя кельтологами, насколько мне известно, независимо друг от друга: *Le Roux F. Le rêve d'Oengus, commentaire du texte // Ogam*, 18, 1966. P. 148—149; *Carey J. Time, space, and the Otherworld // Proceedings of the Harvard Celtic colloquium*, 7, 1987. P. 8.

и сновидная реальность постоянно исподволь угрожают собравшимся смертным. Так, в «Разговоре старейших» герой Финн мак Кувалл приходит в Темру на пир, когда собравшиеся люди со страхом ожидают Аллена, коварного музыканта из сида, который сжигал Темру каждую ночь на Самайн, погружая смертных в сон своей музыкой. Финн единственный из всех остается бодрствовать и убивает пришельца из сида¹²¹. «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 королей¹²². 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 Самайну¹²³.

С другой стороны, в предании «Любовный недуг Кухулина» речь идет о собрании (бепач) 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»¹²⁴.

¹²¹ Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 47.

¹²² Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 9—11.

¹²³ Cath Maige Tuired / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 46.

¹²⁴ Serglige Con Culainn. Loc. cit.

Как носить веталу в ночь на Самайн?

Самый удивительный пример описания свойств времени в сиде и свойств времени ночи на Самайн можно обнаружить в древнеирландском предании «Приключения Неры». Повесть эта посвящена приключениям коннахтского воина Неры во время двух ночей на Самайн (одна через год после другой). В ночь на Самайн коннахты во главе с 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 несчастных¹²⁵. 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 мире¹²⁶. Они бро-

¹²⁵ Один из типов казни в Древней Ирландии согласно законам – это подвешивание (*crochad*, от *croich* ‘крест’). Преступник подвешивался и умирал достаточно медленно для того, чтобы постепенно попасть в мир иной (*Kelly F. A guide to Early Irish Law. Dublin, 1995. P. 216; Михайлова Т. А. 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 в Британии и Ирландии тела принесенных в жертву, сохранившиеся в торфяной почве, имели на себе остатки пут, которыми им завязывали ноги.

¹²⁶ Еще А. и Б. Рисы заметили параллель этого ирландского сюжета с древнеиндийской повестью «Двадцать пять рассказов Веталы», где царь Викрамадитья

дят в поисках дома, где мертвец мог бы утолить свою жажду, и углубляются все дальше в пределы потустороннего. В третьем доме висельник утоляет жажду, и Нера возвращает его на виселицу и мучения. Вернувшись в Круахан (возвращение I, в мире смертных проходит год, Нера возвращается на Самайн II), Нера видит, что крепость сожжена (вспомните сожженную Темру), а перед ней лежит гора отрубленных человеческих голов. Герой отправляется вслед за опустошителями крепости в пещеру Круахана, которая служила входом в сид. В сиде Нера становится носильщиком дров и находит себе жену. Жена сообщает ему, что сожженный Круахан – это не реальная действительность, а дело рук воинства призраков, но катастрофа может стать правдой, если он не вернется и не скажет своим людям о готовящемся набеге из сида. Нера возвращается в наш мир (возвращение II в Самайн I) в ту же самую ночь, когда Айлилль послал его связать пленника. Чтобы коннахты поверили его истории, Нера по совету жены прихватил с собой из сида дары лета: дикий чеснок, первоцвет и лютик. Нера сообщает соплеменникам об угрозе из сида и проводит с ними еще год. На Самайн II Нера вновь отправляется в сид за своей женой и сыном, но оказывается вовлечен в потустороннее скотоводство. Время опять как-то сновидно растягивается, и знающая жена дает

ночью идет и снимает с дерева висящий труп с вселившимся в него веталой. Он несет его на спине в свой дворец. Ветала же нужен некоему колдуну для получения сверхъестественной силы (Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. И. Серебрякова. М., 1958. С. 24—26).

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»¹²⁷.

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 сида в человеческий мир в три разных варианта настоящего и будущего. На основании этого мы можем предположить, что протяженное время сида играет иногда роль отправной точки для путешествия в разные варианты человеческого времени. «Священное время» в сиде может, исходя из обстоятельств, быть равновелико суткам, году или вечности. События, совершающиеся на протяжении нескольких дней, растягиваются от одного праздника до другого или происходят во время нескольких последовательных празднеств¹²⁸.

Мрачная история завершается вечным пленением Неры в сиде, вполне приемлемым финалом для повести, начинающейся встречей Неры с пленником-полутрупом. История

¹²⁷ The adventures of Nera / Ed. K. Meyer // RC, 10, 1889. P. 212—228.

¹²⁸ *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. La civilisation celtique. Rennes, 1998. P. 161.*

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 зловещим предзнаменовани­ем: «Были они схожи обликом, как увидел их Нера, с теми, кого увидел Кухулин во время похищения ко­ровы Регамны»¹²⁹. 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»¹³⁰. Подобные красные персо­нажи, выполняющие роль маркеров перехода от одного вос­приятия времени к другому, напоминают красных всадни­ков из «Разрушения заезжего дома Да Дерга», играющих ту же самую роль.

Время в сиде

В упомянутом «Разрушении заезжего дома Да Дерга» чи­татель сталкивается с обычной мизансценой для подобного рода преданий. В ночь на Самайн обреченный король Конаре едет на горную окраину своего королевства, чтобы вкусить последний пир и быть убитым разбойниками. Конаре, про­тотипом которого, возможно, послужил некий лейнстерский

¹²⁹ The adventures of Nera... P. 224.

¹³⁰ Irische Texte / Her. von Wh. Stokes und E. Windisch, II, 2. Leipzig, 1887. P. 242—243.

династ, занимавший какое-то время Темру, едет по дороге к заезжему дому гостеприимного хозяина Да Дерга. По пути он вынужден нарушить все свои гейсы, будучи не в силах противостоять посланцам дома¹³¹. 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 Хуаланн навстречу злосчастному королю в разных формах – запретных персонажей, таких как Три Красных Всадника, и действий, то есть гейсов Конаре.

Протяженное время сида, менее мрачное, чем описанные нами случаи, встречается в истории о Дагде, Боанн и ее муже Элкмаре. Рассказом об их любовном треугольнике начинается предание «Сватовство к Этайн». Будучи мифом о древних богах, он содержит вполне реальную жизненную ситуацию, решение которой потребовало искажения свойств обыден-

¹³¹ Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1975. P. 8—11.

ного времени. Однажды Дагда («Добрый бог») возжелал жены Элкмара, хозяина Бруга-на-Бойнне. Женщина (или богиня) была бы не против, но боялась мужа. Тогда Дагда, пользуясь своей властью верховного бога, послал Элкмара с поручением на север острова к Бресу, сыну Элаты. Элмар пообещал, что вернется к концу дня (дословно «между днем и ночью»). Дагда с помощью заклятий развеял для него тьму ночи, и девять месяцев прошли для Элкмара как один день. За этот день, проведенный Элмаром в пути, Боанн успела зачать и родить сына, Ойнгуса Мак инн Ока¹³². Как в случае приключения Неры, автор/редактор текста предлагает рациональное объяснение измененного времени: речь идет об иллюзии, наведенной сверхъестественным божественным персонажем. Однако время Элкмара и время Дагды и Боанн действительно идет с разной скоростью. Прозвище Ойнгуса, *Mac ind Óc* ‘юный сын’, говорит о том, что мать выносила и родила его в течение одного дня.

«День и ночь» в «Сватовстве к Этайн» да и в других древнеирландских преданиях – это символ вечности. Все время состоит из дней и ночей, т. е., по сути, из дня и ночи, единство которых представляет собой микрокосм времени¹³³. Время в сиде, потустороннем мире, и для его обитателей отличается от хаотического времени ночи на Самайн. Оно само становится воплощением божественного порядка

¹³² Tochmarc Étaíne / Ed. O. Bergin and R. I. Best // *Ériu*, 12, 1938. P. 142.

¹³³ *Rees A. and B. Celtic Heritage*. New York, 1994. P. 88.

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. «Весь мир состоит из дня и ночи», – говорит Ойнгус отцу ('is laa ḡ adaig in bith uile'¹³⁴, bith – мир во временном, темпоральном смысле). Важно, что в этом предании, так же, как в «Сватовстве к Этайн», контроль над временем связывается именно с Бругом-на-Бойнне, древним курганом культуры долины реки Бойн IV—III тыс. до н. э. Строители Бруга и рядом стоящих памятников действительно были ориентированы на контроль над верхним миром.

Неизмеряемое протяженное время в потустороннем мире западных кельтов отличалось как от измеряемого однонаправленного, так и от циклического человеческого времени¹³⁵. В древнеирландском существовали два слова для обозначения «времени»: aimser и tan. Первое происходит

¹³⁴ De Gabáil in t-Shída / Ed. V. Hull // ZCP, 19, 1933. P. 56.

¹³⁵ *Guyonvarc'h Ch.-J.* Über einen alten Zeitbegriff im Keltischen / Her. von. M. Mayrhofer // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Innsbruck, 1968. P. 55—56.

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 времени¹³⁶.

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 древ-

¹³⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 52.

неирландских преданиях, где пир воспринимается как защита от сил зла в ночь на Самайн. В V в. н. э., уже после начала христианизации Ирландии, короли из династии О Нейллов согласно анналам празднуют ритуальный «Пир Темры» (Feis Temro) в ознаменование своего удачного правления¹³⁷

¹³⁷ *Byrne F. J. Irish kings and high-kings. London, 1973. P. 80.*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.