

Т. А. Михайлова



ИРЛАНДСКОЕ ПРЕДАНИЕ О
СУИБНЕ БЕЗУМНОМ

или

ВЗГЛЯД ИЗ XII ВЕКА
В VII



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. Ломоносова
Филологический факультет

Т. А. Михайлова

ИРЛАНДСКОЕ ПРЕДАНИЕ
о Суибне Безумном,

или

ВЗГЛЯД ИЗ XII ВЕКА
В VII

Издательство Московского университета
1999

УДК 82
ББК 83.3(0)4
М 69

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Рецензенты:
доктор филологических наук
О. А. Смирницкая,
кандидат исторических наук
С. В. Шкунаев

Михайлова Т. А.

М 69 Ирландское предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII
века в VII. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — 424 с.

ISBN 5-211-04110-0.

Междисциплинарное исследование, посвященное монографическому анализу одного из известнейших памятников средневековой ирландской литературы — саги «Безумие Суибне», герой которой, король Суибне, проклятый святыми, бежал с поля битвы, утратил рассудок и жил на деревьях. Сага датируется XII веком, но повествует о событиях, происходивших в VII. В основе предания, как считается, лежит конкретное историческое событие: битва при Маг Рат (637 г.) между верховным королем Ирландии и королем Шотландии. Но так ли все было на «самом деле» и если не так, то как?

Памятник, составленный уже в монастырском скриптории, анализируется с исторической, культурологической, лингвистической и мифологической сторон, а также под углом зрения исторической поэтики.

Книга адресована филологам, историкам, а также всем, кто интересуется средневековой культурой кельтских народов.

УДК 82
ББК 83.3(0)4

ISBN 5-211-04110-0

© Филологический факультет
МГУ им. М.В. Ломоносова, 1999.
© Михайлова Т. А., 1999.

Вместо предисловия

Говорят, что силою аскезы некоторым буддистам удастся в одном бобовом зерне разглядеть целый пейзаж.

Ролан Барт, S/Z

Наверное, данная работа не имеет, да и не может иметь определенного адресата. Скорее всего им является сам автор. Слишком узок и слишком малоизвестен материал, на который автор опирается, и слишком широк круг проблем, которые он пытается поставить и в той или иной степени разрешить.

Сага *Безумие Суибне*, которой посвящено данное исследование, находится уже где-то на излете ирландской эпической традиции. Она почти полностью утратила основные поэтические приемы классической средневековой ирландской орнаментальной прозы и даже на низшем уровне структуры, языковом, являет собой некое монструозное нагромождение ранне-ново-поздне-среднеирландских форм, перемежающихся безграмотными псевдоархаизмами. Вместо гладко причесанных христианским гребнем реликтов кельтской языческой мифологии с традиционными и привычными сюжетами и мотивами, плавно кочующими из одной саги в другую, мы видим странную фигуру то ли изгоя, то ли святого, то ли безумца, то ли мертвеца, с большим трудом поддающуюся интерпретации в традиционном мифопоэтическом духе... Сага повествует о вполне конкретном историческом событии, имевшем место в VII веке, однако реальная история предстает в тексте искаженной почти до неузнаваемости...

Безумие Суибне — очень странная сага, но при этом — удивительный текст. Смена времен, властей, культур, ценностных установок и религиозных представлений — все наложило свой отпечаток на его ткань, и, как реставратор, отделяющий один слой росписи от другого на старой иконе, автор книги пытается расслоить текст, отделить поздние напластования от исконного сюжета, тщательно воссоздавая (или по крайней мере, пытаясь воссоздать) ту историческую, культурную и религиозную питатель-

ную среду, в которой зародилась и сформировалась как текст сага *Безумие Суибне*.

Эта книга, таким образом, не только и даже не столько о самой саге *Безумие Суибне*, сколько обо всем, что лежит за, под, над и вокруг этого текста, то есть, иными словами, об ирландской истории и культуре периода раннего и развитого Средневековья. И не только об этом.

Но все-таки в первую очередь книга эта о *Безумии* как о тексте и о ее тексте как о культурном и историческом памятнике. Автор старался сказать о многом, но уверен, что сказал далеко не обо всем. Это и понятно — затронутый предмет поистине неисчерпаем и до конца, наверное, никогда не раскроет всех своих тайн.



На обороте: Лев – св. Марк (Евангелие из Келса)

Осмысление есть мужество ставить под вопрос прежде всего истину собственных предпосылок и пространство собственных целей.

Мартин Хайдеггер. *Время и бытие*

В основе нашего исследования лежит история создания и анализ саги *Безумие Суибне* (*Buile Suibhne*), дошедшей до нас в нескольких рукописях, датируемых концом XVII и началом XVIII века, сформировавшейся как текст, как принято считать, в XII веке и зародившейся на сюжетном уровне во второй половине века VII. Впервые сага была опубликована с параллельным английским переводом Джоном О'Киффи в 1913 г., а затем переиздана им же с более обширным комментарием, но без перевода, в 1931 (см. [BS 1913] и [BS 1931]).

По объему своему сага *Безумие Суибне* может быть отнесена скорее к произведениям большого объема, однако с точки зрения композиционной она явно распадается на несколько отдельных эпизодов, что позволяет предположить, что изначально она состояла из ряда фрагментов, объединившихся позднее вокруг фигуры главного героя. Кроме того, более половины всего объема саги занимают поэтические вставки, также, как можно предположить, существовавшие в какой-то период отдельно от прозаического текста в виде самостоятельных произведений. Текст саги с точки зрения языковой и стилистической нельзя таким образом назвать однородным, и то же можно сказать о центральном ее персонаже — герой во многом противоречив и образ его однозначной интерпретации не поддается. Возможно, именно поэтому, как нам кажется, среди работ, посвященных анализу этого памятника — а число их, надо отметить, не так уж велико, — практически отсутствуют труды, в которых сага рассматривалась бы именно как художественный текст, точнее — в котором она анализировалась бы с точки зрения исторической поэтики. С одной стороны, это, наверное, можно понять. На первый взгляд *Безумие Суибне* именно с такой точки зрения может показаться текстом совершенно не интересным, поскольку в нем почти не встречаются традиционные нарративные приемы, украшающие обычно ирландский эпический материал. На ее примере мы видим скорее вырождение канона в шаблон. Сюжет саги также почти не укладывается в традиционную мотивную сетку. Но отсут-

ствии работ, в которых сага *Безумие Суибне* рассматривалась бы именно с позиций исторической поэтики, кажется нам все же досадным упущением, поскольку именно то, что в ней нет традиционных эпических приемов, позволяет увидеть в ней зачатки появления *авторства*, еще принципиально анонимного, но при этом уже вполне осознанного. Это “упущение” мы отчасти попытаемся восполнить в нашей работе, в которой кроме фигуры героя саги постоянно незримо присутствует ее анонимный автор, установки и задачи, систему ценностей, образ мысли и сумму знаний которого мы и пытаемся реконструировать. В этом мы и видим основную задачу нашего исследования. Кроме того, обращение к саге *Безумие Суибне* именно как к художественному тексту позволит нам попутно попытаться кратко описать и традиционные приемы ирландского эпического нарратива, что также в современной ирландистике является предметом еще не в достаточной степени разработанным. Говоря о законах составления текста, мы прибегаем к особому, сформулированному нами понятию “саговая реальность”, в которой могут сочетаться взаимно исключающие друг друга элементы.

Особый интерес может составить и анализ места и функций поэтических фрагментов в саге, причем также с точки зрения сопоставления их с аналогичными стихотворными вставками в сагах, называемых традиционно героическими. Данному “ассоциативно-фоновому” методу, или принципу, мы предполагаем следовать постоянно в ходе нашей работы.

Сага *Безумие Суибне* сложилась как текст в XII веке, но сюжет ее возник раньше, видимо уже в конце VII века, когда могли стать предметом нарратива описываемые в саге исторические события и в первую очередь битва при Маг Рат (637 г.), представлявшая собой один из этапов борьбы верховных королей Ирландии с шотландским королем из-за власти в Дал Риаде, ирландской колонии в Британии (а также, отчасти, внутренней борьбы за верховную власть). Таким образом сага эта, бесспорно, может быть названа текстом историческим. Но что стояло за описываемыми событиями *на самом деле*? И была ли в Ирландии тогда вообще верховная власть? Какой видел Ирландию VII века наш анонимный автор, живший в веке XII, что помнил он, а что к тому времени уже забылось, что было изменено им невольно, а что — намеренно? Ответить на эти вопросы мы также пытаемся в нашей книге, конечно, понимая при этом, что все, что знаем мы об этом периоде, — также лишь реконструкция.

И наконец, главным конфликтом *Безумия Суибне*, как мы его понимаем, может быть назван конфликт жреческой и светской власти, ссора между королем и святым, которая кончается победой святого и поражением короля. Впрочем, так всегда кончались у королей ссоры со святыми, по крайней мере — в сагах и в житиях. Но было ли так *на самом деле*? Ответить на этот вопрос мы также попытаемся в нашей книге, и при этом увидим дохристианские корни и истоки столь распространенной в ирландской традиции темы проклятия, поношения, пророчества. Но что привнесло в нее христианство и что сохранило оно от языческого прошлого (и было ли оно действительно *прошлым*?), зачем была нужна эта тема составителю-клирику и не продиктовано ли ее использование определенной тенденцией, несомненно существовавшей в монастырской среде: стремлением создать своего рода миф о клерикальном господстве в ирландском обществе накануне скандинавского завоевания?

Обращаясь к проблеме соотношения исторической реальности и того, как воссоздавалась она в монастырских скрипториях средневековой Ирландии, мы невольно оказываемся вовлеченными в длительную методологическую распрю, которая вот уже почти полвека не прекращается в ирландской медиэвистике. Мы имеем в виду так называемый конфликт между “нативистами”, склонными видеть в ирландских текстах отражение архаических, дохристианских верований и нарративных традиций, и “антинативистами”, которые полагают, что все в ирландском эпосе списано с Ветхого Завета и античных авторов. Начало этому спору положено ирландским исследователем*Дж. Карни, который еще в середине 50-х годов провозгласил в своей известной работе *Внешний элемент в ирландской саге*, что весь ирландский эпос сочинен монахами и никакой опоры в устной традиции не имел и иметь не мог [Carney 1955a]. Его противниками были в первую очередь такие известные исследователи типологии эпической традиции, как М. и Н. Чэдвики, К. Джэксон, а позднее известный ирландский медиэвист, возглавляющий ныне современное “нативистское” направление, Пр. Мак Кана (см. в первую очередь [Mac Cana 1980]). Впрочем, сторонников “нативизма” в настоящее время вряд ли можно назвать “школой”, или “направлением”, — они отличаются спокойно-аналитическим подходом к материалу и обычно мало склонны к “научной борьбе”.

Совершенно иную картину представляют собой работы современных ирландских “антинативистов”, объединенных в крепкое ядро, в центре которого находятся такие исследователи, как Лиам Братнох, Ким Мак Кон, Кольман Этчингем, Катарин Симмс и ряд других (их основные

взгляды и научная позиция наиболее ясно и полно отражены в книге *Достижения в исследованиях ирландского средневековья* ([Progress in Medieval Irish studies 1996], см. также нашу рецензию на это издание [Михайлова 1997]). Работы членов данной группы отличаются всегда резкой полемичностью и готовностью дать бой любому противнику, иногда, как нам кажется, противнику фантомообразному. Яркий пример данном случае — в своем роде блистательная книга К. Мак Кона *Языческое прошлое и христианское настоящее древнеирландской литературы* [Mc Sone 1990].

Но дело, наверное, не в форме научной дискуссии, а в ее сути: так кого же считаем правым мы сами и на чьей стороне находимся? Ответить на этот вопрос довольно трудно, поскольку рациональное зерно всегда можно найти в исследованиях представителей обеих школ. Самым разумным для нас, наверное, было бы прийти к какому-то компромиссу. Иными словами, — не умаляя роли средневекового писца-христианина в создании каждого конкретного текста, мы склонны все же предполагать, что некая устная традиция оказала на него значительное влияние, более того, без нее просто не возникло бы и того, что является самим предметом дискуссий. Но мы понимаем и другое — свободное обращение с текстом могло доходить и до таких крайностей, как невольное или даже намеренное искажение традиции уже исторической, и здесь мы оказываемся большими “антинативистами”, чем сам Дж. Карни. Дошедший до нас текст, как мы совершенно уверены, есть результат искажения не только устной традиции, но и реальной истории, и поэтому основную нашу задачу мы видим в том, чтобы попытаться реконструировать механизм данных искажений и по возможности приблизиться если не к истине, то хотя бы к пониманию того, как и почему она была искажена. Данной “методике разоблачения” и следуем мы на протяжении всей нашей книги. И поэтому работа наша в чем-то была сродни детективному исследованию, тем она и интересна.

Сага *Безумие Суибне* повествует о том, как проклятый святым король Суибне потерял рассудок и много лет скитался по лесам Ирландии. Сам сюжет, равно как и странный образ главного героя, очень интересен, не случайно современный ирландский поэт, лауреат Нобелевской премии, Шеймас Хини обратился к интерпретации и поэтическому переложению этого текста (см. [Heaney 1983]). Однако наша книга не об этом или почти не об этом. Мы пишем не о самом Суибне и не о теме безумия в средне-

вековой ирландской литературе, а о саге *Безумие Суибне* как о тексте или о памятнике, в котором, как в зеркале, отразилась ирландская культура VII – XII веков.

Мы понимаем, что подобный анализ саги может кому-то показаться неполным. Мы даже надеемся на это. Ведь это будет означать, что кто-то увидел в ней что-то, чего мы не заметили, а это в принципе не только возможно, но и логично: внимательное чтение нашего текста не только может, но и, как нам кажется, должно вызвать желание взглянуть на сагу еще как-то иначе, с другой точки зрения. Поскольку сам материал представляется нам поистине неисчерпаемым.

Вот, наверное, и все, что необходимо было здесь сказать. Остальное читатель прочтет уже в самой книге.

Поскольку сага *Безумие Суибне* никогда не переводилась на русский язык, а английские ее переводы в нашей стране почти недоступны, мы считаем необходимым поместить здесь ее краткий пересказ, призванный помочь читателю лучше ориентироваться в нашем дальнейшем анализе.

1–6 Суибне, сын Кольмана Куара, король Дал Арайде, сидит в своем королевском доме. Неожиданно он слышит звон колокола и спрашивает, откуда идет этот звук. Ему отвечают, что это звонит в своей церкви святой человек, Ронан Светлый. Возмущенный тем, что на его земле без его ведома кто-то осмелился построить церковь, Суибне вскакивает и бежит к выходу. Его жена Эран пытается остановить его и хватается за край пурпурного плаща. Но пряжка, которой сколот плащ, отстегивается, и Суибне, полуголый, бежит к Ронану. В это время Ронан занят пением псалмов. Увидев это, Суибне выхватывает из его рук псалтырь и бросает ее в озеро.

Ко двору Суибне прибывает посол и зовет его принять участие в битве при Маг Рат на стороне короля Ульстера Конгала Клаэна против верховного короля Ирландии Домналла сына Аода. Забыв о Ронане, Суибне устремляется на поле битвы. Тем временем выдра, живущая в озере, находит псалтырь и приносит ее святому. Ронан, потрясенный этим чудом, видит в нем знамение свыше и проклинает Суибне и весь его род, говоря, что отныне тому суждено будет голым блуждать по лесам Ирландии, пока его не настигнет смерть.

7–10 Ронан также прибывает на поле сражения и пытается примирить Домналла с Конгалом, его воспитанником. Враждующие стороны на время заключают перемирие, которое нарушает Суибне: он убивает одного за другим воинов Домналла. Более того, он убивает

копьем одного из учеников Ронана и даже поднимает руку на самого святого и разбивает колокол, висящий у того на груди. Ронан снова проклинает Суибне, говоря: "Подобно копью, брошенному тобой, будешь ты сам летать над землей, как птица, пока не достигнет тебя удар копья и не умрешь ты той же смертью, какой умер мой ученик".

11–19 Начинается битва при Маг Рат. Суибне появляется на поле сражения в пышном одеянии, но внезапно слышит в воздухе устрашающие звуки, от которых теряет рассудок, бросает оружие и бежит в лес. Так сбывается проклятие Ронана. Суибне бродит по лесам и прибывает в долину Гленн Болькан, куда обычно сходятся все безумцы Ирландии, когда проходит ровно год с того дня, как потеряли они рассудок.

20–34 Суибне блуждает по лесам и долинам Ирландии, постоянно жалуясь на холод, голод, стужу и другие тяготы. Он ест лишь салат и пьет одну воду, а ложем ему служат колючие ветки кустарников. Так он проводит семь лет, пока его не находит Лонгсеахан, родич Суибне. Лонгсеахан уговаривает Суибне вернуться к людям, на что тот отвечает, что не может сделать этого, ибо над ним тяготеет проклятие святого.

Затем Суибне встречается со своей бывшей женой Эран, и та также начинает убеждать его оставить "лесную" жизнь. К этому времени сама она уже замужем за Гуйаре, который наследовал и трон Суибне. Их долгую беседу прерывает появление слуги Гуайре. Суибне вновь устремляется блуждать по лесам.

35–45 Знать Дал Арайде вновь посылает Лонгсеахана найти Суибне и любым способом уговорить его вернуться к людям. Тот находит Суибне и говорит ему, что все его родные — отец, мать, брат, сестра, дочь и сын — внезапно умерли. Эти мрачные вести, особенно известие о гибели сына, глубоко расстраивают Суибне, к нему внезапно возвращается рассудок и он следует за Лонгсеаханом. Тот признается ему, что намеренно солгал ради его же блага и что все его родные живы. Суибне поселяется в доме Лонгсеахана. К нему приставляют старуху, которой велено кормить Суибне, ни в коем случае не напоминать ему о его жизни в лесу. Однако, оставшись с Суибне наедине, старуха заговаривает с ним об этом и более того, просит показать ей один из его знаменитых прыжков. Суибне взмывает ввысь, и старуха взлетает вслед за ним, тоже став "гельт". В результате оба они покидают

дом Лонгсеахана и начинают вместе блуждать по лесам. Однажды, когда они прыгают с одной скалы на другую, старуха срывается вниз и разбивается насмерть. Появляются "дьяволы" и уносят ее тело. Суибне покидает Дал Арайде, боясь, что Лонгсеахан найдет его и отомстит за гибель старухи.

45–58 После долгих блужданий по лесам Ирландии Суибне переправляется через море (вплавь? по воздуху?) в Британию, где встречается другого безумца по имени Элладан. Они рассказывают друг другу о том, как оказались в таком состоянии и проводят вместе целый год. Наконец, Элладан говорит, что они должны расстаться, потому что близится час его смерти, о чем он, наделенный даром пророчества, знает заранее. Суибне также рассказывает ему о дне и об обстоятельствах своей смерти. Затем Суибне возвращается в Ирландию и снова направляется в Гленн Болькан, где встречается женщину "гельт".

После этой краткой встречи Суибне вновь приходит к дому своей прежней жены Эран, которая на этот раз прогоняет его.

59–67 Суибне решает вернуться в Дал Арайде и довериться своим людям. Он вновь обретает рассудок, но Ронан, узнав об этом, насылает на него страшное видение: головы псов и козлов, которые преследуют его с громкими криками и угрозами. Устрашенный этим, Суибне опять становится безумным.

68–76 Суибне блуждает по Ирландии и попадает к дому святого Молинга. Тот приветствует Суибне и говорит ему, что именно возле его дома ему суждено обрести вечный покой и высшее прощение. Молинг берет с Суибне обещание, что тот каждый вечер будет приходить к нему и рассказывать горестную повесть своей жизни, чтобы Молинг смог ее записать.

77–78 Проходит год. Молинг велит своей кухарке Мургил, жене его свинопаса Монгана, каждое утро давать Суибне свежего молока. Однажды Мургил ссорится с другой женщиной, и та, желая ей досадить, говорит Монгану, будто Мургил встречается по ночам с другим мужчиной. Рано утром свинопас Монган идет на задний двор, где по обыкновению Мургил поит Суибне молоком, и убивает Суибне, не разглядев как следует, кто перед ним. Монган пытается скрыть свое преступление, но один из монахов видит это и рассказывает о случившемся Молингу.

79–83 Молинг спешит к умирающему Суибне и говорит ему, что грех его отныне прощен и после смерти он попадет на небо. Он также обещает, что отомстит Монгану.

84–86 Суибне умирает. Молинг и его ученики складывают из камней могильный холм. Молинг произносит длинный монолог о достоинствах погибшего. Суибне на короткое время восстает к жизни и Молинг отводит его в церковь, где Суибне умирает, на этот раз уже окончательно. Сага завершается словами: “Так закончились злоключения Суибне сына Кольмана Куара короля Дал Арайде”.



ante lucem nuntiemus xpm regem celo
ante lucem occurrentes xpo regi dno
et nullum necesse creoduc. regnum in eo
Sonia pccati nigenico Jca uingentia
S simul cum scds pccatis nigenico uicenna scia
e de te gmy dy nigon pccatis uocum nihil uale
Amator pccatib; oileccia gmyor xpe conpccatib;
elimi; t qb; tunc dno nignico pccatis pccatis
obit ual od laudat pccatis pccatis pccatis pccatis
Gmari nignico pccatis pccatis pccatis pccatis

Hesytue cyuone
kak mekcm u kak жанр
nignico pccatis pccatis pccatis pccatis

На обороте: Лист из Liber Hymnorum (Ирландия, XI в.)



И отыщете, где бы ты ни был, где бы ты ни странствовал по холмам и лесам Ирландии, каждый вечер ты должен будешь приходить ко мне, чтобы мог я записать повесть о твоих скитаниях.

Безумие Суибне

Создание текста – это поступок. И поэтому к нему, как и к любому другому поступку, применимы вопросы: кем, когда и зачем он был совершен? Мы понимаем, что текст как рукопись был составлен скорее всего в монастыре (но в каком?) неким монахом, видимо, достаточно образованным и знакомым с устной традицией, и даже можем примерно предположить, когда именно (об этом – ниже). Самым интересным, наверное, должен показаться ответ на вопрос: зачем это было сделано? Данный вопрос, казалось бы, сам по себе абсурдный и нелепый, на самом деле вовсе не лишен оснований, и, более того, попытка на него ответить должна привести нас к глобальной проблеме возникновения того, что называется “средневековой ирландской литературой”.

Христианизация Европы заняла не одно столетие и проходила, естественно, не всюду одинаково, поскольку в каждом конкретном случае накладывалась на свою национальную специфику. Говоря “национальную”, мы имеем в виду не национальный дух как таковой, а скорее систему религиозных, поэтических (в самом широком смысле) и социальных институтов, которые предстояло изменить, и часто – изменить основательно новому вероучению и новой культурной доктрине. Но при этом, конечно, можно отметить и некие универсальные черты, из которых главной, наверное, можно назвать – введение письменности на латинской основе. Как пишет о культуре исландской М. И. Стеблин-Каменский, “все в большей мере становится аксиомой, что древнеисландская литература – плод введения христианства в Исландии. Оно, как считается, сыграло решающую роль в развитии богатой и оригинальной литературы в этой стране. В самом деле, ведь благодаря христианизации возникла основная предпосылка

ка существования литературы – письменность. Вместе с тем христианизация повлекла за собой основание монастырей, а они, как известно, были культурными центрами, обеспечивавшими приобщение Исландии к европейской культуре того времени и знакомство с европейской литературой, а это, как принято считать, в свою очередь повлекло за собой развитие богатой и оригинальной литературы на исландском языке...” [Стеблин-Каменский 1984: 181]. Приведенные нами слова, в которых нарочито упрощенно излагается общепринятый взгляд на роль монастыря в развитии древнеисландской литературы, мы могли бы с равным успехом (или равным неуспехом) применить и к становлению словесности в Ирландии. И хотя между принятием христианства в Ирландии (432 г.) и христианизацией Исландии (1000 г.) прошла целая эпоха, главная проблема осталась той же: как совместить монастырскую культуру, без которой не было бы средневековой литературы, с устной традицией, без которой ее, наверное, также не было бы.

Как нам кажется, спор между сторонниками нативистской школы и ее противниками, а от этой распри уйти нам не удастся, будет неразрешим до того момента, пока в ирландистике не появится ориентация на изучаемый памятник не как на совокупность сюжетов и тем, но именно как на текст, причем текст – художественный. Как справедливо пишет Т. О’Кахасы, “изучение средневековой ирландской литературы никогда не представляло собой самостоятельной дисциплины, обладающей собственными правами” [Ó Cathasaigh 1996: 56]. И, наверное, это действительно так. Рукописный текст обычно представлял собой лишь материал для изучения чисто языковых процессов или некий совершенно абстрактный памятник еще более абстрактной мифопоэтической традиции, уходящей своими корнями либо в языческое прошлое, либо в античную или библейскую литературу (в зависимости от взглядов исследователя). Сравнительный метод при этом всегда ограничивался лишь содержательной частью как таковой, и поэтому нахождение целой сети параллелей с, например, древнеиндийской традицией (см. [Dillon 1975]) еще ничего не давало для изучения истории собственно древнеирландской литературы. “Нас не должно интересовать, кто именно записал (или написал) все дошедшие до нас древнеирландские тексты – филиды или монахи. Во всяком случае, это были люди, обладавшие высоким мастерством”, – пишет А. Рис [Rees 1966: 55]. Мы не уверены, что нас действительно “не должно это интересовать” и, более того, мы не можем предполагать, что для **формы** ирланд-

ского нарратива это действительно неважно. Не говорим уж о содержании.

Да, без монаха-переписчика средневековой ирландской литературы, как, впрочем, и многих других литератур того времени, просто не было бы. Но признание того, что окончательную обработку ирландский нарративный текст получил в монастыре, неизбежно повлечет за собой следующий вывод: с точки зрения исторической поэтики все нарративные тексты, таким образом, должны быть совершенно одинаковы. Но так ли это? Постараемся просто внимательно прочесть нашу сагу как текст и сравним ее с другими текстами, которые принято скорее называть текстами эпическими (героические саги). Этот простой опыт, может быть, приблизит нас к ответу: кем и когда этот текст мог быть записан и даже — зачем.

1

Сага *Безумие Суибне* дошла до нас в трех рукописях, В, К и L, из которых самой ранней является текст так называемой “Брюссельской версии”, или L-версии (Brussels 3410, fo. 59a–61b). Данный текст датируется 1629 г. и приписывается Майклу О’Клери (р. ок. 1580 г., в Донеголе), монаху-францисканцу, одному из известнейших людей своего времени, историку и архивисту (как теперь назвали бы его деятельность по собиранию и копированию старых рукописей). В свое время о нем восторженно отзывался Дуглас Хайд, называя его “образованнейшим человеком, творившим для небольшой группы таких же, как он, образованных людей” [Hyde 1903: 508]. Основной заслугой Майкла О’Клери считается его участие в составлении знаменитых *Анналов четырех мастеров*.

“Брюссельская версия” *Безумия Суибне*, очень краткая, не может быть названа собственно сагой и представляет собой скорее сжатый конспект основного содержания легенды о Суибне, в котором почти отсутствуют поэтические фрагменты и значительно сокращены многие перипетии судьбы героя (данный текст был опубликован в издании 1931 г.). Интересно, что наименьшим сокра-



Рис. 1. Марка, выпущенная в 1944 г. в честь трехсотлетия со дня смерти Майкла О’Клери

щениям в ней подвергнуты линии святых – Ронана и Молинга. Сцена смерти героя также оказывается в ней настолько “свернутой”, что лишь знакомство с другой, более пространной, версией саги позволяет понять смысл упоминания в тексте “свинопаса” (*muscaidh*), фигурирующего в одной из сохраненных переписчиком поэтических строф. Более того, в прозаическом тексте “Брюссельской версии” этот же персонаж, убийца Суибне, называется не свинопасом, а “коровьим пастухом” (*buachall*), что соотносится уже не с другими версиями саги, а с текстом Жития св. Молинга, в конце которого действительно помещено упоминание о Суибне и о его гибели:

Geilt 7 sinnach, dreollan 7 cuil becc no bíd ic dordán dó intan ticcedh ónd
 , iarmeirge, co ro ling in dreóllen fuiri 7 coros-marb, ocus rop olc leisium a marbad
 side don dreóllen /.../ Cidh fil ann tra acht ro marbh in dreóllen in cuil. Ro marb
 dano in sinnach in dreóllen. Ro marbsat coin in baile in sionnach. Ro marb buachall
 na mbó in gheilt .i. Suibne mac Colman [Stokes 1906: 302]

– Безумец и лис, а еще ворон и маленькая мушка жили с ним, так что мушка эта по обыкновенно жужжала возле него, когда он шел с заутрени, и было это до тех пор, пока ворон не убил ее, так что злым делом показалось ему это убийство, которое совершил ворон /.../ И так это было, что ворон убил мушку, а потом лис убил ворона. И тогда охотничьи собаки убили того лиса. А пастух убил безумца, т. е. Суибне сына Кольмана.

Более того, составителем текста Жития св. Молинга (точное название которого *О рождении и жизни святого Молинга*) также считается Майкл О’Клери, датируется оно 1628 г. и также содержится в Брюссельском собрании. Данный памятник считается одним из лучших образцов ирландской житийной литературы с точки зрения чисто художественной (см. [Clancy 1991: 70]) и интересен тем, что в нем использованы “чисто фольклорные источники, переплетающиеся с материалом христианского предания” [Kenney 1929: 462].

Handwritten text in Irish Gaelic script, likely a signature or note by Michael O'Clery. The text is written in a cursive hand and includes the name 'Micheál Ó Cléirí'.

Рис. 2. Автограф Майкла О’Клери на последнем листе “Анналов четырех мастеров”

Таким образом, “Брюссельская версия” *Безумия Суибне* может быть названа своего рода приложением к Житию св. Молинга, и ее цель – дополнить и прояснить один из его заключительных эпизодов. Отсюда становится понятным и весь пафос данной версии саги, выдержанной скорее в жанре житийных текстов. Вся “Брюссельская версия”, таким образом, напоминает скорее некий *moralische Erzählung*, в котором рассказывается о преступлении, наказании, раскаянии, покаянии и прощении грешного героя. Характерно, что в этом же направлении изменено и название саги: *De S. Ronano Mac Beruigh As Echtra Suibhne* – *О св. Ронане сыне Беруига из повести (букв. “Приключения”) Суибне*.

Как можно предположить, О’Клери, скорее всего, использовал в качестве источника один из более пространных текстов саги, с которого, возможно, были списаны и другие дошедшие до нас рукописи. С материалом он при этом обращался, как пишет О’Киффи, “на удивление свободно” [BS 1913: xiv], видимо, ставя своей задачей не создать (а точнее воссоздать) художественный текст, а написать нечто вроде реферата некой известной ему легенды: в издании О’Киффи 1931 г. этот текст занимает всего около двухсот строк. Однако о знании автором этого текста другой, более полной, версии саги о Суибне говорит и помещенная им “отсылка”:

...ar gealtacht i nÉirinn 7 i mBreitain /.../ le dáoinibh amhail dherbhas an leabhar sgríobhthar air fein darab ainm Buile Shuibhne...

...о безумии в Ирландии и в Британии /.../ как говорится об этом в книге, называемой Безумие Суибне [BS 1931: 94].

Во введении к первому изданию саги О’Киффи отмечает, что ни одна из трех существующих рукописных версий не находится в непосредственной зависимости от другой [BS 1913: xv], и это безусловно так, поскольку, повторяем, самая ранняя из них представляет собой лишь сжатый пересказ основного текста и, таким образом, не может служить для других рукописей источником. Однако более детальное обращение к тексту “Брюссельской версии” ясно показывает, что, составляя свой сжатый вариант саги, О’Клери (или его возможный предшественник) вполне мог в качестве одного из источников пользоваться той же рукописью саги, с которой были переписаны более полные версии (или хотя бы одна из них). Об этом говорят немногочисленные поэтические строфы, сохраненные в “Брюссельской версии”, которые почти полностью совпадают с аналогичными стихотворными фрагментами других версий. В то же время, прозаический текст содержит ряд незначительных, прослеживаемых лишь на уровне плана выражения, но все же достаточно ощутимых

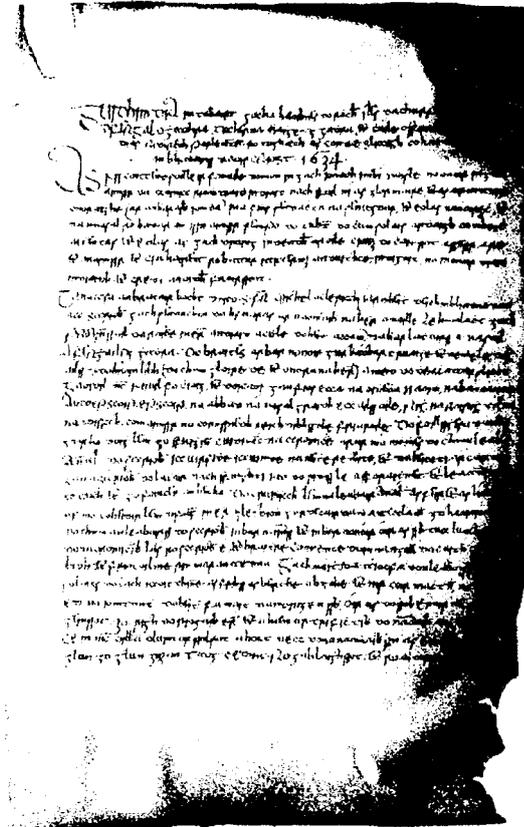


Рис. 3. Первый лист “Анналов четырех мастеров” – обращение к патрону Фергалу О’Гаира

различий в трактовке отдельных эпизодов саги. Это может говорить либо о существовании некоей третьей версии, не только не дошедшей до нас непосредственно, но и не оставившей после себя никаких списков, более пространной, чем “Брюссельская”, и послужившей для О’Клери источником его “реферата”, либо, что мы также готовы допустить, о свободе обращения с материалом самого писца или, если нам покажется возможным

употребить здесь это слово, автора саги, который не только сокращал текст, но и изменял отдельные выражения по своему вкусу (или по вкусу своей эпохи), переводя прямую речь в косвенную, вводя необходимые с его точки зрения пояснения, заменяя синонимами лексемы, которые могли показаться ему устаревшими. Например:

L: 7 dorinne an laoidh – и сделал песнь [BS 1931: 95]

B: ... go n-ebaort an laoidh – ..так, что сказал песнь [BS 1931: 76].

L: 7 san laithe arnamarach – на следующий день [BS 1931: 95]

B: ... madain arnabharadh – на следующее утро [BS 1931: 76].

L: Naomh uasal oirduithe robaoi sunn a tír nEreinn .i. Ronán Fionn – Святой благородный избранный был тогда в ирландской земле, т. е. Ронан Светлый [BS 1931: 92]

B: Báoi aroile naoimh-erlum uasal oirdnidhe hi tír nEreinn .i. Ronán Fionn... – Был же он святой покровитель благородный избранный земли ирландской, т. е. Ронан Светлый [BS 1931: 1].

L: Dochúadh Ronán iaramh go Magh Rath do dhéanamh síthe idir Dhomhnall mhac Aodha mhic Ainmireach .i. rí Ereinn et Congal Claon mhac Scannláin rí Uladh 7 ní fét a síodhughud – Пошел же тогда Ронан в долину Маг Рат, чтобы установить мир между Домналлом сыном Аода сына Айнмире, т. е. королем Ирландии, и Конгалом Клаэном сыном Сканлана, королем Ульстера, и не смог он их примирить [BS 1931: 93]

B: Do dheachaidh Ronán iarsin go Magh Rath do déanamh síodha eitéir Dhomhnall mac Aodha 7 Congal Claon mac Sgannlain 7 níor fhéad a síodhugudh – Пошел же тогда Ронан в долину Маг Рат, чтобы установить мир между Домналлом сыном Аода и Конгалом Клаэном сыном Сканлана, и не смог их примирить [BS 1931: 5].

L: As mochlóngadh sin, a ghealtacáin, ar Moling 7 doronsatt an laoidh... – С раннего /утра/ еда эта, о безумец, сказал Молинг и исполнил такую песнь... [BS 1931: 95]

B: As moch-lóngadh sin, a ghealtagáin, ar an cléiresh: conadh ann adbert Moling 7 rofégair Suibhne é ... – С раннего /утра/ еда эта, о безумец, сказал клирик, на что заговорил Молинг и Суибне так ему отвечал... [BS 1931: 73].

И так далее...

Отдельные фрагменты “Брюссельской версии” вообще не находят прямых аналогий в основной версии саги и являются относительно вольным переложением более пространных эпизодов легенды, известных составителю, видимо, из устных источников или иных текстов, также примыкающих сюжетно к саге *Безумие Суибне* и образующих микроцикл “короля Домналла” (*Fled Dún na nGed, Пир в Дуне-на-Гед*,

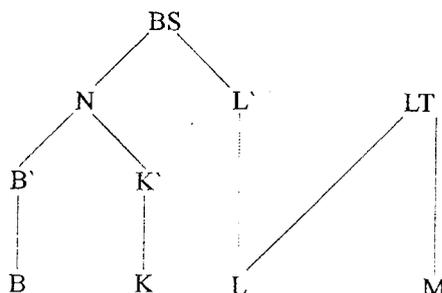
букв. “в гусиной крепости”, и *Cáth Magh Rath*, *Битва при Маг Рат*; см. [Dillon 1994]). Незначительные вставки, помещенные составителем, несомненно имели своей основной задачей сделать содержание саги более понятным читателю: “...т. е. короля Ирландии”, “...т. е. короля Ульстера” и пр. Как нам кажется, это говорит о том, что составитель данной версии воспринимал сагу *Безумие Суибне* уже как текст изолированный, почти полностью утративший в его глазах сюжетные связи с другими сагами микроцикла. По крайней мере он мог предполагать, что именно так текст будет восприниматься адресатом, которому подобные пояснительные вставки окажутся уже необходимыми.

Мы можем лишь предположить, кем и когда составлена данная “реферативная” версия саги – ее автором мог быть как сам Майкл О’Клери, так и его анонимный предшественник, текстом которого он мог воспользоваться, частично модернизировав орфографию. Однако мы все же склоняемся к мнению, что автором текста был скорее всего сам О’Клери, хотя, повторяем, вывод наш не имеет и не может иметь основательных доказательств и строится лишь на субъективном мнении о том, что один из авторов знаменитых *Анналов* не мог выступать в роли простого переписчика. Говорит в его пользу и то, что именно он оказывается составителем (или автором) *Жития св. Молинга*, а также, как увидим в дальнейшем, был хорошо знаком с рядом других, косвенно связанных с преданием о Суибне текстов.

Иначе обстоит дело с двумя другими, более пространными, рукописями саги, содержащими ее, так сказать, полную версию. Самый объемный вариант данной версии саги – так называемая В-версия – содержится в рукописи, датируемой 1671-1674 гг., составленной в скриптории Séan Sua в графстве Слайго и принадлежащей Дэниэлу О’Дугенану, который считался одним из лучших писцов той эпохи (датировка и авторство базируются на его собственных пометах, помещенных на полях листов 192a и 197b). В настоящее время эта рукопись хранится в Королевской Академии Ирландии (Stowe Collection). Кроме *Безумия Суибне* в рукописи помещены тексты саг, связанных с ней сюжетно (*Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат*), а также отдельные небольшие прозаические и поэтические тексты разнообразного содержания. Именно эта рукопись положена О’Киффи в основу его издания и именно эта версия, должна стать основой нашего исследования саги *Безумие Суибне*.

И наконец, третья версия, так называемая К-версия, содержится в рукописи, составленной в 1721–1722 гг. неким Томалтахом Мак Мориси (или в ирландском варианте – Mac Muirghiosa). В рукописи помещены всего три саги: *Пир в Дуне-на-Гед*, *Битва при Маг Рат* и *Безумие Суибне*, что ясно говорит о попытке составителя создать своего рода “трилогию”. В Предисловии к изданию 1913 г. О’Киффи отмечает, что, несмотря на то что из двух текстов полной версии саги К-версия представляется ему наиболее четкой с точки зрения графики и языка, он отказался от идеи публикации именно этого текста, ввиду того, что в нем встречаются лакуны: часть стихов была сокращена, причем без каких-либо оснований. Видимо, как он полагает, “часть строф могла быть выпущена случайно, другая же часть могла показаться писцу малопонятной и темной. Видимо, источником данного списка послужила рукопись, отличавшаяся трудностью прочтения. В пользу этого говорит и тот факт, что писец часто сокращал последние строфы и полустрофы. Однако известно, что ни один достойный писец никогда не опускал заключительных строф, поскольку именно в последней строке, согласно непреложному правилу ирландского стихосложения, должно было быть повторено первое слово первой строки поэмы” [BS 1913: xiv]. Интересно, что в прозаическом тексте аналогичных лакун нет, что, как можно предположить, говорит о том, что непосредственным источником для данной рукописи послужил текст, в котором, как это часто встречается в поздних рукописях, поэтические фрагменты были написаны иным, более мелким шрифтом и, следовательно, воспринимались переписчиком именно как вставки, а не как естественные, органические элементы общей нарративной плоти саги.

Таким образом, мы можем предположительно воссоздать следующую, максимально упрощенную схему бытования саги в ее письменной форме, где буквами BS обозначается некая изначальная письменная версия саги, N – список с нее, послуживший опосредованным источником для двух дошедших до нас полных версий саги, которые восходят к рукописям, обозначенным нами соответственно как В' и К'; в то же время буквы LTM (*Leabhar Tighe Molling* – *Книга Дома Молинга*) в нашей стемме обозначают некий текст Жития св. Молинга, о котором говорит в своем тексте О’Клери и который послужил непосредственным источником для его Жития (на нашей схеме М).



Но когда же могла возникнуть изначальная версия *Безумия Суибне* (на стемме – BS)? И сколько поколений текстов могло отделить эту изначальную версию от версии, условно обозначенной как версия N? Видимо, достаточно много, так как чисто языковой материал позволяет отнести текст *Безумия Суибне* к среднеирландскому периоду, в то время как, по предположению Д. О’Донована, данный микроцикл саг возник скорее всего как своего рода “прославление” потомков короля Домналла сына Аода, внука Айнмире, и был записан (или написан) по приказу последнего представителя этого рода – Флатбертаха О’Мулдори, короля Тирконнела, который умер в 1197 г. (см. [BS 1913: xvi]).

Кроме того, следует отметить, что дошедший до нас текст *Безумия Суибне* начинается достаточно нетрадиционно: вместо обычного для саг зачина мы видим странную фразу: “А что до Суибне короля Дал Арайде, то мы уже рассказывали о том...”, что, возможно, заставляет предположить, что составителем текстов саг *Безумие Суибне* и *Битва при Мас Рат*, в которой действительно содержится подробный рассказ о том, как короля Дал Арайде постигло безумие, могло быть одно и то же лицо. Однако с уверенностью судить об этом мы не беремся, поскольку данная фраза могла быть добавлена переписчиком где-то на промежуточном этапе.

Майкл О’Клери, составивший свою “Брюссельскую версию” в 1629 г. годом спустя поместил в другой рукописи (Brussels 5100-42) собрание из двадцати стихов, “приписываемых св. Молингу”. Первые пять из них непосредственно относятся к заключительным эпизодам легенды о Суибне, хотя прямые аналогии с известными нам поэтическими фрагментами из самой саги провести в данном случае довольно трудно. Как предполагает К. Джэксон, непосредственным источником для данного собрания могла послужить так называемая “Красная Мунстерская книга”, не дошедшая

до нас рукопись, которую составил некий Мурхад О'Конлис, писец начала XV века. Видимо, его рукопись и имел в виду О'Клери, упоминая в небольшой преамбуле к стихам о "Книге Мурхада сына Бриана" [Jackson 1940: 538]. Сам факт существования данных пяти поэм ясно говорит о том, что легенда о Суибне бытовала в нескольких, причем довольно многочисленных, версиях, в значительной степени расходящихся сюжетно. Достаточно упомянуть хотя бы о том, что в эпизоде гибели героя в версии В имя его убийцы – Монган и он называется свинопасом, тогда как в поэме, где также описывается аналогичный эпизод, говорится, что его убил свинопас по имени Граг. А в Житии св. Молинга имя убийцы Суибне не упоминается вообще, называется он – коровьим пастухом, а персонаж по имени Граг исполняет совсем другую функцию (крадет корову у Гоббана-плотника, строившего для Молинга его дом; о контаминации этих персонажей – см. [Frykenberg 1996]).

Опираясь на чисто языковые данные, в первую очередь, на наличие в тексте поэм глагольных форм с инфигированным местоимением, К. Джэксон датировал их концом (или серединой) XI века. Кроме того, упоминание в первой поэме гибели короля Бриана Бору, якобы предсказанной св. Молингом, позволяет с еще большей уверенностью сделать вывод о том, что весь корпус поэм не мог сложиться ранее 1014 г., т. е. года знаменитой битвы при Клонтарфе, когда Бриан Бору был убит.

Более того, по мнению Д. О'Киффи, загадочным "Мурхадом сыном Бриана", составившим "старую книгу", на которую ссылается О'Клери, был не кто иной, как Мурхад, сын самого Бриана Бору [BS 1913: xviii]. Действительно, как нам кажется, именно этим и может быть объяснено введение в поэму упоминания о короле Бриане Бору и о его гибели. В таком случае непосредственным источником текста О'Клери оказывается некая рукопись XI века, до нас не дошедшая, или, по крайней мере, список с нее, в котором помимо самого текста содержится упоминание о ее авторе (или составителе). Данное предположение не столь уж невероятно. Во всяком случае, оно более вероятно, чем предположение того же О'Киффи о том, что автором "Книги Мурхада" был Мурхад сын Бриана, короля Лейнстера, умерший в 727 г.: как пишет О'Киффи, "он должен был быть современником Молинга" (? – Т. М.) [BS 1913: xviii].

Итак, возвращаясь к попытке воссоздания истории бытования сюжета о Суибне Безумном в виде разнородных текстов, мы можем сделать предварительный вывод о том, что одному лишь Майклу О'Клери были известны по крайней мере три текста: некий текст о св. Молинге, в котором упоминается Суибне, собрание стихов о Суибне и Молинге и, наконец,

сага, которую он сам называет “Безумие Суибне”, послужившая источником для его реферативной версии или хотя бы известная ему. Кроме того, на всех составителей протOVERсий могли влиять и устные источники, также бытовавшие в Ирландии, как непосредственно связанные с темой Суибне, так и своеобразно трактующие мотив дикости/безумия, кодируемый лексемой *geilt*. Каждый составитель при этом должен был выбрать для себя какую-то из субверсий предания. При этом, например, тот факт, что в краткой версии О’Клери убийцей героя является не свинопас, а коровий пастух (*buachail*), еще не доказывает того, что источником прозаического текста данной версии не мог являться прототекст *Безумия Суибне*. О’Клери мог знать несколько вариантов трактовки этого эпизода и остановился на том, который был ему знаком по Житию св. Молинга.

В то же время известно, что в небольшом правовом трактате, датированном концом IX века и называемом *Книга Айкилла*, также упоминается не только битва при Маг Рат, но и сам Суибне, а точнее, наличие некой повести о нем: “Вот три победы этой битвы – то, что Конгал Клаэн в своем заблуждении был побежден Домналлом в его правоте, а также то, что Суибне Гельт в этой битве стал безумным, да еще то, что мозг Кеннфаэлада в его забвении был извлечен из его головы. И то, что Суибне стал безумным, потому числится среди побед этой битвы, что из-за этого сохранилось много прекрасных поэм о нем” [Ancient Laws... 1867: 89].

С другой стороны, в одной из рукописей, хранящихся сейчас в монастыре св. Павла в Коринтии (Австрия), есть поэма, в которой также упоминаются Суибне и св. Молинг. Текст этой поэмы датируется концом VIII – началом IX века, что отодвигает появление письменных свидетельств о Суибне еще на сто лет. Более того, авторство отдельных поэм, вставленных в прозаический текст саги, приписывается непосредственно самому св. Молингу († 697) и даже самому Суибне, что при всей невероятности данных допущений позволяет предположить, что некое подобие письменной версии отдельных эпизодов саги в поэтической форме могло возникнуть уже во второй половине VII века, т. е. непосредственно после битвы при Маг Рат, датируемой хрониками 637 г. Данное “безумное” предположение кажется не таким уж безумным, и в дальнейшем мы предполагаем вернуться к данной проблеме. Приведем в этой связи слова А. А. Королева о рукописной традиции в Ирландии: “...все рукописи, оставшиеся там, датируются временем после X в., т. е. относятся уже к среднеирландскому периоду (и позже). Однако большое число текстов, сохранившихся в этих

рукописях, было первоначально составлено или записано еще в VI–IX вв., в древнеирландский период [...]. Более того, древнеирландские тексты, сохранившиеся в позднейших рукописях и списках, часто содержат более ценный лингвистический материал, чем оригинальные памятники” [Калыгин, Королев 1989: 116]. Однако если мы допустим, что какой-то письменный пратекст и возник уже во второй половине VII века, то скорее всего им мог быть лишь небольшой поэтический отрывок, посвященный теме Суибне в целом, но не сага как таковая, которая, как мы постараемся показать в дальнейшем, была не только записана, но и написана гораздо позже, причем лицом, обладавшим уже принципиально новым сознанием и установками. Сказанное, безусловно, не относится к возникновению легенды как таковой.

Поэтому, если мы даже и согласимся с предположением, что сага как собрание разрозненных поэтических текстов была создана “современником Молинга”, назвать их прототекстом мы все равно не сможем. И не они послужили источником для появления наиболее полной версии *Безумия Суибне*.

Попытка аргументированной датировки возникновения саги *Безумие Суибне* в ее письменной форме была впервые предпринята американской исследовательницей Рут Леман в 1953 г. [Lehman 1953], хотя, безусловно, и до этого вопрос этот неоднократно ставился попутно в посвященных саге работах. Так, еще в предисловии к изданию 1913 г. Д. О’Киффи писал, что данные языка позволяют отнести сам текст версии В к периоду между 1200 и 1500 гг., т. е. уже к ранневоирландскому периоду. М. Диллон, обращаясь к анализу *Безумия Суибне* в книге *Королевский цикл* [Dillon 1994: 68], датирует ее XII веком, полагая при этом, что прозаический текст возник несколько позже и был призван в первую очередь связать между собой поэтические фрагменты. Датировка текста, таким образом, должна быть сведена к анализу и датировке языка стихов, поскольку в силу своей метрической закреплённости стих обычно в меньшей степени подвержен модернизации. Из этого исходила и Р. Леман.

Свой анализ языка поэтических фрагментов в саге она построила в первую очередь на своего рода “контент-анализе” ряда характерных среднеирландских языковых черт (преимущественно особенностей глагольного формообразования): сохранение дубликации, инфигированное местоимение, наличие отложительных форм и др. Важным для датировки текста фактом она считала употребление в качестве двусложной лексемы, которая в более поздний период начинает фигурировать как односложная.

Одной из архаических черт она также полагала сохранение форм среднего рода.

Выделив таким образом семь характерных архаических черт (редуплицированные и депонентные формы, ранние формы глагола существования, архаические формы связки, ранние финитные формы, эклипсис в словах среднего рода, эклипсис в аккузативе, особенности орфографии) и две инновационные (перфект с префиксом *do-* вместо пражного *go-* и дизъюнкция в объектных местоимениях), Р. Леман составила схему распределения данных черт по разным поэтическим фрагментам саги (всего 32). Проведенные ею далее подсчеты позволили ей прийти к выводу, что с точки зрения датировки стихотворные фрагменты неоднородны и скорее всего принадлежат даже разным авторам. Текст же саги в целом, включая прозу, как она полагает, может быть датирован XII веком. В конце своего исследования она пишет: “Итак, поэзия природы, монастырская поэзия, легенда о диком лесном человеке были сведены вместе в разных пропорциях. Таким образом оказалось, что текст как бы прославляет собрание поэм разного времени, написанных на одну тему, что вместе дает нам *Безумие Суибне* – сагу XII в.” [Léman 1953(1955): 136].

Данная датировка возникновения саги как текста не оспаривалась уже более никем и в настоящее время считается окончательной. *Безумие Суибне* является “продуктом монастырского скриптория XII в.” – так, например, начинает свою статью *Содержание и происхождение “Безумия Суибне”* ирландский исследователь П. О’Риан [O’Riain 1973: 173].

Не оспаривая выводов Р. Леман, мы также предполагаем обратиться к проблеме датировки саги, но датировки не чисто языковой, а скорее социальной и исторической, а точнее историко-поэтической. И целью нашей будет определить не столько век фиксации саги, сколько ту стадию развития словесности в средневековой Ирландии, на которой устная легенда о Суибне и собрание монастырских поэм о нем объединились в одно целое – сагу.

2

Применительно к средневековой ирландской нарративной прозе, перемежаемой, как правило, поэтическими вставками, принято употреблять термин “сага”, заимствованный из скандинавской традиции. Термин этот, конечно, неточен и условен, так как применяется и к повестям, которые действительно могут быть с жанровой точки зрения сопоставлены с ис-

ландскими сагами, и к текстам содержания героического и мифологического, по стилю и пафосу напоминающим скорее песни *Старшей Эдды*. Сами ирландцы называли свои повести словом *scél*, восходящим к той же индоевропейской основе *seq- (у Покорного *sek^u- [Pokorny 1959: 897] ‘говорить, повествовать, рассказывать’ (ср. валл. *chwedl* ‘повесть’, брет. *quehezi* ‘новость’, а также лат. *inseque* ‘говорит’, д. в. н. *sagen*, др. англ. *secgen* ‘говорить’; см. [Vendryes 1974: S 39-40]). Таким образом, применение к ирландским повестям термина “сага” оказывается не столь уж “ошибочным”: сага – это то, что сказано, рассказано, сообщено.

В древнеирландском (как позднее и в средне- и новоирландском) языке само слово *scél* обладало довольно широким спектром значений: повесть, рассказ, новость, сообщаемая информация; упрек, обвинение; событие, случай; обстоятельства, состояние дел и др. Поэтому, как можем мы предположить, само понятие “скела” не могло быть определением жанра повествования, а скорее относилось адресата к самой идее необходимости сообщения информации о каком-либо событии. Изначально само событие и рассказ о нем воспринимались как понятия в чем-то идентичные (ср. об аналогичном восприятии саги в традиции древнеисландской [Стеблин-Каменский 1984: 120 и сл.]). Однако, как мы понимаем, уже в период оформления и осмысления самими носителями ирландской нарративной традиции (видимо, начало этого процесса можно датировать примерно VI веком, хотя говорить о точной датировке здесь довольно сложно) из общего числа значений слова *scél* выделилось определение устного, а затем и письменного повествования (т. е. именно то, что теперь называется “сагой”). Но при этом изначальная многозначность самого понятия обусловила во многом и нечеткость самого “термина”: определяемый как нарративный прозаический текст, он оказывался принципиально размытым и явно недостаточным для более точных дефиниций, потребность в которых ощущалась уже самими носителями традиции. Именно это неизбежно должно было привести к появлению внутри “сагового корпуса” особого рода классификаций, которые могли бы как-то систематизировать весь этот богатый и неоднородный материал.

Действительно, в современной ирландистике сложилась традиционная классификация саг, в основе которой лежит принцип, названный нами “субъектно-объектным”. В работах разных исследователей могут наблюдаться расхождения как терминологического характера, так и в самой спецификации, что может привести к несовпадениям не только в названиях циклов, но и в самом их количестве, однако сути самого принципа, лежащего в основе данных классификаций, это не затрагивает. В осмыс-

лении ирландской традиции поздней культурой группы текстов, как правило, объединяются вокруг одного героя, группы персонажей или места или времени, и поэтому данные группы действительно являются циклами в самом прямом смысле этого слова. В центре данного цикла всегда лежит объект (или субъект, что в данном случае одно и то же).

Итак, в ирландистике принята следующая классификация саг:

1. мифологический цикл;
2. ульстерский цикл (или уладский, он же – цикл Кухулина и Конхобара, он же – цикл Красной ветви);
3. лейнстерский цикл (он же – цикл Финна и Ойсина);
4. исторический цикл (он же – королевский).

Последняя группа саг наиболее разнородна, и поэтому понятие “цикла” может быть применено к ней с большой долей условности. В свое время Д’Арбуа де Жюбенвилль, выделяя группы, на которые может быть поделена вся ирландская саговая традиция, называл исторический цикл “некоторым числом фрагментов, которые, если разместить их в порядке хронологическом, соотносительно с историческими фактами, как реальными, так и вымышленными, образовали бы нечто в роде поэтических анналов Ирландии, начиная с третьего века нашей эры и кончая седьмым” [Arbois de Jubainville 1884: 5].

В ряде исследований выделяются также такие группы, как “Приключения, странствия, видения” [Dillon 1948; Marx 1959], или “саги о любви” [Hull 1906].

Как это ни странно, данное деление саг на группы, которое может показаться чисто условным и подчиненным лишь естественной циклизации вокруг того или иного персонажа, на самом деле оно довольно логично, поскольку в нем затрагиваются автоматически и пафос повествования и самый стиль памятника. Как отмечали А. и Б. Рисы в своей книге *Наследие кельтов*, классическом исследовании кельтской эпической традиции и мифологии, если циклы героические (ульстерский и лейнстерский) могут быть названы ориентированными в первую очередь на личную отвагу и мудрость, для цикла исторического характерна скорее идея утверждения власти и связанных с этим межличностных конфликтов [Rees 1961]. В то же время, если мы обратимся к самому стилю повествования, мы сможем сделать вывод, что циклы героические объединяет особый формульный стиль, характерный для эпоса в целом, тогда как саги исторические больше тяготеют к хроникам, с одной стороны, и монастырской поэзии и

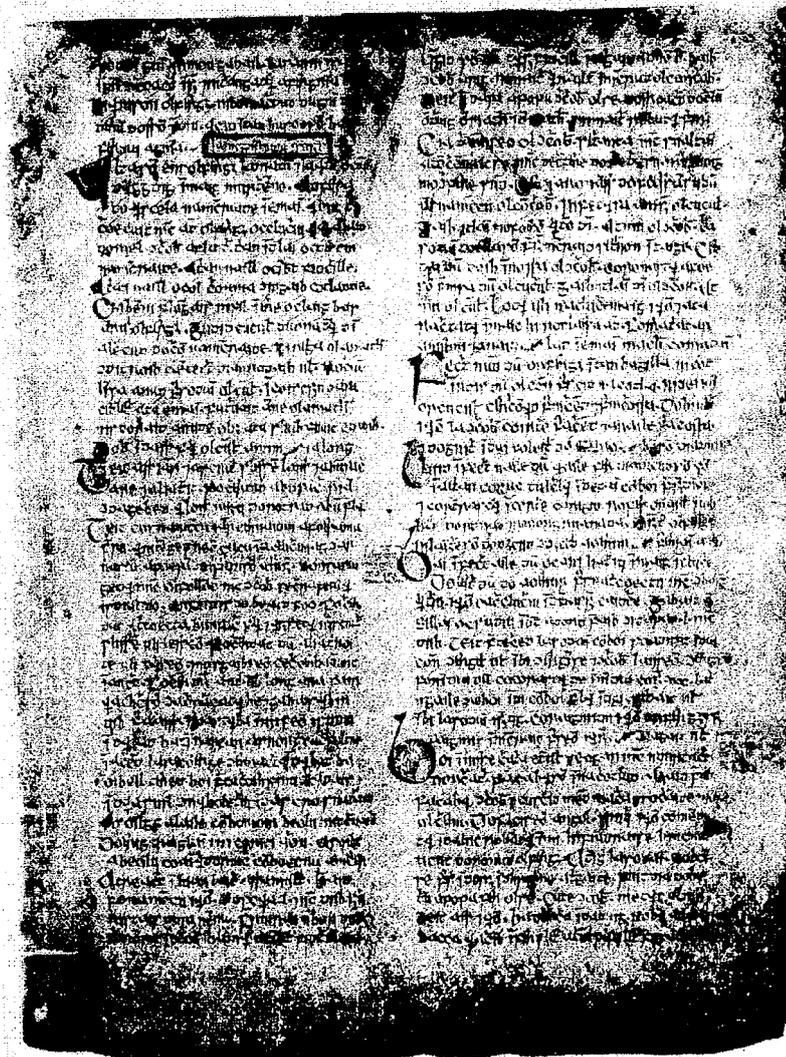


Рис. 4. Лист из "Книги бурой короы" (ок 1100 г., Клонмакнойс).

3-1118

житийной литературе – с другой. Как отмечал М. Диллон в Предисловии к *Королевскому циклу*, “данные саги, видимо, не были предназначены для устного исполнения. Они скорее могут найти параллели в трудах монахов, которые имели обыкновение записывать в своих анналах исторические события из года в год” [Dillon 1994: 2].

Как нам кажется, сказанное верно, но не совсем, так как ряд текстов, бесспорно, можно отнести одновременно к двум циклам (особенно это касается цикла Финна, который, согласно преданию, жил в III веке). Кроме того, при проведении четкой границы между сагами эпическими и историческими должна быть оценена и особая роль переписчиков-монахов. Называя саги о Кухулине классическим эпосом, мы ее занижаем, в то время как, говоря, что королевские саги – это расширенные хроники, мы ее непроизвольно завышаем. Тексты саг, которые могут быть названы эпическими, не являются простой фиксацией устного предания, исполненного поэтом-филидом, но и королевские саги также не могут быть названы чистым порождением скрипториев. Точнее, бывало по-разному. Не случайно сам же Диллон отмечал, что далеко не все тексты исторического содержания, пусть даже обладающие сюжетом в нашем понимании этого слова, могут быть названы историческими или королевскими сагами [Dillon 1994: 1]. Саги имеют свои законы композиции и свою поэтику. Впрочем, не будем забегать вперед, ведь, по сути, именно доказательству данного положения и посвящена наша работа.

Итак, сага *Безумие Суибне* традиционно входит в так называемый королевский цикл, повествующий о событиях исторических, или псевдоисторических, и охватывающий сюжетно период от IV в. до н. э. до XI в. н. э., т. е. от мифического короля Лейнстера Лабрайда Изгнанника, который был провозглашен королем в 4659 г. от Сотворения мира (т. е. в 341 г. до н. э.) и кончая годами правления Бриана Бору (1002–1014). Действие других циклов, таким образом, хронологически совпадает с указанным периодом, однако ни повести об уладах, ни рассказы о фиане включать в королевский цикл не принято. С другой стороны, не включаются в королевский цикл и такие чисто исторические памятники, как рассказ об изгнании племени Десси, повесть о гибели короля Конна-ста-битв и др.

Дело в том скорее всего, что саги королевского цикла объединяются не столько хронологией или даже тематикой, сколько особым жанровым (в очень условном понимании термина) единством. Они историчны, но ис-

торичны опосредованно, так как повествование о конкретных событиях переплетается в них с фантастическими мотивами, причем первое ни в коей мере не противоречит второму. Как нам кажется, саги королевского цикла отличает в первую очередь ориентация на личность, причем не на личность эпическую, обобщенную, а на личность вполне конкретную, историческую или псевдоисторическую. И именно поэтому ряд текстов, в которых могут действовать как улады, так и Финн и его войны, но которые в пафосе повествования ориентированы на индивидуальную, личную судьбу, могут быть включены и в список саг королевского цикла. Наиболее ярким примером является сага *Разрушение Дома Да Дерга*, как пишет о ней С. В. Шкунаев, “одна из интереснейших в ирландской культуре и типичных по своей судьбе” [Шкунаев 1991: 22] (см. также об этом тексте [Шкунаев 1985] и [Thurpeyzen 1921: 24]). С одной стороны, в саге действуют известные уладские войны, с другой – ее центральным персонажем является Конайре Мор, верховный король Ирландии; и вся повесть, таким образом, оказывается рассказом о его псевдоисторической биографии (от рождения до смерти).

Кроме ориентированности на личность, королевские саги объединяет в цикл и общая для этих повестей проблематика: практически во всех в той или иной степени ставится проблема власти. Именно с этой точки зрения *Разрушение* также может быть включено в число саг королевского цикла.

Тема власти, пусть и не главная для *Безумия Суибне*, в некоторой степени затрагивается и в ней, и, более того, именно она может быть названа центральной для двух других саг, к которым *Безумие* примыкает сюжетно – *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат*, которые группируются вокруг верховного короля Ирландии, Домналла сына Аода (Аэда) сына Айнмире (628–642) и повествуют о его конфликте с Конгалом Клаэном, королем Ульстера. В результате их ссоры и произошла битва при Маг Рат, в которой Суибне, принимавший участие на стороне Конгала, потерял рассудок.

Основное содержание данных саг может быть сведено к следующему.

Пир в Дуне-на-Гед:

Верховный король Ирландии Домналл сын Аода, чья власть в Таре утверждена была многими поколениями, спал однажды в своем королевском доме. И приснилось ему, что псы со всей Ирландии и Шотландии напали на его собственного пса и растерзали его. Он в ужасе проснулся, королева пыталась его успокоить, но заснуть он больше не смог и сон свой никому не стал рассказывать. Он отправился к Маэль Кобе, своему брату, который был монахом и считался лучшим толкователем снов во всей Ирландии. Когда-то он отказался стать королем и предпочел трону жизнь отшельника. Домналл рассказал ему свой сон, и тот сказал, что одному из сыновей или воспитанников короля суждено погибнуть в битве, в которой сой-

дутся войска из многих земель. Чтобы избежать большого кровопролития, отшельник посоветовал королю устроить пир, на котором он должен будет заключить мир со всеми другими королями и обменяться заложниками.

Домналл начал готовиться к пиру и разослал своих людей по всей Ирландии, чтобы заготовить продовольствием. У реки Бойне его люди наткнулись на убогую хижины, возле которой сидела женщина. Они вошли внутрь и увидели огромную корзину прекрасных гусиных яиц. Они решили взять эти яйца для пира, несмотря на то что женщина пыталась удержать их, говоря, что яйца принадлежат святому человеку. Вечером, когда сам святой узнал о том, что произошло, он проклял и короля Домналла, и его пир.

Тем временем на пир начали сходить гости. Первыми в палате для пиров появились мужчина и женщина, страшные своим обликом: «волосы их торчали дыбом, черными были их лодыжки, а ступни были вывернуты назад» [FDG 1842 :20]. Они потребовали угощения и съели столько еды, сколько предназначалось для целой сотни гостей, да вдобавок взяли несколько гусиных яиц. Затем стали прибывать другие гости. Когда все собрались, Конгал Клаэн, король Ульстера и воспитанник Домналла, первым прошел в зал, чтобы полюбоваться приготовленным угощением. Подивился он обилию еды, и особенно понравилась ему гусиные яйца. Он не удержался и съел одно из них. Затем он вернулся к Домналлу.

Слуги рассказали Домналлу, что святой человек проклял его пир и предрек, что тот, кто первым отведал гусиных яиц, станет причиной большой распри и сам погибнет. А еще слуги сказали, что Конгал уже съел одно яйцо. Тогда Домналл вспомнил свой сон и опечалился.

Чтобы как-то помешать этому, Домналл решил просить благословения двенадцати покровителей Ирландии (среди них назван и Колум Килле). Однако это помогло мало, и на пиру поставленное перед Конгалом серебряное блюдо внезапно превратилось в деревянное, а лежащее на нем гусиное яйцо – в куриное. Конгал вскочил, оскорбленный, и в порыве гнева убил одного из слуг короля. Затем Конгал начал вспоминать обо всех нанесенных ему обидах и, в частности, рассказал о том, как он по вине Домналла лишился глаза: Домналл отослал любимую няньку Конгала назад к уладам, а вместо нее приставил к нему одну из своих служанок. Та как-то раз задремала днем, и именно в этот миг мальчика в глаз укусила пчела. Вспомнил он и о том, как став старше, по наущению Домналла убил Суибне Менна, верховного короля Ирландии. Домналл после этого наследовал верховную власть, а сам Конгал стал королем Ульстера.¹

¹ Подробнее об этом см. в нашей работе *Пир в Гусиной крепости, или На что обиделся Конгал Клаэн* [Михайлова 1996]. Там же см. монолог Конгала полностью.

После этого длинного монолога Конгал и его люди покинули зал. Конгал отправился в Шотландию и обратился за помощью к своему деду, королю Эохайду Желтому. Эохайд согласился дать ему войско и поставил во главе отрядов четырех своих сыновей. Затем Конгал заручился поддержкой англосаксов, бриттов и франков и со всеми этими объединенными силами выступил против Домналла. Однако битва при Маг Рат, которая последовала за этим, принесла победу не ему, а ирландцам, “потому что правда была на их стороне”. Сам Конгал пал в этой битве, и лишь шестерым ульстерцам удалось спастись. Из шотландцев же в живых остался лишь один друид по имени Дуб Диад, которому каким-то странным способом удалось бежать и переправиться через пролив в Шотландию “без лодки и без корабля с мертвым воином, привязанным к его ноге” [FDG 1842: 87].

Вторая сага данного микроцикла *Битва при Маг Рат* отчасти сюжетно повторяет первую, но в ней содержатся несколько иные трактовки отдельных эпизодов, а также некоторые дополнительные сюжетные линии.

Начинается сага непосредственно с описания пира, на котором вспыхивает ссора между Конгалом и Домналлом. Конгал также бежит в Шотландию, собирает войска и начинается битва, в которой Конгала убивает сам Домналл. Описанию битвы как таковой в саге уделено гораздо больше места, чем в *Пире*.

В одном из заключительных эпизодов саги передается разговор Конгала с друидом Дуб Диадом, в ходе которого тот в поэтической форме предрекает трагический исход битвы и, в частности, говорит и о Суибне:

Biaid Suibne na gealtugan,
bid eolach seach gach n-dingna,
bid gealtán truag fann-craideach,
bid uathad, ní himda [CMR: 174]

– Будет Суибне безумным / он узнает каждую крепость / он станет жалким слабым безумцем / лишь немногие будут общаться с ним.

Сага кончается описанием победы ирландцев. Ни один из шотландских воинов, говорится в тексте, не вернулся домой живым, кроме одного, который *вплыв* (?) переправился через пролив.

Описание поразившего Суибне безумия дано в саге *Битва при Маг Рат* в довольно пространной форме и с гораздо большим числом деталей, чем в самом *Безумии* (соответственно 98 строк и 23). В тексте описание произошедшего оформлено как вставной эпизод, начинающийся словами:

Imthusa Suibhne mic Colmain Chuair, mic Cobthaig, rig Dal n-Araide, imraider
againd re head eli... [CMR: 230]

– Из уважения к Суибне сыну Кольмана Куара сына Кобтаха, королю Дал Арайде, скажем мы еще о нем нечто другое...

В тексте *Битвы* также помещены два небольших поэтических фрагмента, которые предваряются словами ...do geir mar forgles Suibne a n-inadh eil” [CMR: 234] (“...как сказал об этом Суибне в другом месте”), что, безусловно, является отсылкой к тексту *Безумия Суибне*. Действительно, один из них дословно повторяет строфу из длинного поэтического фрагмента саги:

Rob é guth gach aenduine
don t-shlóg dhédla daith,
na tegh uaibh fán ccaelmuine
fer an ionair mhaith [BS:40]¹

– Был голос каждого / из армии могучей пестрой / чтобы не ушел от них в
густой кустарник / муж в доброй тунике.

Второй поэтический фрагмент, повествующий о прыжках Суибне, в *Безумии* прямых аналогий не имеет.

Интересно, что и в тексте *Безумия Суибне* также есть вставки подобного рода, отсылающие к саге *Битва при Маг Рат*. Например:

Romheabhaidh an cath re nDomhnall mac Aodha an lá sin amail adrubrumar...
[BS:13]

– Была битва выиграна Домналлом сыном Аода в тот день, как мы уже говорили...

Сама сага *Безумие Суибне* начинается словами *Dála Shubhne mhic Colmain Chuair, rígh Dál Araidhe, goaisnéidhsem remhainn...* [BS:1] – “Что же до Суибне сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде, то мы уже рассказывали...”, что также несомненно отсылает читателя к *Битве*, текст которой, как предполагалось, должен быть ему знаком. Однако за этим может стоять и несколько иное – составитель не столько предполагал знакомство с этим текстом своего адресата (установка на адресата как нам кажется, не могла быть тогда еще в полной мере сформулирована для самого носителя традиции, и, по крайней мере, она заметно отличалась от аналогичных установок в более позднее время), сколько сам был уже знаком с данным текстом, причем, как можем мы предположить (не настаи-

¹ Здесь и далее при цитировании саги *Безумие Суибне* мы ссылаемся не на страницу, а на номер раздела (параграфа), поскольку данная нумерация совпадает в обоих изданиях.

вая на этом), также как составитель. Т. е. он действительно “уже рассказывал” об этом.

Однако, как видно из сказанного, сага *Безумие Суибне* не может быть в строгом смысле слова названа продолжением *Битвы при Маг Рат*, поскольку в обоих текстах встречаются повторяющиеся эпизоды. О сагах *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат* это можно сказать еще в меньшей степени. “Очевидно, что наша повесть не может считаться восходящей к одному источнику и примыкающей сюжетно к *Битве при Маг Рат*”, – пишет о *Пире* М. Херберт [Herbert 1989: 81].

Итак, названные три саги, по сути, не могут быть квалифицированы как некий микроцикл, который в свою очередь является составным элементом всего королевского цикла. В отличие, например, от саг, предваряющих сюжетно *Похищение быка из Куальнге* и образующих таким образом вместе с этой эпопеей некое микропространство внутри всего Уладского цикла, саги о короле Домналле не являются элементами одной фабулы, которую можно “выгнать” в одну линию, а представляют собой скорее варианты одного и того же сюжета. Конечно, с рядом оговорок. Более того, трактуя по-разному одни и те же эпизоды, саги *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат* оказываются в своего рода дополнительном распределении и, следовательно, должны были бы представлять собой скорее одну сагу в разных ее версиях и с разными названиями. Отчасти это может быть сказано и о *Безумии Суибне*, так как оно, строго говоря, не является продолжением данных саг, но лишь более подробно развивает одну из уже намеченных в них сюжетных линий. Кроме того, в *Безумии* отчасти **предваряется** центральный эпизод всего микроцикла, сама битва при Маг Рат. Поэтому говорить о том, что содержание нашей саги описывает события последующие не совсем точно.

Но, может быть, мы действительно в данном случае имеем дело с одной сагой, а точнее, с разными версиями одного сюжета, воплощенными в разных текстах и по-разному озаглавленными?

Данное явление, т. е. сосуществование разных версий или редакций одной саги, может быть названо для ирландской нарративной традиции достаточно распространенным. В отдельных случаях версии эти могут настолько различаться, что действительно кажутся уже не вариантами одного сюжета, а разными сагами, как, например, в повестях о рождении Кухулина или Конхобара (меняются имена их матерей, а в случае с Конхобаром – отцы). Известно также, что в разных рукописях разные редакции одной саги могут фигурировать и под разными названиями.

Строго говоря, ответить на наш вопрос, по крайней мере, в той формулировке, в которой мы задали его себе, невозможно ни практически, ни теоретически. Практически – потому, что действительно в ряде случаев мы не можем сказать с уверенностью, имеем мы дело с разными версиями одной саги или с разными сагами, трактующими по-разному один сюжет. А теоретически – потому, что данный вопрос принципиально и не может быть поставлен применительно к нарративу, возникшему в иных условиях, противоречащих привычной для нас рациональной установке “либо - либо” или “сначала А, а потом уже Б”.

Как нам кажется, расположение саг в дошедших до нас рукописях в последовательности, которая условно может быть названа хронологической, т. е. *Пир, Битва, Безумие*, показывает, что и для составителей данных рукописных сводов (т. е. уже для новоирландского периода) характерно мышление, близкое нашему. Именно поэтому они могли ощущать некоторую противоречивость в дубликации эпизодов и пытались сгладить эти “швы” при помощи соответствующих отсылок. В момент же создания основного сагового материала в широком смысле, т. е. ещё на устном этапе бытования текстов среди филидов, господствовал совершенно иной принцип группировки сюжетов; принцип, который был назван нами “предикативным” и который несомненно был унаследован отчасти, видимо невольно, и поздними составителями, творившими уже в среде монастырской. В его основе лежало действие, а не персонаж или группа персонажей.

Выделяя данный принцип, мы опираемся не только на собственные данные, но и на свидетельства традиции. Так, с одной стороны, обращает на себя внимание тот факт, что практически все названия саг построены по одной и той же модели: VN + N₂ (*Рождение Конхобара, Смерть Кухулина, Пир у Брикрена, Детские подвиги Финна, Любовь к Этайн* и пр.). С другой стороны, мы имеем свидетельства того, что именно этот принцип положен в основу классификации саг и самими филидами: до нас дошли так называемые “списки саг”, своего рода каталоги, в которых названия саг не только перечисляются, но и особым образом группируются. Всего существуют три таких списка. Первый, анонимный, называемый традиционно Список А, сохранился в “Лейнстерской книге” (ок. 1160 г.) и рукописи XVI века, в нем содержится 187 названий. Второй список, Список Б, приписывается Урарду Мак Коси, филиду X века; он дошел до нас в трех рукописях, самая ранняя из которых, рукопись “Раулинсон В-512” дати-

руется XIV веком, хотя, судя по ее языку, названному М. Диллоном “темным” [Dillon 1946: 115], она составлена не позднее XI века. Данный список представляет собой своего рода “преамбулу” к саге *Аллегория Уарда мак Коси (Airecc menman Uaird Maic Coise)*, в котором рассказывается о том, как король Домналл сын Муйрхертаха обращается к филиду с просьбой рассказать повесть, на что тот предлагает ему самому сделать свой выбор из перечня известных саг. Именно в этом списке упоминаются “Безумия” (Buile), их названо пять, но *Безумия Суибне*, естественно, среди них нет. Всего в списке 159 названий.

И наконец, третий список, анонимный, содержит всего 20 названий и датируется XIII веком.

Полностью составы списков А и В не совпадают, хотя в выделении групп они различаются не очень сильно. В обоих списках названы:

- Разрушения (Togla)
- Похищения скота (Tána)
- Сватовства (Tochmarca)
- Битвы (Catha)
- Праздники (Fessa)
- Приключения (Eachtra)
- Похищения женщин (Aithid)
- Убийства (Airgne)
- Наводнения (Tomadma)
- Видения (Fisi)
- Любови (Serca)
- Военные походы (Sluagid)
- Нашествия (Tochomlada)

Кроме того, в Списке А присутствуют:

- Укрытия (Uatha)
- Плавания (Immrama)
- Насильственные смерти (Oithe)
- Осады (Forbossa),

а в Списке В:

- Рождения, или Зачатия (Coimperta)
- Безумия (Buili).

Безусловно, весь нарративный арсенал данными списками не исчерпывается, и существует еще множество текстов (или типов текстов), в них не включенных.

Чем же мы можем объяснить, во-первых, само возникновение подобных списков и, во-вторых, лежащий в основе группировки материала предикативный принцип – или установка текста на “опорное” слово названия, представляющее собой отглагольное существительное, т. е. маркирующее действие?

Ответ на первый вопрос следует искать в свидетельствах об особенностях функционирования эпического нарратива еще в устной форме. Как известно, филид должен был заучивать наизусть огромные корпуса текстов (оллам, филид высшего разряда, например, должен был знать 350 саг). Таким образом, как можно предположить, данные списки возникли как своего рода “учебные пособия”, облегчающие процесс запоминания. “Мнемонический процесс заставил придумать списки, о которых мы говорили”, – писал о них еще Д’Арбуа де Жюбенвилль [D’Arbois de Jubainville 1907: 20].

Данная интерпретация, как нам кажется, слишком проста и не может полностью объяснить сам факт появления данных списков. Скорее, будучи действительно своего рода мнемоническим упражнением, список такого типа являлся одновременно и памятником примитивной классификации, т. е. естественного, органичного анализа автохтонного нарративного материала, выработанного если и не самими его авторами, то, по крайней мере, его фиксаторами (что в принципе было не столь уж резко отграничимо). Понимание же глубинного смысла данного классификационного принципа возможно лишь при условии понимания самих причин выделения групп по “опорным” словам. А это уже гораздо сложнее.

Принцип, лежащий в основе исконной классификации, опирался на парадигматику (“Рождение А”, “Рождение Б”, “Рождение В”), а не на синтагматику (“Рождение А”, “Юность А”, “Женитьба А”, “Смерть А”). Таким образом, как можно предположить, в мозгу филида существовали своего рода идеальные модели тем (но не мотивов), кодируемых через “опорное” слово, обозначающее действие. Как нам кажется, данный принцип отражал архаическую форму мышления, ориентированного не на отдельную личность, еще не выделенную в достаточной степени из коллектива, а на само действие, его совершаемое. Не случайно аналогичный принцип лежит и в основе современных указателей фольклорных мотивов.

Таким образом, возвращаясь к вопросу, могут ли саги *Пир в Дуне-на-Гед*, *Битва при Маг Рат* и *Безумие Суибне* быть названы микроциклом и

продолжают ли они одна другую, мы видим, что сама постановка данного вопроса противоречит основному принципу классификации саг самими носителями традиции (будь то в устной или в письменной форме). Для них *Пир в Дуне-на-Гед* примыкал скорее к *Пиру у Брикрена*, который также начинается с описания подготовки угощения, а кончается изображением распри. Противоречие, отмечаемое нами в трактовке отдельных эпизодов, оказывается, таким образом, мнимым.

Лежащее в основе каждой группы саг ключевое (“опорное”) понятие обуславливало и ее фабульные установки, но сама художественная система, которой пользовался филид, оставалась при этом достаточно открытой и предоставляла ему относительную свободу использования конкретных поэтических приемов (возможно, именно поэтому мы и не можем говорить о “классах” саг как о “жанрах”). Характерный для средневековой словесности в целом традиционализм проявлялся в литературе древнеирландской в первую очередь на уровне глубинных установок, но не во внешней “художественности”. Как мы увидим в дальнейшем, система поэтических приемов, которую использовал составитель текста *Безумия Суибне*, в значительной степени отличается от традиционной эпической поэтики, однако преемственность и традиционализм проявились в данном случае, в частности, в самом выборе модели названия саги, которое автоматически должно было поставить *Безумие Суибне* в один ряд с другими “безумиями”. И, более того, по аналогии трактовка состояния героя, кодируемого как “безумие” (*buile/baile*), оказывалась в непосредственной смысловой зависимости от других текстов, имеющих в составе их сложного названия тот же элемент.

Аналогично тому, как при исполнении одного из “пиров” слушатель уже ждал рассказа о распри, которая на этом пиру неизбежно должна была вспыхнуть “по законам жанра”, слушатель одного из “безумий” ждал не столько рассказа о психическом расстройстве героя в современном понимании этого слова, сколько повести о некоем странном экстагическом состоянии и сверхъестественных способностях, которыми герой начинал обладать. К данному выводу позволяет нам прийти сопоставление с точки зрения сюжетной дошедших до нас текстов (или свидетельств о них) других саг, в название которых также входит слово *buile*. В *Опыте каталога* Д’Арбуа де Жюбенвилля [D’Arbois de Jubainville 1883] помещено семь названий саг, опорным словом которых является *buile*. Две из них, как указано, утрачены, оставшиеся же пять, как можно судить уже по кратким аннотациям составителя *Опыта каталога*, повествуют скорее об экстагическом вдохновении, некоей высшей благодати, пророческом даре, чем

о реальном душевном расстройстве. Например: “*Безумие Финдахта, короля Коннахта* – рассказ о короле, который внезапно решил стать монахом и обрел дар прорицания” или “*Безумие Монгана* – повесть об откровении, явленном ему” и пр.

Особый интерес с этой точки зрения представляет сага *Baile an scail* (*Безумие призрака*, она же фигурирует под названием *Visi Chuind Chet-chathaig* – *Видение Конна-ста-бита*). Не вдаваясь в детали, отметим, что центральным эпизодом саги, давшим ей название, является сцена видения королю Конну призрака, который по требованию присутствующей тут же девушки – персонификации Власти (образ для ирландской традиции достаточно распространенный) называет королю имена всех, кто будет править после него в ближайшие 120 лет. На примере данного небольшого текста ясно видно, что понятие *buile* включает в себя в первую очередь идею экстатического вдохновения, сопровождаемого пророческим даром.

Действительно, если в современном ирландском языке слово *buile* означает в первую очередь ‘безумие, ярость’ (*madness, frenzy*), то в древнеирландском *buile/baile* означало, кроме того, и “особый вид вдохновения, экстатического состояния” (ср. устойчивое словосочетание *baile bard*, букв. ‘безумие поэтов’, обозначающее особый род поэтического вдохновения [CDIL-B: 16]). Само слово *baile* является дериватом от древнеирландского *bal* ‘удача, благоденствие, счастливый случай’, которое возводится к и. е. основе *b^hel- с основным значением ‘яркость, блеск; озарение, просветление’ (см. [Рокоту 1959: 118–119]).

Но можно ли из сказанного сделать вывод, что русский эквивалент *buile* как “безумие” является неверным, как неверны и его английские эквиваленты, предложенные в словарях и при переводе саги? Это не совсем так. Как нам кажется, ограниченность самого набора опорных лексем в названиях саг неизбежно влекла за собой в отдельных случаях и некоторую искусственность при соотношении названия с реальным содержанием. Стоящее в качестве опорного, слово неизбежно оказывалось семантически размытым, но поскольку, по ряду довольно серьезных причин, филид не мог изменить самой структуры названия, а лишь мог заменить его на другое, такое же условное, гораздо легче было изменить само содержание саги, которое, как это ни странно, оказывалось гораздо более мобильным. Иными словами: не название подбиралось к тексту, а текст “подгонялся” под название. Но ограниченность соответствующего набора возможных названий неизбежно расширяла их семантику. Так, *buile* ока-

зывается одновременно и “безумием”, и “вдохновением”, и “пророческим даром”. И одно при этом не противоречит другому.

3

Д. О’Киффи, издатель и переводчик саги о Суибне, видел в ее герое все же в первую очередь безумца, причем безумца скорее в нашем понимании этого слова. Не случайно в предисловии к первому изданию он пишет о композиционной структуре саги: “Как художественное произведение *Безумие Суибне* отличается явным недостатком единства /.../ Возможно, данный текст не является полным или, что также вероятно, его автор намеренно пытался воссоздать сбивчивую мысль безумца” [BS 1913: xxxvi].

Чем же вызван столь странный вывод? На первый взгляд в *Безумии Суибне* с точки зрения композиционной практически нет никаких противоречий или анахронических погрешностей, которые часто можно встретить в других сагах, особенно эпических, постоянство мотивов и заданность системы персонажей которых могут вызвать нарушения их фабульной структуры. Так, например, в *Похищении быка из Куальнге* уладский герой Фергус изображается обычно с драгоценным мечом у пояса, несмотря на то что в предваряющем *Похищение* эпизоде рассказывается о том, что король Коннахта Айлиль выкрал у него этот меч, когда застал его лежащим с его женой, королевой Медб. В саге *Смерть Кельтхайра* рассказывается о рождении трех чудесных псов, одного из которых впоследствии в возрасте шести лет убил Кухулин, однако в самом начале саги Кухулин изображается уже взрослым. Аналогичных примеров из саг уладского цикла можно привести множество.

Цикл исторический, тяготеющий к хроникальному воспроизведению сюжетной канвы, с данной точки зрения, как правило, более “строг”, и в *Безумии Суибне* подобных примеров мы уже не встретим. Но что же в таком случае могло заставить Д. О’Киффи предположить, что композиция саги напоминает, пользуясь современным выражением, “бред сумасшедшего”? На наш взгляд, вывод этот основан на странной дублированности отдельных эпизодов, которые, несколько противореча друг другу, представляют собой скорее разные трактовки одного и того же события, чем фабульные пары.

Так, уже в самом начале саги обращает на себя внимание тот факт, что Суибне оскорбляет Ронана не один раз, а дважды, причем двумя разными способами: в первом случае он вырывает у него из рук псалтырь и бро-

сает ее в озеро, во втором – убивает одного из учеников Ронана и бросает копьё в него самого. Соответственно и святой Ронан дважды проклинает Суибне, в каждом случае вкладывая в свое проклятие несколько иное конкретное содержание, причем в обоих случаях каждое проклятие святого в тексте фигурирует также дважды, сначала в прозаической форме, а затем в поэтической. Таким образом, мы имеем уже как бы четыре разных текста, в каждом из которых содержится проклятие Ронана:

1-a: Mo ched-sa fri ced an Choimdech chumachdaigh, – ar sae, – amail tainc-siomh dom dhiochur-sa 7 é lomnocht, gurab amhlaidh sin bhias doghres lomnocht ar faoinnel 7 ar foluamhain sechnoin an domhain, gurab bás do rinn nosbera... [BS: 5]

– По моей воле и по воле всемогущего Господа, пусть так, как пришел он ко мне голым, чтобы прогнать меня, пусть же голым будет он бродить и носиться по свету, пока не достигнет его смерть...

1-b: Lomnocht dodheachaidh sé sonn
dom thochradh is dom thafonn
as edh doghena Dia dhe,
bídh lomnocht dogrés Suibhne [BS: 6]

– Голым пришел он сюда / чтобы меня уничтожить и прогнать / поэтому пусть делается по воле Бога / что будет голым изгнанным отныне Суибне.

В обоих текстах, как прозаическом, так и поэтическом, вслед за этим основным проклятием следуют также: проклятие всего семени Суибне, с одной стороны, и благословение его жены Эран, – с другой, поскольку Эран, как говорится в самом начале эпизода, пыталась удержать мужа от нанесения оскорбления святому: она схватила его за полу плаща, чтобы не дать ему выйти из дома, но серебряная пряжка отстегнулась и плащ остался у нее в руках (вот почему Суибне и прибежал к Ронану “голым”, lomnocht).

Между оскорблением и проклятием проходят целые сутки (букв. “день с ночью”, la so n-oidhche), в течение которых действие саги как бы прекращается, замирает. С точки зрения внешней это может быть объяснено тем, что Ронан решил проклясть Суибне только после того, как явился свидетелем чуда, открывшего ему, что Господь на его стороне: на следующий день выдра, жившая в озере, вышла на берег, неся в зубах псалтырь, которая несколько не пострадала от воды. Тогда, взяв псалтырь в руки, Ронан и произнес свое первое проклятие.

Вторую “пару” проклятий Ронан произносит после того, как Суибне убивает копьем его воспитанника. Оба проклятия, как и в первом случае, произносятся им сначала в прозе, а затем в стихах.

2-а: Guidhim-si an Coimde cumhachtach, – ar sé, – an ccomhairde dochuaidh crann an fhogha isin aer 7 a nellaibh nimhe co ndeachair-si amail gach n-ethaid 7 an bás goimrissi for mo dhalta-sa, gurab eadh notbera .i. bás do rinn, 7 mo mhallacht-sa fort 7 mo bhennacht for Eorann... [BS: 9]

– Я прошу Господа всемогущего, – сказал он, – чтобы так же, как пролетело древко этого копья по воздуху и сквозь облака небес, подобно тому, как пролетают птицы, и принесло смерть моему ученику, пусть и сам он будет, как птица, и пусть он примет такую же смерть, и мое проклятие тебе и мое благословение Эран...

2-б Mo mallacht for Shuibhne
rium is mor a chionaidh,
a fhogha bláith builidh
dosháith trém chlog creadhail... [BS: 10]

– Мое проклятие Суибне / передо мной велика его вина / его копье гладкое сильное / разбило на мне колокол веры...

Общая длина данного поэтического фрагмента – 28 строк (предыдущего – 44), и он также содержит в себе как проклятие потомков Суибне, так и благословение Эран, чем и завершается весь данный эпизод, который исполняет функцию своего рода пролога к основному сюжету саги:

Bennacht uaim for Eorainn
Eorainn chaemh gan arannacht,
tré dhuilghe gan domhacht
for Suibhne mo mallacht [BS: 10]

– Благословение от меня Эран / Эран светлой без изъяна / через страдание без облегчения / Суибне мое проклятие.

Таким образом, количество проклятий в саге оказывается несколько избыточным и данные эпизоды если друг другу и не противоречат, то отчасти друг друга дублируют. По мнению Д. О’Киффи, данный феномен был вызван желанием автора (если правомерно здесь применение этого термина) воссоздать смещенное сознание безумного человека, который уже не твердо помнит, что и в каком именно порядке происходило с ним. Он навязчиво возвращается все к одной и той же теме, интерпретируя ее каждый раз немного иначе. Данный вывод базируется на содержащемся в самом тексте саги упоминании о том, что весь рассказ о Суибне и его злоключениях стал известен благодаря тому, что герой рассказал обо

всем, что произошло с ним, святому Молингу. Его рассказ, по сути, и составляет сагу о Суибне:

И сказал Молинг: “Отныне, где бы ты ни был, где бы ни бродил, каждый вечер ты должен будешь приходить к моему дому, чтобы мог я с твоих слов записать повесть о тебе. И с того дня целый год безумец приходил к дому Молинга [BS: 77].”

Действительно, следует обратить внимание на то, что практически все эпизоды саги даются как бы глазами самого Суибне: в большинстве из них он рассказывает о своих злоключениях и тяготах или даже произносит длинные поэтические монологи, в других просто сообщается о его перемещениях, но как бы то ни было он “присутствует на сцене” всегда. Надо отметить, что для ирландской эпической традиции в целом это скорее не характерно, поскольку в сагах героических действие обычно с легкостью переносится не только с одного места на другое, но и от одной группы персонажей к другой, часто – антагонистической по отношению к первой. Исключения могут составлять лишь саги небольшого объема.

Исключением в *Безумии Суибне* с данной точки зрения могут быть названы лишь эпизоды проклятий Ронана. Причем надо отметить, что кроме уже названных двух в тексте присутствует и третий: узнав, что к Суибне на время вернулся рассудок, Ронан насылает на него страшное видение – отрубленные песьи и козлиные головы, которые начинают преследовать героя и вновь ввергают его в состояние безумия. Это страшное видение-галлюцинация оказывается результатом вербального акта, совершенного Ронаном:

Прошу я Короля благородного всемогущего, чтобы этот осквернитель и приблизиться не мог к церкви, чтобы вновь не осквернил он ее, как сделал он это уже однажды, и пусть, пока душа его не покинет его тело, пусть не знает он ни отдыха, ни покоя, ибо таково наказание, которое Бог наложил на него за то, что оскорбил он его людей, так что не следует ему и далее видеть жалость Господа или людей его [BS: 63].

С другой стороны, мы могли бы также отметить, что эпизоды встречи Суибне с Ронаном не только отчасти дублируют друг друга (ср. “формулы проклятия”, повторяющиеся в поэтических фрагментах), но и имеют явную параллель с эпизодами встреч героя со святым Молингом. Причем если эпизоды с Ронаном могут исполнять функции завязки к основному действию саги, то, напротив, эпизоды с Молингом играют роль развязки. И если в начале саги Суибне убивает копьем ученика Ронана, то в конце

саги слуга Молинга убивает копьем самого Суибне. Таким образом, эпизоды встреч героя со святыми исполняют в тексте саги функции особого рода рамочной конструкции, и сами Ронан и Молинг оказываются как бы двойниками, но как это обычно с двойниками и бывает, двойниками “с противоположным знаком”. Параллелизм данных эпизодов подтверждается, как мы полагаем, и введением темы псалтыри в эпизод первой встречи Суибне с Молингом:

Ср.:

Ba hisin tán sin robói psaltair Chaoimhghin i ffiadnuise Moling aga dénamh do lucht a aiceapta [BS: 72]

– В то время псалтырь Кевина была перед Молингом и он читал ее своим ученикам.

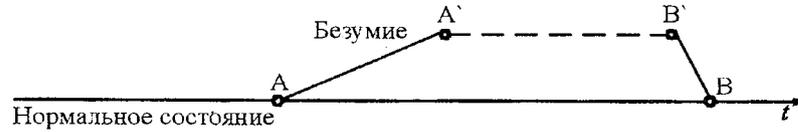
и

As amhlaidh robhui an cleirech ar cionn Suibhne an ionbaidh sin, ag moladh Righ nimhe 7 tallman /.../ ag solushabail a pshalm 7 a pshaltair linech lanaluinn ina fhiadhnuisu [BS: 4]

– И так было, что был клирик перед Суибне тогда, восхваляя Короля неба и земли, распевая псалмы ему, и его разлинованная, разукрашенная псалтырь была перед ним.

На фоне сказанного представляется достаточно мотивированным и сокращение всего собственно фабульного корпуса текста саги, сделанное О’Клери, автором версии L (или его предшественником). Эпизоды “обрамляющие”, таким образом превращаются в собственно действие, что, как это ни странно несколько не изменило и не исказило основную тему саги – преступление и искупление. Эпизоды со святыми представляют собой некое нарративное единство и на этом фоне все центральные эпизоды действительно носят характер эпизодов вставных, поскольку их количество и порядок следования никак, по сути, не влияют на основную сюжетную линию, имеющую скорее замкнутую, кольцеобразную форму. Именно поэтому они, видимо, могли показаться в свое время О’Клери лишними, и он выпустил их, не нанеся, как он полагал, основной фабуле никакого ущерба.

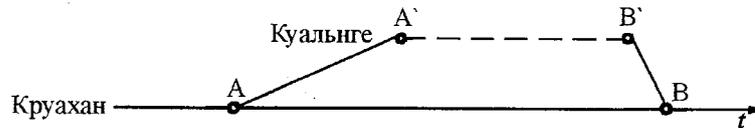
Сюжетная линия версии В (т. е. основного текста) может быть условно представлена следующим образом:



где A – исходная точка (встреча с Ронаном), в которой герой еще принадлежит миру нормальных людей, A' – точка “безумия”, с которой, собственно говоря, и начинается сюжет как таковой, точка B' – встреча с Молингом и начало возвращения в нормальное состояние, точка B – смерть героя и полный возврат к исходному состоянию. Намеченная нами пунктиром линия $A' - B'$ (лиминальная фаза жизни Суибне) представляет таким образом открытую систему, и количество составляющих ее эпизодов, равно как и порядок их следования, до некоторой степени произвольно, по крайней мере, они могли показаться таковыми О’Клери, в обработке которого сюжетная схема саги приобрела следующий вид:



Интересно, что аналогичную фабульную схему имеет и знаменитая ирландская эпопея *Похищение быка из Куальнге*, в которой действие начинается в Круахане, столице Коннахта (A), а затем переносится в Куальнге (A'), что на сюжетном уровне воплощается в рассказ о военном походе, затем после серии однотипных рассказов о поединках Кухулина у брода действие вновь переносится к войскам Айллиля и Медб (B'), которые изгоняются войском уладов обратно в Круахан (B):



Переходы от нормального состояния к безумию и обратно в *Безумии Суибне*, таким образом, в *Похищении* оказываются эквивалентными перемещениям чисто территориальным.

Таким образом, помещенные в середине саги эпизоды поединков Кухулина также предстают как лишённые достаточной фабульной обуслов-

ленности: этих эпизодов могло бы быть как больше, так и меньше, и порядок их, безусловно, мог быть и иным. Мы уверены, что в саге *Как было найдено Похищение быка из Куальнге*, в которой рассказывается о том, как филид Сенхан Торпейст (VII в.) не смог исполнить эту сагу от начала до конца, потому что не знал точного порядка эпизодов, пока ему не явился уладский герой Фергус и не рассказал правильно все, “как было”, имеются в виду, безусловно, именно эпизоды поединков, а не завязка и развязка, гораздо более мотивированные сюжетно и вследствие этого в большей степени сохранные мнемонически.

Но, как известно, такое сложное композиционно эпическое произведение является обычно вторичным и возникает как результат “редакционного свода”, т. е., объединения вокруг общего сюжетного стержня нескольких отдельных фрагментов, что представляет собой феномен достаточно распространённый, но для ирландской эпической традиции в целом скорее не характерный. Тот факт, что мы встречаемся в *Безумии Суибне* с аналогичной композиционной структурой, свидетельствует, видимо, о том, что до того, как сага сложилась как единый текст, она существовала в виде разрозненных прозаических и поэтических фрагментов, объединённых общей идеей – темой “лиминальности” героя, существующего вне времени, вне пространства и вне общества, по определению Дж. Нада, “между цивилизацией и дикостью” [Nagy 1981: 138].

Но так лишь уж сбивчивы и так ли уж “лишены единства” эти лиминальные эпизоды, признанные О’Клери лишними и вставными и позволившие О’Киффи говорить о “сознании безумца”?

В первую очередь мы должны обратить внимание на то, что составляющие основной сюжет эпизоды отличаются разным “коэффициентом нарративности”. С одной стороны, мы действительно встречаем эпизоды, практически лишённые того, что может быть названо действием как таковым, и сводящиеся к указанию точки очередного перемещения героя и произнесению им того или иного поэтического монолога, носящего, как правило, характер ламентации.

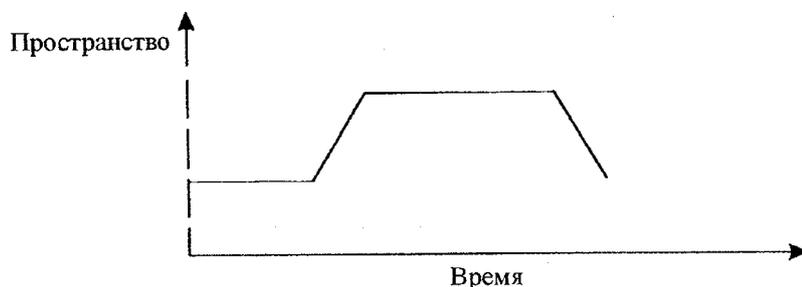
Например:

Наутро Суибне отправился к Келл Дерфиле, где поел он салат, что рос у колодца, и выпил воды, что нашёл он возле церкви. И началась той ночью великая буря, и тогда печаль и тоска охватили Суибне, ибо тяжела была его жизнь. Но было главной причиной его печали и тоски то, что покинул он Дал Арайде. И тогда сложил он такие строфы... [BS: 24].

Подобных эпизодов нами было отмечено в тексте саги 15 (18–19, 20–21, 22–23, 24–25, 42–43, 44–45, 51–52, 53–54, 57–58, 59–62, 66–67, 68–69, 70–71, 72–73, 74–75; общее число лиминальных эпизодов 21), причем все они строятся по одной и той же модели. В отдельных случаях наблюдается некоторое повышение фактора нарративности за счет введения в эпизод другого персонажа, которому герой может адресовать свою жалобу, однако общей структуры эпизода это не меняет, поскольку никак не связано с перемещениями Суибне по оси “безумие – нормальное состояние”. А именно эти перемещения и лежат, как мы полагаем, в основе фабулы саги и именно в этом и состоит ее, если можно так сказать, пафос.

Но если ряд эпизодов кажется наделенными низким коэффициентом нарративности нам, т. е., все же, с точки зрения человека Нового времени (и, возможно, такой же точкой зрения обладал и живший уже в XVII веке Майкл О’Клери), то можем ли мы быть уверенными в том, что именно так воспринимались эти эпизоды в XII веке? Видимо, нет; эпизоды, в которых “ничего не происходит”, с нашей точки зрения, обладали достаточной информативностью для их исконных адресатов, поскольку в каждом из них обязательно маркируется точка очередного перемещения героя. Идея движения, чисто пространственного перемещения в рамках унилокального пространства как основного действия – черта достаточно архаическая, характеризующая стадию мышления, на которой ориентация в пространстве и ориентация во времени были еще относительно равнозначны друг другу. Движение в этом пространственно-временном континууме и составляло действие. Ср., «Собственно говоря, “подвижность” и “мотивность” взаимосвязаны и на определенном уровне “выражения” эту связь обнаруживают (*motus / moveo / motivus*, ср. движение, подвижность – подвиг как некое отмеченное действие, мотив). Движение как реализация свойства “подвижности” само по себе образует мотив, являющийся необходимым условием, стимулятором других более “интенсивных” мотивов, по отношению (носить, нести) к которым “движение” выступает как экстенсивный, полагающий основу (“субстратный”) мотив, своего рода “мотиватор” первого ряда, т. е. мотив, мотивирующий другой мотив или целую их цепь» [Топоров 1995: 164–165]. С этой точки зрения в наибольшей степени наделенным коэффициентом нарративности может быть назван рассказ о посещении героем Шотландии (45–50), не включенный нами в список 15 “однотипных” эпизодов.

Однако, если для текста эпического при том же удельном весе и ценности мотива “движения” окажется характерной “уницентричность” повествования (действие начинается и завершается, как правило, в одной и той же точке), в *Безумии Суибне* мы этого уже не найдем: собственно действие начинается в Маг Раг (территория современного графства Даун в Ольстере), а завершается в “Доме Молинга” (Tech Moling, графство Карлоу в Лейнстере). Но если мы допустим, что основным сюжетным импульсом саги является описание прохождения героя через фазу лиминальности, мы автоматически должны будем допустить, что перемещения чисто территориальные окажутся менее значимыми, чем перемещения от нормального состояния к безумному и обратно. И если для ирландских эпических текстов, представленных многочисленными сагами уладского, лейнстерского и отчасти мифологического цикла, мы можем вывести следующую схему пространственно-временных перемещений, составляющих развитие фабулы:



то в *Безумии Суибне*, как это ни странно, сюжет развивается по такой же схеме, но пространственные перемещения в этом тексте подменены перемещениями по оси лиминальности. Причем интересно, что и в данном тексте присутствует элемент “пролога” (т. е. такого действия, в котором пространственных перемещений не происходит — на схеме это первый горизонтальный участок сплошной сюжетной линии) — эпизод с Ронаном и битва при Маг Раг, которые непосредственно предшествуют описанию безумия героя. А именно с данного описания и начинается действие как таковое: перемещение Суибне из мира нормальных людей в мир безумия.

С нашей точки зрения, фрагментами, отмеченными относительно высоким коэффициентом нарративности, которых в саге оказывается всего пять, могут быть названы: две попытки Лонгсеахана вернуть Суибне к нормальной жизни — неудачная (26–30) и удачная (35–41), две встречи героя с его бывшей женой Эран (31–35, 55–56) и эпизод с псыми и козли-

ными головами (63–65), который, как мы уже отмечали, примыкает к сценам проклятия героя святым Ронаном в начале саги.

Эпизоды встреч и бесед героя с Эран, которая к тому времени уже является женой другого человека, его преемника Гуайре сына Конгала, также представляются нам не дублирующими друг друга, но образующими скорее своего рода “зеркальную пару”. Если в первом эпизоде Эран пытается уговорить Суибне вернуться к людям, то во втором Суибне сам стремится к контакту со своей бывшей женой, видимо, пытаясь посредством приобщения к сексуальной сфере вернуться в мир людей (тема, встречающаяся в сюжетах подобного типа достаточно регулярно; см. [O’Riain 1972]). Обратим внимание на то, что весь эпизод завершается упоминанием о том, что к Суибне (временно) вернулся рассудок: ...ní gacháinn ag an aithghealtacht [BS: 62] – ... не вернусь я к новому безумию.

В контексте сказанного аналогичную парность обретают и эпизоды с Лонгсеаханом, в которых также совершаются попытки вернуть героя в нормальное состояние, неудачная и удачная. Надо отметить, что вторая попытка должна быть названа скорее псевдоудачной, так как вмешательство старухи, призванной удерживать Суибне в мире людей, приводит к противоположному результату: она напоминает герою о его прыжках и жизни на ветвях деревьев и, став сама geilt, переходит вместе с ним во внебытийное состояние.

Таким образом, в расположении сюжетно значимых эпизодов, обладающих достаточно высоким коэффициентом нарративности, наблюдается известная стройность и последовательность. Однако, как смеем мы предположить, подобная стройность сюжетной структуры является скорее спонтанной и неосознанной, чем продуманной и сознательной. В пользу нашего предположения говорит, во-первых, тотальная “неуспешность” всех четырех эпизодов (в тексте эпическом это было бы невозможно, в тексте Нового времени было бы мотивировано на фабульном уровне), а кроме того, немотивированность их введения в нарративную ткань саги.

Отсутствие прочных сюжетных скреп представляет собой, на наш взгляд, наиболее слабое место в композиционной структуре саги, что ярко видно на примере двух отсылок к другим сагам данного микроцикла – *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат*: помещенные в тексте фразы типа “как мы уже говорили” или “Домналл победил в тот день, как мы уже об этом рассказывали” являются псевдоскрепами и композицию саги как

таковой скорее нарушают. Весь текст распадается на небольшие нарративные блоки, связи между которыми представляются нам в достаточной степени искусственными. Каждый эпизод вводится в сагу при помощи фразы с обязательным глаголом движения и обстоятельствами места и времени, однако связь с предыдущим эпизодом оказывается практически отсутствующей. Например:

Тогда отправился Суибне дальше и прибыл он к церкви, что была возле (озера) Снав-да-Эн (букв. "Плаванье-двух-лгги") возле реки Шаннон [BS: 22];
Оставил тогда Суибне ту скалу и отправился через море, пока не прибыл он к пределам Британии [BS: 46];
Отправился тогда Суибне дальше вперед в Ирландию, и так случилось, что к концу дня был он в долине Маг Лине в Ульстере... [BS: 51].

В отдельных случаях в тексте помещаются более точные временные указания ("так провел он семь лет", "через год", "через месяц и еще один день" и пр.), позволяющие относительно точно вычислить время, в течение которого герой находится в состоянии безумия (около 12 лет), однако и в том, что касается временных промежутков, мы можем сказать, что они представляются нам скорее случайными и не подчиняющимися общей идее времени, предстающей в текстах эпических. В *Безумии Суибне* гораздо больше внимания уделяется переживанию, чувству, а "переживание не может быть локализовано в определенной точке на временной оси" [Стеблин-Каменский 1984: 166]. Впрочем, здесь мы уже выходим за рамки непосредственного анализа композиционной структуры саги.

Итак, с точки зрения повествовательной саги *Безумие Суибне* – это уже не эпос, но явно еще не роман. Разрозненность эпизодов, напоминающих скорее клейма русских икон, приближают ее скорее к литературе житийной.

Возможно, в этой связи следует вспомнить саги исландские, композиция которых отличалась от традиционных эпических ирландских саг гораздо большей дробностью. Так, еще А. Хойслер говорил, что за их композицией вообще "нельзя уследить" [Heusler 1941: 221], а Ян Максвелл признавался, что вообще не может уловить момент "где начинается собственно история" [Maxwell 1957: 17]. И все же, видимо, данные высказывания не следует понимать буквально, поскольку данная "нестройность" композиции является, безусловно, лишь кажущейся, что, например, было детально проанализировано в обстоятельной работе К. Кловера *Средневековая сага* [Clover 1982]. Видимо, дробность композиции нарративного текста, который корнями своими уходит в традицию эпическую, но уже к ней не принадлежит, является скорее универсальным знаком некоего не-

ременного стадийного этапа, который традиция не может миновать на пути от эпоса к роману. Впрочем, чисто эпическая стадия бытования нарративной традиции, как можем мы попутно отметить, в ирландской словесности скорее всего не представлена вообще, и разрозненность и дробность композиции отмечаются и в сагах, считающихся “эпическими”. Не случайно еще Р. Турнейзен говорил о “хаосе ирландского сагового мира” [Thurmeisen 1921: 7], что, безусловно, проявлялось и на уровне изображения пространственно-временных перемещений. Так “в процессе художественного познания мира вырабатываются свои, автономные категории времени и пространства, и необходимо помнить об их условности” [Гуревич 1972: 34].

4

Обращаясь к проблеме персонажей в саге *Безумие Суибне*, мы не предполагаем описать их возможные прототипы как на уровне историческом, так и на мифопоэтическом срезе. Данный аспект проблемы будет интересовать нас в дальнейшем, пока же наша главная задача – восстановить систему действующих в саге лиц, чтобы приблизиться к ответу на главный вопрос, интересующий нас в настоящее время: к какому пласту средневековой ирландской словесности наша сага может быть отнесена? Ответ на него в значительной степени облегчит нашу дальнейшую интерпретацию и чисто содержательных элементов текста, поскольку отчасти позволит судить о “горизонте ожидания” возможных, реконструируемых нами адресатов саги (см. [Jauss 1979]).

Так, в текстах, ориентированных на стереотип, система персонажей также, как правило, оказывается своего рода клишированной, что проявляется как в поведении действующих лиц, так и в самом их облике, номинации и отчасти в их социальных функциях и “общечеловеческих” качествах. Так, например, в эпосе (как и в сказке) герой не может проявить трусость, мачеха – быть доброй, а невеста короля – безобразной. Манифестируемое на уровне постоянных эпитетов и традиционных описаний поведение соответствующего персонажа, которое можно назвать в данном случае ролевым, призвано поддержать ожидание адресата текста. Но, с другой стороны, определение подобных “ролевых групп” позволит нам установить характерную для данного текста “систему амплуа”, или, иными словами, определить его жанровую принадлежность, если мы ре-

шимся употребить понятие жанра применительно к тексту, еще не в полной мере “литературному”. Если для эпоса, а точнее – некоего идеального представления об эпосе, поскольку, наверное, анализ любого конкретного памятника покажет множество отступлений от этой идеализированной эпической традиции, чем “бессмертие” данного памятника, наверное, и объясняется, характерна скорее четкая заданная система персонажей-ролей, то для текстов более поздних свойственно нарушение этой системы. Сначала, как нам кажется, речь может идти о нарушении неосознанном, которое затем, с обретением нового текста-эталона, может плавно перейти в новый же стереотип, соблюдаемый в свою очередь уже целенаправленно. Как отмечал в свое время В. Я. Пропп, выделяя свои “функции персонажей”, “сказочник совершенно свободен в выборе номенклатуры и атрибутов действующих лиц /.../ однако, надо сказать, народ и здесь не слишком пользуется этой свободой. Подобно тому, как повторяются функции, повторяются и персонажи” [Пропп 1969: 102]. Тексты переходные, к которым мы относим нашу сагу, как и ряд других саг королевского цикла, таким образом, должны отличаться относительной свободой в системе персонажей и, более того, могут позволить себе введение в ткань повествования того, что остроумно названо О. А. Смирницкой “неопознанными субъектами”, являющимися следствием “органической эволюции самой эпической традиции” [Смирницкая 1996: 28].

Что же можем мы сказать о персонажной системе *Безумия Суибне*, соответствует ли она какому-либо стереотипу и в каких терминах может быть описана?

Отмеченная В. Я. Проппом относительная свобода в выборе исполнителей функций, “предполагает наличие некоторого множества, из которого этот выбор возможен” [Новик 1975: 216]. Количество персонажей, действующих или упоминаемых в саге *Безумие Суибне*, достаточно велико: всего нами были выявлены 44 позиции, включающие как индивидуальных, так и коллективных действующих лиц, а также персонажей, лишь упоминаемых в тексте. Однако сложность построения персонажной системы заключается не столько в большом числе действующих лиц, сколько в их принципиальной неоднородности. Так, в текстах, которые могут быть названы скорее эпическими, например, группа “воины” может насчитывать сколько угодно единиц, однако самой структуры персонажной группы памятника подобного типа это не меняет и не усложняет. В нашем тексте, как мы увидим, подобных, по самой природе своей коллективных персонажей, гораздо меньше.

Характеристика персонажа реализуется в первую очередь в системе ряда оппозиций, актуальных для каждого конкретного текста (или группы текстов), поэтому для классификации персонажного пространства саги *Безумие Суибне* представляется целесообразным начать с определения соответствующей системы дихотомий (или признаков), характерной именно для данного текста. Следуя в данном случае за В. Н. Топоровым, мы также должны признать, что “при всех условиях эти признаки в высокой степени независимы от персонажей как таковых, но определяются структурой текста, с одной стороны, и его эмпирией, с другой” [Топоров 1995: 127]).

Учитывая практически полное отсутствие описаний внешности персонажей в саге, что резко отличает *Безумие Суибне* от саг героических и даже других исторических, мы можем выделить следующую систему оппозиций, строящуюся на базе скорее сюжета как такового, чем нарративной техники саги. На основе данной схемы мы в дальнейшем сможем провести собственно классификацию персонажей.

I. мужской ~ женский

II. сакральный ~ профанный

III. облеченный властью ~ нет

IV. умирающий (в тексте саги) ~ нет

V. явленный (действующий) ~ неявленный (упоминаемый)

VI. названный ~ неназванный

VII. индивидуальный ~ коллективный

VIII. активный (по отношению к герою) ~ пассивный

Возможно, отдельные признаки требуют особого комментария. Кратким предваряющим пояснением в данном случае может послужить отсылка к главным линиям сюжета как такового, который вращается вокруг тем конфликта светской и жреческой власти (опп. II), проходящего на фоне описания военных кампаний (опп. III), преступления и искупления вины смертью (опп. IV). Оппозиция “безумие ~ нормальное состояние”, которая также, естественно, могла бы быть включена в нашу схему, представляется нам одним из подтипов опп. II (сакральный ~ профанный).

Оппозиции второй группы (V – VIII) должны, на наш взгляд, определить место персонажа как по отношению к главному герою, так и внутри нарративной структуры саги в целом.

Расположение персонажей в нашей схеме соответствует порядку их появления в тексте саги.

персонаж	признак							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1. Суибне	+	+	+	+	+	+	+	+
2. Св. Ронан	+	+	-	-	+	+	+	+
3. Эран	-	-	-	-	+	+	+	+
4. Бог (Бог Отец и Иисус как один персонаж)	+	+	-	-	+	+	+	+
5. Слуга Конгала	+	-	-	-	+	-	+	+
6. Король Конгал Клаэн	+	-	+	-	+	+	+	+
7. Король Домналл	+	-	+	-	-	+	+	+
8. Айлиль Кедах (убит Суибне)	+	-	-	+	-	+	+	+
9. Восемь псалмистов Ронана	+	+	-	-	+	-	-	+
10. Ученик Ронана (убит Суибне)	+	+	-	+	+	-	+	-
11. Урадран и Телле (святые)	+	+	-	-	-	+	-	+
12. Энгус, слуга Суибне	+	+	-	-	-	+	-	+
13. Воины Домналла	+	-	-	+	+	+	+	+
14. Св. Колум Килле	+	-	-	-	+	-	-	+
15. Фавлен, эренах церкви	+	+	-	-	-	+	+	-
16. Женщина, рожавшая в пятницу	-	-	-	-	+	+	+	-
17. Лонгсеахан	+	-	-	-	+	-	+	-
18. Лонног, старуха, свекровь Лонгсеахана	-	-	-	-	+	+	+	+
19. Король Гуайре, второй муж Эран	+	-	-	-	+	+	+	+
20. Эохайд, сын Сканлана	+	-	+	-	-	+	+	-
21. Муредах, эренах церкви	+	-	+	-	-	+	+	-
22. Жена Муредаха	-	-	-	-	-	+	+	-
23. Знать Дал Арайде	+	-	-	-	+	-	+	+
24. Отец Суибне	+	-	-	-	+	-	-	+
25. Мать Суибне	-	-	-	+ ²	-	-	+	-
26. Брат Суибне	+	-	-	+ ²	-	-	+	-
27. Дочь Суибне	-	-	-	+ ²	-	-	+	-
28. Сын Суибне	+	-	-	+ ²	-	-	+	-
29. Старуха с мельницы (=18?)	-	-	-	+ ²	-	-	+	-
30. Форбасах, эренах церкви	+	+	-	+	+	-	+	+
31. Финнсенг, его жена	-	-	-	-	-	+	+	-
32. Элладан, другой гелът	+	-	-	-	+	+	+	+
33. Король Эохайд	+	+	-	+	+	+	+	+
34. Король Кугуа	+	-	+	-	-	+	+	-
35. Женщина-гелът	-	-	+	-	-	+	+	-
36. Клирик из окружения Молинга	+	+	-	-	+	-	+	-
37. Св. Молинг	+	+	-	-	+	-	+	+
38. Ученики Молинга	+	+	-	-	+	+	+	+
39. Св. Кевин	+	+	-	-	+	-	-	-

40. Мургилл, кухарка Молинга	-	+	-	-	-	+	+	-
41. Свинопас Монган	+	-	-	-	+	+	+	+
42. Женщина, с которой поссорилась Мургилл	-	+ ²	-	-	+	+	+	+
43. Сестра Монгана	-							
44. Эгна Мак Бракан, человек из окружения Молинга	+	-	-	-	-	-	+	-
					+	-	+	+

Данная схема, возможно, нуждается в некоторых пояснениях.

В первую очередь мы должны отметить как относительную инновацию введение в состав действующих персонажей фигуры Бога, причем Бога именно христианского. В данном случае мы опираемся, безусловно, не на многочисленные упоминания имени божества (как Отца, так и Сына), присутствующие, как правило, в поэтических фрагментах или монологах и отчасти исполняющие функции междометий. Например:

Meisi i ferann ghlass nach ghleinn,
a Christ, ni rochomhraceam! [BS: 58]

– Я же на траве зеленой, что не долина / О Христос, смогу ли я вновь быть там!

Или:

A Dhe mhóir, atá a dhual damh [BS: 61]

– О Бог великий, это мой долг.

Или:

A mhic Dhé, is mór an mhuich [BS: 61]

– О сын Бога, велико несчастье.

Или даже:

Cidh 'ma ttuc Dia mé assan ccath
nach bflúith ann neach dom mharbadh [BS: 69]

– Зачем не взял меня Бог из той битвы/ чтобы не нашлось никого, чтобы меня убить.

Или:

mallacht Crist ar a hanmaoin [BS: 67]

– проклятие Христа на ее душу.

И так далее.

Ср. в аналогичной функции упоминание абстрактного языческого божества в традиционной “формуле клятвы” в эпических сагах: *Tonga do dia tongthi mo thuath* – Клянусь богом, которым клянется мой народ.

Включая Бога в состав действенных персонажей, мы опираемся в первую очередь на эпизоды его **явленного** участия в судьбе героя, как представлено это в саге на уровне текстового нарратива. Так, по замыслу составителя, Бог изображается как своего рода “союзник” св. Ронана, к которому тот взывает в минуту своего позора и который слышит этот призыв и соответственно на него реагирует. Особенно ярко на вербальном уровне это проявляется в эпизоде с козлиными и песьими головами, который начинается словами:

Roéisid Dia itchi Rónáin [BS: 64]

– Бог услышал просьбу Ронана,

ср. в Житии св. Молинга:

Ro chuir in Coimdiu colun do nimh do dhitin in maicc bhicc sin [Stokes 1906: 264]

– Послал Господь голубя с неба для защиты этого маленького мальчика,

Ср. также аналогичные употребления в исторических сагах (*Борома*):

И тогда Господь волею своею не позволил Адамнану лишить короля того, что обещал ему Молинг [Предания и мифы... 1991: 211].

Лонног, свекровь Лонгсеахана, и “старуха с мельницы” фигурируют в нашей схеме как два разных персонажа, поскольку, строго говоря, именно так представлены они в двух различных эпизодах, хотя, безусловно, на самом деле речь в тексте идет об одном и том же лице. Ср.:

A haithle na laidhe sin doluidh-siumh isin oidhche ar cionn co muilenn Loingseachain, aon chailleach ag a choimhed-sidi i. Lonnog mathair mhna Loingseachain [BS: 28]

– После этой песни отправился он той ночью к мельнице Лонгсеахана, одна старуха заботилась (букв. “запицала”) о нем, Лонног, мать жены Лонгсеахана.

и

7 nior fagbadh neach ina fharrad acht an chailleach nama i. cailleach an mhuillinn [BS: 37]

– и никого не осталось, чтобы следить за ним, кроме той старухи названной, т.е. старухи с мельницы.

В первом примере при слове “старуха” употребляется числительное *aon* ‘один’ в значении неопределенного артикля, тогда как во втором при-

мере при этом же существительном мы видим уже определенный артикль *an*, употребленный скорее всего еще в своем этимологическом значении, т. е. – “тот, этот”, что несомненно отсылает читателя к первому эпизоду, где уже встречается этот же персонаж.

Однако мы имеем при этом достаточно оснований для того, чтобы, возможно, несколько искусственно “расслоить” этот персонаж на два, поскольку в нарративной ткани саги они представлены совершенно по-разному: если Лонног фигурирует как персонаж по преимуществу женский, лишенный каких бы то ни было сакральных функций, и может характеризоваться как персонаж активно (или потенциально) оградительный (ср. также Эран и Мургилл), “старуха” обретает в тексте выраженные инфернальные черты и из персонажа, стремящегося вернуть героя к нормальной жизни (именно к этому сводятся основные функции женских персонажей), превращается в персонаж с этой точки зрения противоположный. Характерно, что и в нашей схеме они имеют совершенно разные наборы признаков: Лонног - - - - + + + +, “старуха” - - + - - - + +.

Впрочем, сложность и двойственность фигуры персонажа, обозначаемого как *saíllech*, характерны для ирландской традиции в целом, причем для текстов самых разных жанров и находящихся на самых разных стадиях развития словесности. Ср. в этой связи необычайно характерный эпизод из саги, также относящейся к королевскому циклу *Приключения сыновей Эохайда Мугмедона* (микроцикл Ниалла-девять-заложников), в ходе которого герой встречает в лесу у колодца жуткую обликком старуху, которая в обмен на воду предлагает ему возлечь с ней: тот соглашается и она в ту же минуту превращается в прекрасную девушку, что в целом должно было символизировать собой двойственный характер Власти, с одной стороны, и идею воссоединения будущего короля со своей страной – с другой. Но поскольку собственно анализ данного интересного персонажа выходит за рамки нашего раздела, отметим пока лишь сам факт его присутствия в нарративной ткани саги. Кроме того, как нам кажется, именно этот персонаж, имеющий множество корреляций с другими текстами как внутри ирландской традиции, так и за ее рамками, являет собой некий сюжетный “стержень”, проходящий от глубокого мифологического сознания, сквозь эпические и псевдоэпические тексты, к волшебной сказке. Это как бы идеал “вечной женственности” и одновременно воплощение хаоса, выступающий как “коррелят некоторой действительности” [Ревзин, 1975: 91], но действительности, находящейся на грани че-

ловческого сознания и “соединяющий эротическое желание с опытом нуминозного, т. е. божественного и дьявольского одновременно” [Ревзин 1996: 17] (или, пользуясь термином К. Юнга – Анима [Юнг 1991]). Однако в нашем тексте данный персонаж носит скорее уже характер демифологизированный – откровенно деструктивное начало, движущее всеми поступками старухи, оборачивается в результате против нее же самой: не выдержав состязания с героем в умении скакать по холмам, она срывается вниз и погибает. Совершенно очевидно, что в тексте, более архаическом по своим установкам, это было бы просто невозможно. Таким образом, трактовка в саге данного архаического по своему происхождению персонажа может служить своего рода индикатором (одним из многих), при помощи которого может быть проведена своего рода атрибуция текста (аналогичной демифологизации подвергается и фигура свинопаса). Ср. в этой связи аналогичное, отчасти, сопоставление разных интерпретаций таких традиционных персонажей, как, например, дракон, который на Западе обьчно является врагом героя, тогда как на Востоке может быть царем подводного царства и исполнять функции дарителя, или Ворон, который может быть и предком-демиургом, и предвестником несчастья, и символом мудрости [Мелетинский 1979: 187 и сл.].

Введение в нашу схему персонажей, которые лишь упоминаются, но не действуют в тексте (нами они названы “неявленными”), также представляется достаточно обоснованным, так как сам факт их наличия и их количество являются одним из индикаторов жанровой принадлежности саги, впрочем, мы должны признать, индикатором не вполне надежным. Более того, сам характер неявленности может в той или иной степени различаться: ср., например, упоминания членов семьи Суибне, неизвестных читателю и неназванных, с одной стороны, и короля Домналла – с другой, о котором читателю должно быть уже хорошо известно. Кроме того, обращает на себя внимание, казалось бы, неоправданное введение в текст саги персонажей, фигурирующих в нашей схеме под номерами 12, 21 и 30: так называемые “эренахи” церквей, которые лишь упоминаются в тексте, но не участвуют в развитии действия (“эренах”, ирл. *oirchinneach* – должность полусветская, полуцерковная, предполагающая исполнение службы и причастная к тайнствам, но при этом до начала XII века не предполагающая celibата и отказа от владения землей и скотом).

Неявленных персонажей в саге нами было отмечено 17, причем лишь 11 из них имеют в тексте имена: это, с одной стороны, представители верховной светской и церковной власти (короли Конгал Клаэн и Домналл – в Ирлан-

дии, Эохайд и Кугуа – в Альбане, король Гуайре, получивший после Суибне трон Дал Арайде, а также его соперник в этом, знатный ирландец Айлиль Кедах, убитый Суибне, и уже упоминаемые нами три “эренаха”), с другой – это святые, т. е. представители “верховой власти” духовной (Урадран и Телле, к которым взывает Ронан, святой Кевин, псалтырь которого держит в руках Молинг, и святой Колум Килле). Неявленные анонимные персонажи – это члены семьи Суибне, а также неизвестная женщина, с которой ссорится кухарка Мургилл. Впрочем, неявленность последнего персонажа может быть названа относительной.

Итак, большое число неявленных персонажей, упоминаемых в тексте саги (17 из 44) представляется нам само по себе достаточно значимой характеристикой текста как жанра. Обращаясь к текстам героических саг, с одной стороны, и текстам житийным (или общей клерикальной направленности, т. е. в целом монастырского происхождения) – с другой, мы можем наблюдать разные персонажные схемы в том, что касается явленности и неявленности упоминаемых в них действующих лиц. Так, с одной стороны, в текстах, условно называемых “эпическими”, неявленность персонажа встречается необычайно редко. Персонаж в них, как правило, проявляет себя в непосредственном действии, если же он в данном тексте никак не может себя проявить, то и упоминание о нем теряет смысл. В саге могут упоминаться иногда имена королей, с правлением которых соотносится событие, но и это встречается крайне редко, да и то только в сагах исторических. Например:

Верховным королем Ирландии был Туатал Техтмар /.../ Это он взял Ирландию силой. Это он убил Эллима сына Конра в битве при Айкле, что подле Тары [Предания и мифы... 1991: 173].

Ср. также перечисление имен северных и южных королей, погибших в битве при Альмайне ([Предания и мифы 1991: 194–195].

Однако упоминание королей может носить характер “хроникальный” и мало затрагивать сюжет как таковой.

С другой стороны, говоря о текстах, относящихся к тому или иному героическому циклу (т. е. о группе саг, по определению, перетекающих одна в другую), мы должны отметить, что упоминание персонажа, который в данной конкретной саге и не действует, не может быть в полной мере названо “введением персонажа неявленного”, так как он может фигурировать в других сагах этого же цикла, несомненно, хорошо знакомых

слушателью. Так, например, в саге *Сватовство к Эмер* названы имена уладских воинов, “отличившихся в играх”:

Вот имена этих воинов: Конал Кернах, сын Амаргена, Фергус, сын Роса Ройг Родана, Лоэгайре Буадах, сын Коннада, Кельтхайр, сын Утехайра, Дубтах, сын Лугдаха, Кухулин, сын Суалтама [Похищение... 1985: 28]

Трое из названных воинов, Фергус, Кельтхайр и Дубтах, в данной саге в дальнейшем вообще не фигурируют и больше не упоминаются.

Однако мы должны обратить внимание и на то, что в отдельных случаях явленность эпического персонажа имеет характер скорее относительный и герой, названный и описанный довольно пространно и красочно, оказывается лишь призванным украсить нарративную ткань повествования, с одной стороны, и придать особый “псевдодостоверный” характер повествованию в целом. Так, в отдельных случаях актуализация персонажа посредством его номинации и дескрипции может и не сопровождаться его активным введением в нарративную ткань саги в целом. Ср. с данной точки зрения прием “стороннего наблюдателя” (watchman device), описанный Дж. Карни [Carney 1955: 305–320], и его использование в сцене “парада уладских воинов” в *Похищении быка из Куальнге*, а также в эпизоде “разведки” Ингкела в *Разрушении Дома Да Дерга* [Михайлова 1995].

Литература житийная, с другой стороны, отличается, как правило, почти абсолютной явленностью персонажей, причем явленностью буквальная, а не орнаментально условной, что отчасти сближает ее с художественным нарративом в современном понимании этого слова. Отчасти это же можно сказать и о сагах исторических, или королевских, к которым относится и *Безумие Суибне*. Но и здесь можно встретить достаточное количество исключений. Так, в саге *Песни дома Бухета* упоминаются и называются поименно семь сыновей короля Катайра, разорившие Бухета своим долгим гостеванием в его доме, однако в дальнейшем тексте саги они уже не фигурируют. Упоминания подобного рода встречаются в исторических сагах не столь часто, как этого можно было бы ожидать, и могут быть названы нами скорее “хроникальными”, поскольку именно в исторической хронике, где дистанция между событием как таковым и рассказом о нем является максимальной, все упоминаемые персонажи уже по самим жанровым установкам оказываются “неявленными”, поскольку нарратива как узнавания в хронике, строго говоря, нет вообще.

Но обратимся к персонажам явленным, т. е. активно действующим. Их в саге большинство (27 позиций), и по характеру и по поведению своему

они достаточно разнообразны, что позволит нам выделить внутри них ряд подгрупп. Но в первую очередь определим для себя, на какие именно признаки (или группы признаков) мы должны опираться при выделении соответствующих групп, а какие будем считать для характеристики данной группы лишь дополнительными. Как нам кажется, в данном случае следует в первую очередь обратить внимание на признаки I – III, так как именно они характеризуют социальную принадлежность персонажа, на чем, на наш взгляд, акцентируется точка зрения составителя текста.

Самую многочисленную группу (12 позиций: + + -) составляют персонажи, характеризуемые нами как *сакральные*, однако более детальный анализ данной группы ясно показывает ее принципиальную неоднородность. Так, персонажей сакральных с точки зрения христианской церкви в тексте 8, причем 3 из них имеют + в графе “названные”: это Бог, св. Ронан и св. Молинг. К ним примыкает довольно аморфная группа (4 позиции), состоящая из “клириков” и “учеников”; все они оказываются неназванными, причем интересно, что 2 являются при этом “индивидуальными” (псалмист Ронана, убитый Суибне, и ученик Молинга, который позвал Суибне за собой), а 2 – “коллективными” (другие псалмисты Ронана и другие ученики Молинга). Сказанное дополняет нашу идею о “рамочности” эпизодов со святыми в тексте саги: окружение каждого святого характеризуется с точки зрения персонажной как “n+1”. Причем если убитый Суибне псалмист одновременно входит в группу “псалмисты Ронана”, то клирик, позвавший за собой Суибне, как можно предположить, соответственно входит и в группу “ученики Молинга”.

Другую группу (4 позиции) составляют “безумцы”, в нее входят 2 мужских и 2 женских персонажа, причем 3 из них в саге погибают (гибель Элладана в тексте прямо не описывается, но упоминается). Сам Суибне занимает в этой группе особое место (он имеет плюсы по всем признакам), что представляется естественным, так как он является центральной фигурой саги.

И наконец, в группу сакральных персонажей нами включен свинопас Монган, персонаж явно языческого происхождения (см. [Ní Chatháin 1979]). О его “сакральности”, как и об особом даре, которым обладали в ирландской традиции не только “гельт”, но и другие “безумцы”, см. ниже.

Другую многочисленную группу (8 позиций: + - + -) составляют персонажи светские, причем, как и среди лиц, связанных в той или иной форме с церковью, среди них также можно выделить как индивидуальных и названных персонажей, так и аморфных “воинов” и “знать”. Интересно,

что сам Суибне входит в две группы, являясь с точки зрения нарративной структуры своего рода медиатором: он одновременно и король и безумец, и именно его судьба является своего рода ареной конфликта между жреческой и светской властью, конфликта, являющегося для данного текста центральным.

И наконец, достаточно однородную группу составляют женские персонажи (5 позиций: - - - - + + / - + +). Все они, как правило, индивидуальные и названные (названным опосредованно является лишь персонаж № 22, однако его именование как “жена Муредаха” представляется нам достаточно актуализирующим). В эту группу, естественно, не входят такие персонажи, как “старуха” и женщина-гельт, поскольку они не соответствуют признаку “отсутствие сакральности” (точнее – супернатуральности). Данную группу отличают в первую очередь особые интимные отношения с героем, воплощающиеся в исполнении особых функций: реального (или потенциального) обеспечения его пищей, а также предположительных сексуальных контактов, призванных в конечном итоге вернуть героя к нормальной жизни. Не случайно, преследуя эту же цель, Лонгсеахан (в первом эпизоде) переодевается в женское платье. Данная группа персонажей, в отличие от двух предыдущих, практически не имеет аналогов в других текстах, что безусловно определяется спецификой самого сюжета: роль женщины вообще и сексуальных контактов в частности в теме “гельт” является в настоящее время достаточно исследованной. В данной связи мы можем сослаться на работу П. О’Риана *Исследование ирландских преданий о Диком Человеке* [O’Riain 1972], а также на статью Т. Кланси *Безумцы и супружеская измена* [Clancy 1993], в которой данной проблеме уделяется особое внимание.

Сопоставление данной группы в саге с аналогичными персонажами традиции эпической показывает, что в нашем тексте женщины оказываются парадоксальным образом лишенными своих, традиционно “женских” достоинств – красоты, приятного голоса, умения шить и пр., что в целом создает особую “предметную” ценность женщины в героическом нарративе. Впрочем, данный феномен может быть объяснен и на фоне отсутствия в *Безумии Суибне* вообще каких бы то ни было традиционных описаний (в первую очередь внешности героев). Эстетическое в данном тексте последовательно уступает место информативному, поскольку, как мы видим, система “общих мест” (в самом широком смысле этого понятия) в нашем тексте уже нарушена (ср. отчасти аналогичный процесс “дефолкlorизации” Эддических текстов [Мелетинский 1978]).

Итак, система персонажей *Безумия Суибне* строится, как и ее композиция, по строгому геометрическому принципу: герой находится между вершинами треугольника, каждая из которых представляет собой в той или иной степени однородную группу персонажей, с представителями которой он последовательно вступает в разного рода контакты, характер которых во многом уже обусловлен функциональной нагруженностью самой группы. Интересно, что контакты представителей данных групп между собой в саге практически не изображаются, но лишь отчасти предполагаются “за кадром” повествования. Последнее также представляет собой явление, для ирландской нарративной традиции скорее не характерное, но приближающее исследуемый нами текст к литературе житейной, с одной стороны, и к волшебной сказке – с другой, т. е. текстам принципиально линейным, или, по некоторым определениям, “кумулятивным” или “целным” (см. [Пропп 1976: 241 и сл.]).

Все сказанное, строго говоря, еще не дает нам никаких оснований для жанровой атрибуции *Безумия Суибне* и, более того, скорее даже осложняет ее. Полученные нами результаты носят скорее негативный характер: в саге нет традиционной системы персонажей, характерной для эпического памятника, но нет и какой-либо иной аналогичной персонажной системы, которая позволила бы нам приблизить сагу к какому-либо иному жанру. Сопоставление с другими сагами королевского цикла дает отчасти положительный результат, поскольку и там обычно фигурируют и воины (причем, как правило, представители знати) и клирики (обычно один святой, окруженный группой учеников), однако основная тема цикла, овладение властью, в легенде о Суибне оказывается при этом не только сведенной к нулю, но скорее представленной с отрицательным знаком.

Однако, как нам кажется, при жанровой атрибуции не следует слишком доверяться чисто мотивному анализу, так как такие темы, как, например, добывание сокровища, могут быть характерны как для героического эпоса, так и для волшебной сказки и даже романа. Исследователь должен анализировать систему наррации в целом как в плане содержания, так и в плане выражения, базируясь не только на совокупности образов и тем, но и на стиле самого изложения материала.

Кроме того, именно в разработке и трактовке того или иного образа проявляется и позиция самого составителя текста. Иными словами, понимая, “на чьей он стороне”, мы поймем и кто он. Как пишет А. Д. Михайлов о *Песни о Роланде*, “от степени организации персонажей поэмы в

систему зависит, как нам представляется, и трактовка выведенных в произведении персонажей, разработанность или, напротив, неразработанность их характеров, сам тип персонажа – подвижный или неподвижный, развивающийся или статичный и т.д.” [Михайлов 1995: 163]. В нашей ситуации, поскольку в саге нет описаний межнациональных ярко выраженных конфликтов (ссора Домналла с Конгалом лишь упоминается в тексте), определить позицию составителя сложнее, причем конфликт центральный, Суибне и Ронана, как раз и является наиболее сложным и, с точки зрения составителя текста, все же не совсем однозначным. Поэтому в данном случае в характеристике персонажей мы полагаем возможным прибегнуть к иным, так сказать, опосредованным критериям.

Как нам кажется, достаточно важным в нашем случае является выявление системы изобразительных средств, используемых для описания и ”представления” персонажа.

В противовес длинным, пространным, красочным (в самом прямом смысле этого слова) описаниям персонажей в героических сагах и, более того, в более редуцированной форме, но все-таки еще встречающихся в сагах исторических и даже в житийной литературе (см. об этом подробнее в нашей работе [Михайлова 1995]), в *Безумии* практически вообще нет описаний внешности, одежды и вооружения героев. Цвет глаз Суибне (голубой) упоминается лишь однажды, причем в прямой речи и в поэтическом фрагменте. Описание алой шелковой туники, которую герой надел в день битвы при Маг Рат, ”королевский” дар Конгала Клазна, является скорее сюжетобразующим элементом текста, чем орнаментальным (ср. также мотив шелковых одеяний в рассказе британского безумца Элладана).

Более того, пурпурный плащ и серебряную дорогую пряжку, т. е. традиционные атрибуты королевской власти, Суибне теряет в самом начале саги, и, строго говоря, в



Рис.5. Святой и книга (из совр. издания)

тексте мы не имеем прямых указаний на то, что он вновь надел их в дальнейшем.

Вместо описаний внешности персонажа мы встречаем в тексте описание его моральных качеств, среди которых наиболее пространной является характеристика святого Ронана, помещенная в самом начале:

Был же муж благородный, святой покровитель Ирландии, по имени Ронан светлый. Верно служил Господу этот человек, и многое совершил он ради славы Его. И столь истовым Слугой Бога он был, что готов был сам подвергнуться распятию из любви к Богу и ради спасения своей души. Прочным щитом против злых козней дьявола был этот человек добрый, благодущный, активный [BS: 1].

• Более того, описание моральных достоинств Ронана с точки зрения композиционной занимает место, традиционно отводимое введению в текст фигуры короля, который в принципе в дальнейшем сюжете может и не занимать центрального места (ср. расположение персонажей в пьесах эпохи Возрождения и Классицизма).

Например, абсолютные начала некоторых исторических саг:

Некогда правил Ирландией великий и благородный король Эохайд Фейдлейх...
Брегой правил в то время Кобтах Коэл Брег, сын Угайне Мора, а Лоэгайре Лорк, сын Угайне, был королем Лейнстера...

Айлиль Аулом был сыном Муг Нуадата, из потомков Эбера, сына Миля испанского. Мунстером правил он тогда и была его женой Садб, дочь Конна Ста Битв...

Верховным королем Ирландии был Туатал Техтмар, сын Фиаха Финдолайда, сын Ферадаха Финдфехтнаха...

Был однажды у лейнстерцев славный король, Ронан, сын Аэда...

И так далее...

В том же, что касается введения в текст самого Суибне, который в нашем случае является одновременно и главным героем, и королем, то формально в тексте оно помещено раньше, чем описание достоинств Ронана, однако сделано это таким образом, что невольно воспринимается как ирония или насмешка над традиционным саговым поэтическим канонам:

Dála Shuibhne mhic Colmáin Chuair, rígh Dál Araidhe, roaisnedhsem renhainn do dhul ar fainneal 7 ar folúamain a cath... [BS: 1]

– Что же до Суибне, сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде, то мы уже рассказывали, как пошел он бродить и блуждать из битвы...

Безусловно, в этой связи уместным будет обратить внимание на слова М. Херберт, сказанные ею о саге *Пир в Дуне-на-Гед*: “Весь тон саги является не столько героическим, сколько ироикомическим” [Herbert 1989: 81]. Если слова эти мы отнесем и к *Безумию Суибне*, то невольно окажемся поставленными перед вопросом: каким же образом тексты такого типа могли возникнуть, или, иными словами, где и кем могли быть они составлены?

На наш вопрос, как нам кажется, может помочь ответить анализ способов именования персонажей и введения их в нарративную ткань саги, а точнее – наличие или отсутствие в каждом конкретном случае ориентации на фоновые знания адресата (предполагаемого читателя или слушателя). Это даст возможность выявить не только возможного адресата текста, но и его предполагаемого составителя.

Из выделенных нами 44 персонажей лишь 26 входят в разряд “называемые”. Введение в текст 18 из них сопровождается той или иной ремаркой, как правило, очень краткой, но явно имеющей в качестве исходной установки предположительную неизвестность данного персонажа аудитории. Исключение отчасти может составить сам Суибне, который сопровождается своеобразной отсылочной ремаркой, ориентированной не столько к широким фоновым знаниям аудитории, сколько к другим сагам данного микроцикла. Видимо, на эти же тексты ориентируется составитель саги, когда практически никак не определяет таких персонажей, как Конгал Клаэн или Домналл сын Аода (в отличие от Майкла О’Клери, который полагает необходимым поместить при них краткие пояснения – “король Ирландии” и “король Улидии”).

В большинстве же случаев введение персонажа в текст сопровождается краткой ремаркой, как правило, определяющей его социальный статус. Например:

В тот день, когда он убил Айлиля Кедаха, короля О Фаолайне, в долине Маг Рат...

Был у Суибне тогда в той битве родич по имени Энгус Жирный, сын Ардгала, сына Макниа, сына Нинида из рода Нинидов, что в Дал Арайде...

Теперь Эран жила в доме Гуайре, сына Конгала, сына Сканиллана, потому что Эран была раньше женой Суибне, а было два родича в той стране, которые имели равные права на трон после того, как он его оставил...

В отдельных случаях введение персонажа может сопровождаться довольно пространном комментарием:

Одни говорят, что Лонгсеахан был сыном матери Суибне, а другие полагают, что он был отдан в семью Суибне на воспитание, но кем бы он ни был, велика была его забота о Суибне.

Однако, как мы уже говорили, введение персонажа никогда не сопровождается описанием его внешности, и лишь однажды этому сопутствует описание моральных качеств (Ронан).

Проявление четкой ориентации на фоновые знания аудитории, проявляющееся в отсутствии каких бы то ни было пояснений, было нами встречено лишь в шести случаях. Это – Бог, святые Урадран и Телле (как один персонаж), святой Колум Килле, святой Молинг, святой Кевин (чьё псалтырь Молинг держал в руках) и, наконец, некий персонаж по имени Энна мак Бракан. О последнем мы можем лишь предположить, что он входил в окружение Молинга, так как в версии L те поэтические строки, которые Энна произносит (“Горе это, о свинопас Молинга...”), вкладываются в уста персонажа, характеризующегося как – *cleirech do muintir Moling* – “клирик из людей Молинга”.

Таким образом ориентация на фоновые знания сопровождает введение персонажей, которых мы назвали бы скорее относящимися к традиции монастырской: Бог, святые и клирики. С относительной долей сомнения отметим и тенденцию составителя считать данную группу “положительной”, хотя этот вывод, строго говоря, малодоказателен, поскольку, как мы уже говорили, центральный конфликт саги **изображается** как сугубо личный. Данная последовательная установка на “церковь”, как мы полагаем, объясняет и неоправданное упоминание в тексте эренахов церковей, возле которых всего лишь оказывается герой во время своих странствий и которые практически не могут быть названы действующими лицами не только в сюжете в целом, но даже в рамках одного эпизода. В сагах исторических персонажем, который вводится лишь для создания “фона”, мог быть только король.

Итак, проведенный нами анализ системы персонажей в саге показал, с одной стороны, ее установку на псевдохроникальность в изложении событий, а с другой – ориентацию на церковь и монастырь, достаточно последовательную и четкую.

В уже упоминаемом нами правовом трактате *Книга Айкилла*, который датируется концом IX или началом X века, говорится, что одним из достижений (buada) битвы при Маг Рат стало безумие Суибне, а точнее – то, что благодаря тому, что случилось ему потерять рассудок, “сохранилось много прекрасных стихов о нем”. Сказанное не только позволяет нам более точно определить время возникновения предания о Суибне, а точнее – время начала разрозненных фиксаций поэтических текстов, связанных с ним, но и позволяет соотнести сагу о Суибне уже как отдельный текст со специфическими эстетическими установками, на этот раз, даже не столько автора (или составителя) окончательной редакции саги, но и ее возможного адресата.

Итак, текст саги *Безумие Суибне* в том виде, в каком он дошел до нас, представляет собой традиционную прозо-поэтическую форму. Именно такую форму имеют практически все ирландские героические и королевские саги, и отчасти с ними могут быть сопоставлены с данной точки зрения и валлийские мабиногион, прозаические в основе, но “разбавленные” поэтическими вкраплениями – так называемыми “энглинион” (валл. englinion). Функции поэтических фрагментов данного типа были исследованы Ивором Вильямсом на материале валлийской средневековой прозы. Вывод, к которому он пришел (“Основная функция прозы состоит в том, чтобы рассказывать историю, объяснять обстоятельства, тогда как стихи вводятся для того, чтобы выразить личные эмоции или для драматических диалогов” [Williams 1944: 19]), бесспорно справедлив и для литературы ирландской, где также встречаются поэтические вставки, которые носят характер скорее лирический, в то время как проза исполняет функции собственно нарратива. В свое время мы провели аналогичное исследование, материалом для которого послужили саги Уладского цикла [Михайлова 1984], и выводы, к которым мы тогда пришли, можно суммировать следующим образом:

1. Прозо-поэтическая форма является для кельтской традиции исконной.
2. Поэтические фрагменты, помещенные в прозаическом тексте саги, соотносятся с основными жанрами поэзии филидов (носителей обеих традиций – саговой и поэтической).
3. Поэзия в сагах оформлена как элемент прозаического же, т. е. общего, нарратива; иными словами – поэзия никогда не предстает в собственно эстетическом и профессиональном смысле этого слова (в отличие, например, от вис, вкрапленных в саги исландские, которые, будучи даже

произнесенными, согласно сюжету, и не профессиональными поэтами, вводятся в текст именно как образцы поэзии). Поэзия же в сагах ирландских, как бы ни была она сложна по форме, всегда оформляется как просто “слова” и есть своего рода условность, как пение в опере или танец в балете.

Последний наш вывод, как понимаем мы это теперь, довольно спорен. По крайней мере, в ряде случаев мы можем найти и случаи иного отношения к поэтическому тексту, вкрапленному в прозу, например применительно к образцам так называемой “магической” поэзии, хулительным песням и заклинаниям, которые все же частью прозаического нарратива мы бы не назвали. Не случайно образцы поэтических вкраплений данного типа исследуются обычно в тех же критериях, что и тексты собственно поэтические (см., например, [Калыгин 1986: 29 et passim]). Однако случаи такие все же редки и, как правило, всегда маркированы.

Следует отметить, что и текст поэтический, как и прозаический, в сагах обычно вводится глаголом *сказал* в его полной форме (*rabert* и др.; сокращенная форма *ar, al* вводит обычно только короткие прозаические реплики). Так, знаменитый Плач Кухулина над телом убитого им Фер Дида, отличающийся сложностью метрики, совершенством композиции и необычайной выразительностью, вводится словами:

Ocus is amlaid re baí ‘gá rád 7 rabert na briathra [TBC 1970: 98]

И тогда заговорил он и сказал эти слова.

Но надо признать, что в ряде текстов мы в равной мере можем встретить как вводы типа *сказал*, так и упоминания слова *песнь* (*laed*), однако, как нам кажется, последние случаи являются скорее поздними, и, более того, их наличием мы обязаны уже даже не редактору той или иной версии саги, а просто переписчику, который, согласуясь уже со своими личными взглядами на соотношение прозы и поэзии в исконной нарративной форме, вставлял слово *песнь* там, где считал уместным. В качестве доказательства мы можем сослаться на проведенный нами анализ вводов поэтических фрагментов в Лейнстерской редакции *Похищения быка из Куальнге*: в первой части саги все поэтические вставки вводятся при помощи формулы *dorigní laid* (или *rand*) – *сделал песнь* (или *строфу*), во второй части аналогичные поэтические фрагменты вводятся при помощи уже названной нами формулы *сказал слова*. Ответить на вопрос, почему же это произошло, очень просто: на листе 76^a Лейнстерской рукописи

сменился писец. Писец, условно называемый “писец Т” уступил место “писцу F”, имя которого известно – Финн, сын Гормана, епископ Килдарского монастыря, где и была составлена вся рукопись (см. о делении рукописи на “руки”, и о том, как могут быть они идентифицированы [O’Sullivan 1966]). То есть писец менее известный, анонимный уступил место более квалифицированному писцу, который, как мы можем предположить, видел в тексте общее гармоническое нарративное единство и сохранял установки на устную эпическую технику исполнения.

В том, что касается *Безумия Суибне*, то, как мы полагаем, в проторедакции этой саги, составленной уже в XII веке и ориентированной на монастырь, функциональное соотношение прозы и стиха должно быть уже несколько иным, что может выразиться и на уровне чисто внешнем (формулы ввода).

Безусловно, в *Безумии Суибне* стихи и проза образуют плотное, органичное единство, однако, возможно, с точки зрения мышления более современного, ориентированного в первую очередь на прагматический нарратив, стихи в саге могут квалифицироваться именно как вставки, дополнения, призванные лишь украсить текст, остающийся с точки зрения информативной основой. Именно такого мнения придерживался и О’Киффи, который полагал, что весь монастырский и весь поэтический пласт – лишь поздние привнесения, которые с легкостью могут быть удалены “без особого ущерба для основного повествовательного пласта саги” [O’Keeffe 1913: xxxvii]. Кстати, образы Ронана и Молинга он также считал позднейшими вкраплениями.

Но, возможно, отчасти он был и прав, по крайней мере в том, что касалось поэтических фрагментов в саге. Вспомним “реферативную” версию Майкла О’Клери, а также современную переработку предания о Суибне для детей, в которой нет практически никаких лакун в нарративе как таковом, но опущены все стихотворные вставки. Сюжет при этом несколько не страдает, но, естественно, на уровне чисто внешнем. Действительно, надо обратить внимание на то, что, если за небольшими исключе-



Рис. 6. Писец. Миниатюра из рукописи XIII в.

ниями в сагах героических содержащаяся в поэтическом фрагменте информация не дублируется прозаическим текстом, в *Безумии Суибне* дело обстоит уже совершенно иначе: поэма, которую произносит тот или иной персонаж, обычно повторяет или развивает то, что было до этого сказано им в прозе. Так, оба проклятия Ронана произносятся им сначала в прозе, а потом почти дословно в стихах. Диалог Суибне с Лонгсеаханом, в котором тот убеждает героя спуститься с дерева, мотивируя это тем, что вся его родня якобы внезапно скончалась, также сначала приводится в прозе, а потом в стихах, причем полностью эти тексты не совпадают (в прозе, например, не упоминается среди умерших племянник Суибне, сын его сестры). Аналогичных примеров можно было бы привести еще много. Но при этом, как и в сагах героических, мы можем встретить поэтические фрагменты явно самостоятельного характера – это, как правило, монологи героя, в которых он жалуется на свою жизнь, им в тексте прозаическом может соответствовать лишь одна фраза типа “Горько стало ему, и он решил рассказать о своих мучениях”.

Но говоря о “фабульном” функционировании поэтических фрагментов в сагах, мы должны при этом понимать, что подходить к ирландской саговой традиции с точки зрения чисто фабульной мы не можем, поскольку введение в прозаический текст поэтических фрагментов носило характер обязательный, причем не только с точки зрения эстетической, но и с фабульной, так как определенного рода информация, видимо, могла быть передана только в поэтической форме (лирический монолог, драматический диалог, сакральное речевое действие и пр.), и в силу этого мы можем сказать, что поэзия в саге не украшала прозу, но особым образом дополняла ее, также рассказывая о **событии**, но **событии**, произошедшем, как правило, либо во внутреннем мире героя, либо в ином, внеземном пространстве. Кроме того, присутствие поэзии сообщало тексту дополнительную, с нашей точки зрения, и, возможно, основную, с точки зрения его составителей, функцию, а именно: быть своего рода медиатором между миром богов (поэзия) и миром людей (проза), аналогично тому, как ирландский филид находился между жрецом (*druí*) и царем (*rí*) [Nagy 1985: 26].

Безусловно, на излете традиции мы можем встретить уже определенные сдвиги, произошедшие как в ту, так и в другую сторону (эмоциональная проза и нарративная поэзия), но, повторяем, лишь на излете.

Вернемся к *Безумию Суибне*. Упоминание о стихах, приписываемых самому Суибне в *Книге Айкилла*, само их обилие в саге (63,5 % текста), их относительная по сравнению с прозой древность и, наконец, существование других поэтических текстов, приписываемых Суибне и Молингу, – все это говорит о том, что еще до оформления предания о Суибне в законченный текст, в сагу о Суибне, существовал целый пласт стихов о нем, стихов, которые частично приписывались ему самому. Но можем ли мы на этом основании прийти к идее, что некогда существовало целиком поэтическое сказание о Суибне Безумном, которое затем распалось на отдельные фрагменты и потом отчасти было вновь сплетено в законченный текст при помощи прозаических прослоек, играющих роль своего рода “цементного раствора”? Примерно к такому выводу приходит и Р. Леман в своем исследовании саги. Описывая архаические черты в поэтических фрагментах, с одной стороны, и особенности метрики каждого из них – с другой, она делает предположение, что исконный текст сказания о Суибне существовал именно в поэтической форме и, более того, был написан размером “дэви” (*debhíde*¹, $7^n + 7^{n+1}$).

Данное предположение нам кажется маловероятным именно в силу закономерностей развития словесности в Ирландии: прозаический эпос там не был результатом вырождения эпоса поэтического, но представлял собой исконную форму традиционного нарратива, что подтверждается и особой формульностью и орнаментальностью самой прозы. Видимо, уместнее здесь говорить о существовавшем некогда поэтическом цикле, связанном с именем Суибне, который затем отчасти послужил материалом для сказания о нем, принявшем традиционную прозо-поэтическую форму, а частично, наверное, был утрачен. Как пишет об этом К. Джэксон, упоминание Суибне в *Книге Айкилла* свидетельствует о существовании “целого пласта (a body) литературы о Суибне, которая

¹ В описании ирландской метрики сложилась следующая условная система: цифра показывает количество слогов в строке, а надстрочный индекс – на каком месте от конца строки стоит ударение. Например, $7^2 + 7^2$: в каждой из двух строк полустрофы семь слогов и ударение падает на второй слог от конца. В размере “дэви” ударение падает в каждой четной строке на слог, удаленный на один от конца, по сравнению с нечетными строками (т. е. $7^1 + 7^2$ или $7^2 + 7^3$), слово *огород*, таким образом, должно рифмоваться, например, со словом *город*, что для русского слуха звучит, конечно странно. Об ирландской метрике кратко, но четко написано в предисловии Э. Нотт к ее собранию бардических текстов [Knott 1960; 1974].

до нашего времени не дошла” [Jackson 1940: 535]. Часть же этих стихов, помещенных в саге, как можем мы предположить, была написана специально, когда сага оформлялась как текст. Какими же источниками пользовался при этом составитель и на какие жанры и образцы он при этом ориентировался?

Обратимся непосредственно к корпусу поэтических текстов саги. В *Безумии Суибне* содержатся 32 поэтических фрагмента, располагающихся по общему тексту достаточно равномерно. Длина их варьирует от 12 до 260 строк, чаще всего представлен размер “дэви”, но встречаются и другие размеры, за небольшими исключениями также семисложные. Вводятся поэтические фрагменты по-разному: наряду с традиционным *сказал*, часто встречается слово *песнь* (an laoidh). Как правило, поэтические фрагменты представляют собой монологи Суибне ламентационного характера, однако, ряд исключений можно найти и здесь.

Обобщение наших наблюдений нам целесообразно представить в виде следующей таблицы:

№ фрагмента	№ параграфа	число строк	размер	наличие “подхвата”	способ ввода	“жанр”
1	6	44	7^n+7^{n+1}	+	<i>песнь</i>	монолог Ронана, проклятье
2	10	28	6^2+6^2	+	<i>сказал</i>	монолог Ронана, проклятье
3	14	12	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал</i>	монолог Суибне (ламентация с элементами нарратива)
4	16	52	7^n+7^{n+1}	+	<i>песнь</i>	диалог между Домнаилом и Конгалом
5	19	60	5^1+5^1	+	<i>песнь</i>	монолог Суибне
6	21	40	7^2+7^2	-	<i>песнь</i>	монолог Суибне
7	23	24	7^1+7^3	+	<i>сказал</i> <i>песнь</i>	монолог Суибне, ламентация

8	25	16	7^n+7^{n+1}	-	<i>строфы</i>	монолог Суибне, ламентация
9	27	52	7^n+7^{n+1}	-	<i>песнь</i>	монолог Суибне, ламентация
10	29	24	7^n+7^{n+1}	+	<i>песнь</i>	монолог Суибне, ламентация, элементы нарратива
11	32	52	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал Суибне и ответила Эран</i>	диалог между Суибне и Эран
12	34	12	7^n+7^{n+1}	+	<i>строфы</i>	монолог Суибне, ламентация
13	36	80	7^n+7^{n+1}	+	<i>песнь</i>	диалог между Суибне и Лонгсеаханом
14	38	12	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал</i>	диалог между Суибне и старухой, нарратив
15	40	260	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал</i>	монолог Суибне, лирика природы
16	43	56	7^1+7^2	+	<i>песнь</i>	монолог Суибне, ламентация
17	43	36	7^3+7^2	+ ²	<i>песнь</i>	монолог Суибне, ламентация
18	45	128	5^3+5^3	-	<i>сказал</i>	монолог Суибне, ламентация
19	47	16	8^2+3^1	-	<i>сказал Суибне строфы и ответил Фер Кайлле</i>	диалог между Суибне и Фер Кайлле

20	52	32	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал Суибне эти стихи</i>	монолог Суибне, ламентация и лирика природы
21	54	28	7^n+7^{n+1}	-	<i>сказал</i>	монолог Суибне, ламентация
22	56	32	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал</i>	монолог Суибне, ламентация
23	58	44	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал Суибне эти слова</i>	монолог Суибне, ламентация
24	61	44	7^1+7^1	+	<i>сказал эти слова</i>	монолог Суибне, ламентация
25	67	76	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал</i>	монолог Суибне, ламентация
26	69	16	7^2+7^2	+	<i>сказал песнь</i>	монолог Суибне, ламентация
27	71	16	7^3+7^2	+	<i>взял клирик начало песни и Суибне ответил</i>	диалог между Суибне и клириком с элементами ламентаций Суибне
28	73	16	7^1+7^1	-	<i>сказал эту песнь</i>	монолог Суибне, ламентация и лирика природы
29	75	60	7^n+7^{n+1}	+	<i>сказал Молинг и ответил Суибне</i>	диалог между Суибне и Молингом, нарратив, лирика природы

30	80	16	7^n+7^{n+1}	+	сказал песнь	монолог Энны, плач
31	83	104	7^n+7^{n+1}	-	сказал песнь	разговор Суибне, Молинга и Монгана
32	85	28	7^n+7^{n+1}	+	сказал Молинг	монолог Молинга, плач по Суибне

Как видим, наиболее распространенным размером является семи-сложный размер “дэви”, характерный в первую очередь для так называемой монастырской поэзии. Этим размером, например, написано известное стихотворение *Я и белый Пангур* (Messe ocus Rangur vap...), которое датируется IX веком и было обнаружено не в самой Ирландии, а в монастыре св. Павла в Коринтии (Австрия). Интересно, что на страницах этой же рукописи находится и одно из стихотворений “цикла Суибне”, которое не входит в состав саги как таковой – *Моя хижина в Туам Инбир* (M'airiuclan hi Tuaim Inbir).

Семисложные размеры все же не могут считаться фактом лишь монастырской поэзии, так как они встречаются также и в поэтических фрагментах в героических сагах, кроме того, с другой стороны, в монастырской поэзии можно встретить и другие размеры. Так, например, довольно сложным размером, носящим название Selbrad (8^2+3^1) и встречающимся в *Безумии Суибне* лишь один раз (диалог между Суибне и Элладаном), написано известное стихотворение *Король и отшельник*, в котором содержится своего рода апология жизни в лесу, противопоставленной бременным заботам о мирских ценностях:

Cid maith latsu a ndo-milsu,
mó cech main;
buidech liumsa do-berr damsá
óm Christ cháin [Murphy 1977: 18]

– Что хорошо для тебя из того, что более сладко / больше любого сокровища / благодарен я тому, что дает мне / мой Христос прекрасный.

Ср. в *Безумии Суибне*:

A Fhir Chaille, cidh dotharraidh?
truadh do ghuth,
abair damh-sa cidh rodhmannair
céill nó cruth? [BS: 47]

– О, Фер Кайлле, что случилось / печален твой голос / скажи мне, что изменило / рассудок и облик?

Ср. в нашем переводе:

О, Фер Кайлле, Расскажи мне,
отчего
вдруг лишился ты рассудка
своего?

Что резко отличает сагу *Безумие Суибне* с точки зрения основного содержания, метрики и формы ее поэтических фрагментов от других саг, преимущественно героических, так это полное отсутствие в ней так называемых “реторик” – темных по своему языку и стилистично поэм, как правило, небольшого размера, написанных архаическим языком и акцентным стихом. Мало понятные в отдельных случаях самим переписчикам текста, они обычно оказывались в наибольшей степени искаженными при копировании (что, естественно, в дальнейшем еще больше затрудняло их понимание) и впоследствии часто сокращались в тексте до одной строки, маркированной буквой R [Mac Сапа 1966]. Отсутствие реторик в тексте *Безумия Суибне*, как нам кажется, может служить дополнительным свидетельством в пользу монастырского происхождения саги как текста на всех его уровнях.

С другой стороны, обращает на себя внимание старательное соблюдение автором стихов в саге так называемого “правила подхвата”, согласно которому последняя строка стиха должна была полностью или отчасти повторять первую. В поэзии монастырской это правило уже практически не соблюдалось, зато в поэзии филидов, как ранней, так и поздней, оно продолжало считаться обязательным. Как видим мы в нашей таблице, подхват отсутствует лишь в восьми случаях (т. е. в 25%), однако надо отметить, что даже тогда, когда правило это соблюдено, речь обычно уже идет не о буквальном повторении строки (таких случаев отмечено всего два), а о своего рода “развитом подхвате”, в котором повторяются лишь ключевое слово первой строки и главная ее мысль, на лексическом же уровне в последней строке может наблюдаться варьирование, или развитие этой мысли.

Например, стихотворение, начинающееся строкой *A bhen bhenus an biorar* (“О женщина, сорвавшая салат...”), кончается строкой *a leth an biorar bhena* (“... половину сорванного салата”). Или – *Mór múich attú-sa apocht* (“Велика печаль, в которой я сегодня вечером”) и *A mhic Dé, is mór an múich* (“О, сын Бога, велика эта печаль”). Уже упоминаемый нами плач клирика по имени Энна мак Бракан над телом смертельно раненого Су-

ибне начинается строкой *Tuagh sin, a mhucaidh Moling* (“Печально это, о свинопас Молинга”), а кончается – *dobhris mo chroidhe a truaighe* (“разбито мое сердце печалью”). В отдельных случаях подхват позволяет обыграть псевдозначимый топоним. Так, диалог между Суибне и Эран начинается строкой *Súanach sin, a Eogannan* (“Приятно это, о Эран Светлая...”), а кончается – *tairlius do Cill Uí Súanaigh* (“случается мне быть у Церкви Суаных”). Церковь Суаных, буквально “церковь приятного” – скорее всего вымышленный топоним (по крайней мере, среди приводимых О’Киффи топонимов в издании 1931 г. такого нет).

Что касается оформления поэтического фрагмента, то, как мы видим на схеме, ровно в половине случаев при этом используется слово *песнь*, в трех случаях употреблено отчасти синонимичное ему *строфа* (*gann*) и один раз – *стихи* (*dan*). В остальных случаях используется традиционное введение поэтического фрагмента посредством глагола *сказал* или, при введении диалога: *сказал... и ответил...* Но данная относительная непоследовательность в способах введения поэтического фрагмента наблюдается практически всегда, особенно в произведениях большого объема, и во многом выбор того или иного способа зависит не столько от содержания стиха и его функции в тексте, сколько от вкуса и пристрастия самого переписчика. В нашем случае, естественно, весь текст саги был скомпилирован одним человеком, однако совершенно несомненно, что при этом он опирался на уже существующую монастырскую традицию записи и воспроизведения сагового текста, в котором способу введения в текст прозы поэтического фрагмента никакого основополагающего значения, видимо, не придавалось вообще. И поэтому, наверное, богатый с нарративной точки зрения диалог между Суибне, Молингом и Монганом вводится в текст словами *сказал песнь*, тогда как эмоционально-лирический монолог Молинга, в котором он оплакивает погибшего героя, введен просто словом *сказал*.

И наконец, обратимся к проблеме, которая условно может быть названа проблемой “жанровой отнесенности”. Как видно на схеме, в 25 случаях (т. е. в 78,1%) поэтический фрагмент представляет собой монолог, причем 21 из них принадлежит самому Суибне. Надо отметить при этом, что монологические строфы включаются им и в то, что формально должно было бы быть названо поэтическим диалогом. Два монолога представляют собой обличенные в поэтическую форму проклятия св. Ронана, один – монолог Энны (плач над телом Суибне), а второй – плач Молинга, как бы завершающий повесть в целом: в нем кратко пересказывается горестная судьба героя и благословляется его путь на небеса (вспомним, что первым поэтическим фрагментом в саге было проклятие Ронана).

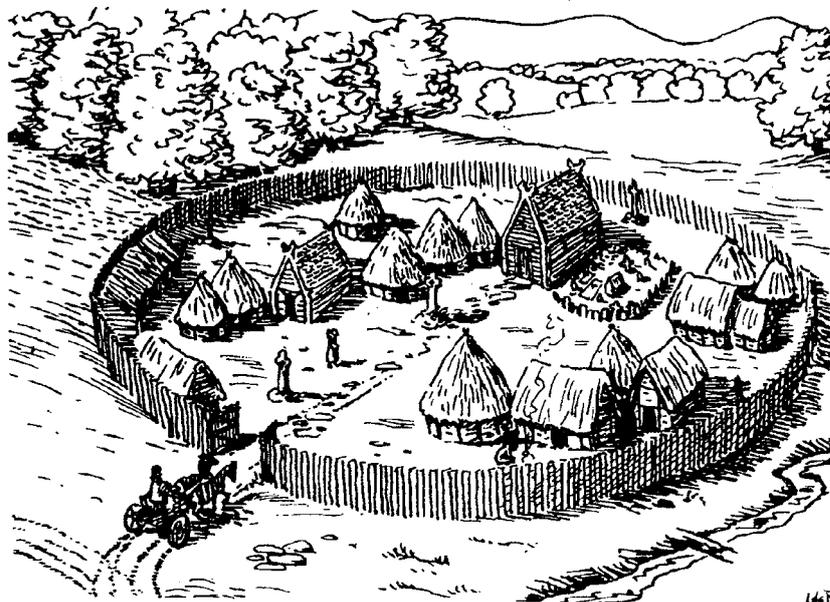


Рис. 7. Ирландский монастырь VI века. Реконструкция Л. де Паора

Если поэтические вставки в героических сагах в целом оказываются соотносимыми с основными жанрами поэзии филидов, то, как можем мы предположить, стихотворные фрагменты в *Безумии Суибне* должны будут соотноситься с поэзией монастырской. А именно – плач-восхваление, характерный для героической саги, как и для хвалебной поэзии филидов, уступает место лирической элегии, распространившейся в Ирландии, как принято считать, во многом благодаря латинскому влиянию и имеющей аналогии в поэзии древнесанглийской [Henry 1966]. Отдельные примеры лирических элегий можно встретить уже в поэзии, связанной с циклом Финна.

Обилие элегий в монастырской поэзии, как принято считать, “составляет продукт христианского сознания в медитативном одиночестве” [Henry 1966: 29 et passim], однако, на наш взгляд, христианская идеология оказывается здесь составляющей, гораздо менее значимой, чем сам факт

изолированности поэта от общества. Поэма перестает быть даром королю, обеспечивающим поэту особые социальные и материальные блага, но становится благом сама по себе, превращаясь в своего рода психотерапевтическое упражнение, призванное облегчить тяготы, как физические, так и психологические, связанные с долгим пребыванием в одиночестве. И, строго говоря, позиции отшельника и изгоя, аутсайдера здесь оказываются неожиданным образом соприкасающимися: оба стоят вне общества, но один выше, а второй ниже его. Личность, стоящая вне общества, подвергаясь (или подвергнутая) добровольному (или вынужденному) изгнанию, с неизбежностью проецируется на себя саму (вспомним, например, что в Плаче Кухулина над телом Фер Диада перечисляются доблести и заслуги погибшего, констатируется факт его горестной гибели, но ни разу не говорится, что убийство побратима причинило нравственные страдания самому Кухулину, хотя слушатель, наверное, не сомневался в этом). Если в героических сагах саморефлексия практически не встречается (исключения типа Плача Дейрдре из саги *Изгнание сыновей Уснеха* довольно редки), то для поэзии монастырской она составляет своего рода норму. Как ни наивно предлагаемое нами объяснение, но мы полагаем, что ни герой, воспеваемый в хвалебной поэме, ни король, которому в конечном итоге эта поэма была предназначена, ни сам филид, никто из них практически никогда не оставался один, наедине с собой (и с Богом?), и поэтому в их внутреннем мире для рефлексии просто не было места. Исключение опять же составляет поэзия из цикла Финна, т. е. ориентированная на узаконенную группу аутсайдеров [Nagy 1985]. Не случайно анализ образа Кухулина в книге М. Л. Съестед *Боги и герои кельтов* озаглавлен как "Герой в обществе", а Финна – "Герой вне общества" [Sjoestedt 1940].

С другой стороны, надо отметить и часто встречающиеся в поэтических фрагментах саги *Безумие Суибне* мотивы любования природой и близости к ней, в отдельных случаях также перерастающие в ламентацию, поводом для которой служит суровость природы: холод, дождь, ветер, град, снег и пр. Не случайно в уже упоминаемой книге Дж. Нады Суибне ставится в один ряд с "фениями и святыми отшельниками" и называется "знаменитым энтузиастом природы" (famous nature enthusiast). В поэзии эпической природе, надо сказать, не уделяется практически никакого внимания, для эпического героя ее просто не существует.

Так, поверхностный анализ структуры и внутренней формы поэтических фрагментов *Безумия Суибне* подтверждает еще раз монастырский характер происхождения окончательной редакции текста в целом.

В том, что касается прозаической части повествования, мы должны отметить, что она далеко не ограничивается своими основными функциями “рассказывать историю”, но и сама по себе представляет в отдельных случаях довольно яркое явление, впрочем, для ирландской традиции достаточно характерное. Мы имеем в виду аллитерирующую, отчасти метризованную прозу, часто встречающуюся в орнаментальной функции в древнеирландских текстах, что, естественно, соотносится с нашей идеей о прозо-поэтической форме как о своего рода исконном эпико-лирическом единстве ирландского словесного менталитета. Как пишет об этом известный ирландский лингвист Д. Грин, “применительно к ранней ирландской литературе часто трудно бывает сказать, имеем мы дело с прозой или с поэзией, поскольку мы не находим четких строк или ритма – лишь ритмические образования и аллитерацию, когда язык становится возвышенным” [Green 1965: 18]. Сказанное, безусловно, актуально и для многих других архаических текстов, и даже не столь уж архаических (например, *Слово о полку Игореве*), однако при этом надо отметить, что лишь для традиции ирландской вопрос “проза это или поэзия” правомерен не для текста памятника в целом, к которому по тем или иным причинам в равной мере могут быть применены оба критерия, а скорее для отдельных фрагментов текста, которые в свое время были названы нами “дескриптивной” прозой [Михайлова 1989].

Действительно, в ирландской саговой традиции наряду с пластами чисто нарративными, с одной стороны, и чисто “эмоциональными” – с другой, которым в идеале должны соответствовать прозаические и поэтические фрагменты текста, часто встречаются пространные описания внешности, внутренних достоинств, основных занятий, богатства и иных качеств действующих лиц, которые с точки зрения фабульной обычно отличаются некоторой избыточностью, но при этом не отвечают первому, предъявляемому к поэзии требованию – выражать эмоции. Как можно предположить, этот “третий” тип текста оформился достаточно рано, видимо, еще на устном этапе бытования традиции.

Но существуют ли какие-то внешние отличия, позволяющие выделить дескриптивную прозу из общего прозаического нарратива? Безусловно. Отсутствие четко выраженной дихотомии “проза” ~ “поэзия”, отмеченное Д. Грином, было детально проанализировано ирландским исследователем П. Л. Генри в книге *Словесное искусство Древней Ирландии* [Henry 1976]. Надо сказать, что главным критерием выделения типа прозы, которую он

называет “филидизированной”, он считает элементы метризованности. Так, в качестве примеров прозы данного типа он приводит описания колесниц в саге *Разрушение Дома Да Дерга* и призыв к Кужулину присоединиться к битве в *Похещении*. Аналогичные наблюдения были в свое время сделаны и К. Уоткинсом, который отмечал определенную метризованность в описании воинов в саге *Пир у Брикрена* [Watkins 1963].

С нашей точки зрения, кроме метризованности и, более того, вместо метризованности при выделении фрагментов дескриптивной прозы следует обратить внимание на наличие в тексте аллитерации, которая может охватывать всего две или три лексемы, но может затрагивать и довольно обширный фрагмент текста. Коэффициент собственно нарративности у фрагментов подобного типа, как правило, крайне низок, что приближает их к поэтическим. Кроме того, следует отметить, что с точки зрения чисто семантической аллитерирующие пары (или ряды) подобного типа обычно характеризуются десемантизацией лексемы (об этом подробнее см. [Михайлова 1996а]).

Консонантная аллитерация, делающая максимально важным абсолютное начало слова, представляется нам для кельтской традиции фактором первостепенной значимости. Синтетизм кельтских языков проявляется не столько во флексии как таковой, сколько в регулярных мутациях абсолютного начала слова – явления, имеющем фонетическое происхождение, но грамматикализованном уже на самом раннем этапе развития языков как гойдельской, так и бриттской групп. Поэтому, видимо, консонантная аллитерация отчасти может использоваться в функции **рифмы**, если под рифмой мы будем понимать не столько “созвучие в конце стихов” [Гаспаров 1987: 328], сколько способ фонетической (и отчасти смысловой) связи между словами в более широком смысле (см. [Казанский 1995: 6]).

В *Безумии Суибне* образцы дескриптивной прозы также встречаются, но, как правило, ограничиваются либо очень небольшими фрагментами типа устойчивых клише (например: *fúalang 7 folúaimhnech* – “порхание и быстрое движение”, традиционно сопровождает описание способа перемещения героя после утраты им рассудка; *geltacht 7 genidecht* – “безумие и демоническое состояние”, также описывает состояние героя, причем данное словосочетание уже практически полностью десемантизировано), встречающимися довольно часто, либо относительно большими фрагментами, еще в большей степени подходящими под определение “дескриптивной прозы”, при этом, в отличие от саг героических, довольно малочисленными и скорее “расшатанными” как с точки зрения внешней (метрика и аллитерация), так и внутренней (десемантизация лексем). Образ-

цов дескриптивной прозы в строгом смысле слова нами было в тексте отмечено всего два – это описание достоинств св. Ронана и изображение охватившего героя на поле битвы безумия (последнее почти дословно, точнее – в более кратком виде, повторяет аналогичное описание в саге *Битва при Маг Рат*, что еще раз заставляет нас предположить, что они могли быть составлены одним редактором, причем *Безумие* после *Битвы*). В качестве иллюстрации приведем последний фрагмент:

Ó rochomhracsiot iarom na catha cehtarrdha robhúirset an damhradh dermháir adiu 7 anall amail damha damhghoire co tuargaibhset trí tromghaire ós aird. Ó' dchuala thrá Suibhne na gáire móra sin 7 a fhuamanna 7 a freagartha i néllaibh nimhe 7 i fraightibh na firmaminte rofhech Suibhne suas iarum co rolion neamhain , 7 dobhar 7 dásacht 7 faoinel 7 fualang 7 foluamain 7 udmhaille... etc. [BS: 11].

Фрагмент был переведен нами с установкой на соблюдение аллитераций; с одной стороны, и близость к смыслу – с другой, однако по самому определению наш перевод в данном случае точным быть не может:

Потом, когда сошлись вместе для великой битвы два воинства; издали они три крика, крика ярости и боевого зыбля, и были эти крики подобны реву вепря или зову оленя, что по весне вызывает своего соперника на смертельный поединок. И услышал эти крики Суибне, и так случилось, что в ту минуту охватили его страх и смятение, тревога и трепет, и поднял он очи и узрел небо. И то, что увидел он на небесном небосводе, заставило содрогнуться сердце, ибо было там великое волнение и страсть сражения и тьма туч и мелькание молний и отблески огней. И охватило его безумие и безрассудство, покинули его рассудок и разум, сместилось сознание, весь он оказался во власти страха и смятения, смущения и сомнения, содрогания и сочувствия... и. т. д.

Обращение к семантике отдельных лексем демонстрирует искусственность их употребления в тексте (например, *dasachtach*, переведенное нами крайне условно как один из синонимов, передающих состояние героя, на самом деле является юридическим термином, при помощи которого обозначается состояние неправомочности лица заключать сделки ввиду его неполной умственной полноценности, но по отношению к Суибне данный термин скорее всего в строгом смысле слова применен быть просто не может).

Наличие в тексте – лобом, будь то прозаический или поэтический – выраженной системы аллитераций принято рассматривать как его несомненное достоинство. “Аллитерация проявляется несомненная и даже роскошная”, – писал, например, о *Слове о полку Игореве* еще П. Вязем-

ский [Вяземский 1877: 29], “Звукопись всегда отличает подлинную поэзию...” – пишет об этом же тексте более чем сто лет спустя Т. М. Николаева [Николаева 1984: 539]. Но можем ли мы поставить знак равенства между всеми фактами наличия в тексте аллитерации и автоматически рассматривать их все как проявление “мастерства”? Как нам кажется, в случае с рядами аллитерирующих псевдосинонимов ирландской средневековой прозы – далеко не всегда.

Проза средневековых ирландских текстов в отличие от поэзии претендует на объективность с иллокутивной точки зрения. Но означает ли это, что каждое ее суждение действительно обладает выраженным денотатом и поддается верификации? В прозе, называемой нами “дескриптивной”, особенно на излете традиции, как мы видим, это происходит не всегда. Она также ориентируется на “канон”, во многом определяющий сам “процесс порождения текста” [Смирнов 1991: 32], и на “прецедент”, т. е. существующий в мозгу составителя некий образец [Лотман 1973], но ориентация эта может привести и к десемантизации и проявляется при этом далеко не всегда регулярно. Воссоздавая дескриптивные модели более ранних текстов лишь в начале своей компиляции, составитель XII века отходит от этого принципа очень быстро, когда стремится просто изложить содержание легенды и предпочитает компенсировать “поэтическую недостаточность” обильным введением более понятных ему и привычных поэм, по жанру своему близких поэзии монастырской. Так, “поэтический канон вырождается в шаблон. Он открывает путь и к мастерству, и к ремеслу” [Арутюнова 1988: 313].

Выявление того, что было так удачно названо немецкой исследовательницей саг Ульстерского цикла Х. Тристрам “нарративным потенциалом” [Tristram 1994: 21], позволяет, по ее мнению, определить и то, зачем данный текст был написан. Кстати, именно этот вопрос пытались задать себе и мы в начале данной главы. Однако, как нам кажется, даже относительно надежная атрибуция окончательной редакции саги *Безумие Суибне* все же однозначного ответа на этот вопрос нам еще не дает. Пока нам понятно лишь то, что сага была написана (а не просто фиксирована) в монастырской среде, но цель создания этого текста еще не ясна. Да и была ли она, эта цель? Х. Тристрам считает, что целей у памятника столько, сколько существует разных точек зрения на него. Мы не уверены, что это действительно так, и нашу точку зрения попытаемся аргументировать в дальнейшем. Как пишет Дж. Кэри, “в любом тексте можно найти отпечаток той традиции, в которой и для которой он был создан” [Carey 1994: 77].

Итак, повторяя слова Д. О'Киффи, мы можем закончить настоящий раздел тем, что *Безумие Суибне* “являет собой своего рода *tour de force*, представляющий интересный пример отношения средневекового сознания к литературному творчеству” [BS 1913]. Средневекового, повторяем мы, но не архаического. “К литературному творчеству”, – пишет О'Киффи, но не к фиксации устного предания! *Безумие Суибне* – это продукт художественного монастырского сознания, оно было создано (а не записано!) клириками, оно ориентируется на близкие и понятные им ценности и проблемы и в качестве адресата имеет таких же образованных клириков.

Но значит ли сказанное, что иные, мирские, проблемы были совершенно чужды создателю этого текста? Конечно, нет. Сквозь текст постоянно проглядывают как конкретные исторические реалии, так и мифологические мотивы, которые автор лишь слегка прикрыл вуалью морализаторства. Приоткрыть ее – наша ближайшая задача.



ANNUNCIUM XPI REGEM SELO
CONFERENCES XPO REGI OMO
LEGE CREOMIG REGIMAM E BO
I MGENCO JOU UNGENCO
SCO SPANISOMPTICEMASCLA

OVERER

ANNUNCIUM XPI
CONFERENCES XPO
LEGE CREOMIG



Lезутине сучионе:

непораческай фон

ARIQU

I TROSO NE DEOMIG OMI CRU

На обороте: Воин (Евангелие из Келса).



Я же, который записал эту повесть, или, вернее, вымысел, не беру на веру рассказанных тут историй. Ибо многое здесь научение лукавого, иное причуда поэзии. Иное назначено быть развлечением глупцам.

(латинский колофон к саге
Похищение быка из Куальнге)

В первом разделе нашего исследования мы старались показать и доказать, что сага *Безумие Суибне* – произведение художественное, во-первых, и художественное произведение нового типа, во-вторых. Она уже не подчиняется законам традиционной эпической поэтики как на внешнем, так и на внутреннем уровне, хотя, безусловно, очень многое у нее заимствует и во многом еще на нее опирается. Отказываясь (или частично отказываясь) от традиционных приемов наррации, характерных для текстов эпических, автор (или, точнее, составитель) текста *Безумия Суибне* одновременно, в чем мы уверены, иначе смотрел и на само содержание саги, и на фигуру ее главного героя, и на исторический фон, который он при этом воссоздавал. И если “фон” эпических памятников мы вправе назвать чисто условным, мифическим, несмотря на его кажущуюся “прикрепленность” к реально существующим на карте Ирландии географическим точкам, фон *Безумия Суибне*, как и других саг, относящихся к королевскому циклу, можно назвать уже конкретным и историко-географическим. Однако реальность эта – также кажущаяся. Лежащее в основе того или иного элемента сюжета историческое событие, претендующее на реальность или достоверность, оказывается в саге зачастую измененным, преломленным и реинтерпретированным настолько, что надежным историческим источником такой текст служить не может. Более того, само понятие “исторический источник” применительно к ирландским королевским сагам оказывается более, чем условным. Впрочем, не один лишь “поэтический вымысел” тому виной.

Мы должны отметить, что и тексты, в нашем понимании не художественные, претендующие на историческую достоверность (скорее в нашем понимании этого слова), также содержат множество невольных или даже намеренных искажений. Так “переписывались” генеалогии и хроники, так добавлялись фольклорные мотивы в жития святых и т. д., причем, конечно, не в одной только Ирландии. Как пишет С. В. Шкунаев, “когда к периоду VII–VIII вв. начавшие претендовать на исключительное положение и власть на острове династии королей стремились оправдать это древностью своих притязаний и пытаться совместить с традиционным мировоззрением своих легендарных, полULEГЕНДАРНЫХ и исторических предков, то и появились многие ложные генеалогии, выдуманные или переименованные до неузнаваемости исторические прецеденты и многое в том же роде. Так, реальность, существовавшая в символическом и ритуальном плане, пыталась вместить в себя оправдание совершенно иного уровня человеческой деятельности. Довольно значительная часть из содержащегося в подобных источниках материала (с точки зрения исторической информации) может быть отброшена без больших опасений, часть же быть проверена никогда не может” [Шкунаев 1989: 30–31].

Или, как сказал об этом же американский историк Дж. Келлехер, “мы не сможем никогда узнать правды об истории Ирландии первых пяти веков после принятия христианства, пользуясь лишь свидетельствами официальными, как, например, историк будущего не сможет воссоздать историю России XX века, если он будет пользоваться лишь разрозненными томами Советской энциклопедии” [Kelleher 1963: 122].

Но так ли уж безнадежна описанная многочисленными историками Ирландии периода Средневековья картина и так ли уже бесперспективна в свете сказанного наша относительно скромная задача: воссоздать исторический фон легенды о Суибне Безумном, а точнее – саги о нем? Надеемся, что все же нет. С одной стороны, сопоставление разных источников позволяет нам отчасти верифицировать данные и свидетельства о том или ином историческом событии, с другой, – как это ни странно, именно художественность памятника, т. е. принципиальная неприменимость к нему критерия истинности, делает его иногда более правдивым, чем документ, якобы претендующий на полную достоверность. Художественная правда есть всегда по природе своей ложь, но именно поэтому в произведении

художественном и может заключаться истина в самом широком смысле этого слова: именно истина, а не сумма фактов или сведений, нуждающихся в верификации. Но что, в таком случае, мы реконструируем? События, произошедшие в начале VII века, их оценку в более поздних памятниках или взгляд составителя XII века на первое “через” второе? Как кажется, относительно аргументированно мы можем говорить лишь о последнем, т. е. о точке зрения анонимного фиксатора XII века, и, таким образом, наша реконструкция будет представлять собой, как остроумно замечено в частной беседе со С. В. Шкунаевым “взгляд из XII века на... XII век”. Безусловно, он прав. За текстом стоит его автор и сумма его взглядов и представлений, и именно это и только это мы и можем реконструировать и то с известной долей условности. Но все же полностью согласиться с ним мы не можем. За взглядом составителя все же стоял некий условный “фон”, состоявший из определенной суммы представлений, сложившейся постепенно и не лишенной тенденциозности, за которой в свою очередь также стояло “ничто”: некий реально имевший место факт, подлинность которого мы уже никогда не сможем ни доказать, ни, как это ни странно, опровергнуть. Да, мы действительно считаем сагу *Безумие Суибне* именно памятником XII века, но взгляд ее составителя был тем не менее направлен в прошлое, причем прошлое достаточно конкретное, и то, что виделось ему в этой “туманной дали”, которую сам он такой уж туманно не считал, и то, какой хотел он эту даль видеть, – вот об этом мы и пытаемся писать.

«Насколько оправданно говорить, как В. Руднев*, о “лживости” *Войны и мира* на том основании, что сюжет романа-эпопеи не отвечает исторической правде?» [Шмелев 1995: 116]. Как нам кажется, безусловно оправданно, если мы будем иметь в виду только описание военной кампании и если мы будем иметь надежные документы, верифицирующие отклонения от исторической реальности, допущенные Толстым. Но данное заявление уже не будет оправданным, если судить о *Войне и мире* как о произведении художественном, о вымысле. Безусловно, сказанное нами во многом упрощает проблему вымысла и истины в художественном тексте, проблему необычайно сложную и имеющую свою историю изучения. Более того, художественное произведение Нового времени, уже, казалось бы, полностью утратившее установку на достоверность, оказывается гораздо более строгим к деталям, воссоздающим колорит эпохи, т. е. имен-

* Имеется в виду работа В. П. Руднева, см. [Руднев 1982].

но тот “фон”, о котором мы сейчас и говорим. Так, фраза “Шерлок Холмс выключил телевизор” мыслима лишь в откровенно модернистском романе, сам же Конан Дойл такой фразы, естественно, написать просто не мог. Но не мог он написать, по другой причине, и фразы типа “Шерлок Холмс пристегнул шпагу”, хотя данная реалья была ему, несомненно, знакома. Несмотря на вымышленность своих героев и фабул, Конан Дойл стремился, конечно с известной долей относительности, воссоздать вполне конкретный и реальный исторический и предметный фон, соответствующий реальной жизни Англии конца прошлого и начала нашего века. И именно поэтому тот факт, что, например, болотная гадюка из рассказа *Пестрая лента* не могла ползти по шнуру, потому что змеи ее породы, в отличие от удавов, не способны совершать движение “на схватывание”, воспринимается скорее как погрешность автора, а не как намеренный “поэтический вымысел” или “условность”.

Интересно, что в другом романе другого автора, в котором также изображается Лондон конца века (роман вышел в 1897 г.), была допущена ошибка, в чем-то сходная, носящая также характер “биологической неточности”: больной молодой девушке, потерявшей много крови, врач переливает кровь нескольких молодых здоровых людей, и это приносит ей временное облегчение, однако вопрос о совместимости крови по группам и резусу при этом просто не встает. Как мы понимаем, это не было известно и самому автору (группы крови были открыты только в 1900 г.), как и в случае с гадюкой из *Пестрой ленты*, и только современный читатель, более искушенный в медицине, начинает понимать неправдоподобие этого эпизода. Причем не только понимать, но и воспринимать именно как авторскую “погрешность”, хотя и объяснимую. Но что интересно: если в рассказах Конан Дойла авторская установка предполагает воссоздание реальной жизни и все совершаемые в них преступления всегда находят рациональное объяснение, во втором случае мы имели в виду роман Брема Стокера *Дракула*, т. е. произведение заведомо не направленное на воссоздание реальной жизни. Однако, допуская возможность существования вампиров, обратной и всего, что с этим связано, как некую “псевдореальность” читатель все же начинает ощущать фальшь там, где речь идет о воссоздании фона, претендующего на реальный. В фантастике, по сути, тоже есть своя логика, надо сказать, мало отличающаяся от логики произведений, которые принято называть реалистическими.

Все сказанное к литературе средневековой применимо лишь с большой долей относительности. Средневековая литература, особенно эпическая, не в полной мере отделяет правду от вымысла, по крайней мере с такой же степенью четкости, как литература Нового времени, и именно поэтому обращение с конкретной деталью, с историческим “фоном” в старом памятнике могло быть гораздо более свободным. Критерии “реалистичности”, или “близости к правде”, оказываются в данном случае просто не актуальными: текст существует в иной системе оценок. Если же мы вновь вернемся к литературе, условно говоря, современной, но, в отличие от *Дракулы* или рассказов о Шерлоке Холмсе, повествующей о событиях древности (например, исторические романы), то, конечно, процент авторских “погрешностей” описанного нами типа будет гораздо большим, но лишь в силу того, что из-за временной дистанции автор просто может чего-то не знать. В нашем случае также присутствует определенная временная дистанция (между событием и письменной фиксацией рассказа о нем), но надо понимать при этом, что литература средневековая обращалась с тем, что называем мы “фоном”, или “исторической деталью”, гораздо более свободно и имела совершенно иные ценностные установки. Кроме того, надо помнить, что до Нового времени материальная культура и сама система представлений об окружающем мире развивались гораздо медленнее. Человек не стремился скорее узнать новое, но пытался сохранить старое. Поэтому настоящее и будущее были слиты гораздо плотнее: событие, имевшее место в прошлом, одновременно присутствовало и в настоящем, иллюстрацией чего, например, могут быть изображения персонажей Библейской и Евангельской истории, одетых либо в какие-то одеяния, не соответствующие практически никакой эпохе, либо в костюмы, современные автору картины или скульптуры. К идее “историзма” в нашем понимании этого слова пришли только романтики.

Сказанное, видимо, можно отнести и к словесным изображениям, в которых детальный фон оказывается в значительной степени условным.

Но при этом мы можем сказать, что каждый памятник словесности прошлого в чем-то гораздо более “истинен”, чем любое историческое свидетельство, потому что он сам по себе и является историческим памятником. И именно поэтому, говоря о соотносительности саги с историей, в нашем случае – в первую очередь с битвой при Маг Рат, как фиксируется она в хрониках и как изображается в сагах королевского цикла, мы должны понимать, что соотношение исторического события с его же изображением в саге может быть чисто условным или в значительной степени опосредованным. Впрочем, хроника также, как мы понимаем, ни в коей

мере “критерием истинности” считаться не может: истины в данном случае для историка просто – нет. “Хроники, – как было сформулировано С. В. Шкунаевым в частной беседе, – это те же саги, но в другой форме”.

Следует отметить при этом, что для королевского цикла в целом некая высшая идея достижения героического идеала и самопрославления для потомков, характерные для более ранних текстов (не столько по времени фиксации, сколько по установкам), уступают место рассказу о сугубо личных притязаниях, как правило, на власть или те или иные материальные блага. Данный процесс, видимо, является в достаточной степени универсальным: мы можем сравнить, например, анализ осмысления истории Англии в героическом эпосе и поздних исторических песнях [Мельникова 1987: 158–160].

Если мы согласимся с общепринятой концепцией, что сага *Безумие Суибне* как текст сложилась в XII веке, а у нас нет оснований с этим не соглашаться, то это будет означать, что между зарождением самого предания о Суибне Безумном и окончательной его фиксацией и оформлением его в текст прошло как минимум четыре с половиной столетия. Наша оговорка “как минимум” может вызвать недоумение: ведь, как известно, Суибне потерял рассудок во время битвы при Маг Рат, т. е. в 637 г. и, следовательно, раньше середины VII века эта легенда возникнуть не могла. Это не совсем так: само предание о человеке, потерявшем рассудок на поле битвы и обитающем на деревьях или, шире, уподобляющемся представителю животного мира, гораздо древнее, а ведь именно оно лежит в основе нашего текста, и чисто политические перипетии Ирландии VII века в данном случае выступают лишь как фон. Кроме того, поскольку мы неизбежно должны будем выйти за рамки саги *Безумие Суибне* и отчасти включить в наше рассмотрение саги *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат*, мы увидим, что описываемые в них события связываются с пророческой деятельностью св. Колума Килле, что отодвинет историческую границу предмета нашего исследования еще почти на век.

Но даже если мы примем за точку отсчета 637 г., мы должны будем постоянно помнить, что не сама легенда, но текст в том виде, в каком дошел он до нас, есть взгляд из XII века в VII, причем взгляд во многом тенденциозный и необъективный. И это надо постоянно иметь в виду при анализе исторического содержания саги, подобно тому как исследователь творчества С. Эйзенштейна при анализе фильма *Иван Грозный* будет, естественно, опираться не только на факты русской истории XVI века.

Безумие Суибне – в первую очередь памятник монастырской культуры, и мы должны помнить, что и сама ирландская церковь, как и Ирландия в целом, за четыре века претерпела много изменений. Конечно, сказанное не означает, что в тексте саги мы должны будем непременно найти прямые указания, например, на скандинавское вторжение. Однако в том, что касается церковных реформ, то их следы, безусловно, найти будет легче, поскольку сага была не только создана в монастырской среде, но и во многом повествует о “святых людях” и их окружении.

С другой стороны, описывая исторические события, как они ему представлялись, и рисуя “бытовой фон” середины VII века, неизвестный составитель XII века мог невольно допустить “анахронизмы” иного порядка – т. е. включить в текст реалии и мотивы, соответствующие более ранним эпохам, как это часто делали фиксаторы (и, возможно, устные хранители) эпических саг, описывая, например, погребальную обрядность. Как показали данные относительно недавних археологических раскопок, в Ирландии начала нашей эры практиковалась кремация, а не ингумация, которая, в свою очередь, была распространена среди кельтского населения Европы в более раннюю эпоху. Таким образом, часто встречающиеся в ирландских сагах пассажи типа “роют ему могилу, ставят на ней столп и пишут огамом его имя” есть лишь искусственное внесение более архаических реалий, ставших своего рода эпическим “общим местом”. Упоминание же огама есть “анахронизм” иного порядка, так как огамические надписи в Ирландии датируются, напротив, V–VII веками [Королев 1984; McManus 1991; Macalister 1996: 328 ff.].

Таким образом, реконструкция исторического фона саги *Безумие Суибне* представляется нам как своего рода многоступенчатый процесс, последовательно вскрывающий “пласты истории” с разных точек зрения. Так, от наиболее очевидных политических конфликтов, самый факт достоверности которых верифицируем еще относительно надежно, хоть и трактовка их в тексте саги может выглядеть предвзятой, мы предполагаем перейти к анализу действующих в саге персонажей и определить, насколько это возможно, их реальные исторические прототипы, с одной стороны, и мифопоэтические корни – с другой. Затем мы предполагаем обратиться к воссозданию “географии саги”, в ее соотношении с реальной географией острова, причем основное внимание, естественно, мы должны будем обратить на загадочную Гленн Болькан, Долину Болькана, где проводит герой большую часть своего времени. После этого мы попытаемся проанализировать многоплановый “предметный фон”, включающий в себя как живую природу (животные и растения), так и предметы

меты материальной культуры, в тексте относительно немногочисленные, но, как правило, обладающие особой сюжетной значимостью (копье, туника, псалтырь, пряжка и ряд других). И наконец, в заключительной части данного раздела мы попытаемся выявить и провести хронологическую атрибуцию некоторых социальных институтов, также нашедших в саге свое отражение.

Итак, как мы полагаем, вынесенный нами в качестве эпиграфа колофон к саге *Похищение быка из Куальнге* к *Безумию Суибне* не совсем применим. Составитель нашей саги, безусловно, не считал, что написанное им “есть наушение лукавого” или “развлечение глупцов”. Скорее наоборот, но, как это ни странно, сути дела это не меняет. С точки зрения автора текста, предание о Суибне в той обработке, которой оно подверглось за четыре века своего бытования в виде разрозненных текстов и устных легенд, представляет собой скорее результат “высшего промысла” и целью своей имело скорее назидание, чем развлечение, но именно это позволяло и оправдывало вольное обращение с материалом. В чем-то более вольное, чем это было при фиксации заведомо чуждых языческих преданий.

И обращаясь к анализу саги, мы также должны понимать, что “одно возможно, другое нет”. Ибо в этом и состоит суть “причуд поэзии”.

1

Итак, согласно версии, последовательно изложенной в сагах *Пир в Дунне-на-Гед*, *Битва при Маг Рат* и *Безумие Суибне*, король Дал Арайде, Суибне сын Кольмана Куара потерял рассудок во время битвы при Маг Рат, в которой он выступал на стороне Конгала Клаэна, короля Улидии. Противником Конгала Клаэна был верховный король Ирландии Домналл сын Аода сына Айнмире, и поэтому весь их конфликт выглядит как своего рода местное восстание против центральной власти. Неслучайным на этом фоне выглядит уже упоминаемый нами фрагмент из *Книги Айкилла*, в котором говорится, что одной из “побед” битвы при Маг Рат было то, что “Конгал Клаэн в его заблуждении был побежден Домналлом в его правоте”.

Изложенные в сагах события выстраиваются в последовательную цепь причинно-следственных отношений, каждое звено которой логически вытекает из предыдущего: обида Конгала – его желание отомстить Домналлу – обращение за помощью к шотландскому королю Домналлу Брекку – битва – победа Домналла сына Аода – гибель Конгала Клаэна. Три-

логия XII века, несмотря на отдельные фабульные наложения, была в целом составлена настолько логично, что, казалось бы, у адресата не должно было возникнуть ни одного вопроса относительно истинности изображенных в саге событий. Более того, согласно логике времени, в текст было введено свидетельство о пророчестве св. Колума Килле, согласно которому, если король Шотландии переправится со своим войском через море, ни один из его людей не вернется живым назад:

Lion ticcthi tar tuile theinn
ni ticcthi uile a hÉirinn [BS: 16]

Многие придут через сильные волны / не все (т. е. никто) вернутся из Ирландии.

Впрочем, упоминание о пророчестве Колума Килле, которое он якобы лично произнес во время встречи с королем Домналлом, введенное специально для придания тексту большей достоверности, уже само по себе заставляет отметить некую несообразность: согласно хроникам, битва при Маг Рат была в 637 г., а Колум Килле умер в 597-м.

Так что же было на самом деле? Или, может быть, “на самом деле” не было вообще ничего и битва при Маг Рат – такой же мифопоэтический факт, как и битва при Маг Туиред? Конечно, нет. Столь конкретный рассказ, в котором упоминаются реальные лица, подкрепленный свидетельствами хроник, не мог возникнуть как продукт чистого вымысла, к тому же, как известно, даже такие эпопеи, как *Илиада* или *Песнь о Нибелунгах*, имеют историческую основу. Так что, как мы полагаем, и саги о битвах при Маг Туиред также имеют какой-то исторический повод.

С битвой при Маг Рат дело обстоит, конечно, гораздо проще, поскольку она упоминается в четырех, правда – соотносимых между собой, хрониках: *Ульстерских анналах*, *Хронике Скоттов*, *Анналах Тигернаха* и *Анналах Клонмакнойса*. Но данные “источники” являются скорее одним и тем же текстом в разных его редакциях, так называемой “Единой ирландской хроникой”, что, естественно, заставляет усомниться в их надежности. Более того, битва при Маг Рат упоминается и в Житии св. Колума Килле Адамнана, что, как пишет О’Киффи, “ставит под сомнение аутентичность всего события” [BS 1913: xix], поскольку Колум Килле умер в конце VI века. Введение фигуры святого, как нам кажется, было все же лишь данью традиции (равно как и введение в его биографию событий, современником которых он не мог быть), но тем не менее мы должны понимать, что, даже признавая историчность самой битвы, следует отдавать себе отчет в том, что не все, что сказано об этом в текстах саг, действи-

тельно имело место и носило именно такой характер, какой пытается придать этому неизвестный составитель XII века или даже его предшественник. Так, например, что именно скрывалось за понятием “верховный король”? В каких отношениях между собой были или могли быть Конгал и Домналл? Реальны ли эти персонажи, т. е. – существовали ли некие исторические личности, носившие соответствующие имена (о большей степени реальности персонажа говорить мы просто не имеем права) и “реален” ли сам Суибне? Какую роль в описанном конфликте играет Британия? Каков был этнический состав враждующих сторон? (т. е. была ли это чисто “гражданская война” или там имели место межнациональные конфликты)? Каков был истинный исход битвы и имела ли она какое-то значение для истории Ирландии в целом?

Постараемся найти последовательно ответы на данные вопросы.

Проблема королевской власти в средневековой Ирландии и, в частности, проблема верховной централизованной власти – вопрос очень сложный и, несмотря на длительную историю изучения, до сих пор не разрешенный. Само обозначение *короля* (ирл. *rí*) восходит к индоевропейской основе **reg-*, имеющей рефлексы, кроме кельтского ареала, только в латинском (*rex*) и в индоиранском (санскр. *ráj-an*), т. е., как пишет об этом Э. Бенвенист, “как в индоиранском, так и в итало-кельтском мы имеем дело с обществами одинаково архаической структуры, отличающимися исключительно консервативными тенденциями, обществами, в которых на протяжении долгого времени сохранялись повсеместно упраздненные установления и слова. Основное, чем объясняются пережитки, общие для индоиранского и итало-кельтского обществ, – это наличие мощных жреческих коллегий, строго хранивших священные традиции и поддерживавших в том числе и внешние формы обрядов” [Бенвенист 1995: 249–250].

Действительно, иллюстрации сказанного можно легко найти в разнообразных свидетельствах, содержащихся в письменных источниках средневековой Ирландии, источниках как правовых (законы), так и исторических (хроники и саги). Однако мы не можем с уверенностью говорить о том, что данные источники отражают истинное состояние дел, а не некий идеал, в реальности никогда не существовавший, и, кроме того, совершенно несомненно, что начиная с рубежа тысячелетий, когда, согласно хроникам, происходили основные события саг ульстерского цикла, до VII века статус королевской власти просто не мог не претерпеть никаких из-

менений. Хотя, с другой стороны, свидетельство Гиральда Камбрийского, который уже в XII веке описывал ритуальное совокупление короля с белой кобылой в своей книге *Топография Ирландии (Topographia Hiberniae)*, ясно демонстрирует, что даже в столь поздний период обретение королем власти мыслилось как ритуальный брак с государством и сама фигура короля продолжала носить характер во многом сакральный. Но не был ли данный ритуал, а точнее его исполнение, попыткой возродить какие-то институты и установления, внутренний смысл которых был к тому времени уже совершенно иным?

Если мы обратимся, например, к ставшей уже хрестоматийной фигуре мифического короля Конайре из саги *Разрушение Дома Да Дерга*, то действительно найдем множество подтверждений распространенного тезиса о том, что фигура короля была сакральна, что от праведности его зависело благополучие страны в целом, что сам король был не свободен в своих поступках, поскольку с самого начала был опутан сетью гейсов – запретов, которые не только ограничивали во всем его поведение, но и могли, будучи нарушенными, послужить поводом для ритуального убийства короля... Все это достаточно хорошо известно.

Но все сказанное относилось не только к верховному королю: нарушение местным королем некоего запрета, наложенного на него друидом, также могло повлечь за собой целую серию несчастий и внутри одной области. Так, например, в саге *Изгнание сыновей Уснеха* рассказывается о том, как нарушение королем уладов Конхобаром запрета оставить в живых новорожденную девочку, о которой друид сказал, что “она принесет уладам много горя”, действительно вызывает распрю и приносит уладам много горя. И если основное содержание этой саги, как принято считать, сводится к рассказу о трагической любви Дейрдре и Найси и их гибели, не менее, если не более важным следствием нарушения этого запрета является уход в Коннахт сына Конхобара Кормака и уладских героев Фергуса и Дубтаха (непосредственным поводом для этого послужило нарушение королем Конхобаром данного им слова не причинять вреда Найси и его братьям, если те вернуться в Улад, чему Кормак, Фергус и Дубтах были поручителями):

Сообщили об этом Фергусу, Дубтаху и Кормаку. Они тотчас вернулись и совершили много славных дел. Дубтах убил Мане, сына Конхобара, и Фиакну, сына Федельм, дочери Конхобара. Фергус убил Трайтгерна, сына Трайтлетана, и его брата. Тогда разгневался Конхобар, началась битва, в которой пало триста уладов. Ночью Дубтах перебил уладских девушек, а под утро Фергус поджег Эмайн Маху.

И потом ушли они к Айлилло и Медб, и те радостно их приняли. С того дня не стало покоя уладам. Три тысячи воинов ушли вместе с ними и целых шестнадцать лет совершали они на Улад жестокие набеги [Похищение... 1985: 22–23].

В этой саге, как известно, Кухулин не действует. Согласно условной фабуле уладского цикла, которая выстраивается относительно легко, он не действует в ней еще, так как является ребенком, совершившим, однако, все свои знаменитые “детские” боевые подвиги, уже сделавшие его героем (Фергус был воспитателем Кухулина). Почему же тогда во всей трагической истории Дейдре и Найси этот юный герой не принимает никакого участия? Скорее всего потому, что он в ней уже не действует, и сага в целом соответствует гораздо более позднему мировосприятию, чем тексты с эпическим идеалом, героем которых является Кухулин. Ориентация на некое абстрактное понятие родины (может быть, не столько как территории, сколько как племени, которое находится под защитой героя), которое мы можем встретить в *Похищении быка из Куальнге* и которое там является самоценным, в рассказе о Дейдре уже уступает место ориентации на личность короля, которому также лично служит воин. После падения института друидизма фигура короля во многом оказалась десакрализованной, но как сохранился сам термин *rí*, так сохранилась и идея абсолютной важности данной фигуры именно как личности. Более того, с увеличением власти короля, как можем мы предположить, увеличился и вес его реальных личных качеств именно как правителя, и если фигура Конайре – это абстрактный мифологический образ, идеал, который сам реально ничего не решает и сам практически не совершает никаких действий (благополучие страны при этом неким мистическим образом зависит от правильности его поведения), в период, который можно уже назвать историческим, выдвигаются фигуры конкретных правителей, уподобление которым является своего рода гарантом полноты и законности власти.

Не следует забывать при этом, однако, что и само понятие “власть” в данном случае в достаточной степени абстрактно, поскольку юридически она никак закреплена не была: мы не знаем, до каких пределов распространялась власть короля в данный период, и поэтому, как нам кажется, под “властью” следует понимать особую сумму авторитета. Мы, однако, предпочитаем пользоваться именно этим термином, поскольку русское *власть* является точным соответствием ирландского *flaith* с точки зрения этимологической. Однако, повторяем, власть верховная была все же властью-силой или властью-обладанием, но скорее властью-первенством, и

именно поэтому уподобление пра-правителю играло важную роль. Конкретное воплощение данное “уподобление” имело в возведении рода к некоему прародителю, который зарекомендовал себя как мудрый и успешный правитель. Пользуясь распространенной терминологией, мы, безусловно, можем говорить в данном случае об основании династий, однако применительно к Ирландии этот термин кажется нам не совсем удачным, поскольку указанное явление распространялось не только на верховную власть, но и на власть на местах.

Одним из основных зачинателей подобных династий, если не главным, может быть назван знаменитый Ниалл-девять-заложников, сын Эохайда Мугмедона, однако сам факт его существования, естественно, исторически доказан быть не может. В определенный период, примерно начиная с VI века в Ирландии выдвинулся разветвленный род Уи Нейллов, которые *возводили* себя к Ниаллу, сыну Эохайда, жившему, согласно *Анналам четырех мастеров*, в конце IV или в начале V века (в *Анналах* его смерть датируется 405 г., что не соответствует датам смерти его сыновей, умерших в 60-е и 70-е годы). Это возведение, возможно, было отчасти продуктом последующих подтасовок, поскольку, как пишет С. В. Шкунаев, «племя, подчинившее себе другое, приобщает к своим его божественного предка, “усиливая” свое происхождение и значение, а с нашей точки зрения, почти безнадежно путая “правдивую” информацию о его происхождении и исторической судьбе. Так в Лейнстере, когда Уи Дунлайге стали претендовать на господство в пределах пятины, они просто совместили списки правителей королевства со своими генеалогиями /.../ К слову сказать, тем же грешили и представители могущественной династии Уи Нейллов» [Шкунаев 1991: 279]. Безусловно, такое стало возможным только после принятия письменности, и поэтому звучащая несколько парадоксально фраза Ю. М. Лотмана “можно сказать, что история – один из побочных результатов письменности” [Лотман 1987: 5] оказывается в данном случае удивительно уместной. Остается не совсем ясным лишь, что в данном случае мы будем понимать под историей: некую истинную последовательность событий или совокупность документов, об этих событиях свидетельствующих? Как кажется – скорее второе, поскольку первое представляется нереконструируемым принципиально и, таким образом, “последовательность событий” и оказывается представимой лишь в “совокупности документов”, добавим, весьма ненадежных и часто друг другу противоречащих.

Как отмечает автор небольшой, но необычайно богатой материалом и отличающейся трезвостью и критичностью интерпретаций книги *Ирландия до нашествия викингов* Г. Мак Ниокайлл, “происхождение Уи Нейл-

лов глубоко таинственно” [Mac Niocaill 1972: 9]. Их прародитель Ниалл, сын короля Эохайда, представляет собой фигуру полумифическую, и история обретения им власти связана с несколькими легендами, в которых приводятся пророчества, придающие этой власти откровенно сакральный характер. По преданию у короля Эохайда было пять сыновей, причем четверо – Бриан, Айлиль, Фиахра и Фергус – были от его жены Монгфинд, а пятый, Ниалл, – от рабыни по имени Кайренн. В саге *Приключения сыновей Эохайда Мугмедона* говорится, что она была дочерью саксов [Предания и мифы... 1991: 209], и этой же версии придерживается Т. О’Рахилли, возводящий ирл. Saigenn к лат. Saigina и отмечающий, что в ирландской традиции такое имя больше не встречается [O’Rahilly 1946: 217]. Однако в уже упоминаемой нами книге Г. Мак Ниокайлла данная версия не поддерживается [Mac Niocaill 1972: 9].

Ниалл, рожденный матерью прямо в поле и оставленный там “на добычу птицам”, был подобран и воспитан поэтом Торной, который и предрек ему славное будущее. Затем, когда Ниалл вернулся в Тару к отцу, тот по совету Монгфинд, своей жены и мачехи Ниалла, обратился к кузнецу Ситкенну, чтобы тот рассудил, кто из его сыновей после его смерти наследует королевство. Кузнец подверг всех братьев довольно экзотическому испытанию:

И поджег кузнец кузницу, где были братья. Вышел Ниалл наружу, держа в руках наковальню.

– Всех победил Ниалл, – сказал друид, – и вовеки быть ему могучей наковальней! Вышел за ним Бриан, держа в руках молоты.

– Отправьте Бриана к нашим героям, – молвил друид.

Потом вышел из кузницы Фиахра, неся ведра с пивом и кузнечные мехи.

– Красота и ум пребудут всегда с Фиахра, – сказал друид.

Вышел за ним Айлиль с ворохом оружия в руках.

– Мстить за вас станет Айлиль, – сказал друид.

И наконец, появился Фергус с вязанкой сухого дерева и тисовой палкой внутри.

– Иссохнет Фергус! – молвил друид [Предания и мифы... 1991: 210].

И наконец, основной легендой, связанной с Ниаллом, является рассказ о его встрече у колодца с безобразной старухой. Его братья последовательно отказываются поцеловать ее в обмен на разрешение взять воду из колодца, и лишь Ниалл говорит ей: “Я поцелую тебя и возлягу с тобой”. После этого старуха превращается в прекрасную девушку, которая объясняет ему, что она – Власть:

Какой увидел ты меня прежде, ужасной, в зверином обличье и дикой, такова и власть, ибо редко достается она без сражений и распрей, но для кого-то обрывается прекрасной и доброй. С этой поры веками пребудет власть у тебя и твоего потомства [Предания и мифы... 1991: 212].

И как далее говорится в саге: двадцать шесть потомков Ниалла были королями, десять из рода Коналла и шестнадцать из рода Эогана (в приводимых Мак Ниокайллоу генеалогических таблицах их названо всего четырнадцать [Mac Niocaill 1972: 152].

Ниалл, как принято считать, был мудрым королем, правил в Таре до 405 г., когда уже в преклонном возрасте был убит во время одной из стычек с саксами. Он получил свое прозвище от того, что имел обыкновение брать по девять заложников и держать их при себе как гарантов. Обычно говорится, что он брал по два заложника от каждой пятины Ирландии, а еще одного из Альбана. Впрочем, надо отметить, что относительно того, откуда именно он брал заложников, существуют и другие мнения, к чему мы в дальнейшем предполагаем обратиться особо. Отметим лишь их постоянное число – девять – как несомненно сакральное.

У Ниалла, как принято считать, было четырнадцать сыновей, что при условиях полигамии вполне возможно. Семь из них в свою очередь выступили родоначальниками субдинастий, которые согласно территориальному признаку группировались в роды так называемых “южных Уи Нейллов” (“потомков Ниалла”) и “северных Уи Нейллов”, причем последние играли в истории Ирландии, как правило, гораздо большую роль, т. е. в основном они и правили в Таре (точнее, носили титул “король Тары”).

Упоминаемый в саге *Безумие Суибне* король Домналл сын Аода был потомком Ниалла по имени Коналл Гульбан и, таким образом, принадлежал к “роду Коналла” (ирл. Cenel Conaill, букв. ‘племя Коналла’), и к этому же роду принадлежал и святой Колум Килле, который, таким образом, по рождению мог претендовать на королевский трон, однако избрал для себя иное поприще. Король Суибне Менн, который, согласно тексту саги *Пир в Дуне-на-Гед*, был лично убит Конгалом Клаэном, после чего верховный трон занял Домналл, также происходил из рода Ниалла, но принадлежал к другой ветви, роду Эогана (Cenel nEogain).

Как видно из этого примера (а аналогичных примеров можно найти множество), наследование королевской власти в Ирландии редко предполагало передачу непосредственно от отца к сыну, и верховным королем в принципе мог стать любой представитель одной из королевских династий (это же касалось и власти на местах – ср. рассказ о том, как трон после Суибне достался одному из родичей Конгала, которые в равной степени име-

ли право на него претендовать). Право на верховную власть, или “власть в Таре”, как можно судить по хроникам и генеалогиям, часто оспаривалось, и обычно она доставалась сильнейшему, причем его предшественник, как правило, был просто им убит. В других случаях, скорее – в сагах, можно найти свидетельства о сложных ритуалах, связанных с дивинацией, призванных указать избранника богов, которому предназначено занять верховный трон (ср. начало саги *Разрушение Дома Да Дерга*), но, как мы понимаем, описанное являет собой в данном случае скорее некий мифический идеал. В других текстах можно найти упоминания об избрании короля или приглашении его “со стороны”. Таким образом, совмещение разных источников дает необычайно пеструю картину института власти и мы затрудняемся сказать, какой характер носила она не только в некоем мифическом прошлом, но и в описываемый нами исторический период. Пестрота эта, как нам кажется, определялась двумя причинами: с одной стороны, разнообразием форм передачи власти в разных районах страны, что в свою очередь вызывало разность в подходах к изложению исторических фактов как таковых (в хронике, составленной на Севере, одно и то же событие могло трактоваться иначе, чем в хронике, составленной на Юго-Западе). С другой стороны, подход Законов и подход саг также отличались (так, широко отмечаемая и тщательно разработанная в Законах полигамия в текстах саг лишь слабо угадывается “между строк”).

Вопрос о существовании верховной власти как таковой на этом фоне выделяется в особую проблему, до сих пор не имеющую однозначного решения. С одной стороны, социальное устройство Ирландии V–VIII веков представляло собой, по крайней мере – по данным Законов, необычайно стройную и четкую схему. На низшем уровне располагалась единица, называемая “туат” (ирл. tuath), король которой подчинялся другому королю, который объединял своей властью два или более туатов и носил титул *riigi* ‘высший король’. Последний в свою очередь подчинялся верховному королю, который правил в Таре, столице верховных королей Ирландии (она же Темра). Верховный король обязан был периодически устраивать пиры для подчиненных ему королей и раздавать им дары, причем строго регламентированные по своему ассортименту и объему (скот, оружие, одежда, драгоценности, рабы), те же обязаны были поставлять для него воинов в случае военного похода и выделять также четко фиксированный эскорт при переезде верховного короля из одного места в другое во время традиционных объездов страны. С реализацией данной схемы “в действии” мы сталкива-

емся как раз в наших текстах: король Домналл дает пир в Дуне-на-Гед, а Конгал, когда восстает против него, то, в частности, призывает под свои знамена Суибне, который, находясь в подчинении у Конгала, самому Домналлу подчиняться не обязан. Но не будем забывать при этом, что тексты, в которых все это было так ярко изображено, относятся уже к XI или даже к XII веку.

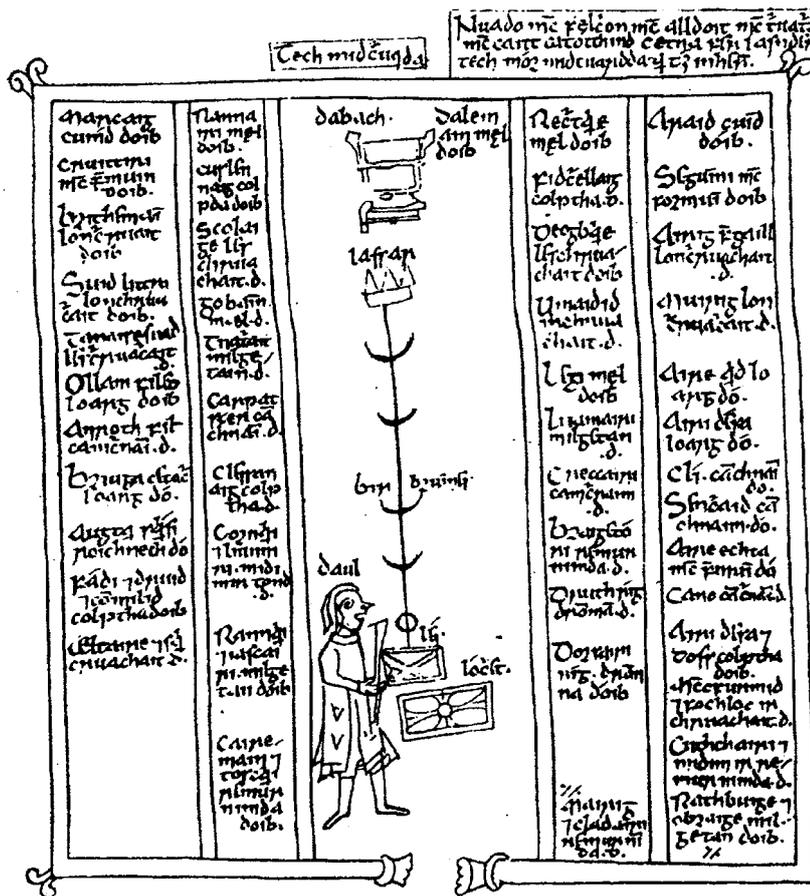


Рис. 8. План "Медового покая" в Таре (Лейнстерская книга, XII в.)

Но, с другой стороны, существовал ли верховный король в Ирландии VII века **реально**? Вопрос этот до сих пор остается спорным, хотя многочисленные исследователи все же постепенно сходятся во мнении, что для этого периода статус верховного короля был лишь некоей фикцией и, более того, трактаты о правах и обязанностях короля Тары есть лишь поздние фальсификации, равно как описание знаменитого “медового покоя” Тары – пиршественного зала верховных королей. Интересно, что в *Анналах Тигернаха* о битве при Маг Рат, в частности, говорится: ...sed Donnall regnavit Temoriam in illo (в тексте bello) tempore. Однако в тексте саги специально оговаривается, что в тот момент Тара была проклята св. Руаданом и именно поэтому для своего ежегодного пира Домналл должен был построить другую крепость на реке Бойне:

Но так случилось, что проклял Тару святой Руадан из Лотры и двенадцать апостолов Ирландии, так что, кто бы ни был тогда у власти, не мог он отныне жить в Таре, пока не снято с нее проклятие, но каждый король выбирал для себя крепость, его достойную, где было бы ему удобно и приятно [FDG 1842: 4].

Видимо, понятие “король Тары” носило характер не совсем конкретный. Как пишет К. Симмс, проводя параллель с известным высказыванием по поводу Авиньонского “пленения пап” (Ubi est Papa, ibi est Roma), “Тарой могло быть любое место, где находился король” (и, как полагает она, аналогичную функцию по отношению к королям уладов играла столь же символическая и мифическая Эмайн Маха) [Simms 1983: 148]. В свое время Ж. Баудишем было высказано предположение, что особенная роль Тары именно как символа может объясняться тем, что в определенный период это место было связано с отправлением языческих культов, особую роль в которых играл король-жрец (или король как сакрализованная фигура [Baudič Ÿ. 1914]). Но означает ли это, что “король Тары” продолжал играть ту же роль в раннехристианской Ирландии и что в Ирландии периода друидизма существовала верховная власть с центром в Таре?

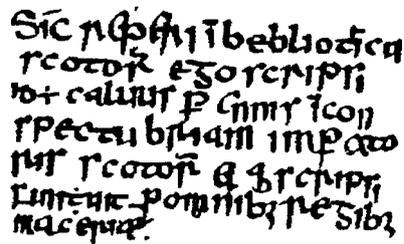
Как пишет С. В. Шкунаев, “ясно, однако, что концепция верховного правления над всей Ирландией – явление позднее и не имеющее опоры в источниках” [Шкунаев 1989: 31]. По мнению известного ирландского историка Д. Бинчи, верховная власть в Ирландии могла появиться не ранее середины IX века [Binchy 1959], причем появилась она под влиянием культа Карла Великого, распространившегося в Европе после 814 г., года смерти этого действительно великого короля. Известно, что при дворе Карла были ирландские миссионеры, но нельзя при этом думать, что свя-

зи между этими странами носили лишь односторонний характер. Более того, в жизнеописании Карла Великого (*Vita Karoli Magni*), написанной Эйхардом, рассказывается о том, как ирландские короли (*scottorum reges*) обратились к нему с письменным посланием, в котором объявляли, что в благодарность за его дары готовы считать его своим господином, а себя – его слугами [Kelleher 1963: 119, п.2]. Так, видимо, по модели Карла Великого объявил себя верховным королем в 859 г. Маэль Сехнал из северных Уи Нейллов и именно после этого, как полагает К. Крус О'Браен, начались подтасовки хроник и прочие “заказные” безобразия [Cruise O'Brien 1980: 34].

Существуют и более радикальные мнения. Так, Д. Келлехер выдвигает тезис, согласно которому первым правителем, который действительно мог быть назван верховным королем, был Бриан Бору, правивший с 1003 до 1014 г. Он пишет, что в 1005 г. Бриан, который родом был из Мунстера (Юго-Запад), положил на алтарь в Армаге (Север) 22 унции золота, и тогда писец Маэль Сутан сделал на полях *Книги Армага* приписку: *Ego scripsi /.../ in conspectu Briani imperatoris Scotorum* (“Писано мною /.../ в присутствии Бриана, императора ирландцев”). В том же, что касается таких свидетельств как *Анналы*, трактат о королевской власти в Ирландии *De Fhlathiusaib Erenn* (*О правителях Ирландии*), установление прав и обязанностей королей разных уровней – *Lebor na gCert* (*Книга Прав*), саги типа *Борома* (о взятии Уи Нейллами дани с Лейнстера) и др., то все эти источники он считает поздними, в разной степени, но в равной мере спекулятивными образованиями “пропагандистского” толка [Kelleher 1963: 121]. Надо признать, что и М. Диллон, издавший *Книгу Прав*, также отмечал ее компилятивный характер и находил в ней отдельные противоречия, но все же полагал, что “маловероятно, что она могла быть написана после прихода к власти короля Бриана Бору” [Dillon 1962: x].

Мнения, что первым верховным королем Ирландии был именно Бриан Бору, придерживается и К. Хьюз, которая в Предисловии к *Истории средневековой Ирландии* пишет, что он был первым реальным королем, который сумел подчинить себе местных королей [Hughes 1968: 32].

Д. Бирн в своей известной книге *Короли и верховные короли Ирландии* придерживается мнения несколько более осторожного и полагает, что какая-то идея верховной власти в раннесредневековой Ирландии и могла существовать, по крайней мере как воспоминание об архаических институтах, однако и он считает, что титул “король Тары” был при этом лишь фикцией и, более того, употреблялся крайне редко [Bryne 1987: 54].



Sic n[...]
 r[...]
 r[...]
 r[...]
 r[...]
 r[...]

Рис. 9. Запись из “Книги Армага”, в которой Бриан Бору называется “Imperatoris Scotorum”

Итак, был ли Бриан Бору первым верховным королем Ирландии или эта честь принадлежит кому-то другому, кто правил раньше него, но мы должны признать, что по всей видимости, раньше IX века настоящей верховной власти в Ирландии все-таки не было. Но кем же тогда был Домналл сын Аода и что нам делать с многочисленными рассказами о борьбе за власть в Таре, о дани, собираемой с подчиненных племен, с описанием пиров и ритуалов? Неужели все это лишь поздние измышления?

Действительно, следует признать, что сам термин *ard-гі* (верховный король) впервые встречается лишь в 980 г. в *Ульстерских анналах* применительно к Домналлу Уи Нейллу, о котором говорится, что он взял заложников из Коннахта и Лейнстера, но не из Мунстера. В более ранних текстах употребляются термины *гі Темгач* ‘король Тары’, *гі Ёйгеапн* ‘король Ирландии’ или *гі Ёйгеапн ише* ‘король всей Ирландии’, причем мы должны понимать, что под “всей Ирландией” подразумевался далеко не весь остров, а лишь отдельные его территории, иногда очень небольшие. Более того, в *Книге Прав* есть фраза, еще больше осложняющая картину: в начале раздела о правах короля Тары говорится: *In tan nach гі Erind гі Темгач...* [Lebor na gCert 1962: 94] – “Если король Тары не является королем (верховным?) Ирландии...”, из чего мы можем сделать вывод, что понятия эти были не всегда синонимичны.

Как нам все же представляется, если в исследуемый период верховной королевской власти во всей полноте этого понятия в Ирландии и не было, какие-то временные объединения типа военных союзов все же возникали, и уже в дальнейшем им мог придаваться статус узуса. Причем, безусловно, разные области были подвержены этому процессу в разной степени, и элементы централизации возникали в первую очередь в северных районах и центрально-восточных, т. е. на тех территориях, где правили династии Уи Нейллов. Если какой-то король и получал при этом титул “короля Тары”, это не означало, что он реально переселялся в Тару, скорее, он оставался жить в той области, где правил его род. Так, в нашем случае, род Коналлов

имел земли на северо-западе Ирландии на территории современного графства Донегол. Однако при этом говорится, что пир, который устраивал для своих подданных король Домналл, готовился в некоей крепости на реке Бойне, т. е. на севере Лейнстера (место скорее всего мифическое), потому что Тара якобы была в тот момент проклята св. Руаданом. Таким образом, так называемая “верховная власть” носила на деле характер сугубо регионального, и это же можно сказать и о таких традиционно “всирландских” праздниках, как пир в Таре и собрание в Тайльгиу [Binchy 1958].

Пожалуй, наиболее четко и суммарно сформулирована эта идея в книге Д. О’Коррайна *Ирландия перед нашествием норманнов*: “В Ирландии не было единого монарха или короля, и такая фигура даже не предусмотрена законами. Но при этом представители династии Уи Нейллов, как правило, оказывались наиболее могущественными королями. Двое из них, Домналл сын Аода (ум. 642) и Лонгсех сын Энгуса (ум. 703) описываются в *Анналах* как короли всей Ирландии, но это следует понимать просто как то, что они оказывались наиболее могущественными королями в свою эпоху. Верховного короля Ирландии не существовало” [Ó Corrain 1972: 97]. К аналогичному выводу приходил в свое время и Д. Бинчи, который полагал, что “применение термина “король Тары” до скандинавского завоевания является анахронизмом, если только оно не означает, что тот или иной король был самым могущественным правителем для своего времени” [Binchy 1962: 126]. Примерно аналогичную картину, видимо, можно найти и в Англии периода раннего Средневековья, где королевская власть находилась довольно долго в стадии становления (см., например, [Мельникова 1987], и практически всюду, где в той или иной форме проходил процесс становления централизованной власти.

С нашей точки зрения, подобный подход к проблеме королевской власти в Ирландии V–VII веков есть отчасти упрощение и, как мы полагаем, данная проблема еще далека от окончательного решения и требует самостоятельного исследования с широким привлечением источников разного типа. Не являясь чем-то особенным с точки зрения типологии исторического развития, средневековая Ирландия представляла собой в чем-то уникальный, по крайней мере для Европы, пример специфической духовной культуры, в которой реальность историческая сосуществовала с ре-

* Об аналогичных упоминаниях “проклятия Тары”, суть которых довольно прозрачна и которые в поздних свидетельствах имеют характер скорее спекулятивный, см. [Herbert 1989: 79].

альностью на первый взгляд вымышленной, но которая от этого не становилась менее реальной (ср. в этой связи совершенно особое понятие “цивилизация” применительно к континентальным кельтам, столь отличное от цивилизации римской, детально проанализированное в книге К. Гуйонварха и Ф. Ле Ру [Le Roux, Guyonvarc’h 1990]).

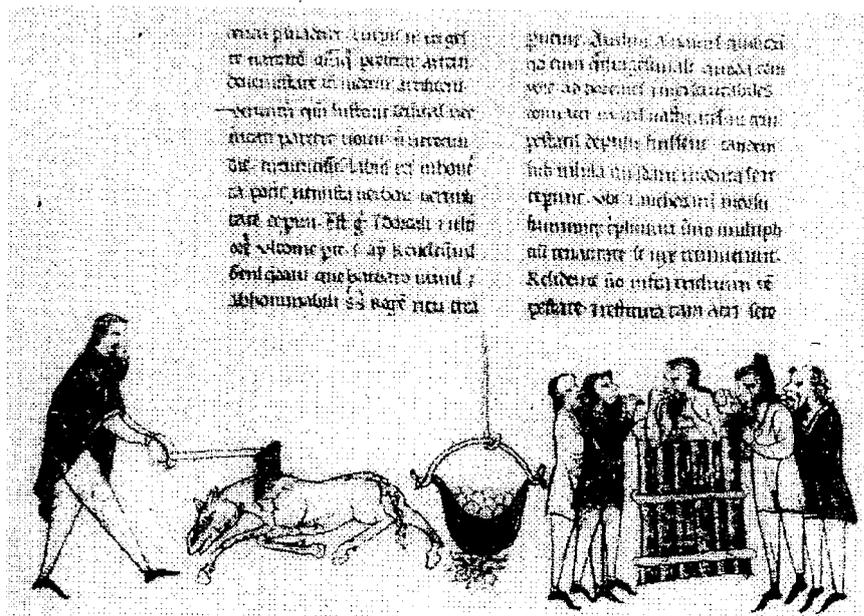


Рис. 10. Обряд инаугурации. Миниатюра из «Топографии Ирландии» Гиральда Камбрийского (XII в.)

И поэтому, повторяем, мы не претендуем на то, чтобы воссоздать некое реальное положение вещей, но, напротив, заранее понимая, что историческая правда невосстановима принципиально, пытаемся реконструировать некую “саговую реальность”, для которой понятие “верховный король” вполне актуально.

И не за реальной и конкретной фигурой, но за самим понятием высшей власти была закреплена определенная сакральность, предполагавшая образ “ритуального короля”, объединявшего вокруг себя других подчиненных королей, хотя, возможно, реально ими и не правившего. И инав-

гурация при этом действительно предполагала ритуальный брак короля с Ирландией. Не случайно само обозначение праздника, который верховный король обязан был периодически устраивать для своих подданных, было Feis – отглагольное существительное от foaid ‘спит, проводит ночь’, а Праздник Тары предполагал символическую свадьбу короля-бога и страны-богини.

По идее, все это могло иметь место только в дохристианский период (см. об этом [Cagney 1955b: 334 ff.]), хотя мы не уверены, что официальное принятие христианства действительно положило конец всякому проявлению языческих ритуалов, особенно на уровне социальных институтов. Спорадические возвраты к языческой практике, безусловно, были, и, возможно, обряд ритуального совокупления с белой кобылой, который столь шокировал Гиральда Камбрийского в XII веке, был не пережитком, но попыткой возродить ритуал, который был именно связан с идеей централизованной власти, имеющей при этом сакральный характер, и который на самом деле в VI–VIII веках уже не практиковался.

Итак, если Домналл и не был верховным королем Ирландии во всем pleno значении этого термина, то, безусловно, он объединял своей властью несколько территорий, причем, как это обычно практиковалось, данное объединение строилось в первую очередь на личных связях, на личном договоре между несколькими королями и соответствовало уже отмеченному нами характерному для Ирландии представлению о власти как о подчинении личности. Именно поэтому особенно важным оказывается мотив дара, приглашения на пир и пр., т. е. всего того, в чем могла реализоваться суть межличностных взаимоотношений. И именно поэтому обида, якобы нанесенная Домналлом Конгалу на пиру, могла послужить вполне достаточным поводом для прерывания отношений и начала вражды. Но все же, нам кажется, действия, которые после этого предпринимает Конгал, считающий себя оскорбленным, были с точки зрения правовой несколько чрезмерными. Ирландские законы, придававшие проблеме чести и оскорбления очень большое значение (см. [Crith Gablach 1941: 84 et passim]), предполагали тем не менее совершенно иной путь разрешения конфликтов подобного рода: в случае нанесения оскорбления ответчик обязан был заплатить оскорбленному им истцу своего рода выкуп, носивший название епеш (букв. “лицо”), размеры которого были четко определены и зависели от статуса оскорбленного. Так, король туата должен был получить выкуп в семь кумалов (ирл. cumal – условная единица, обозначающая некую совокупность материальных ценностей, соответствовала стоимости одной рабыни, либо нескольких молочных коров, либо

тридцати пяти акров земли). В тексте саги о возможности подобного разрешения конфликта не говорится ничего, что, впрочем, достаточно характерно для традиции саговой, опирающейся на совершенно иную систему правовых и социальных ценностей.

Впрочем, в одном из эпизодов *Безумия Суибне* в поэтическом фрагменте говорится о выкупе, который якобы Конгал потребовал от Домналла за нанесенное ему оскорбление. Однако выкуп этот столь велик, странен и нереален, что данный фрагмент, безусловно, носил характер чисто поэтический и вряд ли может иметь какое-либо иное объяснение, кроме мифологического. Так, в своем монологе, обращенном к сидящему на ветвях дерева Суибне, король Домналл вспоминает о своей ссоре с Конгалом и, в частности, говорит, что благодаря дружбе с ним Конгал смог получить благословение Колума Килле. Он полагает при этом, что данный факт уже сам по себе мог бы послужить достаточным выкупом за куриное яйцо, но при этом все же спрашивает Конгала, чем он мог бы возместить нанесенный ему моральный ущерб, на что слышит следующий ответ:

Gabhad-sa úait madh maith lat,
Tabhair dhamh-sa do dhá inac,
do lámh dhiot is do bhen mhas,
t'ingen is do rosg rinnglas [BS: 16]

Я возьму от тебя, если ты согласишься / дай мне двух твоих сыновей / твою руку и твою статную жену / твою дочь и твой голубой глаз.

Нет, “меч на меч”, говорит ему в ответ на это Домналл.

Интересно, что в самом *Безумии Суибне* также отражается конфликт, произошедший якобы между местным королем (Конгалом) и подчиненным ему королем (Суибне), также имеющий в своей основе недовольство низшего короля высшим из-за скупости и недостаточной доли: так, Суибне вспоминает, как однажды сказал Конгалу, что уйдет от него к другому господину и, чтобы его удержать, тот выделил ему огромный дар, совершенно не соответствующий тому, что, согласно Законам, король Дал Арайде должен был получить от короля Улидии:

Сказал Суибне самому себе: как хорошо помню я тот день, когда я с моим господином Конгалом Клазном, да видит это Бог, проезжал по этой долине. И тогда, помню, я сказал ему, что не хочу более ему служить, потому что плохо платит он мне за мою преданность и сказал я ему, что, мол, пойду я лучше и поищу себе другого господина. И тогда, чтобы удержать меня, подарил он

мне трижды по пятьдесят прекрасных, сильных, заморских коней, да трижды по пятьдесят крепких, закаленных, острых мечей, да пятьдесят рабов, да пятьдесят рабынь, да еще впридачу свою золотую туннику, расшитую пурпурными нитями [BS: 51].

Сопоставление данного набора даров, который в качестве платы за службу получил Суибне от Конгала, совершенно не соответствует тому, сколько король Дал Арайде должен был получить от короля Улидии. Согласно *Книге Прав*, ежегодный дар в данном случае определялся как "...двадцать рогов для питья, двадцать мечей, двадцать боевых псов, двадцать рабов, двадцать коней, двадцать плащей, двадцать металов (ирл. matail?) и двадцать кумалов от короля Улидии королю Дал Арайде" [Lebor na gCert 1962: 85]. Изобилие даров, которые якобы получил от Конгала Суибне, может объясняться и как результат смещенного сознания героя, который в силу произошедших с ним мозговых нарушений видит свою личность как "сверхценную", и как продукт фантазии позднего составителя, который мало заботился о том, чтобы соотнести воссоздаваемую им реальность с тем, что можно было бы назвать реальностью "исторической". Впрочем, одно не противоречит другому.

Следствием "ориентации на личность" является также достаточно распространенный в королевском цикле мотив личного участия короля в битве и, что особенно важно для нас в данном случае, непосредственного убийства одним королем другого. Так, в наших текстах мы встречаемся с подобными упоминаниями дважды: в *Битве при Маг Рат* говорится, что король Домналл лично убил Конгала, а в *Пире в Дуне-на-Гед* Конгал подробно рассказывает о том, как по наущению Домналла он убил Суибне Менна, верховного короля Ирландии, наследником которого и стал затем Домналл. На самом деле во всех подобных случаях мы имеем дело лишь с метафоризацией фигуры короля, отождествляемого со своим племенем и своей землей. Как пишет об этом Г. Мак Ниокайлл, "если в *Анналах* мы читаем, что А король X убил В короля Y, это не означает, что на самом деле А приближался к В во время битвы ближе, чем расстояние броска копья. Так, например, когда говорится, что Коналл Гутбинд убил Аэда Слане в 604 г., это на самом деле означает, что Аэд был убит Аодом Гуастаном, побратимом Коналла, а также неким воином по имени Баэгалл Биле, также выступавшим на стороне Коналла" [Mac Niocaill 1972: 95]. В *Хронике королей Ирландии* в данном случае обычно используется формула "X пал от (руки) Y", причем этот же глагол *torcahair* употребляется и по отношению к обозначению внезапной и противоестественной смерти вообще. Ср.:

Nuadu Necht de Laignib iar sein, da raithe, co *torchair* la Conaire i cath Cliath in hU Drona [RR: 300]

Нуаду Нехт из лагенов после этого, (правил) два времени года, пока не пал от (руки) Конайре в битве у Клиата Уи Дрона.

Lugaid Riab nDerg, coic bliadna fichet co *torchair* ina chlaideb féin, di chumaid a mná [RR: 302]

Лугайд Риаб Красный, (правил) двадцать пять лет, пока не пал от собственного меча из-за печали о своей жене.

Сказанное, естественно, означает, что, можем мы предположить, как Суибне Менн был убит не лично Конгалом, так и сам Конгал пал не от руки короля Домналла во время битвы при Маг Раг. Действительно, в одной из хроник, а именно в *Анналах Клонмакнойса*, говорится, что во время битвы *cecidit Congal. Clacch ri Ulad cum multis nobilibus* (“пал Конгал



Рис. 11. Ирландские войны. Из английской рукописи XIII в.

Клаэх король Улидии со многими знатными людьми”), и примерно такая же формулировка содержится и в *Анналах Тигернаха*. Однако прямых указаний на то, что Конгал был убит непосредственно Домналлом, в их текстах нет. Что же касается гибели Суибне Менна, который также был представителем северных Уи Нейллов, но в отличие от Домналла – из рода Эогана, то, как известно из хроник, в 628 г. Домналл напал на Суибне, видимо, действительно желая узурпировать верховную власть, но во время битвы у Бота (в Донеголе) потерпел поражение и бежал. И действительно, вскоре после этого

его воспитанник и король Улидии Конгал Клаэн со своими людьми напал на Суибне Менна и разгромил его в том же году в битве при Трайг Брени. В этом сражении Суибне Менн погиб, но опять же у нас нет никаких указаний на то, что убит он был лично Конгалом.

В саге *Пир в Дуне-на-Гед* этот эпизод представлен совершенно иначе. В монологе оскорбленного Конгала, который тот произносит во время рокового пира прежде чем уйти, дается совершенно иная версия гибели короля Суибне Менна:

Я отправился в Айлех Нейд, где был тогда король. Король сидел на зеленом лугу, и гости его были с ним, и они играли в фидхелл. Я приблизился к собравшимся, не сказав никому о своем приходе, и бросил свое копье, что зовется Острием Конгала, и которое держал я тогда в руке, прямо в грудь королю, и камень, что был позади него и служил ему опорой, отозвался на этот удар, кровь из его сердца потекла по древку, и он умер. Но перед тем, как он умер, король бросил одну из фигур Фидхелла мне в лицо, так что выбила она кривой глаз из моей головы. Кривым я был до этого, кривым стал я с того дня. Гости и люди короля бежали в страхе, думая, что люди из Альбана идут следом за мной, раз решился я убить Суибне Менна, короля. Я же вернулся к тебе, а ты после этого принял верховную власть в Ирландии [FDG 1842: 36].



Рис. 12. Айлех. Королевский дом северных Уи Нейллов, возле которого якобы Конгал Клаэн убил Суибне Менна

Описанное кажется довольно странным, так как при этом малопонятно, как люди короля Суибне Менна могли решить, что Конгал движется во главе целого войска, если на самом деле он прибыл туда в одиночку и, видимо, как следует из его собственного изложения, пешком. По крайней мере, последние метры до короля он явно проделал пешком, а не на колеснице. Нам посчастливилось побывать в этом месте, так называемом “Солнечном покое Айлеха”, давней резиденции северных Уи Нейллов, и мы имели возможность лично увидеть место, на котором якобы был убит Суибне Менн. Лишь после этого мы поняли, что описанный в саге эпизод если и не близок к исторической истине, то хотя бы точно воспроизводит

воспроизводит местный ландшафт, так как “зеленый луг” перед крепостью находится в небольшой ложбине на вершине холма и, таким образом, радиус обозримого пространства при этом действительно очень мал, и человек, подходящий к крепости, действительно появляется на этом лугу для находящихся там возможных наблюдателей совершенно внезапно. Не видно при этом и того, один он пришел или за его спиной следует целое войско. Таким образом, как мы видим, неизвестный составитель саги *Пир в Дуне-на-Гед* если и не соблюдал историзм, как понимаем мы теперь это слово, то явно хорошо знал местность, которую описывал.

И наконец, последнее, на чем мы хотели бы сейчас остановиться, говоря о том, как изображаются в сагах личные взаимоотношения Домналла и Конгала, – это мотив воспитания Конгала в доме Домналла, который, как мы понимаем, в тот момент еще не был верховным королем, т. е. не объединял вокруг себя нескольких королей. Этот мотив соответствует распространенному в Ирландии обычаю отдавать детей из благородных семей на воспитание в другой благородный род, причем, как пишет С. В. Шкунаев, обычай этот «уподобляется в Законах своеобразному “созданию лица”, т. е. чести человека, которым занимается воспитатель» [Шкунаев 1989: 43]. Мотив воспитания в чужом доме и связанный с этим обычай побратимства (*daltae* – букв. ‘вскормленный’, *comaltae* – ‘со-воспитанный’, в русских переводах саг передается обычно как “молочный брат”, что не совсем точно) встречаются в ирландских средневековых текстах необычайно широко. Настолько широко, что мы, естественно, вправе предположить и то, что со временем этот обычай приобрел несколько иной социальный характер. Действительно, если, например, воспитателем Кухулина назначается (выбирается) герой Фергус, который живет здесь же в Эмайн Махе, то Конгал отдается на воспитание в другой туат, с северо-востока на северо-запад, причем в своем монологе он явно оценивает это не как честь, а как насильственную “отлучку от дома”. Видимо, институт отдавания сыновей из знатных семей на воспитание в другой туат или род носил уже характер не столько воспитания, сколько обмена заложниками, обычая также достаточно распространенного. Как пишет Г. Мак Ниокайлл, отдавание на воспитание “могло представлять собой одновременно и передачу в качестве заложника ребенка короля высшему королю” [Mac Niocaill 1972: 59]. Однако названные отец и мать, носившие имена соответственно *aite* и *muine* (восходящие к распространенным

в детской речи на самом архаическом уровне обозначения старших родственников мужского и женского пола), квалифицировались по Законам как родные отец и мать, и сексуальные отношения с ними были запрещены как инцестуальные, а их убийство порицалось как “убийство родича”. Но, таким образом, конфликт между Конгалом и Домналлом, который кончается гибелью первого, предстает как реализация традиционного мотива боя отца с сыном, причем тема непосредственного убийства Конгала Домналлом как раз это и подтверждает.

Но вполне возможно, что в исторической реальности Конгал вовсе не был воспитанником Домналла сына Аода, а исполнял функции именно заложника, подобно, например, Сканилану Мору, сыну короля Осрайге, который был отправлен “на воспитание” в дом Аода сына Айнмире, отца Домналла. Мальчик был заключен в ивовую хижину, где ему не давали пить, но при этом кормили соленым мясом. Лишь вмешательство святого Колума Килле спасло ребенка от смерти (об этом подробнее см. [Herbert 1988], а также русский перевод данного эпизода [Лопухова 1997]). Таким образом, очевидно, что под термином *daltae* ‘воспитанник’, начиная с определенного периода, стали пониматься скорее “заложники” (*gilla*), и потеря Конгалом глаза во время “воспитания” в доме Домналла на этом фоне выглядит, увы, довольно логично. Примерно также расценивает взаимоотношения между Конгалом и Домналлом и Г. Мак Ниокайлл [Mac Niocaill 1972: 95]. Ср. в данной связи начало саги *Совращение Бекфолы*, где говорится, что когда Диармайд сын Аэда Слане был королем Тары, при нем находился Кримтанн сын Аэда, который был одновременно его воспитанником и заложником “от Лейнстера” [Dillon 1994: 75]. При этом не следует понимать, что статус “заложника” был в чем-то идентичен статусу военнопленного или раба, это было не совсем так, и поэтому дальнейшее выступление Конгала против Суибне Менна, которое дало возможность Домналлу занять верховный трон, также выглядит вполне логично и скорее всего явилось следствием какого-то временного военного союза, что, впрочем, также является лишь предположением: настроенный особым образом хронист вполне мог изменить расстановку сил при описании им военных событий.

Что для нас в данном случае важно, так это то, что автор XII века, называя Конгала воспитанником Домналла, не видел при этом никакого противоречия в том, что в дальнейшем между ними вспыхнул конфликт, приведший к смерти Конгала. Причем не видит он в этом не только противоречия на уровне сюжетном (вспомним еще раз мотив боя отца с сыном), но и, так сказать, на уровне этическом. Интересно, что в сагах более

архаических разрушение отношений побратимства или приемного отцовства всегда изображается как некая аномалия, или, пользуясь термином “литературным”, трагедия. Так, Фергус отказывается сражаться с Кухулином и лишь имитирует поединок с ним, не желая пролить кровь своего воспитанника. То же можно сказать и об узах побратимства. Если убийство Фер Диада изображается как нравственная драма Кухулина, то уже в саге *Разрушение Дома Да Дерга* слова короля Конайре – “Горе мне, если это не они, возлюбленные мои братья, кого не пристало нам страшиться сегодня ночью” [Предания и мифы...1991: 111] звучат, безусловно, иронично, поскольку Конайре понимает, что никакое побратимство не спасет его от сыновей Дона Десса, ступивших на путь грабежа и разбоя. В саге *Безумие Суибне*, кстати, герой испытывает аналогичное недоверие к Лонгсеахану, который называется в тексте его названным братом (или сводным братом, сыном его матери, поскольку сам составитель текста в данном случае колеблется). Суибне полагает, что тот способен убить его, чтобы отомстить за невольную гибель тещи:

И сказал тогда Суибне: “Теперь не должен я возвращаться в Дал Арайде, ибо Лонгсеахан, чтобы отомстить за свою старуху, убьет меня, если окажусь я в его власти” [BS: 41].

Таким образом, как мы видим, в нашей саге, как и в других сагах исторического цикла, наблюдается уже явное нарушение архаических связей, базирующихся на сознательном “свойстве” (институты побратимства и воспитанников). Как можем мы предположить, ко времени составления окончательной редакции саги сами данные институты претерпели уже значительные изменения и обычай отдавания ребенка в другую семью на воспитание реально не практиковался. Прежним термином “воспитание” (с известной долей лицемерия) обозначался уже скорее институт заложенничества.

Впрочем, надо отметить, что и истинное кровное родство далеко не всегда служило гарантией от взаимной вражды и кровопролития, чему история Ирландии знает немало примеров.

Итак, в отношениях между Домналлом и Конгалом много неясного. Мы не совсем понимаем ни на чем основывался их союз, ни почему он так внезапно прервался. Завершается он, как показано в наших текстах, битвой при Маг Рат, в которой на стороне Конгала выступает Домналл

Брекк, король Шотландии, но при этом ничего не говорится о том, что уже в 629 г. Конгал Клаэн выступал против Домналла сына Аода в битве при Дун Кетирн, потерпел поражение и бежал, видимо, действительно в Шотландию, где заключил союз с Домналлом Брекком и начал собирать объединенные силы для вторичного нападения на ирландцев. До 637 г. в *Анналах* Конгал Клаэн не упоминается.

Но насколько реальны фигуры главных персонажей микроцикла короля Домналла и, если, как мы видели, реальная история в сагах оказывается в значительной степени искаженной, можем ли сказать то же самое о героях как таковых? Иными словами, имели ли центральные фигуры наших саг какие-то реальные прототипы или, точнее, насколько исторические короли, носившие данные имена, отличались от королев – героев исторических саг?

Образ короля Домналла сына Аода, как кажется на первый взгляд, довольно прост. Конечно, мы не можем судить, насколько верно были интерпретированы составителями текстов о нем те или иные его поступки (да это, наверное, вообще невозможно), но в том, что касается исторической отнесенности, то данный персонаж, видимо, практически полностью соотносим с реальным королем Домналлом сыном Аода сына Айммире из северных Уи Нейллов. Отец Домналла в хрониках также называется верховным королем, т. е. он, предположительно, объединял своей властью несколько областей на севере и на востоке острова. Аод происходил из рода Коналла (*Cenel Conaill*) из северных Уи Нейллов, и после его смерти в 598 г. верховный трон наследовал его сын Маэль Коба, соответственно брат Домналла. Однако в 615 г. он был низвержен и убит другим представителем северных Уи Нейллов из рода Эогана – Суибне Менном сыном Фиахны. Впрочем, следует отметить, что в генеалогии рода Эогана в качестве “королей Тары” называются также Кольман, умерший в 604 г., и Аод Уриднах, его преемник и двоюродный брат, умерший в 612 г. Кроме того, в качестве короля Тары там же фигурирует и сын Аода Уриднаха Маэль Фитрит, смерть которого датируется 630 г., что, естественно, противоречит версии, согласно которой Домналл сын Аода стал верховным королем в 628 г. после гибели Суибне Менна (и подтверждает предположение, что титулы “король Тары” и “верховный король” не были полностью идентичны). Однако сказанное не означает, что мы склонны ставить под сомнение данную версию и, видимо, Домналл действительно занял трон Суибне Менна, который в свою очередь силой отобрал его у его брата Маэль Кобы. Приведенные нами противоречивые данные иллюстрируют скорее, во-первых, не прекращающуюся борьбу за власть между

родом Коналла и родом Эогана и, во-вторых, ненадежность такого источника, как генеалогии, которые писались на заказ для представителей определенного рода. Кроме того, если мы вспомним, насколько расплывчато было в тот момент само понятие верховной власти, то поймем, что объявить себя королем Тары мог в принципе любой король, подчинивший себе или объединивший вокруг себя несколько областей. Более того, по мнению К. Симмс, высказанному в устном сообщении, титул верховного короля в начале VII века носил именно Конгал Клаэн, который, таким образом, был последним верховным королем из Улидии. Данный взгляд, надо отметить, объясняет и некоторые моменты в оценке битвы при Маг Рат, которая оказывается просто проявлением борьбы за власть, однако в целом он представляется нам недостаточно доказательным.

В своем предисловии к изданию 1913 г. Д. О'Киффи пишет тем не менее, что Домналл "наследовал верховную власть своему отцу Аоду сыну Айнмире в 598 г." [BS 1913: xxiv]. Как мы можем предположить, историография начала нашего века стремилась к своего рода упрощению схем, по крайней мере в том, что касалось структуры наследования власти и представлений о централизации страны. И все же данная фраза выглядит довольно странно, если мы вспомним, что сага *Пир в Дуне-на-Гед* была к этому времени уже издана и переведена и, следовательно, О'Киффи хорошо известна. Поэтому вся история с Маэль Кобой и Суибне Менном также должна была быть ему хорошо знакома. Более того, монолог оскорбленного Конгала он сам же приводит в Предисловии к данному изданию *Безумия Суибне*. Остается предположить, что всю эту запутанную историю он мог считать вымыслом от начала до конца.

Мы же, придерживаясь скорее официальной версии, т. е. версии, общепринятой на уровне современной ирландской историографии, должны будем добавить, что король Домналл в битве при Маг Рат вышел победителем и затем в 642 г. умер естественной смертью после возвращения из Рима, что для ирландских королей было редкостью (в *Хронике королей* о нем буквально говорится, что он "пал от паломничества в Рим на четырнадцатом году своего правления" [RR: 376]). После его смерти верховную власть оспаривали между собой его племянники Келлах и Коналл Каэль, сыновья Маэль Кобы, и сыновья Аэда Слане из южных Уи Нейллов – Диармайд и Блатмак. Разные источники дают разные версии того, кто именно из них после Домналла занимал место верховного короля. Известно только, с относительной степенью надежности, что Коналл Каэль был

убит Диармайдом, но стал ли тот верховным королем после этого или это была одна из многочисленных бессмысленных междоусобных стычек, сказать трудно. Известно также, что все они брали дань скотом (Борома) с Лейнстера в течение пятнадцати лет. Так что, сказать, кто именно был непосредственным наследником Домналла, оказывается не так просто, возможно, что на какой-то период “трон в Таре” оставался свободным.

Но если прототип (а точнее, исторический двойник) короля Домналла из наших саг определяется относительно легко, то с его основным противником Конгалом Клаэном дело обстоит гораздо сложнее.

Обратимся еще раз к его монологу. В нем Конгал, во-первых, рассказывает о том, как получил он свое прозвище, а во-вторых, с обидой вспоминает о невыполненном Домналлом обещании сделать его королем Улада.

Но сначала о первом. В монологе Конгала приводятся две совершенно различные истории, каждая из которых повествует о повреждении глаза, причем одного и того же. Так, по его словам, в детстве, отданный Домналлу на воспитание, он был передан на попечение нерадивой няньке, заигрался в саду и был укушен в глаз пчелой. После этого он и получил прозвище *sláep* ‘косой’ (видимо, косина явилась следствием не столько самого укуса, сколько испуга мальчика, на глаз которого села пчела). Интересно, что согласно древнеирландским законам повреждение глаза, произошедшее из-за укуса пчелы, квалифицировалось как нанесение вреда владельцем пчелы и предполагало определенное возмещение потерпевшему. История с Конгалом в данной связи упоминается в правовом трактате *Суждения о пчелах* (*Bechbretha*), который был составлен, видимо, в конце VII века, но, как полагает Ф. Келли, именно, отчасти, под влиянием известных компиляторов саг *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат*. В том же, что касается “реального” положения дел, то, как полагает Ф. Келли, описанная ситуация вообще не могла возникнуть, поскольку “человеческий рефлекс закрывания глаза обычно столь быстр, что жало пчелы никогда не может проникнуть под ресницы. Таким образом, утрата зрения из-за укуса пчелы является фактом скорее литературным” [Kelly 1995: 239].

Но обратим внимание, что пчела вызвала, согласно тексту саги, не кривизну Конгала, а лишь косину. Уже далее в своем монологе, описывая сцену убийства Суибне Менна, Конгал рассказывает, как умирающий король швырнул ему в лицо фигуру для игры в фидхелл и выбил ему ею глаз, отчего Конгал, как говорит он сам, стал “кривым” (*caech*).

Так каким же все-таки был Конгал – косым или кривым, а точнее – какое именно из этих двух его прозвищ стало, так сказать, “официальным”, т. е. фигурирующим в генеалогиях?

В генеалогии королей Улада действительно фигурирует некий Конгал Клаэн, сын Сканилана, и дата его смерти действительно помечена 637 г. Однако, надо отметить, что наследовал он власть не своему отцу, а своему деду Фиахне Лургану, смерть которого датируется 626 г., что не соответствует словам Конгала в саге: “Вскоре после этого (т. е. гибели Суибне Менна в 628 г.) умер мой отец Скандал”. С другой стороны, в генеалогии королей Дал Арайде фигурирует лицо под именем Конгал Каэх, также сын Скандала, но на этот раз уже другого: если отцом первого Скандала был Фиахна Лурган, то отцом второго – Бекк сын Фиахры Каэха. Причем, судя по схеме, приведенной в книге Г. Мак Ниокайлла [Mac Niocaill 1972: 156] второй Скандал приходился первому двоюродным дядей (Фиахна Лурган и Фиахра Каэх были братьями). Смерть Скандала сына Бекка датируется 646 г., т. е., видимо, он наследовал власть в Улидии после гибели Конгала Клаэна, своего троюродного брата. Однако Г. Мак Ниокайлл пишет, что Конгал Каэх “вышел из проблем” Дал Арайде и его сменил в качестве короля Улидии Маэль Каэх, его брат, но, видимо, брат сводный, поскольку мать Конгала Каэха была сестрой Домналла Брекка из Шотландии. Смерть Конгала Каэха датируется 639 г.

Действительно, в цикле короля Домналла Домналл Брекк называется дядей Конгала, но дядей Конгала Клаэна, а не Конгала Каэха, что противоречит генеалогическим схемам. Итак, видимо, прототипом Конгала Клаэна в наших текстах выступили два разных персонажа: обоих звали Конгал и в прозвище обоих содержался намек на поврежденный глаз. Отметим попутно, что кривизна война – для ирландской традиции мотив довольно характерный, в котором сочетается представление об ущербности, с одной стороны, с идеей высшего знания – с другой. Не видя наполовину мир, этот человек оказывается приобщенным к некоему высшему видению, которое он прозревает своим якобы незрячим оком. В данной связи мы можем вспомнить знаменитое “чудесное искажение” Кухулина, при котором один его глаз западал так глубоко внутрь, что и журавль не смог бы достать его клювом, и странного человека по имени Фер Кайлле из саги *Разрушение Дома Да Дерга*, у которого была только одна рука, одна нога и один глаз, и ритуальную позу дивинации, при которой требовалось закрыть один глаз, чтобы увидеть им Иной мир (ср. также знаменитую кривизну Одина в германской традиции; подробнее о мифологическом понимании слепоты и кривизны в ирландской традиции см. [Ford 1990; Le Roux 1961]). Однако, что обращает на себя внимание, ни кри-

визна, ни косина Конгала в саге *Пир в Дуне-на-Гед* никак не “обыгрываются”, т. е. для составителя более позднего времени прозвища этого персонажа являются лишь своего рода маркерами его уникальности. Однако пусть даже Конгал и не является для составителя текста персонажем мифологическим, глубинная суть его тем не менее проявляется в его прозвище, предполагающем, как пишет В. Н. Топоров, “единство содержания и формы” [Топоров 1993: 83]. И именно поэтому составитель саги невольно “слил” в один двух исторических персонажей, носивших имя Конгал (о его значимости см. ниже) и прозвище, указывающее на связь с миром тьмы. В этом Конгал противостоит “светлому” Домналлу, и данная оппозиция просматривается на протяжении всего микроцикла (ср. в *Книге Айкилла*: “Домналл в своей правоте победил Конгала в его заблуждении...”).

Предположение, что Конгалов на самом деле было два, объясняет и странное непоследовательное поведение Конгала по отношению к Домналлу: видимо, Конгал Клаэн был его воспитанником и союзником, а Конгал Каэх – противником. Впрочем, могло быть и наоборот: Конгал Каэх был союзником Домналла против Суибне Менна, но он же, будучи подчинен Конгалу Клаэну как королю Улидии, был вынужден выступить против Домналла, когда Конгал Клаэн предъявил ему свои территориальные притязания.

Последний момент также очень интересен. В своем монологе Конгал жалуется, что после смерти отца не получил от Домналла в свое правление земли, принадлежавших роду Коналла и роду Эогана, а также девять областей Аргиаллы. Но нам, естественно, притязания Конгала кажутся более чем странными, так как эти земли исконно принадлежали самим верховным королям, а последняя область традиционно была им подчинена и должна была предоставлять заложников. Улад же, или Улидия, к тому времени представлял собой очень небольшую территорию на северо-востоке острова, куда входили области Дал Арайде, Дал Фиагах, спорная область Дал Риада и несколько других земель. Но обида Конгала, с другой стороны, а точнее, мотивировка его обиды в глазах составителя текста, жившего уже не ранее конца XI века, не покажется странной, если мы вспомним, что в этот период, во-первых, уже сложилась концепция верховной власти в стране, а во-вторых, границы Улада были уже иными ввиду политических событий XI века, в ходе которых Улад выступил против власти верховного короля и отчасти сумел вернуть себе прежние территории, до этого отчасти принадлежавшие северным Уи Нейллам: т. е. именно те, о которых и говорит Конгал!



Рис. 13. Ирландия начала VIII в. (из кн. Ф. Бирна)

Таким образом, если Домналл как верховный король мог моделироваться уже по образу Бриана Бору, то и подчиненные ему короли соответственно укрупняли свои территории, и для писца XI–XII веков Улад был территорией, гораздо большей, чем это реально было на политической карте VI–VII веков. К тому же идея особого “величия” этой территории поддерживалась популярностью цикла Кухулина, также хорошо известного в монастырской среде.

Обособленность Улидии по сравнению с другими территориями отмечал в XII веке и Гиральд Камбрийский, писавший, что “люди севера более воинственны, чем остальные ирландцы. Они не сдаются в бою и презирают смерть”. Попытка “скандального” региона противопоставить себя остальной Ирландии вылилась в кровавые события в современном Ольстере, о чем составитель XI–XII веков знать, конечно, не мог, но интуитивно подобный исход предчувствовал (см. в данной связи [Гроздова 1981]).

Кроме того, более конкретно, составитель, видимо, помнил и о ярких политических событиях конца XI – начала XII века, в ходе которых Улад восстал против власти верховного короля. Причем интересно, что представителем северных Уи Нейллов, под чьим предводительством шла борьба с уладским королем Донхадом, тоже звали Домналл (Домналл сын Лоханна, ум. 1093). Отношения Донхада и Домналла также были отмечены союзом против предыдущего верховного короля Муірхергаха О’Браена и также переросли в конфликт, закончившийся кровопролитием.

Говоря о прародителе главной династии ирландских королей, Ниалле, мы упоминали, что свое прозвище Девять-заложников он получил от того, что обычно брал по два заложника от каждой пятины и одного – из Альбана. Однако относительно происхождения его прозвища существует и несколько других версий, в которых само число заложников, по сути своей явно сакральное, остается неизменным, но области, откуда их брали, значительно варьируют. Так, согласно одной из них, Ниалл брал заложников также у бриттов, саксов и франков, чего, естественно, быть не могло, так как ни тех, ни других в IV веке просто еще не было, а Британия и Галлия еще были подчинены Риму. Но, как пишет Т. О’Рахилли, “в тот момент, когда легенда была записана, память о римской оккупации Южной Британии и Галлии в Ирландии уже была утрачена: писцы представляли себе, что во времена Ниалла, как и в их собственное время, Британия была занята англосаксами, что Галлия была страной франков, а римляне (Rómáin) ассоциировались лишь с городом Римом и с Италией” [O’Rahilly 1946: 219].

Видимо, подобный эффект мы наблюдаем и в саге *Пир в Дуне-на-Гед*: ее составитель уже не помнил, какую именно территорию занимал Улад в VII веке, и произвольно расширял его границы, ориентируясь не столько на современную ему самому политическую географию, сколько на некий героический идеал, известный ему из саг.

Что же можем мы сказать о самом герое саги *Безумие Суибне*? Имел ли какой-либо прототип этот персонаж и сколько их было? Дж. Карни пишет, что “Суибне в Ирландии абсолютно не историчен” [Carney 1955: 129], но так ли это в действительности, и что в данном случае мы вообще можем понимать под “историчностью”?

Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, обратимся к второстепенному персонажу из саги *Безумие Суибне* – Айлилю Кедаху, который, согласно тексту, был убит самим Суибне во время битвы при Маг Рат. Айлиль называется в саге “королем Уи Фаоланов”, под чем, несомненно, подразумевается правящий в Лейнстере род Уи Файлге. В примечании к изданию 1931 г. Д. О’Киффи пишет, что Айлиль являлся сыном Дунлага и был пятым потомком Кахара Мора, родоначальника династии. Но, как отмечает О’Киффи, Айлиль сын Дунлага был убит в 495 г. В *Книжке Прав* также упоминается этот персонаж, но он при этом называется уже сыном самого Кахара, что отодвигает дату его возможной смерти еще далее “в глубь веков”. В то же время в генеалогии рода Уи Файлге также упоминается некий Айлиль, но он называется сыном Аэда Рона, и смерть его датируется 639 г., т. е. почти совпадает с датой битвы при Маг Рат, в которой, возможно, Айлиль сын Аэда Рона из рода Уи Файлге мог принимать участие на стороне короля Домналла. Видимо, в данном случае мы также имеем дело с тенденцией сведения нескольких реальных исторических, или полуисторических, фигур к одному литературному персонажу.

Так как же обстояло дело с самим Суибне? Среди правителей Дал Арайде это имя вообще не упоминается, хотя в *Анналах* оно встречается, правда, лишь однажды – в *Анналах Тигернаха*, составленных около 1084 г. Приведем этот фрагмент полностью:

636. Cath Muighe Rath re Domnoll mac Aeda 7 ria maccaib Aeda Sláine – sed Domnall regnavit Temoriam in illó tempore – in quo cecidit Congal Caech rí Ulad et Faelchu cum multis nobilibus, in quo cecidit Suibne mac Colmain Cuair [Annals of Tigernach 1896: 183–184].

Битва при Маг Рат против Домналла сына Аода и против сыновей Аэда Слане – но Домналл правил в Таре в то время – в которой погиб Конгал Каэх король

Улада и Фельху со многими знатными людьми, в которой погиб Суибне сын Кольмана Куара.

Интересно, что королем Дал Арайде Суибне при этом не называется.

Но кем же тогда был Суибне? Д. О'Киффи пишет о нем как о фигуре загадочной, "мелькающей то здесь, то там в разных текстах" [BS 1913: xxxi], видимо, имея в виду также корпус стихов, приписываемых ему. Но был ли этот персонаж фигурой чисто литературной или он имел какой-то реальный прототип – ответа на этот вопрос он не дает. Однако, как он полагает, если мы вспомним, что Конгал Клаэн после 629 г. бежал в Шотландию, трон его в Дал Арайде должен был временно оставаться свободным и, возможно, на его место был избран некий временный правитель, не принадлежавший ни к одной из местных правящих семей, и именно он фигурирует в саге под именем Суибне сына Кольмана. Этот человек на самом деле не имел статуса короля и поэтому, естественно, в генеалогиях королей Дал Арайде и не упоминается.

Этим же, кстати, объясняется отчасти и поведение Эран после ухода Суибне: она становится женой Гуайре сына Конгала, который наследует трон в Дал Арайде, но не после Суибне, а, как мы теперь понимаем, после собственного отца, погибшего во время битвы. Не случайно другим претендентом на власть в Дал Арайде назван Эохайд, сын Кондлы сына Скандлана (т. е. Скандала), который Конгалу таким образом приходится племянником. Оба претендента принадлежат к одному роду, который и правил в Дал Арайде, Суибне же места среди них просто нет.

Но какое имя носил этот человек – Суибне или другое, а если другое, то откуда в саге появляется имя Суибне сына Кольмана? Как нам представляется, в данном случае мы опять имеем дело с характерной для ирландской саговой традиции контаминацией, когда несколько исторических фигур объединяются в один персонаж. Лицо, называемое Суибне сын Кольмана, действительно фигурирует в истории Ирландии того периода – это Суибне сын Кольмана Мора, представитель династии южных Уи Нейллов. Он был сыном Кольмана брата Аэда Слане и был убит собственным дядей в 600 г. Причем интересно, что с этим убийством как раз связано одно из пророчеств св. Колума Килле, который якобы предсказал, что Аэд Слане убьет своего родича в борьбе за власть в Таре, но удачи ему это не принесет и правление его будет кратким. "Аэд Слане не обратил внимания на слова святого и убил Суибне сына Кольмана, чтобы стать самому королем в Таре, но лишь четыре года и три месяца правил он там" [O'Searaigh 1967: 105] (для истории Ирландии того периода не так уж мало). В 604 г. Аэд Слане был убит Коналлом Гутбиндом сыном

Суибне (непосредственным его убийцей был Аэд Гуастан, побратим Конгала). Интересно, что Коналл Гутбинд был связан узами дружбы все с тем же Домналлом Брекком, который в 622 г. оказывал ему военную поддержку. Коналл был убит сыновьями Аэда Слане, которые, также относясь к династий южных Уи Нейллов, стремились оспорить верховную власть у северных, которую тогда представлял Домналл сын Аода. Поэтому понятно, почему в 637 г. Домналл Брекк выступил против них. Впрочем, вопрос о расстановке сил во время битвы при Маг Рат – вопрос очень сложный и заслуживающий особого внимания.

Попытка идентификации героя нашей саги с другим персонажем ирландской истории по тому же принципу – совпадение имени – предпринималась и Н. Чэдвик в ее исследовании *Geilt*, однако ее предположение, что в данном случае мог иметься в виду Суибне Менн [Chadwick 1942: 112], не кажется нам основательным. Впрочем, не настаивает на этом и сама исследовательница.

Итак, суммируя все сказанное нами о возможном прототипе героя как на уровне фабульном, так и с точки зрения его имени, мы можем прийти к выводу, что скорее всего он действительно существовал реально и им был некий неизвестный нам временный правитель Дал Арайде, которого звали как-то иначе. Имя же его было взято составителем из другой традиции, возможно, в силу того, что это неизвестное лицо также называлось Суибне – именем, достаточно в ту пору распространенным.

Мы можем выдвинуть еще одно, довольно смелое предположение, на котором настаивать не будем: прототипом Суибне мог быть сам Конгал Каэх, который в отличие от Конгала Клаэна, короля Улада, не бежал в Шотландию к Домналлу Брекку, но оставался в Дал Арайде. После контаминации двух Конгалов в одном персонаже, естественно, с точки зрения чисто фабульной (но не исторической) трон в Дал Арайде должен был оказаться функционально свободным. Его место и занял персонаж по имени “Суибне сын Кольмана”. Впрочем, повторяем, сказанное есть лишь предположение и, как пишет О’Киффи “в VII в. имена Суибне и Кольман были очень распространены” [BS 1913: xxxii].

Но, говоря о возможном прототипе героя, мы имели в виду пока лишь какой-то исторический прототип, живший в описываемый в сагах данного цикла период. Однако при этом следует помнить и о том, что между историческими событиями и их описанием в саге в данном случае прошел значительный период времени. Поэтому, как нам кажется, мы вправе

искать то, что чисто условно может быть названо прототипом героя, и в более поздних веках. Точнее – в данном случае мы можем говорить уже не об историческом прототипе, а о фигуре, которая могла повлиять на формирование образа героя саги как персонажа литературного. В том, что касается Суибне как осквернителя церкви, короля, оскорбившего святого и ведущего затем жизнь аскета-отшельника, искупающего свой грех, то, как нам кажется, именно этот аспект образа героя мог иметь для составителя саги вполне конкретный прототип – короля Мунстера Федельмида мак Кримтана, жившего в первой половине IX века и названного в *Ульстерских анналах* (845 г.) *optimus Scotorum, scriba et ancogita*.

Д. Бирн называет его “одной из самых загадочных личностей ирландской истории” [Вугне 1987: 211]. И, пожалуй, это действительно так. Будучи королем Кашеля, т. е. правя в Мунстере, Федельмид одновременно был отшельником, вел аскетический образ жизни, объединил вокруг себя целую группу клириков, был сведущ в латинской премудрости и, таким образом, как можно предположить, являл собой особый тип короля-клирика, также имевший аналогии в истории Ирландии (например, знаменитый Кормак мак Кулинен, составитель *Глоссария*). Но что общего может быть у столь праведной личности с королем Суибне? Как пишет о Федельмиде К. Хьюз, “его реальная жизнь далеко не может быть названа благочестивой” [Hughes 1966: 182]. Действительно, этот столь яркий король, неординарная и властная личность, был известен в первую очередь как осквернитель монастырей и церквей и убийца монахов. Так, в 823 г. он сжег монастырь Галлен, убил всех бывших в нем монахов и велел разрушить каменную часовню, находившуюся неподалеку. В 830 г. он сжег монастырь Фор, в 833 – совершил нападение на Клонмакнойс, перебил всех монахов, снес каменный крест и сжег святыне реликвии. В 836 г. аналогичные действия были совершены им в Дурроу и Килдаре. *Ульстерские анналы* помечают, что в этом же году аббат Корка умер в Кашеле “без святого причастия”, а в *Анналах Иннисфалена* говорится, что в этом году король Федельмид совершил нападение на Корк. В 838 г. Федельмид сам силой занял место аббата в Клонферте, а в 844 – снова напал на Клонмакнойс и разгромил его. Однако надо отметить, что Федельмид мак Кримтан сражался не только с незащитными монахами: известны его многочисленные столкновения с Уи Нейллами и даже попытки отнять у них традиционную верховную власть и объявить себя “королем Тары”, что в целом дало основания Д. О’Коррайну объявить Федельмида “самым могущественным королем Ирландии того времени” [O’Corrain 1972: 98].

меристически, то мы невольно должны будем признать, что каждая волна поселений не столько сменяла предшествующую, сколько дополняла ее, отчасти смешиваясь с коренным населением, отчасти перераспределяя этническую карту острова. Иными словами, новое население вытесняло прежнее на другие, как правило, меньшие территории либо само занимало их.

Вспомним многочисленные мифологические предания о том, как сначала фоморы, хтонические божества, а затем и сами Племена Богини Дану были изгнаны победившими их племенами “на острова или в недра холмов”. Несомненно, в одном из таких преданий отразился и процесс вытеснения пиктов гойделами (или другими кельтскими племенами) из центральных районов на север и в другие “неудобные земли” и подчинения их вождям ирландским племенам. Однако не следует думать, что вытеснение это носило характер геноцида и пикты объявлялись чем-то вроде “нации вне закона”, которая была вынуждена, спасая себя, ютиться в расщелинах гор. Интересно, что именно такое понимание этого исторического процесса привело в свое время известного ирландского фольклориста Дж. Риса к идее, что так называемые “сиды” ирландских легенд, обитатели чудесных холмов, это и есть пикты, осмысляемые как “малый народок”, который действительно жил в землянках, а тенденция сидов красть детей и беременных женщин объяснялась желанием пиктов обновить свой хиреющий генофонд [Rhys 1901: 679].

Оставляя в стороне проблему этногенеза пиктов, уводящую нас в далекое мифологическое прошлое Ирландии, вернемся к историческому периоду, когда пикты уже сосуществовали с гойделами и отчасти были подчинены им. Жили они, естественно, не в “недрах холмов”, а на определенных территориях, преимущественно на севере страны. “Пикты были особенно многочисленны в Ульстере”, – пишет Э. Мак Нил и, более того, полагает при этом, что все герои Ульстерского цикла были пиктами, и знаменитая эпопея *Похищение быка из Куальнге* есть на самом деле рассказ о межнациональной войне. “Я надеюсь показать, – говорит он об одной своей так и не опубликованной работе, – в исследовании, которое еще не совсем готово для печати, что королевство Эмайн было пиктским” [Mac Neill 1919: 63]. Действительно, невольно обращает на себя внимание тот факт, что в *Похищении* противники уладов называются последовательно “ирландцами” (букв. “мужами Ирландии”), что предполагает, что сами улады ирландцами себя не ощущали.

В истории пиктов есть много неясного, не случайно поэтому первым словом, которое невольно ассоциируется со словом “пикты”, является слово “проблема” (характерно название сборника, посвященного разным аспектам этногенеза, культуры и исторической роли этого народа: *Проблема пиктов* [Wainwright 1955]). Было это население доиндоевропейским или принадлежало к одной из ветвей Р-группы кельтских языков – также является предметом дискуссий. Так, в своем Житии св. Колума Килле Адамнан дважды упоминает, что ирландский святой разговаривал с пиктами, которых он отправился крестить, через переводчика [Jackson 1955], но говорили ли они на совсем разных языках или на диалектах одного языка – на этот вопрос ответить трудно. Возможно также, что под словом “пикты” понимаются два разных народа – доиндоевропейский и кельтский, относящийся, по определению Д. Кука, к особой “притенской” ветви (см. [Кальгин, Королев 1989: 200]). Но, приняв это объяснение, мы невольно зададимся вопросом: как с этой точки зрения соотносятся собственно пикты и ирландские “круитни”? Ответить на этот вопрос очень трудно, так как догойдельское население Ирландии оставило там гораздо меньше следов, чем в Северной Британии. Кроме того, среди пиктов, живших в Ирландии уже в историческую эпоху, была распространена тенденция возводить свои роды к одному из сыновей Миля испанского, а именно – к Иру, который был введен в состав легендарных предков-пра-родителей Ирландии позднее. Но если мы позволим себе использовать в качестве источника эпические предания, то мы увидим также, что в текстах уладского цикла тема контактов с “Альбаном” окажется очень живой, что говорит и об этногенетической и языковой связи этих двух регионов. Таким образом, мы не можем сделать в данном случае однозначного вывода о том, что в Шотландии (Альбане) пикты были кельтами (о чем, например, свидетельствует язык *Пиктской хроники*), а в Ирландии – доиндоевропейцами или наоборот.

Итак, сегодня “филологи, археологи и историки, не согласные, может быть, друг с другом в отдельных вопросах, наверно, сойдутся в том, что исторические пикты представляли собой население гетерогенное” [Wainwright 1955: 53].

Но вернемся к проблеме Севера Ирландии. Если изначально пикты действительно могли занимать почти весь Ульстер, то уже к началу нашей эры занимаемые ими территории были значительно сокращены. В саге *Разрушение Дома Да Дерга* в сцене разведки Ингкела упоминаются, в частности, и пиктские вожди:

дящиеся там же святые покровители Ирландии. Согласно незыблемому правилу составления ирландского стиха последнее слово в нем должно повторять первое. Первым словом этой небольшой поэмы является слово *Congal* – обращение к королю уладов. Однако в последней строке мы видим “обыгрывание” его имени, которое скорее всего для составителя текста было значимым, но неверно возводилось им к слову “пес”:

...feraim do tabairt ‘na laim,
is e in snam a m-bel na *con* [FDG 1842: 40]

...землю отдать в его руки / это кость бросить в пасть псу.

Видимо, это имя Конгал мог получить, уже находясь на воспитании у Домналла, либо его оригинальное пиктское имя, созвучное имени Конгал, могло быть оформлено таким образом. Интересно, что Кухулин, имя которого согласно легенде означает “пес Кулана”, будучи пиктским героем (однажды он называется “маленьким темным человечком”), мог иметь имя, звучащее примерно как “Кукук”, что является звукоподражательным названием кукушки и что в более поздней традиции могло быть реинтерпретировано как значимое ирландское имя.

Эту же тенденцию “ирландизации” имен отмечал и Т. О’Рахилли. Как он пишет, “у ирландских колонистов в Шотландии было в обычае, говоря о своих соседях пиктах и бриттах, придавать, если это было возможно, их пиктским и бриттским именам ирландскую форму” [O’Rahilly 1946: 359].

Имя отца Конгала – Скандал или Сканилан – латинского происхождения и восходит к слову *scandalum* в значении ‘ссора, распря’. Таким образом, полное имя Конгал сын Сканилана означает буквально “битва сын ссоры”, что, возможно, не случайно соотносится с изображением этого персонажа в сагах.

Итак, мы подходим вплотную к проблеме истинной причины битвы при Маг Раг и роли Британии в конфликте между Домналлом и Конгалом, изображенным в саге как конфликт, носящий сугубо частный характер. Но какую же роль тогда сыграли в нем объединенные силы Британии и почему о них вообще мог встать вопрос?

Строго говоря, дать хотя бы примерную дату начала заселения Северной Британии гойделами мы не можем, так как спорадические переселения туда из Ирландии происходили постоянно и, начиная с какого-то периода, стали носить регулярный характер. В своей *Истории* Бэда пишет,

что «со временем кроме бриттов и пиктов там появлялась и третья народность – скотты, которые под предводительством Реуды и благодаря торговым сделкам, а то и силой оружия, завоевали себе земли среди пиктских племен, которые и по сей день остаются у них в подчинении. От имени своего вождя получили они название далреудины и так и зовут их до сих пор, ибо на их языке *dal* означает «часть» [Mac Neill 1919: 195].

На самом деле основа *dál*-, входящая в состав многих топонимов, означает «народ, населяющий определенную территорию» и, одновременно, саму эту территорию. К тому же, как известно, никакого вождя по имени Реуда не существовало. В ирландских генеалогиях название Дал Риада возводится к имени Кайрбре Риады, который жил примерно во второй половине II в. н. э. Бэда же, не зная точной даты заселения Северной Британии ирландцами, указывает тем не менее, что это произошло еще до того, как она была завоевана Римом, т. е. до 54 г. н. э.

Однако сказать, что слова Бэды – чистый вымысел и сплошной анахронизм, мы не можем, поскольку по свидетельствам саг спорадические переселения из Ирландии на территорию современной Шотландии происходили довольно часто. Кроме того, Северная Британия была своего рода местом традиционного изгнания разбойников, о чем, например, столь ярко повествуется в саге *Разрушение Дома Да Дерга*:

Так и случилось, что добрая треть всех ирландцев творили разбой при Ко-найре. Довольно было у короля силы и власти, чтобы избавить от них страну и прогнать на другую сторону [Предания и мифы... 1991: 106].

Под этой «другой стороной», естественно, подразумевается Британия, о чем открыто говорится в другом фрагменте той же саги:

Воистину нет, молвил король, не продления их жизни желаю я. Да не будут они убиты, но пусть вместе с достойными мужами отправятся грабить Британию.

Об успешных рейдах в Альбане так называемых «сыновей Уснеха» рассказывается и в саге *Сватовство к Луайне и смерть Атирне*, где говорится, что Найси и его братья «провели там шестнадцать лет и отвоевали земли от Сламанна до самого севера Альбы [Предания и мифы... 1991: 215]. Видимо, под словом «отвоевали» предполагается завоевание исконных пиктских земель. Но, строго говоря, мы не можем утверждать, что эти поселения носили именно гойдельский характер, поскольку, как мы уже упоминали выше, существует концепция, согласно которой все улады также были пиктами.

Регулярные набеги ирландцев на Британию отмечались и римскими авторами.

Однако эти рейды и временные поселения все же традиционно не принято называть заселением Шотландии, видимо, потому, что на этих территориях не возникало никаких государств и не устанавливалось право, идея которого столь важна для ирландского менталитета.

Организованное заселение Британии ирландцами началось, как считается, примерно в середине V века, когда сыновья короля Дал Риады Эрка под предводительством Фергуса сына Эрка заняли территорию на юго-западе Шотландии, образовав там своего рода колонию ирландской Дал Риады. Характерно, что эта территория получила то же название, поскольку формант *dal* означает в первую очередь 'племя, род', и уже во вторую – 'территория, занимаемая этим родом'.

Интересно, что идея мультитарусного правления, которая была распространена в самой Ирландии, в шотландскую Дал Риаду перенесена не была, и вся эта территория представляла собой централизованное государство с одним королем. Это молодое королевство нового типа все больше входило в силу, расширялась и его территория. Так, в 563 г. внук Фергуса Коналл передал во владение святому Колуму Килле остров Иону, видимо, к тому времени также уже подчинившийся Дал Риаде, а его сын Аодан был там торжественно провозглашен королем самим святым. На фоне сказанного ясно, что при этом все острее становилась проблема подчинения Дал Риады Ирландии, что, естественно, имело исторические корни, но к концу VI века приняло характер неоправданной зависимости. Строго говоря, согласно ирландскому праву, король шотландской Дал Риады предстал как своего рода наместник короля ирландской Дал Риады, который в свою очередь подчинялся верховному королю Ирландии (в той степени, в какой мы вообще можем говорить о существовании верховной власти в этот период). Но на самом деле такое двойное подчинение реально не осуществлялось, и шотландская Дал Риада считалась подчиненной непосредственно верховному королю Ирландии. Точнее, вопрос о подчинении Дал Риады был, видимо, не совсем ясен ни самим правителям VI века, ни последующим историкам. По крайней мере по этому поводу в настоящее время существуют три разных мнения:

1. Обе – ирландская и шотландская – Дал Риады жили по одному праву и были подчинены верховному королю Ирландии (О'Киффи [BS 1913]).

2. Старая территория ирландской Дал Риады оказывалась в двойном подчинении. Будучи частью Ирландии, она подчинялась королям Ирландии, но при этом ее короли оказывались одновременно королями земель, находившихся за морем, над которыми верховный король Ирландии был не властен (Э. Мак Нил).

3. Территория Дал Риады была в формальном подчинении королю Улидии (Г. Мак Ниокайлл).

Этот достаточно запутанный вопрос, естественно, требовал какого-то решения, и поэтому в 575 г. во многом по инициативе Колума Килле в Друм Кете, неподалеку от Дерри, была созвана ассамблея, призванная как-то упорядочить статус этих спорных территорий.

Шотландскую Дал Риаду представлял король Аодан, верховную же власть на ней представлял Аод сын Айнимире (отец Домналла), хотя формально верховным королем в тот момент был не он, а Баэтан сын Наннида из рода Коналла северных Уи Нейллов (что еще раз подтверждает зыбкость понятия верховной власти для того периода). Король Улидии Баэтан сын Кайрилла на эту ассамблею даже не был приглашен.

Было бы ошибкой полагать, что на ассамблее ставился вопрос о независимости шотландской Дал Риады. В такой форме он не ставился вообще, поскольку, во-первых, реально она уже была независима, а во-вторых, потому, что сама эта идея в нашем, современном ее понимании еще не была вербализована на формальном государственном уровне, а значит и не существовала. Зависимость этой территории от Ирландии воплощалась в первую очередь в уплате дани, а затем в предоставлении войска в случае войны. Решение ассамблеи может быть названо своего рода компромиссным: ирландская Дал Риада должна была поставлять свои сухопутные войска ирландскому королю, а флот – шотландскому. Это решение не удовлетворило Аодана, и он собрался идти войной против Ирландии, но, по преданию, его удержал от этого поступка святой Колум Килле, который предрек, что военное выступление против Ирландии будет для шотландцев гибельным. К этому пророчеству, собственно говоря, и отсылает нас постоянно текст трех анализируемых нами саг.

После ассамблеи в Друм Кете представители знатных семей Дал Риады постепенно переселились в Шотландию, что, с одной стороны, послужило еще большему укреплению этого королевства, а с другой – способствовало смуте, постепенно назревающей на северо-западе острова. Как мы помним, ирландская Дал Риада граничила на юге непосредственно с землями Дал Арайде, т. е. с землями пиктов, которые, видя ослабление этой территории, участвовали свои набеги на нее и к началу VII ве-

ка подспудно стали пытаться присоединить ее к своим землям. Завоеванием в нашем понимании этого слова это не было и не могло быть, поскольку идея завоевания как такового была привнесена в ирландское общественное сознание, как отмечал еще Д. Бинчи, только после вторжения викингов [Binchy 1959: 119–132]. Но как бы это ни было названо, 20-е годы VII века были отмечены постоянными стычками между этими территориями, разбоем и грабежами.

Интересно, что в своей знаменитой речи на пиру Конгал Клаэн не называет область Дал Риады среди областей, которые он якобы должен был получить от Домналла, но не получил. Видимо, Дал Риада, по его мнению, в территорию Улидии все же входила на каких-то субпаритетных правах, поскольку лидирующей областью Улидии оставалась зона Дал Арайде.

Итак, пытаясь подвести какой-то итог сказанному, мы можем сделать вывод, что истинным поводом нападения на Ирландию объединенных сил скоттов и бриттов было, конечно, не желание помочь оскорбленному Конгалу, но стремление воспользоваться царящей в этом районе смутой и совершить своего рода грабительский рейд на эти и другие территории, которые, видимо, воспринимались скоттами отчасти еще как исконно свои. Это желание совпало с очередной попыткой Улада вернуть себе часть прежних территорий и, возможно, часть утраченного политического авторитета. Известно, например, что непосредственно перед битвой уладские войска напали на земли, принадлежавшие матери короля Домналла (современное графство Тирконалл), и разграбили их, не оставив там, как сказано в одной из хроник, “ни коровы, ни быка, ни женщины, ни ребенка”.

Возвращаясь к тексту саг, на этот раз в первую очередь к саге *Битва при Маг Рат*, мы должны будем обратить внимание на состав ее участников. В саге говорится, что Конгал отправился за помощью к шотландскому королю Эохайду Желтому, но тот сказал, что связан лично дружбой с Домналлом и поэтому сам принять участие в битве не может, но отправит с Конгалом своих сыновей. Однако, согласно генеалогиям, Эохайд Желтый умер в 629 г. и поэтому, как мы понимаем, данный разговор его с Конгалом вряд ли мог иметь место.

В саге приводится полный перечень объединенных сил, выступивших в битве против Домналла на стороне Конгала. Это довольно длинный поэтический фрагмент, который нам представляется целесообразным привести здесь в несколько сокращенном переводе:

...И когда увидел Домналл, что прямо к нему идут многие отряды Конгала, то сказал он такую песнь:

Двигутся могучие войска Конгала
На нас через брод Орнама.
Знамя каждого короля во всем блеске
Развевается над его головой.
Знамя Сканиллана, богато украшенное
И Фиахны Мора сына Баэтана
Важный знак в этом деле,
Теперь оно над головой Конгала.
Желтый лев на зеленом атласе,
Знак красной ветви,
Такое нес всегда Конхобар,
А теперь оно у Конгала.
Знамена сыновей Эохайда
Впереди наступающего войска,
Темны они, они цвета огня
Над древками копий Кримтанна.
Знамя могучего короля бриттов
Конана Руа, могучего воина,
Яркий атлас белый и синий
Вьется складками.
Знамя короля армии саксов
Это широкое большое полотнище
Желтое и красное, богато разукрашенное
Над головой Дайрбре сына Дорнмора.
Знамя благородного короля Файла
Подобного мне не доводилось видеть
Над его головой, да не случится с ним беды,
Оно черное и красное навеки.
Знамя Суибне, желтое полотно,
Знаменитого короля Дал Арайде
Желтый атлас над этим воином,
А под ним сам этот юноша белорукий.
Знамя Фердомана пиров
Мужа с красным оружием из Улада
Белый атлас, на нем солнце и ветер,
Над этим мужем могучим без изъяна [FDG 1842: 226–230].

С большим сожалением оставляя в стороне проблему правдоподобия описания этих знамен, обратимся к самим участникам сражения.

Итак, кроме уже знакомых нам Конгала и Суибне, среди противников Домналла в саге названы:

10–1118

1. Сыновья Эохайда Желтого, короля шотландцев. Строго говоря, мы не можем утверждать, что кто-либо из сыновей Эохайда принимал участие в битве. По крайней мере, совершенно ясно, что сам Домналл Брекк в ней непосредственного участия не принимал, поскольку, согласно тексту саги, назад в Шотландию из похода вернулся только один воин, который перелетел через пролив с мертвецом, привязанным к его ноге (в саге говорится при этом, что Конгал имел обыкновение связывать своих воинов во время битвы попарно, чтобы ни один из них не мог бежать с поля сражения). Но если сам Домналл и не принимал участия в походе, его люди, несомненно, отправлены в Ирландию были, и упомянутый в стихах Кримтанн – видимо, имя их военного предводителя. Что же касается самого Домналла, то, согласно генеалогиям, он дожил до 642 г., а по другим источникам – и много дольше. В тексте саги *Пир в Дуне-на-Гед* называются имена четырех сыновей Эохайда, которые стали союзниками Конгала: Аод, Конгал Менд, Суибне и Домналл, однако при описании самой битвы при Маг Рат они уже не упоминаются.

2. Король бриттов Конан Род, о котором впоследствии говорится, что он был убит в поединке Келлахом сыном Маэль Кобы, т. е. племянником Домналла сына Аода. Участие в битве бриттов, как и саксов, более чем вероятно, так как столкновения между этими народами до нашествия викингов происходили постоянно.

3. Король саксов Дайрбре сын Дорнмора (букв.: “большого кулака”, имя, видимо, как это было принято, передано в ирландизированной форме). В *Пире* этот персонаж также упоминается, но называется при этом королем франков.

4. Король Фойла (ирл. Feabhail), следуя примечанию О’Донована, мы можем сказать, что под этим названием подразумевалась область Айлех, находящаяся также на севере Ирландии. Выступление ее на стороне Конгала выглядит довольно странно. В саге *Борома* эта область изображается как принадлежащая к роду Коналла: именно там, согласно тексту, находился дом Аода сына Айнмире. Однако в примечании С. В. Шкунаева к этому фрагменту говорится, что Айлех принадлежал роду Эогана, что подтверждается и словами Конгала, который рассказывает, как он убил Суибне Менна, который со своими людьми был в *Айлехе*. Скорее всего автор XII века действительно имел в виду распрю внутри рода Уи Нейллов, но уже не помнил точно, что речь в данном случае могла идти скорее о южных Уи Нейллах: вспомним убийство Аодом Слане Суибне сына

Кольмана и последующую за этим вражду. Хотя в саге могло говориться и о распри внутри северных Уи Нейллов. Интересно, что в самом тексте описание короля Фойла сопровождается максимальным сочувствием автора, который в целом, естественно, стоит на стороне Домналла. Особенно характерной представляется нам фраза “Да не случится с ним беды”.

5. И наконец, последний, Фердоман, лицо не идентифицированное.

Интересно, что в другом месте среди погибших сторонников Конгала называется “король Улада Конгал Кенфота” (Длинноголовый), что безусловно является анахронизмом, так как известно, что он был жив еще в 647 г. и убил своего дядю короля Маэль Кобу, видимо, пытаясь захватить власть. Однако трон в Улидии после этого перешел не к нему, а к сыну Маэль Кобы Блатмаку, который мирно правил и умер естественной смертью в 670 г. Только после этого Конгал Кенфота смог стать королем Улидии, но правление его не было долгим, так как в 674 г. он был убит собственным затем Бекком, мужем его дочери Конхинд. Поскольку Бекк не мог претендовать на трон, Г. Мак Ниокайли полагает, что поводом для этого убийства послужила “просто личная неприязнь” [Mac Niocaill 1972: 108]. В том, что касается сил, выступавших на стороне короля Домналла сына Аода, то они также перечисляются в саге, правда не столь торжественно.

В одной из сцен, предшествующих непосредственному описанию битвы, говорится о том, что Конгал расспрашивал своего слугу, кто именно выступает против них, и из ответов этого слуги мы можем сделать вывод, что, согласно тексту саги, Домналл сумел объединить вокруг себя земли Лейнстера, Мунстера, Коннахта, Оссори, южных и северных Уи Нейллов.

Итак, согласно текстам саг, битва при Маг Рат закончилась полным поражением объединенных армий шотландцев, бриттов и саксов и победой Ирландии. Какие же последствия имела эта славная победа? Да практически никаких. Королевство скоттов по-прежнему продолжало входить в силу и расширять свои территории, а набеги англов и саксов на Ирландию не уменьшились, а, напротив, как кажется, приняли еще более масштабный характер. Так, Бэда Достопочтенный пишет, что в 684 г. Эгфрид, король Нортумбрии, послал свое войско в Ирландию, и оно “злодейски разграбило этот безвредный народ, который всегда дружески относился к Англии. Ни церквей не пощадили они, ни монастырей” (цит. по: [Mac Neill 1919: 200]).

Что же касается ирландской Дал Риады, то она постепенно растворилась между землями Дал Арайде, уладов и областями, принадлежавшими северным Уи Нейллам.

Так что, как мы видим, говорить о громкой победе здесь вряд ли можно. Битва при Маг Рат была одним из многих десятков сражений, знаменовавших бурную историю Ирландии VII века, и участие в ней британских войск вряд ли даст нам основание придавать ей какое-то особое значение. Будь то победа или поражение, оно мало влияло на естественный ход истории, которая неуклонно двигалась по своему пути. И мы полагаем, что особая отмеченность этой битвы объясняется именно ее связью с легендой о Суибне, а не наоборот. Причем, видимо, связь эта была намечена уже изначально, когда зародилась сама легенда о безумии Суибне, о чем говорит перечисление “побед” битвы при Маг Рат в *Книге Айкилла*.

Однако принятие концепции К. Симмс, согласно которой Конгал Клаэн был верховным королем Ирландии, причем последним – из Улидии заставляет совершенно по-новому взглянуть и на исход битвы, которая автоматически превращается в битву за верховную власть, в которой победил Домналл, а Конгал потерпел поражение. Навязчивые упоминания о “правоте” Домналла, которые встречаются не только в *Книге Айкилла*, но и в текстах саг данного микроцикла, как кажется, свидетельствуют скорее в пользу данного предположения и еще раз демонстрируют “заказной” характер как исторических саг, так и претендующих на объективность хроник.

Однако говорить с уверенностью, что компилятор XII века хорошо помнил события VII и намеренно и сознательно их фальсифицировал, мы не можем. Между VII и XII веками пролегла темная пелена вторжения викингов, которое сыграло в истории Ирландии роль, гораздо большую чем распри из-за первенства или личных обид. Но прошлое сквозь эту пелену виделось уже не очень ясно. Кроме того, само отношение к истории было совершенно иным и понятие “фальсификация” было компилятору просто не известно, а значит и обвинять в этом мы его не можем: история не только фиксировалась им, но и создавалась. И поэтому каждый текст отражал ту или иную истину.

Интересными представляются нам в связи с этим и упоминания в саге скандинавов (ирл. gall). Вложенное в уста самого Суибне, первое и них носит уже скорее характер устойчивого выражения типа “Незваный гость хуже татарина”, чем намек на возможность очередного нападения викингов: так, обращаясь к женщине, которая сорвала салат, который

имел обыкновение есть сам Суибне, он упрекает ее за то, что она лишила его пищи и, в частности, желает ей:

Crech na nGall ngorm dot gabhail,
orm nocha dernais deghdail,
co bfaghbha on Choimdhe a chionaidh
mo chuid biorar do bhenaíl [BS: 43].

Разбой викингов голубых да заберет тебя, / мне не сделала ты доброй встречи,
/ пусть будет от Господа проклятие, / что мою часть салата ты срезала.

Другое упоминание носит характер довольно странный и напоминает скорее действительно “бред безумца”, чем повествование о каких-то реальных событиях: вспоминая о дарах, которыми его якобы осыпал Конгал и которые по своему составу и изобилию, безусловно, никак не могут быть соотнесены с реально практиковавшимся в тот период традиционным одариванием высшим королем низшего, Суибне в частности вспоминает (характерно, что и в этом случае мы имеем дело с поэтической вставкой):

Rugus-sa uadh mar asgaidh
tri chaoga each n-adhastair,
tri chaoga claideamh tren taile,
caoga gall, caoga ionnailt [BS: 52].

Я получил от него в качестве дара / трижды по пятьдесят оседланных коней,
трижды по пятьдесят мечей крепких, / пятьдесят викингов, пятьдесят служа-
нок.

Итак, мы можем завершить этот раздел словами Мойры Херберт о том, что составитель XI или XII века, “говоря о прошлом, представлял себе скорее настоящее, воссоздавая политические события VII в., мыслил категориями собственного времени” [Herbert 1989: 86], времени, добавим мы, когда битвы были масштабнее и последствия их – серьезнее.

2

Если в сагах *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат* основное действие вращается вокруг фигур политических и призвано в первую очередь воссоздать события политической истории Ирландии VII века, то в *Безумии Суибне* история как таковая составляет скорее своего рода фон, на котором разворачивается конфликт, имеющий скорее этический, чем политический характер. Именно поэтому значение фигур церковной истории Ирландии, изображенных в *Безумии Суибне*, оказывается гораздо боль-

шим, а их “фабульный коэффициент” более высоким, чем в других сагах того же цикла. Однако из сказанного не следует, что персонажи церковной истории полностью отсутствуют в *Пире в Дуне-на-Гед* и в *Битве при Маг Рат*. Это не так, но если в данных сагах политическая история находится на первом плане, а история церковная составляет скорее фон, то в *Безумии Суибне* действие подчиняется противоположному принципу. Проблема греха и его искупления, преступления и наказания, конфликт светской и сакральной власти являются, с нашей точки зрения, центральными проблемами саги, и именно поэтому мы предполагаем обратиться к ним специально в следующем разделе нашего исследования. Пока же ограничимся тем, что попытаемся воссоздать конкретный персонажный план цикла, или, иными словами, выявить исторические и поэтические прототипы действующих в сагах фигур церковной истории.

Как мы уже говорили, саги *Пир в Дуне-на-Гед* и *Битва при Маг Рат* повествуют прежде всего об истории политической, однако рассказ о политическом конфликте сопровождается в них постоянными отсылками к истории церковной и упоминаниями тех или иных конкретных или псевдо-конкретных персонажей, связанных с историей христианства в Ирландии в разных его проявлениях. Но насколько реальны были эти фигуры?

Вспомним, что основное действие в саге *Пир в Дуне-на-Гед* начинается с рассказа о пророческом сне короля Домналла сына Аода, который ему растолковывает его брат-отшельник по имени Маэль Коба, называемый в саге “лучшим толкователем снов во всей Ирландии”. Этот же персонаж упоминается и в саге *Борома*, также относящейся к королевскому циклу: “Потом стал королем Ирландии Аод сын Айнмире. Вот имена сыновей Аода: Домналл, Маэлькоба клирик (! – Т. М.), Габран и Куммасках” [Предания и мифы... 1991: 178]. Интересно, что этот же персонаж называется далее в саге среди королей, собиравших дань с Лейнстера.

Так кем же был брат Домналла Маэль Коба – отшельником или королем?

Согласно хроникам, Маэль Коба стал королем Ирландии в 612 г. после смерти Аода Уариднаха из рода Эогана. Причем, как пишет Г. Мак Ниокайлл, стать королем Тары Маэль Кобе помог случай, воплотившийся в лице Энгуса сына Кольмана Мора, брата короля Уснеха, который в битве при Одбе убил Коналла сына Азда Слане из южных Уи Нейллов, который также после смерти Аода претендовал на верховную власть в стране [Mac Niocaill 1972: 90]. Однако быть королем Маэль Кобе пришлось всего три

года, и в 615 г. в битве при Слиаб Труим он был побежден Суибне Менном. Ср. из *Анналов Тигернаха*:

615. Mael Coba mac Aedha mortuus est i cath Toadh la Luighe 7 Suibhne Mend gos-marb – Маэль Коба сын Аода погиб в битве при Тоа от руки Лугни и Суибне Менн убил его [Radner 1978: 8].

Дальнейшая судьба последнего нам уже хорошо известна. Но таким образом, описание участия Маэль Кобы в пире, происходящем примерно в 627 или 628 г., должно быть признано анахронизмом.

Действительно, как пишет об этом в своей энциклопедии *Мифы, легенды и предания Ирландии* Д. О'Хоган, “изображение его как отшельника является анахронизмом. Но, видимо, автору были известны другие источники, в частности предание о короле Коннахта Гуайре, у которого также был брат отшельник, который тоже был своего рода пророком” [O’Hogain 1991: 165].

Действительно, в саге *Tromdam Guaire* (букв. “Тяжелое посещение Гуайре”), в которой рассказывается о приходе ко двору короля Коннахта Гуайре Адне верховного филида Ирландии Сенхана Торпейста с огромной “свитой”, упоминается сводный брат короля по имени Марбан, свинопас, отшельник и мудрец, с которым Гуайре советуется, как ему избавиться от этих почетных, но чересчур обременительных гостей (Марбан накладывает на Сенхана гейс: не ночевать две ночи подряд в одном доме, пока он не исполнит от начала до конца в правильной последовательности сагу *Похищение быка из Куальнге*; выясняется, что Сенхан не может сделать этого и в результате оказывается вынужденным покинуть дом Гуайре). Пара король и его брат, отшельник и мудрец, встречается и в других сагах и, видимо, может быть названа достаточно устойчивым мотивом. Так, в саге *Жизнь Келлаха*, относящейся к этому же микроциклу (королей Коннахта), изображается отшельник Келлах, брат короля Миредаха; он живет на острове, и король имеет обыкновение советоваться с ним в трудную минуту [Dillon 1994: 86]. В саге *Борома* сходные функции клирика-советчика при короле исполняет Аодан, епископ Глендалоха, о котором говорится, что “единоутробным братом приходился он Аоду сыну Айнимире”, т. е. королю. Таким образом, “оживление” Маэль Кобы и изображение его в виде клирика, который дает мудрый совет своему брату-королю, могут быть объяснены данью нарративной традиции, и введение этого персонажа может быть названо своего рода “общим местом”. Однако, строго говоря, мы не можем с уверенностью утверждать, что в данном случае имеем дело с чистым анахронизмом и “ошибкой” составителя,

как полагает Д. О'Хоган. Известно, что в 615 г. Маэль Коба был смещен Суибне Менном, но это может и не означать того, что он был при этом убит физически (в неоднократно цитируемой нами книге Г. Мак Нио-кайлла сказано буквально, что он был "challenged and defeated"). Как мы можем предположить, смещенный с трона, он мог стать отшельником, как это, кстати, и произошло с уже упомянутым нами Келлахом: он стал королем Коннахта после смерти своего отца Эогана, но затем был смещен Гуайре, бежал в лес, провел там год и после этого стал монахом в Клонмакнойском монастыре. Итак, как мы можем предположить, брат Домналла Маэль Коба действительно мог принимать участие в событиях, описанных в саге *Пир в Дуне-на-Гед*, но, повторяем, это лишь наше предположение, поскольку, как мы увидим в дальнейшем, составитель XII века обращался с хронологией довольно свободно. Однако, рассуждая о том, был или не был Маэль Коба убит в 615 г., мы апеллируем к некоей реальности, а точнее – псевдореальности, которая, безусловно, требует верификации, но, как говорили мы в начале данного раздела, верифицирована стопроцентно быть не может. В ином мире и в ином пространстве, в саговой реальности, этот персонаж безусловно существовал и был отшельником, о чем ясно говорит его упоминание в саге *Борома*, а тот факт, что его прототип был не отшельником, а королем и был, видимо, убит Суибне Менном, для составителя XI – XII веков был не так уж важен. Маэль Коба отшельник был для него одновременно так же реален и так же не реален, как и Кухулин.

Еще больший анахронизм проявляется в изображении другого отшельника-аскета, из дома которого слуги Домналла похитили знаменитые гусиные яйца, послужившие поводом для распри. В саге даже называется его имя – епископ Эрк из Слане, и о нем говорится, что он имел обыкновение стоять весь день на коленях в реке Бойне и молиться, а по вечерам съедал по яйцу. Но этот же персонаж упоминается и в Житии св. Патрика, причем смерть его там датируется 514 годом!

Отметим, что мотив насильственного лишения святого человека его продуктовых запасов является для ирландских саг королевского цикла достаточно традиционным. В этой связи мы можем, например, вспомнить аналогичный эпизод из саги *Битва при Альмайне*:

... Потом отправился Фергал в поход на Лейнстер, но были у него плохие проводники, что привели его в глухие места королевства, подошли они к Клуайн Дсбайл, что на Альмайн, где устроили лагерь подле церкви. Воистину нехо-

рошо обошлись они с храмом, ибо в ту пору был там прокаженный, что держал всего лишь одну корову. Явились они к нему, разрушили крышу дома и убили корову, а потом ударом копья пронзили его платье. Убили они корову прокаженного и приготовили ее на железных прутьях. И сказал тогда прокаженный, что вовеки не спастись им от мести, что обрушит за это Господь на Уи Нейллов.

Вспомним в этой связи священных быков Гелиоса, которых убивают спутники Одиссея.

На первый взгляд гораздо более конкретными оказываются фигуры святых, которых Домналл просит благословить его пир, чтобы как-то нейтрализовать проклятие, наложенное отшельником. Все святые названы по именам (Финден из Мовиля, Финден из Клонарда, Колум Килле, Колм сын Кримтанна, Киаран из Клонмакнойса, Кайндех сын Уа Даланна, Комгал из Бангора, Брендан сын Финдлуга, Брендан из Бирра, Руадан из Лотры, Нинид Благословенный, Мо Ви Кларинех и Мо Лайше сын Нага Фразха), однако более детальное ознакомление с этим списком ясно показывает, что и в данном случае мы имеем дело скорее со своего рода "общим местом", чем с апелляцией к верифицируемой реальности. Все упомянутые святые умерли до 600 г., и, что интересно, мы не можем сомневаться в том, что составителю-клирику XI–XII веков это должно было быть хорошо известно (в отличие от точной даты смерти Мазль Кобы).

Аналогичный список святых фигурирует также в саге о посещении короля Гуайре Сенханом Торпейстом, действие которой также происходит в VII веке (Гуайре умер в 662 г.), причем он почти дословно совпадает со списком святых, которые присутствовали на ассамблее в Друм Кете в 590 г. Видимо, в случае с Мазль Кобой, который в принципе мог быть жив в 628 г., мы действительно сталкиваемся с незнанием истории, возможно, идущим от своего рода пренебрежения к ней. Случай же со святым Колумом Килле гораздо сложнее: составитель XII века (безусловно, хорошо знакомый с его биографией и знающий, что он умер в 597 г.) одновременно как бы верит в его бессмертие или, по крайней мере, в возможность его аномального долголетия, обусловленного его святостью. И одновременно, будучи не только клириком, но и автором художественного текста, который подчиняется своим законам, он механически вставляет в него имена святых – покровителей Ирландии как постоянный эпитет или устойчивую метафору.

Вспомним еще раз, как кончается текст *Похищения быка из Куальнге* в "Лейнстерской книге": "Благословение каждому, кто достоверно запомнит *Похищение*, как записано оно здесь, и ни в чем от него не отступит.

Я же, который записал эту повесть, или вернее вымысел, не беру на веру рассказанных тут историй... “ и т. д. В данном кажущемся противоречии заключен глубинный смысл отношения составителя текста к воссоздаваемой им реальности: это псевдореальность и критерий истинности к ней просто не применим. Но при этом псевдореальность королевских саг, в отличие от текстов чисто эпических, претендует на истинность, и именно это давало нам основание говорить об “ошибках” составителя и незнании им истории, хотя, безусловно, ошибки эти очень относительны и незнание истории скорее должно быть названо сознательной установкой на особого рода искажение ее. Мы должны помнить и о том, что в житийной литературе как таковой существовал довольно распространенный мотив “посмертных” чудес, совершаемых святым, – мотив достаточно универсальный. Мы не согласны с мнением Р. Шарпа о том, что “чудеса, совершаемые *post mortem*, практически отсутствуют в средневековых ирландских текстах” [Sharpe 1991: 34], достаточно вспомнить хотя бы святого Киарана, который поразил своим посохом короля Федельмида через триста лет после своей смерти (он и явился ему во сне). Однако следует отметить, что это мнение возникло, наверное, не случайно и обусловлено самим характером преподнесения соответствующего материала: чудо, совершаемое святым после смерти, в ирландской традиции никогда не акцентируется как “посмертное деяние” и изображается так, будто сам святой при этом еще жив. Характерно, например, что в *Указателе мотивов Житий раннеирландских святых*, составленном Д. Брэй, данный мотив вообще отсутствует [Bray 1992]. Тем не менее мы совершенно согласны с М. Херберт, которая полагает, что весь корпус житийной литературы должен изучаться не изолированно, а именно как континуум, с привлечением и более позднего материала (X–XII вв.), в котором данных примеров будет значительно больше, особенно в рассказах о мести умершего святого тому или иному королю (Федельмид и Киаран!) [Herbert 1996: 89].

Интересно, что тот же святой Колум Килле, который в саге *Пир в Ду-не-на-Гед* изображается как активный действующий персонаж, в *Безумии Суибне* предстает уже как некий небожитель, носитель сакральной силы, к памяти которого взывает Домчалл. Аналогичную сакральную функцию в саге исполняют и святые Урадран и Телле, к которым взывает оскорбленный Ронан. Но надо отметить, что, в отличие от Колума Килле, святые Урадран (точнее, Фурадран) и Телле известны только по генеалогиям, и

их упоминание в саге выглядит довольно странно и может быть объяснено лишь их особой связью со святым Ронаном.

Но если в *Пире в Дуне-на-Гед* святые исполняют функцию обобщающего неконкретного сакрального фона, в *Безумии Суибне*, которое в целом больше пропитано назидательно-церковным духом, персонажи церковной истории гораздо конкретнее и, безусловно, требуют более детального анализа. Мы имеем в виду в первую очередь, конечно, святого Ронана и святого Молинга, которые играют в сюжете саги основополагающую роль.

Как мы уже говорили, особенности введения в нарративную ткань саги святого Ронана и обилие характеризующих его эпитетов ясно говорят о важности этого персонажа в глазах составителя текста. Действительно, если о главном герое саги, герое – с нашей точки зрения, лишь пренебрежительно сказано, что “мы уже говорили о том, как бежал он с поля битвы и отправился бродить и скитаться” и в тексте названо лишь имя его отца, Кольмана Куара, о Ронане говорится гораздо больше, причем как в качественном плане (длинные перечисления его заслуг и добродетелей), так и в количественном (перечисление его предков до десятого колена):

Был же благородный, великий, святой покровитель в земле ирландской, Ронан Светлый, сын Бераха, сына Криханда, сына Эрклуга, сына Эрнайне, сына Урена, сына Сехнусаха, сына Колума Килле, сына Муредаха, сына Лойгайре, сына Ниалла... [BS: 2].

Кроме того в тексте названа и церковь, основанная этим святым, – Келл Лайнне (Cell Laine, букв. “храм Ланна”) в Дал Арайде. Как мы видим, данный святой отличался не только личными заслугами, но и знатным происхождением: его предком назван Лойгайре сын Ниалла-девять-заложников, и таким образом св. Ронан по крови принадлежал к южным Уи Нейллам.

Но существуют ли какие-то иные источники, в которых упоминается данное лицо, источники, свидетельства которых могли бы подтвердить историческую реальность данного персонажа? Обращение к ирландским мартирологам и генеалогиям святых, казалось бы, с достаточной основательностью верифицируют текст саги: Ронан сын Бераха упоминается в них неоднократно, причем список его предков полностью совпадает с приведенным в *Безумии Суибне*, а в *Анналах четырех мастеров* приводится дата его смерти – 664 г.

Однако при обращении к конкретным историческим свидетельствам бросается в глаза одно противоречие: святой Ронан Светлый сын Бераха

связывался прежде всего с областью Бреги, и церковь, основанная им, носила название Друим Инескланн, что подтверждало его кровную связь с южными Уи Нейллами. В то же время церковь Келл Лайнне в Дал Арайде, упоминаемая в саге, ассоциировалась с именем другого святого, также называемого в генеалогиях Ронаном Светлым, но Ронаном сыном Сарана. Как же разрешить данное противоречие? Довольно просто.

Выходя за рамки текста саги *Безумие Суибне* и вновь обращаясь к другим, сопутствующим ей сагам, мы увидим, что встреча Суибне со св. Ронаном, изображенная в тексте как их первое столкновение, на самом деле (если вправде мы будем употреблять в данном случае эти слова) оказывается уже не первой. В саге *Пир в Дуне-на-Гед* изображено, как святой Ронан, желая как-то успокоить разгневанного Конгала, преподносит ему в дар шелковую туннику, Конгал же, отвергая дар святого, тут же передает ее находящемуся рядом с ним Суибне. То, что Суибне берет ее себе, вызывает гнев Ронана, и он проклинает Суибне. Но действие саги *Пир в Дуне-на-Гед* происходит в некоей крепости, которую Домналл построил для себя на реке Бойне, после того, как Тара была проклята ирландскими святыми. Можем ли мы представить себе, что св. Ронан свободно перемещался по Ирландии и имел несколько церквей в разных местах? Конечно, в принципе это было возможно, и, например, биография Колума Килле показывает, что миссионерская деятельность ирландских “отцов церкви” не ограничивалась какой-то одной областью. Однако все же естественнее было бы предположить, что, если в *Пире в Дуне-на-Гед* описан Ронан сын Бераха, церковь которого находилась в Бреге, в *Безумии Суибне* мы встречаемся уже с другим Ронаном, Ронаном сыном Сарана, деятельность которого была связана с Улидией. Как пишет об этом П. О’Риан, “Ронан Светлый в саге представляет собой слияние двух различных святых генеалогической традиции” [Ó Riain 1973: 178]. Вспомним еще раз в этой связи наше предположение о контаминации двух Конгалов.

Но было ли это слияние намеренным или здесь может идти речь о невольной ошибке, связанной с плохим знанием генеалогий святых? На этот вопрос ответить довольно трудно, и, более того, мы не уверены в правомерности самой его постановки. В уже упоминаемой нами работе П. О’Риана приводится яркий пример смещения представлений об исторических и литературных фактах: так, в сокращенной версии саги, составленной Майклом О’Клери, говорится, что святым, проклявшим Суибне, был Ронан Светлый сын Бераха, однако этот же Майкл О’Клери в

своем *Мартирологе Донегола* пишет о Ронане Светлом сыне Сарана, который основал церковь Келл Лайнне, но при этом добавляет: “Это был тот Ронан, который проклял Суибне, короля Дал Арайде”.

П. О’Риан полагает, что в саге *Безумие Суибне* все же “имеется в виду (in mind) Ронан сын Сарана”, но при этом не объясняет достаточно четко, почему ему так настойчиво приписывается другое происхождение. Мы склонны предположить, что составитель саги на самом деле имел в виду не конкретно того или другого святого, но скорее – их обоих одновременно, поскольку саговое пространство и время подчинены были своим собственным законам и закон исключенного третьего к ним просто не мог быть приложен.

Фигура святого Молинга на этом фоне отличается простотой и прозрачностью. В отличие от Ронана Молинг не ограничивается упоминанием в генеалогиях святых, но является центральной фигурой нескольких текстов, ему посвященных. Так, известно, что его биография была описана в некоей *Книге Дома Молинга*, до нас не дошедшей, с которой все тот же Майкл О’Клери в 1628 г. написал свое *Житие святого Молинга* (*Geinmain Molling ocus a bhethae*, букв. “Рождение Молинга и его жизнь”). Упомянется Молинг также и в некоторых сагах королевского цикла, и, кроме того, ему приписывается ряд стихов, которые были обнаружены в рукописи в Южной Австрии в монастыре св. Павла и датированы IX веком. Безусловно, многое в его биографии представляет собой продукт позднейшей фольклоризации, однако обилие свидетельств о нем в разных источниках и, главное, их относительное единодушие позволяют предположить, что данное лицо действительно могло существовать реально. Впрочем, строго говоря, полной уверенности в этом у нас быть не может.

Согласно тексту *Жития*, сама история зачатия и рождения Молинга напоминает легенду, вполне выдержанную в духе традиционных сказаний о чудесном рождении героя (ср. в данной связи анализ аналогичных “фольклорных” мотивов в историях о чудесном рождении святого в [Rees 1961]). Молинг появился на свет в результате адюльтера: богатый и знатный домовладелец по имени Фазлан влюбился в свою прекрасную свояченицу Эмнайт, и та понесла от него. Узнав об этом, его жена выгнала свою сестру из дома, и она родила ребенка прямо в поле в бурную снежную ночь. Стыдясь своего позора, Эмнайт решила задушить младенца, но тут с неба спустился голубь, посланный Господом, и своими крыльями защитил младенца одновременно от холода и от его матери. Когда настало

утро, ребенка заметил один из местных святых, а именно – Брендан, и сразу поняв, что перед ним не простой ребенок, взял его к себе и окрестил, дав ему имя Тайрхелл (ирл. *taírcheil*, букв. ‘окруженный, защищенный’, “ибо голубь Господа окружил младенца и защитил его от матери”).

Таким образом, с самого момента рождения жизнь Молинга была связана с идеей чуда, с одной стороны, и испытания – с другой, что делает фигуру этого святого по сравнению со многими другими ирландскими святыми более фольклорной, с одной стороны, и более уподобленной Христу – с другой. Последнее было усилено в дальнейшем темой выбора учеников и миссионерской деятельности, постоянно присутствующей в его *Житии*. В целом же мы можем позволить себе сказать, что святой Молинг представляется нам одной из наиболее светлых фигур ирландского “пантеона”.

Но вернемся к его биографии. Имя Молинг он получил уже в довольно зрелом возрасте, когда обманул Злого духа, напавшего на него на дороге. Тайрхелл сумел убежать от него, сделав “три прыжка” (ирл. *ling*), после чего и был наречен ангелом Мо-лингом, что буквально означает “мой прыжок”. Однако данное первое испытание оказалось самым простым в целой цепи неожиданных и разнообразных встреч, встреч в буквальном смысле этого слова, в ходе которых святой проявлял уже не только ловкость, но и благородство души и проницательность. Так, прокаженный, которого он согласился нести на своей спине, ничуть не испугавшись заразы, оказался Христом, а красивый юноша в алом плаще, назвавшийся Христом, был, напротив, Молингом немедленно разоблачен: “Если бы ты был Иисусом, сыном Бога, – сказал он, – то не в таком пышном одеянии предстал бы ты перед человеком божьим, но в одежде бедной, и вид бы имел несчастный, был бы ты похож на прокаженного или больного” (см. [Flower 1994: 31]).

Действительно, это оказался не кто иной, как дьявол. В то же время, когда Молингу явился ангел и спросил, в каком образе он хотел бы видеть Христа, тот ответил, что хотел бы, чтобы Он предстал перед ним в образе семилетнего ребенка. И Христос явился ему, и беседа их длилась до утра.

Все сказанное, как мы понимаем, вряд ли может быть названо свидетельствами в пользу историчности данной фигуры, и, надо признать, те эпизоды биографии Молинга, в которых действуют псевдоисторические персонажи, в не меньшей степени наполнены рассказами о чудесах, что, с

нашей точки зрения, делает их скорее продуктами “поэтического вымысла”, чем свидетельствами о каких-то конкретных событиях.

Так, эпизод строительства знаменитого “Дома Молинга” (Tech Moling), который, согласно *Житию*, был построен знаменитым Гоббаном, ставшим затем Гобом-Плотником ирландских фольклорных преданий, оказывается связанным с рассказом о краже коровы у жены Гоббана Руадсех. Похитителем коровы оказывается некто Грайт, который, согласно длинной поэме, находящейся среди стихов, обнаруженных в монастыре св. Павла, является лицом, убившим Суибне. В *Житии* нет контаминации данных персонажей. Руадсех жалуется Молингу, и тот обещает, что его люди вернут корову и отомстят похитителю, которого святой приговаривает к “тройной смерти” – от удара копья, от огня и от воды (широко распространенный в ирландской нарративной традиции мотив; см. [Jackson 1940]). Люди Молинга преследуют Грайга и настигают его в тот момент, когда он уже варит похищенную корову в большом котле. Грайт в страхе влезает на дерево, но там его настигает удар копья, затем он падает в костер, оттуда – в реку, где тонет, и, таким образом, действительно погибает “тройной смертью”. Молинг возвращает к жизни сваренную корову, но отдает ее не Руадсех, а вдове Грайга и его детям.

Как святой-покровитель Молинг традиционно связывается с Лейнстером: именно там строит он свой Дом, его лейнстерцы почитают своим святым покровителем, как сказано в *Житии*, “из-за многих чудес, слава о которых разошлась по земле”, и именно с лейнстерцами связан наиболее “исторический” эпизод биографии святого. Мы имеем в виду в данном случае эпизод, связанный со спором по поводу обложения Лейнстера данью, описанный как в *Житии*, так и в саге *Борома*, относящейся к королевскому циклу. В ней, в частности, говорится, что король Ирландии Финнехта (Фенехта Фледах сын Дунхада из южных Уи Нейллов, правивший с 674 по 695 г.) попросил Молинга оживить его сына, на что святой ответил:

За мою хвалебную песнь, возвращение сына твоего к жизни и вечное спасение для тебя самого обещаю, что не стану брать борсма до понедельника [Предания и мифы...1991: 190].

Король обещал ему это, не подозревая, что в данной просьбе заключена своего рода уловка: король имел в виду ближайший понедельник, тогда как Молинг говорил о понедельнике после Страшного суда, который, по преданию, должен произойти в воскресенье. В саге *Борома* ко-

ролю открывает глаза на произошедшее святой Адамнан, тогда как в *Житии* это делает сам Молинг:

So luan laithe bratha ro naisciussa, ar se – До понедельника дня судного связал я вас, сказал он, т. е. – навеки.

Завершается *Житие* краткой характеристикой деятельности Молинга и его личности:

“И так служил Молинг Господу. Творил он чудеса и деяния (в тексте употреблены синонимы, один из которых является латинским заимствованием, *ferta ocus mirbaile*, букв. “чудеса и чудеса”, что, возможно, может быть интерпретировано как “чудеса с обеих точек зрения” – христианской и обыденной, ирландской). Он возвращал к жизни мертвых, он лечил слепых и прокаженных, и хромых и людей, пораженных иными недугами. Каждому проповедовал он Слово Бога. Ангел Божий следовал за ним и наставлял его, и направлял его на добрые деяния и отвращал от зла. Был он поэтом, пророком, мудрецом, учителем. Он был псалмистом, священником, епископом, наставником (*anamсага*, букв. ‘другом душ’) благородным” [Stokes 1906: 302].

Далее говорится, что он умер тихо на 82-м году жизни там, где предназначил ему умереть Господь. В *Ульстерских анналах* и *Анналах Тигернаха* его смерть датируется 17 июня 696 г.

В конце текста *Жития* содержится краткий и довольно странный эпизод, связывающий биографию Молинга с преданием о Суибне, а именно рассказ о “любимцах” святого: мухе, вороне, лисе и сумасшедшем, которые жили с ним. “Но ворон убил муху, лиса убила ворона. Тогда псы настигли и растерзали лису. А пастух убил безумца, Суибне сына Кольмана”. Отсутствие фабульной логики внутри этого эпизода и связей с предыдущими эпизодами *Жития* заставляют нас предположить, что он был вставлен в первоначальный текст либо самим Майклом О’Клери, либо его предшественником, которому также было хорошо известно предание о Суибне.

С другой стороны, сам эпизод со святым Молингом в саге о Суибне также часто рассматривается как позднейшее вкрапление в исконную легенду, своего рода “искусственный хэппи энд”, нарушающий отчасти изначальный сюжет об оскорблении святого, проклятии и утрате человеческого облика. Данного мнения придерживается, в частности, и П. О’Риан [Ó Riain 1973: *passim*], который опирается при этом на К. Джэксона и

Дж. Карни. К данному вопросу мы предполагаем еще вернуться, пока же отметим, что, с нашей точки зрения, такая постановка проблемы сама представляется нам не совсем правомерной. Говоря не о происхождении предания о Суибне и об источниках различных, составляющих его тем, но о саге *Безумие Суибне* как о законченном тексте, сложившемся к концу XI века, мы не вправе выделять эпизод с Молингом как нечто инородное или лишнее. Напротив, как мы пытались показать в предыдущем разделе, данный эпизод органично вписывается в общую композицию саги, придавая ей своего рода “зеркальность” (проклятию Ронана противопоставит благословение Молинга).

Если же мы вновь обратимся к проблеме “историзма” саги, то будем вынуждены признать, что образ Молинга, лишенный каких бы то ни было противоречий, в отличие от Ронана, носит именно в силу этого скорее чисто литературный, чем исторический, характер. И хотя даты жизни Молинга, казалось бы, не говорят о каком-либо анахронизме, участие этого святого в жизни героя выглядит скорее как одно из многочисленных чудес, этому святому приписываемых. Иными словами, если мы все-таки можем допустить, что Суибне имел какой-то реальный прототип, который вступил в конфликт с одним из двух Ронанов, то его последующая дружба с Молингом выглядит скорее уже как факт чисто литературный.

Однако сказанное не означает, что святой Молинг не мог существовать реально. Несмотря на обилие чудес, приписываемых ему, из которых нами названа лишь часть, мы можем допустить, что это фигура в достаточной степени историческая, подтверждением чему могут служить не многочисленные рукописные свидетельства о нем, но реальное существование монастыря, который носит название Дом Молинга (совр. Сент-Маллинс в графстве Карлоу). Со строительством этого монастыря связано в свою очередь много легенд, к анализу которых мы собираемся обратиться специально, когда будем говорить о вымышленной и реальной географии в саге о Суибне.

Завершая наш анализ персонажей церковной истории в саге, мы должны упомянуть еще об одном – Энне Мак Бракане, клирике из окружения св. Молинга.

Как мы помним, введение в текст этого персонажа на первый взгляд не сопровождается никакими пояснительными ремарками, что для ирландской нарративной традиции в целом не характерно. Подобная четкая ориентация на фоновые знания адресата заставляет предположить, что этот персонаж принадлежит к определенной церковной традиции, хорошо знакомой составителю текста. Мы должны помнить, что текст создавался

в монастырской среде и ее же имел в виду в качестве адресата. В статье П. О'Риана выдвигается предположение, что подобной референтной группой в данном случае послужил род Колла Фохрих (Colla Fochrich), к которому относились многие из упоминаемых в саге церковных деятелей – Ронан Светлый сын Сарана, святые Урадран и Телле и святой Энна из Арана, в котором он видит прототип Энны Мак Бракана.

Данная интерпретация, как ни аргументированно она представлена у О'Риана, кажется нам все же несколько натянутой. В саге Энна описан как один из клириков из окружения св. Молинга, в обязанности которого входило звонить в колокол к заутрене, но ничего не говорится при этом о его святости. Причем интересно, что в сокращенной версии О'Клери имя этого персонажа уже не называется, тогда как имена таких эпизодических святых, как Урадран и Телле, в прозаическом тексте сохранены. Об обязанностях этого, уже анонимного, персонажа звонить в колокол к заутрене говорится по-прежнему, поскольку, видимо, в жизни средневекового ирландского монастыря данная фигура была особо маркирована: –

Adchonnairc cleireach do muinntir Moling ag buain chluig primhe anni sin [BS: 79] –
Увидел клирик, из людей Молинга, который звонил в колокол к заутрене, это...

Более того, обращение к тексту саги показывает, что полная ориентация на фоновые знания адресата, о которой мы говорили выше, применительно к данному случаю кажется лишь кажущейся. Вся фраза начинается словом *as*, т. е. представляет собой компрессированную связочную конструкцию:

As annsin robhaoi Enna mac Bracain ag buain chluig na primhi i ndorus na reilge co bface an t-eacht dorinnedh ann.

As (o + is) показывает, что в данной фразе, как нам кажется, опущено указательное местоимение или слово *duine* ('человек, тот, кто...') и при более точной интерпретации имя Энны должно стоять не в теме, а в реме. Таким образом, предлагаемый нами ее перевод должен выглядеть примерно следующим образом:

Тем, кто звонил в колокол к заутрене у ворот кладбища, был Энна Мак Бракан, так что он увидел происшествие, которое случилось там.

Данная интерпретация немедленно ставит Энну в один ряд с эренахами, о которых в саге также ничего не говорится, кроме их имен и професий. Безусловно, все сказанное ни в коей мере не проливает света на

происхождение имени этого персонажа, но зато отчасти приближает нас к реалиям монастырской жизни, исполняющей в саге функции постоянного фона. И если, как мы пытались показать, при введении в текст имени Энны ориентация на фоновые знания адресата является лишь кажущейся, в упоминании фигуры, в обязанности которого входит звонить к заутрене, она безусловно присутствует. Что, впрочем, вполне естественно.

3

Если время действия саги *Безумие Суибне* так или иначе связано с конкретным историческим событием – битвой при Маг Рат, то место действия саги определить гораздо сложнее. Основные события начинаются в Дал Арайде, где находится церковь святого Ронана, затем перемещаются немного на юго-запад в область, носящую название Дал Муине, где находится собственно Маг Рат (совр. Мойра), а после проклятия Ронана и охватившего Суибне безумия в поле зрения составителя текста оказывается практически вся Ирландия и даже, в одном эпизоде, Шотландия, что в целом, безусловно, в первую очередь призвано изобразить и при помощи упоминания конкретных географических названий подтвердить, якобы документально, удивительную способность героя необычайно быстро перемещаться по деревьям и по воздуху и в течение одного дня покрывать огромные расстояния. Так, в течение нескольких часов он оказался сначала в некоем месте, названном Рос Берах, которое, по предположению Д. О'Киффи находится на территории современного графства Антрим (на северо-восток от Маг Рат), а затем в Келл Риаган в Тир Конале (букв. "Земле рода Коналла", территория современного графства Донегол на северо-западе острова). Причем интересно, что одновременно с ним там оказывается и король Домналл со своим войском, которое вернулось домой после битвы. Как пишет об этом в примечаниях к изданию 1931 г. Д. О'Киффи, "что бы мы ни думали о самом Суибне, маловероятно, чтобы Домналл и его воины сумели за это время пройти такое расстояние" [BS 1931: 86].

Особенно ярко способность Суибне покрывать в течение дня невероятные расстояния проявляется в последней части саги в эпизоде со святым Молингом:

Один день отправился он в Инис Бо Фин, на западе Коннахта, в другой день – в прекрасный Эс Риад, а в третий день – к Слиаб Мис, а в четвертый – в Бенн Бойрхе, но где бы ни проводил он свой день, он непременно возвращался к вечеру к Дому Молинга и слушал там вечернюю службу [BS: 77].

Каждая из четырех указанных точек находится примерно на одном и том же, достаточно удаленном от Дома Молинга расстоянии. Если Дом Молинга, как мы увидим ниже, расположен в юго-восточной части Лейнстера, то названные точки находятся в совершенно различных областях: соответственно в Коннахте, на юго-западе Ольстера, в Мунстере и на северо-востоке Ульстера. В том, что касается горы Мис, Слив Мис, то надо отметить, что О'Киффи был склонен видеть в ней гору, находящуюся на территории современного графства Антрим. Мы же полагаем, что здесь скорее всего имеется в виду гора, носящая такое же название, но находящаяся в Южном Мунстере на западе графства Керри.

Время и пространство для составителя текста в данном случае не соотносятся конкретно, и многочисленные упоминания географических пунктов (по указателю О'Киффи – 147) призваны в первую очередь проиллюстрировать безумные перемещения героя. В отдельных случаях описание подобных перемещений может и не сопровождаться никакими конкретными указаниями топонимического характера. Например:

Долгое время после этого странствовал он по Ирландии, среди твердых крутых скал, среди колких ветвей деревьев, увитых плющом, по узким ущельям, среди камней, с холма на холм, со скалы на скалу, из одной долины в другую, пока не достиг он милой Гленн Болькан [BS: 17].

К последнему топониму мы предполагаем специально обратиться ниже, пока же остановимся кратко на других, рассыпанных в изобилии по тексту саги. Из указанных 147 названий О'Киффи идентифицировал 81, причем некоторые из них не могут быть названы обозначениями точек перемещения Суибне, а представляют собой поэтические названия Ирландии (Долина Фала и др.), Шотландии и Британии, другие же являются гидронимами и пр. Интересно, что анализ конкретных точек, верифицированных О'Киффи относительно надежно, как это ни странно, показывает, что областью, явно предпочитаемой героем, оказывается Коннахт, что подтверждается не только обилием топонимов, расположенных в Коннахте, но и соответствующими ремарками в тексте. Так, например, о точке, носящей название *Stich Gaille*, в тексте говорится, что она находилась в Коннахте и была «одним из самых любимых его мест во всей Ирландии» [BS: 59].

Данное пристрастие героя именно к Восточному Коннахту, как нам кажется, может объясняться связью с этим регионом самого составителя текста. В свое время известным ирландским исследователем Пр. Мак Каной было высказано предположение, что источник предания о Суибне следует

искать в Бангоре (северо-запад острова [Mac Sana 1972]). Однако если сама легенда и была известна в Бангоре и, возможно, даже в VIII–IX веках была записана там частично в виде нескольких разрозненных текстов (скорее всего поэтических, о чем говорит свидетельство *Книги Айкилла* и поэтические тексты, найденные на территории Австрии), то окончательное оформление в сагу о Суибне она не могла получить именно там, хотя бы по той простой причине, что с начала X века скрипторий в Бангоре практически перестал функционировать. Как пишет К. Хьюз, “ученые люди Бангора покинули его в X в.; о его шестом и последнем писце говорится, что он “почил в Риме в 929 г.” [Hughes 1987: 250]. Безусловно, процесс затухания активной “ученой жизни” и работы скрипториев в этот период был распространен во всей Ирландии в связи со скандинавским вторжением, однако отдельные монастыри сумели через несколько столетий найти в себе силы возродиться и вновь стать культурными центрами, как, например, Армаг, Клонмакнойс или Киллар, в котором скрипторий не функционировал с 862 до 962 г., но затем работа в нем возобновилась столь активно, что многие из его писцов получили титул или “степень” *fer-legind* (букв. “муж чтения”, официальный термин, обозначающий высшую ступень обученности писца). С Бангором этого не произошло.

Среди монастырей, находящихся в Восточном Коннахте и активно функционирующих в XI–XII веках, в первую очередь выделяется Клонмакнойс, который благодаря личной поддержке Бриана Бору уже в самом начале XI века вернул себе известность культурного центра и после 1014 г., как отмечено в одном популярном издании, “продолжал процветать и стал одним из центров активности писцов – сердцем культурной энергии Ирландии” [De Blacam s.a.: 55].

Наше смелое и на первый взгляд не совсем аргументированное предположение, что окончательная рукописная версия саги могла быть записана именно там, подтверждается тем фактом, что именно там и именно в этот период были составлены единственные *Анналы*, в которых упоминается имя Суибне – *Анналы Тигернаха*. Известно, что составлены они были во второй половине XI века, поскольку сам Тигернах, аббат Клонмакнойса, умер в 1088 г. Правда, в его *Анналах* Суибне назван погибшим в битве, а не потерявшим рассудок, но, видимо, здесь мы уже имеем дело с его личной, более трезвой и реалистической интерпретацией легенды, возникшей, безусловно, раньше где-то в другом месте. Интересно также, что тема безумия, охватившего воина на поле битвы, встречается и у самого Тигернаха. Так, описывая битву при Альмайне, которая была в 722 г., он пишет, упоминая о многих погибших, в частности: *Alii IX volatiles .i. geltai* [Stokes 1896: 229],

и тут же прибавляет: *Cu Bretan mac Conghusa cecinit*. После небольшой поэмы об этой битве он добавляет от себя еще одну, также сопровождаемую ремаркой *Nuadha hua Lomthuile cecinit*; вся поэма завершается словами: *im secht ngefta cen míne im secht míle fer n-aptach* (“с семью безумцами без малости с семью тысячами вооруженных мужей”). Тема “летающих безумцев” и их упоминания в ирландских хрониках и сагах требуют самостоятельного исследования (см. об этом [Михайлова 1993]), здесь же отметим лишь тот факт, что и имя Суибне, и само слово *gelt*, и тема безумия, которое охватывает воина на поле битвы, были известны как самому Тигернаху, так и его окружению в Клонмакнойсе, что в целом может послужить косвенным подтверждением нашего предположения, что сага *Безумие Суибне* могла быть составлена именно там кем-то из его учеников.

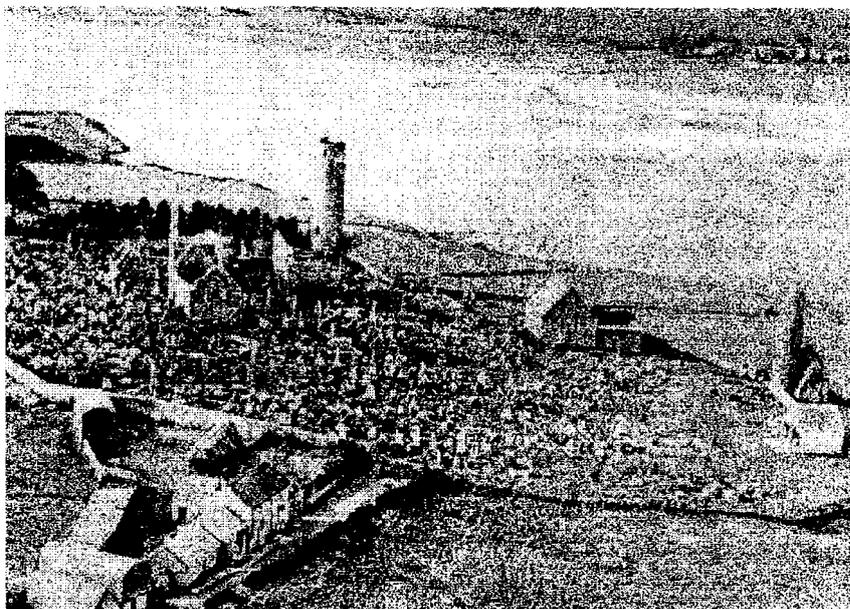


Рис. 14. Развалины Клонмакнойского монастыря

Сам Клонмакнойс в тексте саги ни разу не упоминается, однако в одном месте говорится, что Суибне прибыл к некоему пункту на реке Шаннон, который назывался *Snamh dha Eil* (букв. “Плавание двух птиц”) и о

котором в саге сказано, что “ныне называется оно Клуан Бойренн” [BS: 22]. Данное место было идентифицировано О’Киффи: это современный Клунабуррен на юге графства Роскоммон, на берегу реки Шаннон, как раз напротив развалин Клонмакнойского монастыря (судя по нашим личным впечатлениям, оно действительно отличается необычайной красотой и живописностью пейзажа). Именно умолчание названия самого монастыря, безусловно, хорошо знакомого составителю текста, кажется нам в данном случае маркированным.

Однако наше предположение является лишь предположением, и видеть в нем абсолютную и конечную истину мы сами не намерены, поскольку, хотя Коннахт и упоминается в саге довольно часто и даже называется “одним из любимых мест” героя, с точки зрения фабульной он, безусловно, уступает другим областям, играющим в сюжете роль, гораздо большую, а именно Дал Арайде, Дому Молинга и загадочной “Гленн Болькан, приюту безумцев”.

О первой из названных областей нами было сказано уже достаточно и ее местоположение не вызывает сомнений. Обратимся теперь к двум другим.

В том, что касается так называемого “Дома Молинга”, *Tech Moling*, то его расположение также достаточно конкретно. В примечаниях к изданию 1931 г. О’Киффи сухо констатирует, что это место находится на территории современного графства Карлоу. В Житии св. Молинга истории постройки Дома посвящено несколько главок, причем в каждой из них рассказывается о чуде и проявлении Божьего промысла. Храм Молинга был построен в местечке Росс Брукк (*Ross Broicc*, букв. “Барсучий лес”), где до этого росло одно из пяти знаменитых священных деревьев Ирландии, Тис Росс (*Eo Rossa*). Когда это дерево упало, святой Моласий стал распределять его древесину между святыми Ирландии, и Молинг явился к нему, чтобы попросить свою долю для постройки храма. Тот отдал ему ветви, которые затем были использованы для кровли. Более того, сакральность возводимого здания была усугублена еще и тем, что строить его был приглашен знаменитый Гоббан Сэр, Гоб-Плотник, полулегендарная фигура, ставшая одним из популярнейших персонажей ирландского фольклора. В Житии рассказывается о том, как ствол для опорного столба здания был выбран Гоббаном после молитвы и благословения самого святого, который вместе с ним лично отправился в лес, чтобы найти подходящее дерево [Stokes 1906: 280]. Когда Дом был построен, жена Гоббана, обиженная на Молинга за то, что он отдал корову, которая до этого принадлежала ей, вдове и детям вора, эту корову укравшего, но погибшего во время бегства, сказала мужу, что не разделит с ним ложа до той поры, по-

ка Молинг в качестве платы за работу не наполнит весь дом до крыши зернами ржи. Молингу пришлось обещать это Гоббану, и он обратился за помощью к людям рода Уи Дега, жившим в этой местности. Не имея столько ржи, они наполнили дом яблоками, орехами, ягодами и плодами шиповника, которые к утру все превратились в рожь. Гоббан унес свое зерно и свалил его в кучу, но на следующий день все оно превратилось в копошащихся мушинных личинок. И, как далее говорится в Житии, “После этого чуда слава и известность и почитание пришли к Молингу; и стали после этого лейнстерцы признавать его своим покровителем и просили у него совета, и воздавали ему почести, и стал он их предводителем” (ирл. *ard-cend*, букв. “высшим главой”).

‘Это же место, как осененное высшим Благословением, упоминается и в Житии св. Брендана Мореплавателя, который, согласно легенде, высадился на реке Барроу возле Росс Брукк и решил основать там монастырь, однако во сне ему явился ангел и сказал, что место это предназначено для святого Молинга.

Итак, с Домом Молинга связано столько легенд, что сама реальность этого храма, как и сама фигура Молинга, невольно утрачивает правдоподобие. Однако, надо сказать, что для ирландской агиографической традиции мифологизация христианского святого и локуса христианского же монастыря является достаточно распространенным явлением. Достаточно вспомнить, например, фигуру святого Патрика и легенды, связанные со строительством Армага, первого основанного им монастыря (по преданию, он увидел лань, у ног которой лежал ее мертвый детеныш; святой взял его на руки и, повинаясь неожиданному наитию, понес на вершину находившегося неподалеку холма; когда он положил мертвое тело на землю, детеныш немедленно воскрес, и Патрик понял, что место это – святое). Интересно, что монастырь Армаг был основан возле древней столицы уладов Эмайн Махи, а точнее, возле находившегося там странного культового строения, которое было самими уладами по непонятной нам сейчас причине сожжено. Аналогичным образом святой Колум Килле основал свой монастырь на острове Иона, где до этого уже были храмы друидов, изгнанных им с острова (археологами впоследствии действительно были обнаружены на противоположной монастырю стороне острова остатки сооружений VI века, по непонятной причине оставленных [Lacey 1997: 24]). Поэтому мы можем сказать, что использование Молингом для строительства своего Дома древесины священного (с точки зрения

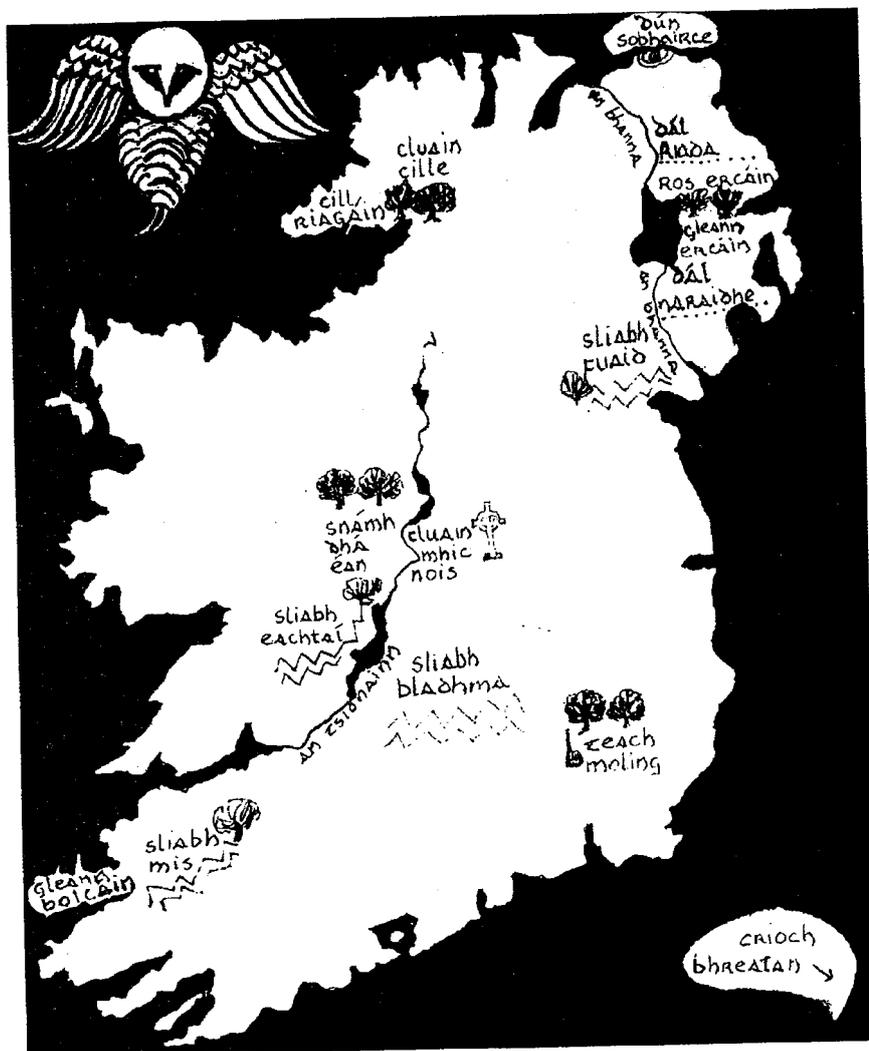


Рис. 15. Карта из современной прозаической иллюстрированной обработки "Безумия Суибне." Худ. Клонна Куссен (sic! художник изобразила Клонмакнойс!)

языческой) дерева носит характер глубоко символический – так новая религия питалась энергией прежних культов: явление, впрочем, распространенное, наверное, во всем мире.

Но как бы ни были неправдоподобны рассказы о строительстве Дома Молинга, его реальность подтверждается наличием дошедших до наших дней развалин, которые действительно находятся на юге графства Карлоу, возле местечка Сен-Маллинс на реке Барроу. Интересно, что в данном месте находятся развалины довольно позднего монастыря, возведенного, видимо, на фундаменте более старого храма, построенного, возможно, действительно в середине VII века. Там же находятся развалины круглой башни, датируемой этим же периодом, а также стены более поздней скандинавской крепости, возведенной на фундаменте какого-то другого сооружения, видимо, культового и относящегося к периоду еще более раннему [O'Sullivan 1983: 179]. Таким образом, мы еще раз видим подтверждение идеи о преемственности того, что может быть названо нами “сакральной энергетикой”.

В этой связи, например, интересно вспомнить знаменитое “Чистилище святого Патрика” на Красном Озере (Loch Derg), которое расположено в пещере, упоминаемой и в легендах о Финне как место, где открывался проход в Иной мир (см. [Leslie 1932: 4]). В дальнейшем это предание получило вполне материалистическое объяснение: из пещеры действительно исходили сернистые испарения, которые вызывали галлюцинации



Рис. 16. Монастырская келья, VII в. (Керри) Форма здания повторяет колокол

у того, кто находился в ней достаточно долгое время. Вплоть до настоящего времени эта пещера является местом христианских паломничеств, причем, как принято считать, человек, который провел там ночь и узрел “видения Ада”, оказывается освобожденным от совершенных им грехов и после смерти в Ад уже не попадет (см. свидетельства паломников нашего столетия в книге А. и Б. Рисов *Наследие кельтов* [Rees 1961: 304]).

Кроме развалин, возле “Дома Молинга” находится в настоящее время современная часовня, построенная у одного из многочисленных в Ирландии “священных источников” (см. [Hardy 1836]), который носит название

“источник святого Молинга”. В день памяти святого 17 июня к источнику собираются тысячи паломников. Вода в этом источнике считается целебной, и больные люди, разувшись, ходят по дну ручья, пьют воду и наполняют ею бутылки. Матери приносят к источнику детей и подставляют их головы под струи холодной воды, что, как считается, должно оградить их от бед и недугов. Первое упоминание о подобном паломничестве принадлежит монаху-францисканцу из Килкенни по имени Джон Клин и датируется 1348 г. Это был чумной год и обилие паломников к источнику объяснялось естественным страхом заражения и смерти [O’Toole 1933: 114–115].

В саге *Безумие Суибне* ничего не говорится об этом святом источнике, но, возможно, именно вода из него отчасти послужила одним из средств к выздоровлению героя, что составителю текста, хорошо знакомому с географией святых мест Ирландии, было очевидно. Более того, в заключительном эпизоде саги, в котором рассказывается о том, как Молинг оплакивал умирающего Суибне, прямо упоминается некий источник, возле которого тот любил бывать:

– Дорог мне тот, для кого насыпан этот могильный холм. Помню, как мне забыть это, помню часто случалось нам встречаться тут и долгими были наши беседы. Дорог отныне будет мне этот холм – память о моем бедном друге. Вот, смотрите, течет возле него свежий источник, прозрачна и холодна вода в этом ручье. Пусть же отныне зовется он Источник Безумца, чтобы всякий, кому случится брать из него воду или рвать зеленый салат на его берегу, вспомнил о Безумном Суибне [BS: 84].

Гораздо более загадочным является другой топоним, часто упоминаемый в тексте саги, – долина Гленн Болькан, излюбленное место пребывания героя. Впервые она упоминается в 17-й главке саги, причем о ней говорится следующее:

Все безумцы Ирландии, когда проходит год со дня безумия их, приходят по обыкновению в это место, чтобы отдохнуть от вечного скитания и страха, что преследует их по пятам. И такое было это чудесное место, что было там четверо ворот, открытых четырем ветрам мира, а лес был там красив и изобилен, и текли там источники со свежей чистой водой, а по краям их рос свежий зеленый салат, да еще куманика. И в изобилии можно было там найти щавель и желуди, и подорожник и дикий лук, и чеснок и шиповник, и ежевику и малину. Но лучше всего были острые зеленые стебли салата, что служил несчастным безумцам и едой и ложем.

В дальнейшем тексте саги описаны еще два случая пребывания Суибне в Гленн Болькан, что в целом по сравнению с другими географиче-

скими точками может и не представлять как изображение некоего особо значимого места, однако обилие упоминаний об этой долине в поэтических вставках, а также детальность ее описания, безусловно, говорят о том, что в судьбе героя она играла очень большую роль. Так, при описании второго посещения Суибне долины Гленн Болькан после семи лет его скитаний по Ирландии в саге говорится, что именно там находились его “жилище и крепость” (a dhaingen 7 a dhunarus [BS: 26]), причем при этом в тексте добавлено, что он “испытывал наибольшее наслаждение, находясь там, чем в любом другом месте Ирландии”. При описании третьего посещения героем этого места (главка 53) рассказывается о его встрече с безумной женщиной, что вполне соотносится с идеей о том, что Гленн Болькан была традиционным прибежищем “всех безумцев Ирландии”.

Кроме того, в ряде поэтических фрагментов сам Суибне называет себя “безумцем Гленн Болькан” (as mé gealtán Ghlinne Bolcain [BS: 21, 69]), а в его поэтическом диалоге со святым Молингом проводится открытое противопоставление радостей ученой жизни в монастыре радостям естественного природного пребывания в этой долине:

M.: Aluinn duille an liubhair-si
psaltair Chaoimhghin chadh.
S.: Aille duille mh' iubhar-si
i nGlinn Bolcain bain [BS: 75].

Прекрасен лист этой книги / псалтыри Кевина светлого. / Прекраснее лист моего плюща / в Гленн Болькан ясной.

В другом месте Суибне говорит о том, что эта долина была не просто приятным местом, но для него и своего рода “зимовьем”, потому что именно там, видимо, как упоминалось выше, находилось некое подобие его жилища:

O thicc la Samhna, o teid sam,
as é mh'arus re hanadh [BS: 58].

С приходом дня Самайна, с уходом лета / это мое обычное убежище.

Но что же это за место? Имеет ли оно какое-то конкретное соотношение с реальной географией острова или это чистый продукт мифопоэтической традиции?

В примечаниях к изданию 1931 г. О'Киффи говорит, что им это место идентифицировано не было. Однако, как он полагает, оно могло находиться где-то на северо-востоке острова, т. е. неподалеку от Дал Арайде.

Действительно, в начале 31-й главки, в которой повествуется о встрече Суибне со своей бывшей женой Эран, говорится, что второй муж Эран, который стал после Суибне королем Дал Арайде, отправился на охоту и “его лагерь был в Гленн Болькан, которая теперь называется Гленн Киах во владениях рода Айнмире” (как полагает О’Киффи, на территории современного графства Антрим). В одном из многочисленных поэтических монологов он говорит:

Binne lium ceilcabhradh an
doghniad coin Ghlinne Bolcain [BS: 83].

Слаще для меня прекрасное пение то, / которое делали псы Гленн Болькан.

Данные слова можно интерпретировать как то, что Гленн Болькан действительно находилась на северо-востоке Ирландии и была своего рода местом королевских охотничьих угодий.

Однако в другом месте при перечислении убежищ, которые были у Суибне на его родной земле, т. е. в Дал Арайде, упоминаются Тях Мик Ниннеда, Клуан Крема и Росс Эрман. Гленн Болькан в их числе не называется, что заставляет предположить, что она находилась не на “собственных” землях королей Дал Арайде, а где-то в другой части острова.

Проблеме местонахождения Гленн Болькан было посвящено детальное исследование ирландского фольклориста Гарольда Мак Ойна [Mac Eoin 1962], в котором он не только анализирует все случаи ее упоминания в тексте саги *Безумие Суибне*, но также привлекает широкий сопоставительный материал, содержащийся как в других сагах, так и в фольклорных источниках более позднего времени. Использует он также разного рода путевые заметки, описания примечательных мест Ирландии и т. д.

Так, в саге *Яростная атака Коналла Кернаха* (Deargruathar Chonaill Chearnaigh) говорится, что он “пошел до лагеря мужей Ирландии и через брод Молта к большой долине, которая называется сейчас Гленн Болькан”. Согласно сюжету, это место должно находиться где-то в центре Ирландии, однако никаких более четких дефиниций в тексте при этом не дается.

Более содержательная информация помещена в саге, относящейся к циклу Финна, которая называется *Битва при Вентри* (англ. Battle of Ventry, ирл. Cath Finntraga). В саге рассказывается о том, как некий Дайре Донн, называемый королем мира, вместе с королем Франции по имени Болькан отправился в Ирландию, чтобы отомстить за оскорбление, которое Болькану нанес Финн мак Кумал, который похитил его жену и дочь. Во время битвы против короля Франции выступил сын Финна Осгар, и, возможно, вследствие ужаса, который внушил ему этот могучий воин, он

потерял рассудок и “бежал быстрее ветра с безумием (gealtacht) перед армиями всего мира и не останавливался, пока не достиг Гленн Болькан, т. е. долины, носящей его имя, а вернее – его имя получившей, и находилась она на востоке от места той битвы” [Meuer 1885: 17]. Место, называемое в ирландском тексте Finntraga (букв. “светлый пляж”), в настоящее время носит название Ceann Tra ‘голова пляжа’ и находится на западе графства Керри, на юге полуострова Дингл. Долина Гленн Болькан, таким образом, должна находиться восточнее этой точки, возможно, в пределах того же полуострова Дингл.

Но где именно могло находиться это место? Г. Мак Ойн дает в своей работе достаточно аргументированный ответ на этот вопрос, но, чтобы сделать его аргументацию еще более надежной, приведем в качестве дополнительного доказательства еще один текст, также повествующий об особой долине, куда устремляются люди, потерявшие рассудок, и которая также находится в описываемом районе (графстве Керри). Мы имеем в виду текст достаточно поздний, возникший уже в среднеирландский период, но являющийся своего рода продолжением саги *Битва при Вентри*. Это повесть о Мис, дочери короля “всего мира” Дайре Донна, погибшего во время этой битвы (см. [O’Súiv 1954]). Найдя на поле сражения тело своего отца, она стала пить кровь из его ран, от чего потеряла рассудок и немедленно, как ранее и Болькан, устремилась быстрее ветра на восток от места сражения, где и поселилась в определенной долине, возле горы, получившей ее имя, Гора Мис, и наводила ужас на всю округу. Она нападала на скот и на людей и пила их кровь. Все это продолжалось 350 лет, пока король Мунстера Федельмид мак Кримтан не приказал поймать ее и не обещал большую награду тому, кто сумеет ее “излечить”. Как можем мы предположить, в данном тексте также идет речь о долине Гленн Болькан, “приюте всех безумцев Ирландии”, в графстве Керри.

Как пишет Г. Мак Ойн и как свидетельствуют многочисленные собранные им материалы, именно там действительно находилось место, в фольклорной традиции называемое “Долина безумцев” (Glenn na nGealt). Первое упоминание о нем относится к 1584 г., причем принадлежит оно английскому автору Джону Хукеру, который передает его название в англоязычной форме Glanningell и рассказывает, что именно в этой долине, обильно поросшей лесом, по обыкновению укрываются преступники, а также иные антисоциальные элементы. Другие, более поздние, и как правило, также английские свидетельства еще более ясно говорят о существо-

вании в графстве Керри некоего места, где обычно находят себе убежище люди, потерявшие рассудок. Приведем некоторые из них:

1750 г. (из *Истории графства Керри* брата О'Сулливана):

Гланнагала или Гленнаулт – это такое место, куда приходят обыкновенно безумные люди, и некоторые видят их там, совершенно голых, некоторые из них глухи, некоторые немые, они заросли волосами и взгляд у них дикий и рассеянный. В этом Гланна я сам однажды встретил такого человека, с тех пор прошло уже семь лет.

1756 г. (из книги *Прошлое и настоящее графства Керри* К. Смита):

В Коркогивни среди местного населения существует смешное поверье, касающееся некоего места, которое называется Гланнагалт и находится на востоке этой области. Говорят, что туда собираются все сумасшедшие и безумцы, если выпустить их на свободу /.../ Но трудно сказать, чем это место выделяется среди других, так что, я полагаю, это только выдумки.

1800 г. (пересказ свидетельства очевидца, на ирландском языке):

В Гленн-на-Гьялт мне встретила странная женщина. Она казалась совершенно безумной и убежала, когда я пытался к ней приблизиться. Она сказала, что несчастная любовь сделала ее такой.

1841 г. (из официального донесения, на английском языке):

В данной местности считается, что если лицо, потерявшее рассудок, проведет какое-то время в указанной долине, оно может вернуться в прежнее состояние благодаря лечебному воздействию воды из Колодца Безумцев и салата, который произрастает там в изобилии...

И так далее...

Уже в нашем веке многочисленные собиратели фольклора сталкивались с описанием долины, куда по обыкновению сбегаются люди, потерявшие рассудок, что даже временами вызывает тревогу среди местного населения. Так, по свидетельству фольклориста Ш. О'Сулливана, которое также приводит Мак Ойн (1959 г.), «местные люди там очень боятся сумасшедших, которые собираются в этой долине, и они даже ставят себе на окна железные решетки».

К. Джэксон опубликовал в журнале «Белойдьяс» (1938, № 8) рассказ о девушке по имени Эвелин Ни Вриан, которая потеряла рассудок из-за несчастной любви и бежала после этого в Гленн-на-Гьялт.

Аналогичных и подобных им свидетельств автор приводит очень много. Не имея возможности воспроизвести их полностью, мы можем лишь в

общих чертах сказать, что все они достаточно убедительны и, как может показаться, однозначно доказывают, что в Ирландии существовало и чуть ли не существует до сих пор поверье, что на востоке полуострова Дингл в графстве Керри есть некая долина, традиционно считающаяся прибежищем безумцев.

Добавим, что в жизнеописании крестьянки Пейг Сайерс, жившей в первой половине нашего века в графстве Керри, мы нашли выражение “быть в Гленн-на-Гьялт”, употребленное в значении “сойти с ума от потрясения”.

Но доказывает ли все это, что составитель текста саги *Безумие Суибне* знал об этом поверье и имел в виду именно полуостров Дингл? Строго говоря, дать утвердительный ответ на этот вопрос мы все же не можем. С одной стороны, обилие свидетельств и параллелей с текстом *Безумия Суибне* говорит в пользу данного предположения, с другой – упоминание Гленн Болькан во время сцены встречи Суибне с Эран этому противоречит, поскольку мы не можем предположить, что король Дал Арайде мог отправиться на охоту на противоположный конец острова. Кроме того, надо отметить, что кроме Мунстера гора Слив Мис есть и на северо-востоке острова, на территории старой Дал Риады.

Интересно, что намек на некую долину – прибежище безумцев был обнаружен относительно недавно и в знаменитой *Топографии Ирландии* (*Topographia Hiberniae*) Гиральда Камбийского, написанной на латыни в XII веке. Дж. Стюарт, автор данного наблюдения, полагает, что описанные Гиральдом “святые места”, где находят убежище и покой не только люди, но и звери и птицы (*propter refugium et pacem non tantum hominibus, verum etiam pecoribus et avibus*), подразумевают все ту же долину Гленн Болькан. Тот факт, что Гиральд размещает эти “убежища” “на краю Ульстера” (*in ulteriori Ultoniae*) и “на юге Мунстера” (*in australi Momonia*), автор склонен объяснять его плохим знанием географии страны, которую он описывал [Stewart 1985].

Однако, на наш взгляд, размещение полуострова Дингл на юге Мунстера, что, видимо и предполагал Гиральд, если мы согласимся с точкой зрения Дж. Стюарта, вовсе не свидетельствует о таком уж плохом знании “географии страны”. Данный поспешный вывод автора, видимо, основан на том, что в своих рассуждениях он опирался не на латинский оригинал, а на его английский перевод, сделанный Томасом Форестером еще в сере-

дине прошлого века (1863 г.), в котором *in australi Momonia* переводится почему-то как *in the North of Munster*.

Но прав или нет Дж. Стюарт в частностях, в целом его вывод о том, что данные “убежища” описаны Гиральдом и их было как минимум два, противоречит на первый взгляд тому, что долина Гленн Болъкан находилась именно в графстве Керри.

Однако не могут ли все эти противоречия объясняться тем, что в определенный период сосуществовали две традиции считать некое место прибежищем безумцев или, проще, что данных мест действительно было несколько, как минимум два, аналогично тому, что до сих пор на карте Ирландии существуют две горы, называемые Слив Мис? Одно из них было в Ульстере, а другое – в Мунстере, и на оба указывал в своей книге Гиральд Камбрийский (и в каждом была соответствующая гора).

Но какое же именно место мог иметь в виду составитель саги *Безумие Суибне*? Скорее всего – оба одновременно, поскольку идея воссоздания в тексте реальной и конкретной географии острова, как и реальной и конкретной истории, была ему, судя по всему, в достаточной мере чужда.

4

Как писали мы в начале настоящего раздела, воссоздание исторического фона в гораздо большей степени опирается на то, что может быть названо “предметным планом”, чем на конкретные упоминания исторических событий и персонажей. Последнее легко поддается намеренной, или невольной, подтасовке, тогда как первое является своего рода индикатором фоновых знаний самого автора (или составителя) и его аудитории. При всей условности фабульного плана план предметный оказывается гораздо более привязанным к “реальности” и разного рода нарушения и искажения в нем выглядят в первую очередь именно как нарушения горизонта читательского ожидания. Продолжая линию параллелей с творчеством А. Конан Дойла, приведем еще один пример, поясняющий нашу мысль: “Я никогда особо не заботил себя деталями, – пишет он, – и чаще всего мне удавалось выйти сухим из воды. Однажды редактор сделал пометку: “В этом месте нет второй железнодорожной колеи”, на что я ответил: “А у меня она есть” [Конан Дойл 1992: 12–13].

Подобное пренебрежительное отношение к “деталям”, как нам кажется, отчасти отличает и составителя текста *Безумия Суибне*, однако более подробный анализ различных элементов предметного плана показывает, что проявляется оно далеко не всегда и не во всем. Отказавшись от

эпического канона с его детализованными и яркими описаниями одежды и вооружения, ставшими для ранних саг своего рода “общим местом”, составитель XII века, как мы увидим, начинает ориентироваться на то, что может быть названо монастырским бытом, в чем еще раз проявляется его изначальная установка на клерикальную среду. Сказанное относится не только к предметным деталям как таковым, но и к отдельным устойчивым мотивам, почерпнутым скорее в житийной литературе, чем в саговой традиции, а также к ряду социальных институтов, довольно своеобразно преломленных в сюжете.

К одному из таких мотивов относится мотив животного, которое является спутником и своего рода “чудесным помощником” святого. В нашем тексте его функции исполняет выдра, которая приносит святому Ронану его псалтырь, брошенную в озеро Суибне:

Dinidh laoi co n-oidhche iarsin doriacht *dobarchú* gobúí isin loch dochum Rónáin 7 a psaltair leis gan milledh líne ná litri inte [BS: 5]

– Прошел день и ночь, так и пришла *выдра*, которая была в озере, к Ронану, и его псалтырь была с ней, так что не была повреждена в ней ни строка, ни буква.

Употребленное здесь обозначение выдры, *dobarchú*, букв. ‘водяная собака’, является одним из многочисленных обозначений этого животного в ирландских текстах. Необходимо отметить эвфемистический характер каждого из этих обозначений, связанных в первую очередь с упоминанием водной стихии как основной среды обитания. Так, в современном ирландском языке основным обозначением выдры, восходящим к среднеирландскому периоду, является *madra uisce*, ‘собака воды’. В более ранних текстах зафиксированы такие лексемы, как *odur/odor*, от и. е. **udro-s* ‘водная стихия’ (ср. англ. *otter* ‘выдра’ и исл. *otr* ‘то же’) и давшее затем одно из обозначений коричневого тона – *odor* (“цвета выдры”). Ср. также греч. *Nudra* как обозначение мифологического животного, живущего в воде.

Обозначение выдры как “собаки воды” (*dobur chú*) восходит, по мнению Э. Хэмпа, к этой же и. е. основе **udro-* (>**dudro-* > *dubro-*), “которая затем фонетически уподобилась дериватам от основ **dhub-*(n) ‘глубокий’ и **dubh-*n ‘темный’ [Hamp 1972: 236].

Другим обозначением выдры является лексема *opchú*, также содержащая основу, обозначающую пса, собаку, с одной стороны, и водную стихию – с другой (по мнению Ю. Покорного, который в обозначении *ло-сося*, *éisce*, видел эту же основу [Pokorný 1959: 807]; этого же мнения

придерживался и В. Стоукс, однако Ж. Вандриес считал его ошибочным [Vendryes 1960]).

По данным Дж. Нады [Nagy 1985], эта же лексема встречается и в наши дни в Хайленде, где она обозначает не только выдру, но и животных, живущих в воде в целом, и сосуществует в этом же значении с другими сложными лексемами, в составе которых уже нет основ, обозначающих пса и воду: *beist-dubh*, *beist-donn*, букв. ‘черный, коричневый змей’.

Дж. Надь полагает также, что к одному из обозначений выдры может быть причислено и странное образование *muirgeilt* ‘морской безумец’, к которому Пр. Мак Кана возводил имя Морхольта из легенды о Тристане и в котором автор видит в первую очередь сочетание идеи водной стихии и отсутствия разума [Nagy 1985: 125].

Таким образом, в обозначении выдры мы можем, суммируя сказанное, проследить сложение двух мотивов, каждый из которых является устойчивым для ирландской мифопоэтической традиции: мотива водной стихии, с одной стороны, и мотива чудесного пса, пса-чудовища – с другой. Действительно, в ирландской эпической традиции выдра предстает как своего рода монстр, являющийся отчасти одним из воплощений мифологического чудовища, живущего в воде. Ее враждебность к миру людей отчетливо видна в известном эпизоде из саги *Смерть Кухулина*: когда смертельно раненый Кухулин опускается в воду озера, придерживая рукой внутренности, вываливающиеся из его живота, появляется выдра и начинает пить его кровь. Кухулин убивает выдру, тем самым нарушая гейс причинять вред своему тезке-псу, что делает его собственную гибель неизбежной.

В отдельных текстах встречаются упоминания о ядовитой крови выдры, чем вызван и один из постоянных ее эпитетов – *peimí (nínhe)* ‘ядовитая’, связанный, видимо, с распространенным среди многих народов поверьем, что на выдру не действуют яды, содержащиеся в икре отдельных видов рыбы, которой она питается.

Другим народным поверьем, связанным с выдрой, может быть названо распространенное как в Ирландии, так и в Шотландии убеждение, что выдра спит с открытыми глазами. Кроме того, так называемый “король выдр” (шотл. *gí nan dobran*, ирл. *gí madra uisce*) не спит вообще.

Шкура выдры, которая и в действительности отличается особой прочностью (в пушном хозяйстве мех выдры принимается за 100%), считалась оберегом от оружия и иных бед, а также приносила удачу на охоте. Одежда, сделанная из шкуры “короля выдр”, представляла собой своего рода броню, но в то же время человек, убивший его, согласно поверью, должен

был погибнуть ровно через день после того, как он это совершит. Меха же “рядовой” выдры считался наилучшим материалом для изготовления разного рода мешков и чехлов, поскольку сочетал в себе прочность и красоту. Ср., например, описание музыкальных инструментов в саге *Похищение стада Фроеха*: “В сумках из меха выдры (в тексте: *di chronib doborchon*) лежали арфы, а по меху шли узоры из парфянской кожи, золота и серебра” [ТВФ: 4].

В отдельных текстах встречаются упоминания о превращении в выдру человека или собаки, упавших в воду (ср. история Либан, девушки, превращенной в лосося, любимая собака которой в виде выдры продолжала сопровождать ее в течение трехсот лет).

В житийной литературе тема чудесной выдры встречается также достаточно часто, однако характер этого животного оказывается удивительным образом измененным: из водяного монстра, враждебного человеку, выдра превращается в послушного спутника святого, в одного из его “любимцев”. Так, в Житии св. Кевина (ирл. *Coemgen*) описывается выдра, которая достала из воды упавшую туда псалтырь. После этого животное стало постоянным спутником святого и их дружба продолжалась до тех пор, пока один из учеников Кевина не предложил использовать шкуру этой выдры для изготовления мешка или обложки для книги. Услышав это, выдра тут же исчезла и больше не появлялась. В других житиях выдра



Рис. 17. Св. Кевин и дикие звери
(из современного издания)

изображается как регулярный “поставщик” рыбы для святого (Кевин, Брендан), впрочем, надо отметить, что мотив выдры, которая приносит человеку рыбу (по преимуществу лосося), встречается также и в фольклоре. Его появление, возможно, было связано с тем, что выдра действительно в отдельных случаях не поедает рыбу целиком, но отъедает у нее лишь голову, оставляя при этом на берегу практически не тронутую тушку.

В 10-й главе Жития св. Катберта Бэды Достопочтенного рас-

сказывается о том, как после того, как святой простоял весь день на коленях в ледяной воде, из озера вышли две выдры и “распростершись перед ним на песке, своим дыханием стали согревать его ноги и очень трудились, выгирая их своим мехом” [Ненарокова 1996].

Выдра, помогающая святому, вписывается в один ряд с другими “чудесными спутниками”, которые в житийной литературе, причем далеко не только ирландской, традиционно сопровождают святого человека (вспомним льва св. Иеронима или медведя св. Сергия Радонежского). Как нам кажется, все многочисленные рассказы о животных – спутниках того или иного святого – можно условно поделить на три группы. К первой относятся рассказы о домашних животных, которые проявляют неординарную преданность и ум (петух св. Кольмана поет в час заутрени), ко второй – свидетельства о приручении диких животных (олени, лебеди, а также мыши и, один

из изблюбленных спутников ирландских святых, – мухи; известно, например, что муха была в числе “любимцев” св. Молинга, а муха св. Кольмана имела обыкновение ползти по строкам псалтыри по мере чтения и всегда замирала на том слове, на котором останавливался святой). К третьей группе мы отнесли бы животных, принципиально враждебных человеку, но чудесным образом укрощенных святыми. В данную группу входят не только медведи и волки, но и мифические драконы,

обильно населяющие, как известно, озера Ирландии и Шотландии. Так, например, во второй части Жития св. Колума Килле Адамнана рассказывается о том, как он, прибыв к озеру Несс, сумел укротить обитающего в его водах “водяного зверя” (*aquaticus bestia*, см. об этом подробнее в [Borsje 1996]). Аналогичная способность укрощать диких, враждебных человеку животных, видимо, позволила и святому Патрику изгнать из Ирландии всех змей (широко распространенное предание,

12*-1118



Рис. 18. Св. Кольман в келье (из современного издания)

возникновение которого базируется на реальном биологическом факте: в Ирландии действительно нет ни змей, ни иных ядовитых “тварей”).

К последней группе мы отнесли бы и выдру, поскольку, как мы пытались показать, в традиционных мифологических и фольклорных преданиях выдра предстает как “водяное чудовище”, отличающееся не только дикостью, но и враждебным отношением к человеку. И поэтому весь эпизод со св. Ронаном и его псалтырью надо, безусловно, рассматривать именно как иллюстрацию сверхъестественной силы этого святого, которому служат даже такие дикие животные, как выдра.

Однако, строго говоря, мы не можем с уверенностью говорить о том, что в *Безумии Суибне* и других текстах (в первую очередь житийных) речь идет именно о выдре, а не о бобре, который также мог обозначаться как “собака воды”. В современном ирландском языке бобр обозначается словом, являющимся английским заимствованием (beabhaig из beaver, при *madra uisce* – ‘выдра’, букв. ‘собака воды’), тогда как в шотландском сохранилось его исконное название – *dobaig chu* (!) при *dobraig* – ‘выдра’, букв. ‘водяник’. Смешение данных понятий отмечалось еще В. В. Ивановым и Т. В. Гамкрелидзе [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 530]. Видимо, с аналогичным смешением мы сталкиваемся и в самом тексте саги, в котором одно и то же животное обозначается и как *dobaig chù* [BS: 5], и как *dobraig* [BS: 6], в стихах, т. е. текст мог принадлежать другому автору, материалами которого пользовался составитель саги).

Дж. Надь дает иную интерпретацию эпизода с выдрой и св. Ронаном: “В *Безумии Суибне* преданная выдра, которая спасает из воды псалтырь св. Ронана, исполняет функции двойника другой неугомонной фигуры, безумного (*geilt*) Суибне, который бросил эту ценную псалтырь в воду. После многочисленных приключений он сам становится странным другом святого Молинга. Так Суибне сам начинает походить на выдру, другого “зверя”, который покидает лоно дикости, чтобы стать спутником и помощником святого /.../ Приговоренный вести жизнь зверя, он оказывается *gan cheill*, “без разума” [Nagy 1986: 128].

Действительно, с одной стороны, в данных эпизодах можно усмотреть некоторый параллелизм, усиливающийся, добавим мы, темой псалтыри, которая находится как в руках Ронана, так и в руках Молинга. В Житии св. Молинга, кроме того, в одном ряду с животными – любимцами святого (лисой, вороном и мухой) упоминается и “безумец” (*geilt*), о котором

далее говорится: *Ro marb búachail na mbó in geilt .i. Suibne Mac Colman* – “Убил пастух безумца, т. е. Суибне сына Кольмана”.

Кроме того, существо, называемое *geilt*, помещенное в один ряд с животными, мы можем встретить также в ряде стихов, относящихся к циклу Финна. В одном из примеров рядом с ним также фигурирует выдра:

*Dí gheilt glinne Ghleanna Smóil,
Dí bhaodbh Atha Mogha móir,
Dá onchoinn luatha a Loch Con,
Dí chait a huaimh Chruachon* (см. [Chadwick 1942: 124]).

Два безумца (?) долин из Гленн Смол, / Два бодб (?) из Ат Мога великого, /
Две быстрые выдры(?) из Озера Кон, / Два кота из подвалов Круахана.

Однако, глядя на других членов данного ряда, мы можем сказать, что в этом фрагменте речь может скорее идти о неких чудовищах, “диковинах”, а не о реальных животных. Так, словом *baodbh*, видимо, обозначается женский мифологический персонаж, вестница смерти; “коты из подвалов Круахана” были огромными злобными чудовищами (в саге *Пир у Брикрена* описывается, как с ними вступает в бой Кухулин). На этом фоне естественно предположить, что и слово *onchoinn* в данном контексте означает уже не выдру, а некое водяное чудовище.

Итак, как нам кажется, анализ данного эпизода, проведенный, так сказать, с точки зрения “безумия как отсутствия разума”, хоть и представляет несомненный интерес, но в целом является скорее надуманным. Эпизод с выдрой, приносящей святому упавшую в озеро книгу, настолько хорошо вписывается в целый ряд аналогичных эпизодов из житийной литературы (см. [Cross 1969: 75]), что его ориентация и идеологическая направленность в данном случае не вызывают никаких сомнений.

Аналогичная ориентация на церковь и церковный, а точнее – монастырский, быт прослеживается на протяжении всего текста саги, что еще раз подтверждает характер происхождения и системы установок данного текста. Более того, иногда, как нам кажется, основной пафос произведения (превосходство сакральной власти над властью светской) проявляется именно в отдельных мелких и на первый взгляд незначительных деталях, в которых и проглядывает точка зрения составителя саги, ориентирующегося на близкие и знакомые ему реалии.

Так, например, как известно, ирландские эпические тексты отличались пышными и яркими описаниями одежды и вооружения воинов, в первую очередь королей, имеющими не только информативный, но и традиционный характер. Действительно, в самом начале саги мы встречаем упомин-

вание о плаще, в который одет Суибне, в ту пору еще король, что подчеркивается и самим цветом плаща – corcra (раннее заимствование из лат. *purpureus*):

Tarraidh a bhainchéile .i. Eorann ingen Chuinn Chiannachta eiti an bhrait chortharaigh chorcra gobhúí ime dia fhosdudh, go rosging fyn teach an sioball airgid aeinghil co míneagur óig gobhaoi san brát ós a bgrinne [BS: 3]

– Потянула его жена, Эран дочь Конна Кьяннахта, за его плащ пурпурный с каймой, который был на нем, чтобы его удержать, так что пролетела через дом сверкающая серебряная пряжка с золотым орнаментом, которая была на том плаще на его груди.

В плаще пурпурного цвета в ирландской эпической традиции обычно появляется король; ср. в *Похищении быка из Куальнге* изображение короля Конхобара: Fúan corcra corrtharach cáicdiabuil imbi. Eó óir isin brutt ósa bgrinne [TBC 1970: 119] – “Накидка пурпурная с бахромой с пятью складками на нем. Заколка золотая на том плаще на его груди”.

В пурпурном плаще изображается и сын Конхобара Кормах, который добровольно ушел в изгнание и перешел на сторону Коннахта: Bgrútt chorcra cumtaichthi imru [TBC 1970: 5] – “Плащ пурпурный с каймой на нем”. Однако мы должны обратить внимание на то, что в последнем эпизоде в пурпурный плащ оказывается одетым не только сын короля, но и его спутники, что показывает нам, что цвет плаща в данном случае должен исполнять скорее функцию эстетическую, чем дифференцирующую. Действительно, в ирландской эпической традиции король, воин-герой или иной выдающийся персонаж должен был отличаться неприменной красотой лица и волос и яркостью одежды, и именно поэтому король изображается обычно в пурпурном плаще с золотыми волосами, с драгоценными украшениями и сверкающим оружием. Однако, например, в саге *Разрушение Дома Да Дерга* в пурпурном плаще изображается не король Конайре, а уладский герой Конал Кернах, о котором говорится, что он “прекрасней любого ирландца”. Плащ же самого короля Конайре – “прекрасен, словно туман первых дней мая. Цвет свой меняет тот плащ поминутно, и всякий красивей другого. На груди у него золотой круг (пряжка? – Т. М.) размером от подбородка до пупка” [Предания и мифы... 1991: 119].

Как видно из приведенных нами примеров, упоминание о плаще в ирландской саговой традиции сопровождается обычно упоминанием и о драгоценной пряжке, которой этот плащ сколот на груди. Характерно, что

среди даров королевы Медб, при помощи которых она пытается склонить Фер Диада вступить в поединок с его названным братом Кухулином, особо выделена золотая пряжка из ее собственного плаща.

Сочетание яркой, в первую очередь пурпурной, ткани со сверкающим металлом, призванное служить своего рода маркером отмеченной личности, в отдельных случаях может быть знаком Иного мира, как мира верхнего, мира сверкающего. Ср., например, в саге *Похищение стад Фроеха* описание даров, полученных героем от своей матери из сида, волшебного холма: среди прочих сокровищ в этом ряду называются “пурпурные сапоги с серебряной нитью, с золотыми и серебряными застежками”. В этой же саге мы встречаем и описание женщин “в пурпурных одеяниях с серебряными браслетами на запястьях”, которые оказываются вестницами близкой смерти героя, пришедшими из Иного мира, чтобы оплакать его. Таким образом, как мы видим, яркость изображения короля (или иной отмеченной личности), характерная не только для ирландской, но и для иных эпических традиций (ср. щит Ахилла, золотое седло князя Игоря [Робинсон 1981]; ср. также “Только княжеские вещи имеют эпитет “золотой” [Лихачев 1950: 279]) и соотносимая с солярной (и лунной) символикой, коррелирует с общей идеей сакрализации фигуры правителя или героя, который обладает силой и властью, но при этом отмечен печатью жертвенности. Иллюстрации этой идеи, по сути, посвящена вся *Золотая ветвь* Дж. Фрэзера [Фрэзер 1980].

В ирландской эпической традиции данная идея, воплощенная в многочисленных описаниях ярких одежд и сверкающего вооружения, превращается, безусловно, в своего рода клише и поэтому, естественно, в поздних сагах исторического цикла своего воплощения уже не находит. Характерно, что в саге *Борома*, например, упоминание о чудесном плаще, который св. Колум Килле дает в качестве оберега королю Аоду сыну Айнмире (“Обещал ему Колумкилле, что останется жив король, пока будет носить его плащ”), нет ни слова о том, какого цвета был этот плащ и как он был украшен. В эпических сагах это было бы про-

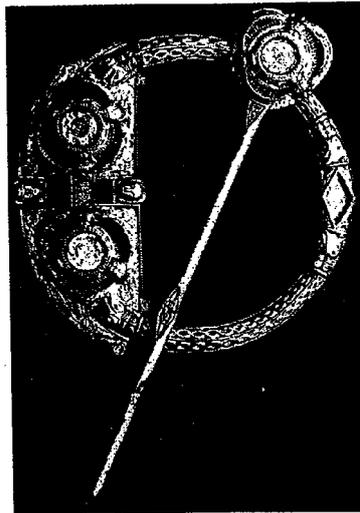


Рис. 19. Пряжка, VIII в.

сто невозможно. Таким образом, упоминание пурпурного плаща с серебряной пряжкой в *Безумии Суибне* носит характер уже скорее чисто информативный, но не эстетический. Интересно, что с этим плащом герой расстаётся уже в самом начале саги, что может быть квалифицировано нами как своего рода символ отказа составителя саги от традиционной эпической поэтики. Но этот же эпизод может символизировать и грядущую утрату героем саги королевской власти. Не случайно в одном из поэтических фрагментов, в котором описываются скитания Суибне по лесам Ирландии [BS: 43], он называется *gan bratt*, ‘без плаща’.

Интересно также, что пряжка, которой был сколот плащ Суибне на его груди, называется в тексте саги словом *sioball* (из лат. *fibula*), тогда как в эпических памятниках аналогичный предмет обозначается обычно словами *eó*, *delg* и *cassán* (а также рядом других). Словом же *sioball* (*siball*) традиционно обозначаются скорее застёжки на обуви: ср. в приведенном выше примере из *Похищения стада Фроеха* – *asann согса со siobhlaib bír 7 argait* – ‘пурпурные сапоги с золотыми и серебряными застёжками’.

Обилие обозначений одного и того же, с функциональной точки зрения, предмета в ирландских эпических текстах позволяет нам говорить, видимо, об изначальной его спецификации по форме, материалу и типу орнамента, однако сами памятники не дают нам сделать здесь каких-либо конкретных выводов: во всех случаях речь идет о пряжке, которой сколот на груди плащ. Так, в тексте *Похищения быка из Куальнге* (в Лейнстерской редакции) нами было встречено 29 упоминаний данного предмета, из которых в 12 случаях он был обозначен словом *delg*, первым значением которого является ‘колючка, шип’, в шести – *eó*, в шести – *cassán*, трижды – *bretnas* и по одному разу *roth* (букв. ‘колесо, круг’) и *bruthgae* (видимо, из *bratt* ‘плащ’ и *gae* ‘копье’). Первые три обозначения могут быть названы традиционными, причем надо отметить, что применительно ко всем трем могут быть употреблены дополнения ‘из золота’, ‘из серебра’ и ‘из бронзы’, так что выбор лексемы в каждом отдельном случае, как мы можем предположить, изначальным образом зависел скорее от формы и особенностей орнамента обозначаемого предмета. Кроме того, как мы полагаем, спецификация могла проходить и по родовидовой оси (ср. рус. ‘бусы – ожерелье’, ‘кольцо – перстень’ и пр.). Интересно, что роковая пряжка из плаща Медб, из-за которой погибает Фер Даад, упоминается в тексте саги трижды, причем дважды она назы-

вается словом eó, а один раз – delg, которым первое слово может глоссироваться. Delg, таким образом, предстает как понятие более общее.

Кроме того, в некоторых текстах в аналогичной функции употребляется слово mílech, обозначающее также некие украшения, надеваемые на руки (браслеты?), которое, по мнению В. Мейда, означало “металлическое украшение со звериным орнаментом” [ТВФ: 19].

Обилие и разнообразие обозначений пряжки, скальвающей плащ на груди, в ирландских средневековых памятниках, безусловно, достойно специального исследования с широким привлечением археологических данных. Пока же отметим сам факт разнообразия данных обозначений, коренящийся, видимо, в стремлении к спецификации называемого объекта, свойственном традиционному сознанию в целом. Употребление же в тексте *Безумия Суибне* слова sioball говорит о пренебрежении к деталям, присущем уже скорее новому мышлению. Но этот же факт может свидетельствовать и о том, что данная реалия была составителю XII века знакома уже довольно смутно (так, мы почти уверены, что далеко не каждый русский человек сможет объяснить, чем чеглик отличается от пищали). Впрочем, первое не противоречит второму. Кроме того, надо иметь в виду и тот факт, что примерно начиная с IX века на смену пышно-орнаментальному стилю традиционных ирландских пряжек, которые действительно были богато украшены орнаментом и драгоценными камнями и отличались иногда поистине огромными размерами (до 50 см в диаметре), приходит сдержанный “скандинавский” стиль. Поэтому составителю XII века описываемые им пряжки были, видимо, знакомы уже не очень хорошо, они хранились как реликвии и практически не использовались как реальные детали одежды.

Уронив с плеч свой пурпурный плащ, Суибне уже не надевает его вновь, но появляется на поле сражения в некоем странном сверкающем одеянии, обозначенном в тексте словом iopaг ‘туника’.

В эпических текстах в традиционном описании война после упоминания плаща и пряжки говорится обычно и о рубашке, которая надета под плащ. Эта рубашка также может быть сшита из дорогой яркой ткани и расшита золотом и серебром. Однако для обозначения данного предмета одежды в эпических текстах употребляется обычно слово léine, но не iopaг. Что же в таком случае обозначает последнее слово и откуда появилось оно в тексте *Безумия Суибне*? Чтобы ответить на этот вопрос, попытаемся проследить по “фабульной нити” микроцикла в целом историю этой “туники”.

Впервые она упоминается в саге *Пир в Дуне-на-Гед*: когда обиженный Конгал собирается в гневе покинуть зал для пиров, король Домналл, желая как-то успокоить его, передает в руки св. Ронану драгоценную туннику, чтобы тот затем вручил ее Конгалу. Однако Конгал “отказался принять эту туннику в дар от короля, и тогда Суибне взял ее из рук клирика, вопреки его воле, ту королевскую туннику” [FDG 1842: 40]. Несколькими строками выше в саге говорится, что Суибне был проклят за это двенадцатью святыми, которые присутствовали на пиру.

Второе упоминание о тунике мы встречаем уже в саге *Битва при Маг Рат* при описании охватившего Суибне безумия:

... И тогда стали все смотреть на Суибне, и при этом воины говорили друг другу: “Пусть же случится так, чтобы не ушел без плена и без мести этот муж в тунике с дорогим орнаментом”. Ибо была на нем в тот день туника верховного короля внука Айнмире, которую подарил Домналл Конгалу, а Конгал – Суибне, о чем сам Суибне сказал в другом месте:

И был голос каждого

Из войска светлого, цветного:

Пусть же уйдет от нас сквозь густой кустарник

Этот муж в доброй тунике [FDG 1842: 236].

В *Безумии Суибне* туника упоминается несколько раз, причем повод, по которому Суибне получил ее от Конгала, каждый раз меняется. Так, в начале саги говорится, что Конгал подарил ее Суибне “в тот день, когда убил он Айлиля Кедаха, короля Уи Файлге, в битве при Маг Рат” [BS: 8]. В главке 40 (в поэтическом фрагменте) вновь упоминается туника, полученная в дар от Конгала, но повод для этого дара при этом не приводится, зато в главке 51 (и 52 – в стихах) излагается совершенно новая версия, согласно которой Суибне получил от Конгала эту туннику, как и другие дары, когда решил перейти на службу к более щедрому господину:

И тогда, чтобы я остался с ним, он дал мне трижды по пятьдесят прекрасных иноземных коней с его собственным гнедым конем в придачу, да еще трижды по пятьдесят мечей острых, сверкающих, да еще пятьдесят рабов и пятьдесят рабынь, да еще в придачу золотую туннику и прекрасный пояс из расшитого шелка.

Таким образом, цикл в целом дает, как минимум, три версии того, как туника оказалась у Суибне:

I. 1. Суибне сам вырвал ее из рук св. Ронана, когда Конгал отказался ее принять; Ронан получил ее из рук Домналла (*Пир в Дуне-на-Гед*).

2. Конгал получил ее в дар от Домналла, а затем подарил ее Суибне (*Битва при Маг Раг*).

II. Конгал подарил тунику Суибне, когда тот убил Айлиля Кедаха в битве при Маг Раг (*Безумие Суибне*).

III. Конгал подарил тунику Суибне, чтобы удержать его при себе (*Безумие Суибне*).

В последних двух случаях король Домналл как изначальный владелец туники, получивший ее, по-видимому, в наследство, уже не упоминается. Ситуация, описанная в последней версии, представляет собой отчасти “кальку” с первой, причем Конгал уподобляется при этом Домналлу, а Суибне – самому Конгалу.

Строго говоря, с чисто фабульной точки зрения содержащиеся в *Безумии Суибне* и кажущиеся на первый взгляд исключаящими друг друга истории появления у героя драгоценной туники “на самом деле” могут друг другу и не противоречить: вспомним, что в первом случае рассказ ведется самим составителем саги, а во втором приводятся слова Суибне, который “в пылу безумия” мог уже не помнить реального положения дел. Вся история с предполагаемым переходом его к другому господину выглядит вообще довольно странно. Однако данное объяснение является, безусловно, натянутым и скорее всего, учитывая данные других саг, противоречивость в интерпретации появления у героя драгоценной туники объясняется архаичностью и недостаточной органичностью с точки зрения фабульной самого мотива некоего магического, чудесного одеяния, само обладание которым несет на себе проклятие (ср. мотив “отравленной туники” в мифе о Геракле). Не случайно, вспоминая об этом даре, сам Суибне говорит:

As ólc sén a fúaras-sa
earradh Comhghail chóir,
a ionar caomh cumhdachtghlan
so scortharaibh óir [BS: 40].

Злом обернулось то, что получил я / в дар от Конгала светлого, / его тунику прекрасную с ярким орнаментом / с украшениями золотыми.

Как пишет об этом Р. Леман, “во всех источниках проклятие Ронана упоминается параллельно с упоминанием о тунике /.../ что позволяет предположить, что в более архаической версии легенды о Суибне как обладание туникой, так и ее утрата могли служить причиной безумия” [Lehmann 1955: 122]. На фоне сказанного, как нам кажется, может найти свое объяснение и довольно странный мотив проклятого шелкового одея-

ния, который мы встречаем в эпизоде с Элладаном, другим безумцем, которого Суибне встречает в Шотландии:

“Скажи мне, – спросил Суибне, – что явилось причиной твоего безумия?”

“Нетрудно сказать. Случилось так, что два короля, Эохайд и Кугуа, объявили войну друг другу. Сам я был из людей Эохайда, поскольку был он лучшим из них двоих. И перед началом битвы я наложил гейс на людей моего господина, чтобы каждый из них появился на поле сражения в одежде из шелка, чтобы все видели их величие и богатство. И тогда враги исполнили против меня три насмешки-проклятия, от чего пустился я скитаться и блуждать” [BS: 48].

Архаический мотив чудесного одеяния был скорее всего составителю саги уже довольно чужд, отсюда и противоречивость в его интерпретации и попытке соотнести историю его появления с реальной “логикой истории”. Аналогичная противоречивость наблюдается и в описании туники: в *Пире в Дуне-на-Гед* она называется *ildathach* ‘многоцветная’, в *Битве при Маг Рат – órchumdaig* ‘с золотым орнаментом’, а в самом *Безумии Суибне* – *go-pog* ‘с золотом’ или *so-ga* ‘пурпурная’. Наиболее подробное ее описание дается в начале саги *Безумие Суибне*, при этом, в частности, говорится, что на ней были нашиты “прекрасные блестящие пуговицы (*spairidhibh*), чтобы застегивать и расстегивать ее”, тогда как известно, что и сама данная реалия, и обозначающее ее слово были заимствованы ирландцами уже у скандинавов (ср. исл. *knappi*), и поэтому, естественно, применительно к VII веку данное упоминание является также анахронизмом [Vendryes 1987: 130].

Таким образом, как мы видим, составителем текста была использована лишь сама идея некоего чудесного драгоценного одеяния, приносящего горе его владельцу (возможно, именно поэтому Конгал и отказался принять этот дар, хотя составитель *Пира* этого, безусловно, уже не имел в виду и мотивировал его отказ лишь гневом и желанием затеять распрю). Идея эта, видимо, восходит к устному преданию, в котором, в частности, бытовала легенда о Суибне Безумном и которое было известно составителю письменного текста, однако ни конкретное описание его, ни само обозначение ему, скорее всего известны не были. Все это появилось позже.

Но откуда в таком случае взялось в тексте само слово *ionag*? Как мы уже писали, в эпических сагах при описании одежды воина оно не упоминается никогда. В то же время в уже цитированном нами фрагменте из саги *Похищение стада Фроеха*, где описывается появление женщин из

Иного мира, употребляется именно это слово: со *n-inaḡaib corcraib*, переведенное С. Шкунаевым как “пурпурные одеяния”. Не случайно и в переводе Дж. О’Киффи это же слово передается то как “туника” (*tunic*), то как “свободное одеяние, женская рубашка” (*smock*). Но не странно ли в таком случае видеть это “свободное женское одеяние” на мужчинах? Нет, для составителя саги ничего странного в этом не было, так как, следуя Канону, приписываемому еще святым Патрику, Ауксилию и Изернину, но реально составленному, видимо, на рубеже VI и VII веков, все представители духовенства, будь то священники или монахи, должны были носить свободное одеяние, отличавшее их от светских и называемое словом *ionaḡ* [Hughes 1966: 51; Vinchy 1962].

Таким образом, как мы можем убедиться еще раз, составитель текста оперировал знакомыми и близкими ему самому и его аудитории понятиями и реалиями, мало заботясь при этом о том, что с некоторой натяжкой можно было бы назвать “исторической реальностью”. Принципиальное соединение представлений о вымысле и об истине влечет за собой и нарушения, с нашей точки зрения, конечно, и в том, что называется “законами фабулы”. Так, как мы помним, Суибне бежал с поля битвы в драгоценной тунике. Но какова же ее дальнейшая судьба? Ответить на этот вопрос довольно трудно, так как в большом поэтическом фрагменте (главка 43, монолог Суибне, обращенный к женщине, которая сорвала его салат) герой называет себя *ḡaḡa ḡonaḡ* ‘без туники’, однако несколькими строками ниже предлагает женщине в обмен на листик салата – свою тунику (*mḡ’ionaḡ*). Как же это объяснить? Объяснение здесь может быть только одно: Суибне вскоре после своего бегства с поля битвы снял драгоценную тунику и где-то спрятал ее, чтобы не порвать. Но, конечно, трудно представить себе, что так предусмотрительно мог поступить безумец, скачущий по веткам. Или он был уже настолько безумец, что забыл, что его туника давно изорвана острыми шипами кустов, и данное противоречие было допущено составителем текста намеренно, чтобы проиллюстрировать, как пишет о композиции саги в целом Дж. О’Киффи, “сознание безумца”? Как-то трудно в это поверить. Вспомним, что он же пишет, продолжая свою мысль: “...с другой стороны, отсутствие согласованности вообще отличало композицию средневековой литературы”.

Однако одевание героя в одежду клирика, безусловно, объясняется далеко не только тем, что она была лучше знакома или близка составителю текста. Мы имеем достаточное количество примеров того, как писец-клирик, имеющий, правда, другие поэтические установки, детально и, как

можно предположить, довольно точно воспроизводит одежду и вооружение воина, следуя при этом эпическому канону. Дело здесь несколько сложнее. Как и во многих других традициях, и в первую очередь в православной, безумец одновременно был и сакрализован, т. е. приближен к святому, к чему мы предполагаем обратиться в дальнейшем более подробно. Пока же отметим их сходство на чисто внешнем уровне – свободное одеяние, с одной стороны, и, о чем мы еще не говорили, колокольчики на одежде – с другой. Добавим к этому не упоминаемый в саге обычай выбривать волосы у шута, т. е., стремление его, как и святого, намеренно лишиться традиционного украшения воина – его волос. Сходство святого и “гелты” подтверждается и странным эпитетом, с которым обращается в конце саги к Суибне Энна Мак Бракан: *naomhghéilt*, т. е. буквально “свято-безумец” (что, впрочем, может быть переведено и как “безумец святого”, близость их при этом сохраняется). Мы отнюдь не склонны называть Суибне “юродивым”, к чему мы ниже специально обратимся, однако как постоянный спутник святого и как “безумец” герой, несомненно, попадает в поле сакральности, причем не только на возможном реконструируемом уровне, но и в сфере понимания самого компилятора текста.

Отсутствие логики, в нашем понимании этого слова, в сочетании с последовательной установкой на монастырский быт отличают и другие элементы того, что было названо нами “предметным планом саги”, – описание вооружения героя, его еды и т. д. Впрочем, надо отметить, что слово “описание” в данном случае кажется не совсем уместным и употреблено нами скорее условно, поскольку традиционных описаний одежды и вооружения, характерных для ирландских эпических саг, в *Безумии Суибне*, как, впрочем, и в других сагах королевского цикла, практически нет. Описание Суибне на поле битвы, в котором, кроме туники, говорится также про два его копья, щит и меч, является скорее исключением. В остальных случаях мы встречаем не столько описания, сколько упоминания того или иного предмета, имеющего, как правило, фабульную значимость. Причем, надо отметить, сказанное относится не только к деталям вооружения героя-воина, но и к атрибутам монастырского быта, которым в целом составитель саги уделяет гораздо больше внимания. Это свидетельствует о последовательном отказе от канонов эпической эстетики.

В том, что касается вооружения героя, то, как мы уже говорили, кроме меча и щита в тексте саги упоминаются и его копья, причем упоминания

эти, пожалуй, оказываются настолько частыми и, более того, значимыми, что все они могут быть сведены в своего рода “тему копья”, которая постоянно присутствует в саге. Суибне не только появляется на поле битвы с двумя копьями, но и убивает одним из них ученика св. Ронана, а другим разбивает колокол, висящий на груди самого святого. В проклятиях Ронана тема копья возникает постоянно: “Смерть от копья тебя ожидает”, – говорит он в начале (после первого оскорбления); “Как пролетело по воздуху древко твоего копья, так и ты будешь скитаться по Ирландии, как птица”, – добавляет он потом. И действительно, Суибне погибает от удара копья, которое бросает в него уже в Доме Молинга разгневанный (как и в свое время сам Суибне) свинопас Монган.

Однако надо отметить, что во всех этих, как и в других, не упомянутых нами случаях для обозначения данного предмета используется несколько слов: sle(i)gh, ginn, leathga и fogha. Интересно, что столь часто встречаемое в эпических текстах слово *gae* в *Безумии Суибне* вообще не употребляется, хотя встречаются производные от него. Слово *sleigh*, обозначающее оружие, с которым Суибне появляется на поле боя (*dhá shleigh shithfhoda slinnleathna ina lámhaibh* [BS: 8] – “два копья длинных с широкими лезвиями в его руках”), встречается в эпических текстах довольно часто. То же можно сказать и о слове *leathga* (видимо, “широкое копье”), им обозначается оружие, которым Монган убивает Суибне, и о слове *fogha* (не столько копье, сколько дротик, букв. “пред-копье”), которым обозначается оружие, которое Суибне бросил в колокол, висящий у Ронана на груди. Однако, надо отметить, что наряду с обозначениями копья, хорошо известными по эпическим текстам, в *Безумии Суибне* часто встречается слово *ginn* – более общее название метательного оружия, поражающего своим наконечником (скорее “острие”). Об особенностях семантики данной лексемы говорят и сами контексты ее употребления, как правило, более абстрактные:

rind for rind! [BS: 16] – “копье за копье!”,

gan fhaobar, gan ginn [BS: 19] – “без меча, без копья”,

gurab bás do ginn [BS: 5] – “пока не достигнет (тебя) смерть от копья”.

То есть, как мы видим, в противовес другим обозначениям копья, соотносимым с конкретной спецификацией самого предмета, слово *ginn* обозначает в саге уже скорее абстрактное смертоносное оружие как таковое, своего рода “меч Божий”, противопоставленное в саге конкретным видам метательного оружия, находящегося в руках конкретных персонажей. Интересно, что по данным Словаря, словосочетание “*bás do ginn*”, букв.

‘смерть от копья’, может иметь более общее значение “насильственная смерть” [CDIL-R: 71].

Но если в описании одежды и оружия героя составитель саги все же, хотя бы отчасти, следует эпической традиции с ее любовью к ярким деталям, в описании монастырской атрибутики он оказывается гораздо более свободным и, следовательно, сдержанным.

Так, например, в тексте саги довольно часто упоминается колокол как своего рода символ новой веры или, точнее – новой власти. Однако во всех без исключения случаях в тексте употребляется одно только слово *clōg* (общекельтская основа, давшая рефлексы в поздней латыни, *clōssa*, и в германских языках [Vendryes 1987: 122]), которым обозначается как большой церковный колокол, так и маленький колокольчик, висящий на груди у святого.

Естественно, никак не описываемый и даже, как правило, лишенный каких бы то ни было эпитетов, колокол несомненно играет в саге большую сюжетообразующую роль. Так, с одной стороны, звук колокола олицетворяет мир Церкви, мир монастыря. Вспомним, что именно на этот звук выбегает Суибне из дома, что, собственно, и составляет завязку саги как таковую: действительно, колокол, о котором король Дал Арайде спрашивал своих людей в самом начале саги, “звонил по нему самому”.

Колокольному звону противопоставляет Суибне пение птиц: “Приятнее для меня голоса кукушек у реки, чем григ-граг этого колокола, что слышу я нынче вечером” (т. е. жизнь на природе приятнее для меня, чем жизнь в монастыре). Тело умирающего Суибне обнаруживает не кто иной, как Энна, один из учеников Молинга, в обязанности которого входило звонить в колокол к заутрени, и т. д..

Однако названными и подобными им примерами, носящими скорее абстрактно-символический характер, тема колокола в *Безумии Суибне* не исчерпывается. С колоколом связан еще один эпизод, смысл которого, возможно, современному читателю уже не совсем понятен, но который, как мы полагаем, был достаточно ясен составителю текста – клирику XII века. Убив



Рис. 20. Колокол св. Патрика

одного из псалмистов Ронана, Суибне разби-вает при помощи дротика колокол, висящий у самого святого на груди. Как кажется на первый взгляд, за этим жестом скрывается лишь жела-ние еще раз выразить свою ненависть, “сорвать гнев”, оскорбить Ронана (ср. брошенная в во-ду псалтырь). Но, с другой стороны, этот же жест можно интерпретиро-вать как неудавшуюся попытку вслед за псалмистом убить и самого Ро-нана: Суибне хотел пронзить грудь святого, но того защитил висящий на груди колокол. Таким образом, согласно обеим интерпретациям, колокол Ронана оказывается разбитым до некоторой степени случайно. Но это, безусловно, не так. Обратимся еще раз к саге *Пир в Дуне-на-Гед*, к эпи-зоду, когда разгневанный Конгал Клаэн собирается покинуть зал для пиров:

Домналли сказал святым Ирландии, которые были в доме: “Идите за Конга-лом, – сказал он, – и верните его обратно, чтобы дал я ему то, что по праву ему следует”. Святые устремились за ним и попытались проклясть его при помощи своих колоколов и посохов, пока он не вернулся. “Клянусь моим оружием, – сказал Конгал, – что ни один из клириков не выйдет из королев-ского дома живым, если я или кто другой из уладов будет проклят”. И страх охватил всех святых, и когда Конгал вышел из зала, они тогда позвонили в свои колокольчики и прокляли его, когда его уже не было [FDG 1842: 38].

В примечании к данному фрагменту Дж. О’Донован пишет: “Колокол, висящий на ручке посоха, был приспособлением, при помощи которого древнеирландские святые могли проклясть правителя, оскорбившего их” [FDG 1842: 38]. Таким образом, разбивая на груди Ронана колокол, Суиб-не в первую очередь пытается лишить святого его основного “оружия” и не дать ему проклясть его за убийство псалмиста. Судя по текстам саг, и Конгал и Суибне хорошо понимали технологию данного магического действия, и, несомненно, хорошо знакома она была и составителю обеих саг. Сказанное подтверждают и слова Ронана (в поэтическом фрагменте), звучащие на первый взгляд скорее метафорически, но на самом деле имеющие вполне конкретный смысл:

An clog sin roghonais
notchurfi-si ar cráobhaibh
gurbat aon re henaibh,
an clog náomhaibh [BS: 10].

Этот колокол, который ты ранил, / отправит тебя на ветки, / так что будешь ты одной из птиц, / колокол святой из святых.

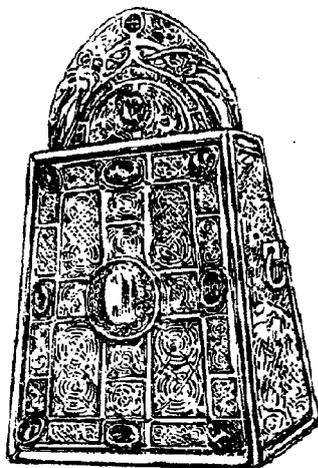


Рис. 21. Оклад колокола св. Патрика

Так что “предосторожность” Суибне своей роли не сыграла: даже разбитый, “святой колокол” сумел сделать свое дело. Аналогичное упоминание о колокольном звоне, символизирующем проклятие святого, упоминается и в саге *Смерть Муирхертаха сына Эрк*: св. Кайрнех, с которым у короля возникает конфликт, “велел бить в колокола: это было проклятием королю”. В тексте другой жанровой принадлежности, одном из многочисленных жизнеописаний св. Колума Килле, в котором рассказывается о его конфликте с Аодом сыном Айнмире, говорится, что святой проклял безумием сына короля Коналла и “трижды по девять колоколов звенели при этом”, от чего этот юноша и получил в дальнейшем свое прозвище *Conall Clogach*, букв. “Коналл Колокольный”.

Тема колокола, постоянно “звучащая” в саге, представляется нам далеко не случайной еще и потому, что, как известно, именно в Ирландии первых веков христианства он был впервые введен в церковный и монастырский быт, а затем уже в этой функции распространен ирландскими миссионерами по всей Европе. Причем надо сказать, что ирландские ранние колокола, относительно небольшие по размеру, отличались по форме от колоколов более поздних и для нас более привычных: ирландский колокол имел прямоугольную форму и делался из четырех плоских (реже двух изогнутых) скрепленных между собой металлических пластин. Видимо, именно такую форму и имел колокол Ронана, разбитый Суибне, что, как мы полагаем, понимал и составитель саги. По закругленной поверхности более позднего колокола брошенное копьё, скорее всего скользнуло бы, не разбив его самого, но ранив святого.

Другим предметом, часто упоминаемым в тексте саги и имеющим в глазах ее составителя несомненную ценность, и даже, отчасти, обладающим магическими свойствами, является, безусловно, псалтырь, а точнее – две псалтыри: псалтырь св. Ронана и псалтырь св. Молинга.

Христианизация Ирландии сопровождалась распространением письменности. Рядом с монахом-отшельником мы неизменно видим фигуру

писца, в равной степени символизирующую кельтскую церковь первых веков своего существования. Отшельник и писец могли сливаться и в одном лице, не случайно в ирландской монастырской поэзии так часто встречается тема “письма на лесной опушке” [Flower 1932].

Начиная с первых веков принятия христианства на острове воцаряется своего рода культ книги, о чем свидетельствуют многочисленные легенды, связанные с рукописью именно как предметом, а не как текстом. В житийной литературе часто встречаются упоминания о магических свойствах книги, о необычайной ее прочности (она не тонет и не горит), о ее способности укрощать диких животных и пр. Бэда Достопочтенный пишет, что в Ирландии при помощи книг излечивали больных [Hughes 1987: 243]. Но, конечно, не стоит забывать, что все это были книги священного характера. Действительно, являясь воплощением и осуществлением Божьего Слова, книга была сакрализована, однако этим ее ценность не ограничивалась. Кроме текста как такового книга была также и предметом и ценилась постольку, поскольку требовала для своего появления на свет мастерства и терпения.

Тему создания книги можно встретить в ранней житийной литературе, наверное, не менее часто, чем тему сакрализованного обладания ею; особенно яркий пример – биография св. Колума Килле, о котором в поэме филида Даллана Форгалла *Чудо Колума Килле (Amra Choluim Chille)*, написанной в благодарность за заступничество, говорится, в частности, что святой *ghlinn-si us salmu* “исправлял (букв. “очищал”) псалмы”. С Колумом Килле связан и другой эпизод, который отсутствует в его Житии св. Адамнана, но хорошо известен по поздним апокрифическим преданиям: Колум Килле взял у св. Финтана на одну ночь привезенную из Рима Псалтырь, переписал его сам к рассвету и наутро был обвинен... в воровстве. Эта история, в частности, послужила поводом для его добровольного изгнания на остров Иона.

Конечно, так называемая “битва из-за книги”, битва при Кул Древне, которая якобы последовала за “неправым приговором” короля Диармайда мак Кербалла, – скорее плод позднейших псевдоисторических измышлений (см. [Михайлова 1997]), однако среди археологических находок, датированных концом VI – началом VII века, действительно известна так называемая “псалтырь св. Колума Килле” – рукопись, выполненная островным латинским курсивом, в богато орнаментированном серебряном переплете. Принято считать, что псалтырь действительно была переписана самим святым.

В первые века распространения в Ирландии письменности и рукописного искусства наибольшую часть книг составляли, естественно, латинские рукописи, среди которых первое место занимали псалтыри – собрания текстов, предназначенных в первую очередь наставлять и обучать слову Божьему. А именно эта задача, естественно, была в начале основной. Интересно, что само слово, обозначающее псалтырь, ирл. *saltair*, по форме своей представляющее раннее заимствование (об этом говорит падение начального *p*-), довольно быстро получило и другое значение: “собрание каких-либо однородных текстов, не обязательно духовного содержания”.

Итак, псалтырь была именно той книгой, которой обладал каждый “пастырь”, и поэтому вполне естественно, что именно о псалтыри идет речь и в саге *Безумие Судьбы*: св. Ронан “прославлял Короля небес и земли, распевая свои псалмы...” [BS: 4]. Св. Молинг также “держал псалтырь Кевина перед собой и читал по ней своим ученикам” [BS: 74]. Однако само описание псалтыри Ронана, как нам кажется, все же немного отстает от “исторической правды”: в тексте саги она называется *líneach íanáluinn* (“разлинованная полная красоты”), что естественно вызывает в памяти такие роскошно иллюстрированные рукописи, как, например, *Книга из Дурроу*, *Книга из Армага* или знаменитая *Книга из Келлса*. Именно эти великолепные образцы и имел в виду составитель саги, описывая брошенную в воду драгоценную псалтырь Ронана. Однако на самом деле богато иллюстрированные рукописи появились в Ирландии немного позднее – не ранее середины VII века, а точнее, как принято считать, после 635 г., когда группа монахов отправилась в Нортумбрию, чтобы пройти курс обучения в местных скрипториях: в тот момент в самой Ирландии еще не было своей рукописной школы, но потребность в создании целой сети скрипториев для обеспечения страны священными книгами ощущалась уже очень остро. Именно поэтому до сих пор высказывается мнение об англосаксонском происхождении ирландской рукописной традиции [Masai 1947], часто, впрочем, оспариваемое [Непгу 1950]. Но, как бы то ни было, знаменитый “звериный орнамент”, роскошные буквицы и миниатюры появляются в ирландских рукописях уже не ранее начала VIII века. Рукописи же VII века, естественно, очень немногочисленные, отличались строгостью и сдержанностью. Впрочем, понятие о красоте – вещь относительная.

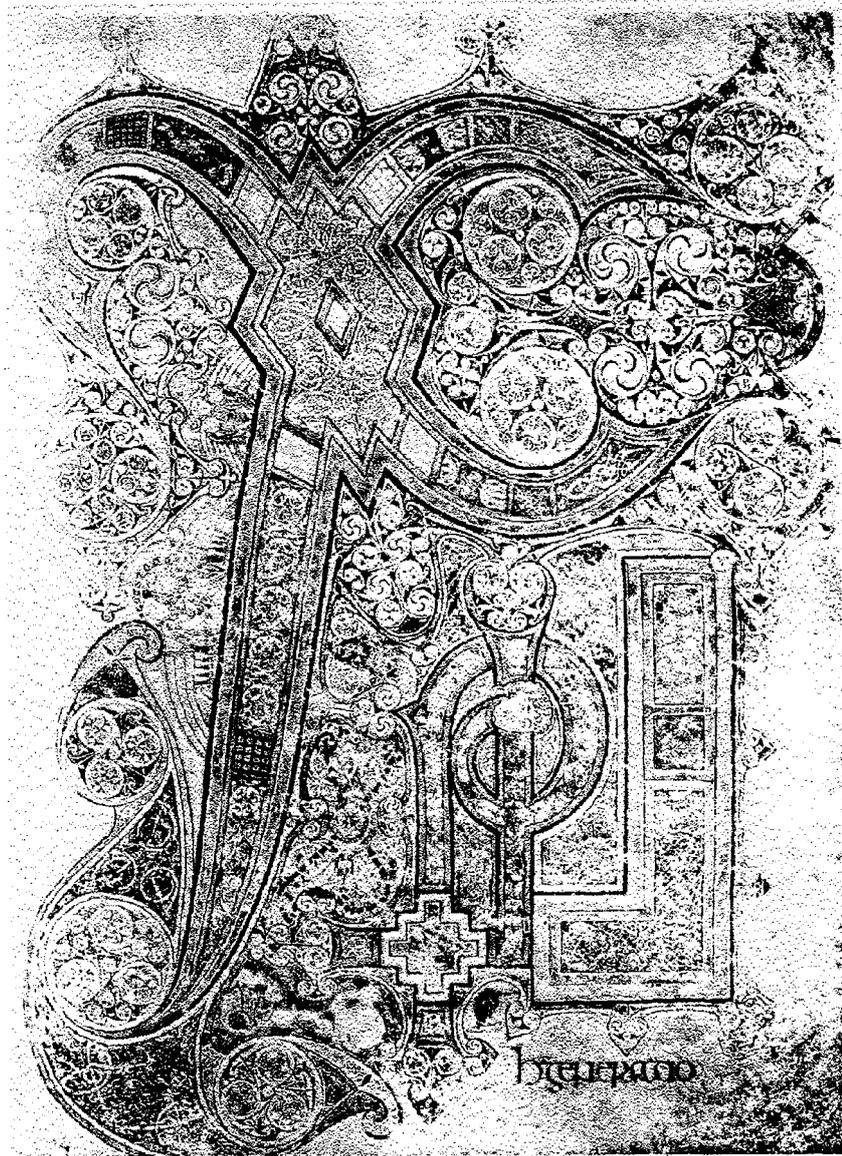


Рис. 22. Евангелие из Келлса (ок. 800г.)

Мы уже говорили о параллелизме фигур Ронана и Молинга с точки зрения фабульной, параллелизме, подчеркнутым тем, что оба святых в момент встречи их с героем саги держат в руках псалтырь. Но если про псалтырь Ронана говорится, как мы отмечали выше, что она была “полна красоты”, то про псалтырь Молинга сказано иное: это не просто псалтырь, но псалтырь Кевина! То есть это псалтырь, принадлежавшая ранее другому святому и доставшаяся Молингу как бы по наследству.

Св. Кевин (ирл. *Cáimhghin*) – лицо историческое. Он умер предположительно в 618 г. и главной его заслугой (с нашей точки зрения) можно считать основание знаменитого монастыря Глендалох (*Gleann Dá Loch* букв. “Долина двух озер”) на юге гр. Уиклоу. Монастырь расположен в необычайно живописном месте среди гор, в ложбине между двумя озерами и известен сейчас еще и тем, что кроме собственно монастырских развалин там сохранилась одна из знаменитых круглых башен (датируется уже началом X в.).

Но имя св. Кевина упоминается в саге не только как имя другого святого – основателя монастыря, который является для Молинга своего рода образцом, и его псалтырь – не просто драгоценная старинная рукопись, как бы освященная своим пребыванием в руках другого святого. Если мы вспомним, псалтырь св. Кевина была уронена им в воду и чудесным образом спасена выдрой. Таким образом, отмеченная нами зеркальность эпизодов со святыми проявляется уже не только в теме псалтыри как собрания текстов, но и в теме чудесной книги как предмета: обе побывали в водах озера, но несколько не пострадали от этого, обе принесла святому выдра. Впрочем, речь здесь, наверное, уже идет скорее о мифопоэтической традиции, чем о реальном “предметном фоне”.

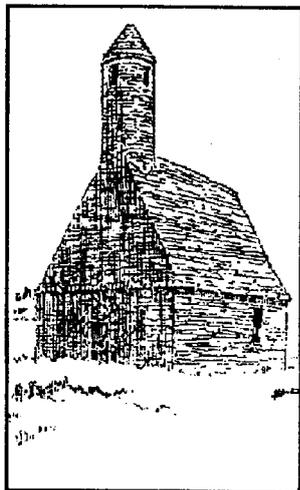


Рис. 23. «Кухня св. Кевина» в монастыре Глендалох

Отсутствие каких-либо ремарок в тексте при упоминании имени св. Кевина показывает, что связанная с ним и его псалтырью легенда была, безусловно, хорошо известна и составителю саги, и его адресатам.

В ирландской саговой традиции довольно значительное место занимает тема еды, реализуемая в текстах эпических, как правило, как мотив пира, который король устраивает для своих подданных (или наоборот). Данная тема вполне соотносится с реальностью, а точнее, с распространенным в средневековой Ирландии обычаем “кормлений” короля и его свиты, с одной стороны, и обязанностью самого короля устраивать ежегодный пир для подчиненных ему королей, с другой. Отголоски этих обычаев широко встречаются в ирландских эпических текстах – *Пир у Брикрена*, *Опьянение уладов*, *Повесть о кабане Мак Дато* и др. Пир в указанных, как и в большинстве других текстов, относящихся далеко не только к одной ирландской традиции, представляет собой некую поворотную точку времени, символизирующую начало нового витка и наделенную особой энергетической (а в тексте сюжетной) значимостью. Именно поэтому пир, и особенно пир, который король устраивает для своих подданных, был максимально ритуализован во многих его элементах и, в частности, требовал особого изобилия еды, добывание которой могло стать отдельным сюжетом. Как пишет об этом же А. Я. Гуревич применительно к обществу исландскому, “конунг /.../ должен заботиться о процветании и благополучии страны, в этом его основная функция; в языческий период она выражалась в жертвоприношениях и пирах, в христианскую эпоху – в поддержании благочестия и правосудия. В любом случае конунг выступает в роли посредника между высшей силой и подвластным ему народом” [Гуревич 1972: 99].

Действие саги *Пир в Дуне-на-Гед* происходит уже, естественно, в эпоху христианскую, но, как мы видим, значимость пира в ирландском обществе VII века была не меньшей, чем в неопределенную “эпическую эпоху”, и, более того, как и в ранних сагах, пир продолжал быть извечной ареной для внутренних распрей и внезапно вспыхивающей вражды. “Атмосфера хмельной приподнятости”, характеризующая эпос раннего Средневековья, выплескивается за рамки жанра и находит свое место в произведениях, уже претендующих на историзм. Таким образом, ссора Конгала и Домналла была не только явлена королю в его вешем сне, но и задана изначально самим названием саги, содержащим слово “пир”.

Но если тема пира как свадьбы короля со страной и пира как повода для распри (видимо, изначально пира как жертвоприношения) может быть названа нами универсальной, то для ирландской традиции оказывается характерным еще один дополнительный мотив – мотив добывания продовольствия для пира и, шире, мотив еды как таковой, представлявшей в глазах носителя традиции несомненную ценность. Вспомним, на-

пример, знаменитую свинью короля Мак Дато, которую подали на пиру “кругом обложенную сорока быками, не считая всякой другой пищи кроме того” [Ирландские саги 1933: 87], или целый цикл микросаг, посвященных рассказу о том, как Айлиль и Медб, готовясь к походу против уладов, запасались провизией для войска, или телеги с “едой от лейнстерцев” в саге *Борома*, или многое, многое другое. Не случайным на этом фоне кажется приказ короля Домналла собрать для пира все, что можно, и гусиные яйца в частности, “ибо будет уроном для его чести, если не будет на его пиру какого-то угощения, которое известно в Ирландии” [FDG 1842: 16].

Но, конечно, мы должны понимать, что стремление короля Домналла сделать угощение на своем пиру максимально изобильным объяснялось не столько его желанием хорошо накормить своих гостей, сколько его неизбежной обязанностью продемонстрировать подчиненным ему королям изобилие страны в целом. Во многих архаических обществах благополучие и процветание страны считалось зависящим в первую очередь от того, насколько справедлив ее правитель. Как говорится в ирландских триадах: “Три вещи, без которых нет короля: договор с другими королями, праздник Тарь, изобилие в его царствование”. Так называемая *fiú flathemon*, ‘правда правителя’, т. е. соблюдение королем установленных норм поведения в сочетании с его физической полноценностью, обеспечивала стране процветание. Ярким примером сказанного может служить описание правления короля Конайре Великого: на нем лежало много изощренных гейсов – запретов, но при этом (или вследствие этого) “всего было вдоволь в стране при Конайре. Семь кораблей приплывали к Инбер Колбта каждый день, по колено желудей было осенью, в реках Буас и Бойн было вдоволь рыбы в июне, и не случалось тогда ни одному ирландцу погубить другого”.

Однако, нас должны в данном случае интересовать не мифологические корни пира как своего рода обряда, но степень осознания этих корней составителем XII века, с одной стороны, и королем Домналлом как исторической личностью, жившей в первой половине VII века, – с другой. Иными словами: осознал ли Домналл (или мог ли осознать) всю необходимость устройства изобильного пира как демонстрации правомочности своей власти и понимал ли это составитель саги *Пир в Дуне-на-Гед*? Мы полагаем, что на оба вопроса мы можем ответить положительно. В подтверждение наших слов приведем достаточно далекий, но довольно

яркий пример: в *Хеймскрингле* Снорри Стурлусона (т. е. уже в XIII веке!) рассказывается о том, как в Швеции наступил голод, и тогда свеи решили, что виной этому их конунг Домальди; в результате конунга убили, а его кровью окропили алтарь.

Таким образом, тема добывания еды для пира, как мы видим, носила характер социальный: пир был призван продемонстрировать, подтвердить и узаконить существующие в обществе равновесие и справедливость правителя.

Кроме темы добывания еды в ирландской традиции встречается, несколько реже, тема ее “доблестного поедания”; ср., например, в саге *Повесть о кабане Мак Датто*: “... в каждом котле варились бычятина и соленая свинина. Всякий, кто приходил по одной из дорог, опускал вилку в котел. Если он попал с одного удара в кусок мяса, то съедал его; если не попал с первого раза, то не получал ничего” [Ирландские саги 1933: 83].

Наиболее ярким примером “раблезианского пиршества” является, условно, знаменитое поедание богом Дагдой, из Племен Богини Дану, каши, в которой в свое время Ж. Дюмезиль увидел своеобразную реализацию темы “напитка бессмертия”: *Вторая битва при Маг Туиред*:

Отправился Дагда в лагерь фоморов и испросил перемирия перед сражением. Получил он на это согласие фоморов, и те в насмешку приготовили для него кашу, ибо с большой охотой ел ее Дагда. Наполнили ею королевский котел в пять локтей глубиной, что вмещал четырежды двадцать мер свежего молока, да столько же муки и жира. Вместе с кашей сварили они козлятину, свинину и баранину, а потом вылили ее в яму. И сказал Индекс Дагда, что не миновать ему смерти, если не опустошит он ту яму и не наестся до отвала, дабы после не попрекать фоморов негостеприимством.

Тогда ухватил свой ковш Дагда, а в нем без труда улеглись бы мужчина и женщина, и были в ковше половинки соленой свиньи да четверть сала.

И сказал Дагда:

– Добрая это еда, если только сытна под стать вкусу [Предания и мифы... 1991: 41].

Аналогичное “героическое обжорство” встречаем мы и в саге *Пир в Дуне-на-Гед*: перед пиром в доме короля Домналла появляются страшные, уродливые мужчина и женщина, которые приносят королю в дар корзину гусиных яиц. Король велит слугам накормить их, и тогда каждый съедает столько еды, сколько предназначено было для ста пятидесяти человек. Впрочем, запасы Домналла, как видим мы дальше, мало страдают от этого: “Думаю, что если бы люди Ирландии провели бы в твоём доме три

месяца, то хватило бы им еды и питья”, – говорит королю Домналлу в самом начале пира Конгал Клаэн.

Безусловно, тема еды как пищи объясняется не просто примитивным стремлением к чревоутодию, но и имеет особый мифопоэтический подтекст, находящийся вне пределов нашего исследования. В саговой традиции эта тема, как и многие другие, перерастает уже в своего рода клише, что отчасти воспринималось именно так и составителями поздних текстов. Но все же мы не можем говорить о том, что анонимный фиксатор XII века полностью отказывался от канонов эпической поэтики, и поэтому отметим самый факт, что в ирландской саговой традиции тема еды играла важную роль, причем еды не только как трапезы (тема пира), но и еды как пищи, которая должна была быть не только вкусна, но и обильна. Какое же место занимает эта тема в *Безумии Суибне*?

Как мы видим, ей уделено достаточно большое внимание составителя. В тексте саги нами было отмечено 28 упоминаний о еде, сделанных в той или иной форме: как краткая жалоба на голод или упоминание того, что, например, “на мельнице та старуха кормила Суибне”, так и детальные описания того, чем питался герой во время своих скитаний. Причем надо также отметить, что упоминания о еде оказываются вложенными в уста самого героя в 20 случаях, из которых 17 приходится на долю поэтических фрагментов и только три содержатся в прозаическом тексте, что ясно демонстрирует глубоко эмоциональное отношение героя к этому предмету.

Но если по количеству упоминаний о еде *Безумие Суибне* сопоставимо с другими ирландскими сагами, как эпическими, так и историческими, сам характер этих упоминаний представляется нам уже совершенно иным. Во-первых, аналогично тому, как детали одежды и вооружения уже не описываются, но лишь упоминаются в тексте, еда в саге, как правило, лишь кратко упоминается, иногда перечисляется, но никогда не является объектом детального описания. Во-вторых, если в других сагах главной характеристикой еды может быть названо ее изобилие, в *Безумии Суибне* она чрезвычайно скудна, однообразна, а часто просто отсутствует. Более того, голод может быть назван своего рода лейтмотивом поэтических lamentаций героя наряду с холодом, упоминание о котором в сагах эпических было бы просто немислимо. Ср.:

Терпю я голод, холод
И тернием исколот... (пер. В. Тихомирова)

Эпический герой может испытывать физические страдания только от ран, нанесенных врагом, но никак не от холода или голода. Однако интересно, что в мифологическом цикле, повествующем о Племенах Богини Дану, мы также встречаем тему голода. Вспомним приведенный нами эпизод с кашей, которую поедает Дагда; ср. также рассказ о власти короля фоморов Бреса над Племенами Богини Дану:

Брес между тем оставался владыкой, как и было ему назначено. Но величайшие из Племен Богини стали все больше роигать, ибо ножи их в ту пору не покрывались жиром и, сколько б ни звал их король, изортов уж не пахло хмельным /.../ Огма носил дрова в крепость, но уносило море две трети запаса, ибо от голода оставляли героя силы...

И так далее...

Собственно говоря, именно голод и явился силой, побудившей Племена Богини Дану восстать против фоморов, и голод же заставил филида Корпре пропеть против Бреса первую в Ирландии песнь поношения ("Три черствые лепешки подали ему...").

Коллективный праголод мифологической традиции уступает место возведенной в эталон индивидуальной сверхвыносливости и нечувствительности эпического героя, которая в свою очередь сменяется личной слабостью героя исторического цикла. Суибне – один из наиболее ярких примеров персонажей, которые обладают в полном смысле слова телом, а не обликом, телом немощным и слабым, нуждающимся в защите и пище. В этом, как нам кажется, состоит принципиально новый взгляд на изображаемого героя саги: обобщенный образ уступает место конкретной личности, поэтическая установка филидов на знание-зрение заменяется установкой на изображение индивидуальных эмоций, присущей в первую очередь самой монастырской поэзии.

С другой стороны, в описании страданий героя от голода и холода, возможно, проявляется и характерная для ирландской житийной литературы тема аскезы и умерщвления плоти, проявляющаяся обычно не в активном страдании (мученичество ирландским святым было практически не знакомо), но в добровольном (реже вынужденном) лишении себя сна, тепла и пищи. Ср.: св. Катберт, стоящий по колено в ледяной воде во время молитвы, а также аналогичный мотив в *Пире в Дуне-на-Гед*. Однако обращает на себя внимание при этом тот факт, что физические лишения, столь легко переносимые Божьими людьми, для бывшего короля Суибне, находящегося в отшельничестве вынужденном, предстают как нечто мучительное. Не проявились ли и здесь личные ощущения самого автора (в первую очередь автора стихов), который не только со-

чувствует герою, но и который, как мы полагаем, сам должен был пройти через аналогичные испытания?

В одном из многочисленных поэтических фрагментов, в которых Суибне жалуется на переносимые им физические лишения, он говорит:

Bliadhain dhamh isin mbeinn-si
 isin deilbh-si ina bhfuilim
gan biadh do dhul 'san corp-sa
 acht caora corera cuilinn.

Год мне на этом холме / в том облике, в каком я есть, / без еды для прохож-
 дения в это тело / кроме алых ягод падуба.

Итак, чем-то все же Суибне поддерживает свое существование. Чем же?

Из 21 упоминания о конкретных видах еды, которую ест герой, большую часть (16 случаев) составляет салат (ирл. *biogar*, в англ. пер. *watercress*), который является его основной пищей. Впервые он упоминается в главке 17, в которой описывается пребывание героя в Гленн Болькан, Долине Безумцев: “Там были источники свежей воды, по берегам которых рос салат”. Именно салат и воду называет Суибне и в стихах как основные составляющие его рациона. В одном из эпизодов описывается, как женщина, вышедшая из церкви, сорвала салат, растущий у источника во дворе, и тем самым лишила героя пищи. Реакция Суибне на этот поступок является более, чем эмоциональной и бурной: “Холодна сегодня ночь впереди, я несчастен без салата”, – восклицает он, просит ее поделиться с ним хотя бы частью салата, проклинает ее и в заключение приходит к довольно странному выводу:

uaim o bhère mo bhiorar
 mo chuid chionadh ar th'anmain [BS: 43],

– от меня, если ты взяла мой салат, / мои грехи на твою душу.

Бывшая жена Суибне, Эран, утверждая, что готова разделить с ним все тяготы его существования, говорит, в частности, что тоже хочет “пить воду и есть салат”, и т. д.

Таким образом, как мы видим, салат (и вода) для Суибне – это не только основная его пища, но и своего рода символ его одновременно вынужденного и добровольного покаяния в содеянном грехе. К салату у героя отношение явно двойственное: с одной стороны, он чувствует необходимость в нем, отчасти любит его, называет его “свежим” и “зеленым”, с другой – существование на воде и салате изображается им как своего

рода епитимья и поэтому предстает как нечто вынужденное и тягостное. Появление темы салата в тексте представляется нам более, чем прозрачным, о чем ясно свидетельствует один из эпизодов:

Однажды он отправился в Коннахт, где нашел он церковь в Друм Иарани. У источника во дворе рос зеленый салат, он ел его и запивал его водой. Вышел клирик из той церкви, и был он удивлен и рассержен, когда увидел, что безумец ест еду, которую по обыкновению ел он сам [BS: 70].

Итак, салат и вода, основная пища Суибне, являются одновременно основной едой монахов, но, добавим, во время поста, тогда как герой саги ест ее постоянно. В день же поста, в пятницу, Суибне, как говорит он сам в одном из эпизодов, он не ест вообще ничего [BS: 22].

Отшельническая аскеза, которой подвергает себя герой, постоянно умерщвляющий свою плоть, вызывает в нем чувство своего рода превосходства над монахами, которые позволяют себе есть и пить вволю:

Хоть и хорошо для тебя в питейных домах
твое пиво с честью,
лучше для меня питье воды
из моей ладони у источника.

Хоть и хорошо для тебя солонина и мясо,
которые ты ел в домах для трапез,
лучше для меня свежий салат,
который я ел там без печали [BS: 83],

– говорит Суибне, обращаясь к св. Молингу.

Однако мы должны признать, что, как ни часты в тексте упоминания о салате, он все же является не единственной пищей героя. В отдельных случаях в саге упоминаются и другие виды еды – как правило, то, что мы могли бы назвать “дарами леса”: ягоды, орехи, дикий чеснок, яблоки, желуди, а также ряд растений, которые не были Дж. О’Киффи идентифицированы (*lus-ban, melle, miodh bhui* и др.). И если отношение Суибне к салату может быть названо двойственным, его оценка даров леса однозначно положительна:

Как люблю я прекрасную клюкву,
как сладки ее ягоды /.../
яблоки, земляника, вкусные орехи,
ежевика, желуди с дуба,
малина, полная благородства,
на зеленых стеблях! [BS: 58].

Однако, как нам кажется, воспевание лесной пищи, вложенное в уста героя саги, соотносится в данном случае с прославлением отшельнической жизни в целом и, в частности, с восхвалением природы, для эпического автора (как и эпического героя) практически не существующей, но занимающей значительное место в монастырской поэзии. Ср., например, в *Безумии Суибне*:

О яблоня, милая яблоня,
как тяжелы твои ветви,
о яркая ягода клюква,
Прекрасен твой вкус...

И в поэзии монастырской:

Все угоды многоплодые
мне сулят,
терн да клюква, рдяна, крупна,
манят взгляд!

(*Король и отшельник* / Пер. Г. Кружкова [Поэзия Ирландии 1988])

Или:

О береза, яркая и благословенная,
Твой шум, как сладкая музыка,
Как прекрасны твои ветви
Наверху твоей кроны.

И:

Ветер веет, листья плещут,
шелестят,
Струйным звоном вторит в тон им
водопад.
(*Там же*)

Особое место в поэтических монологах Суибне занимает и тема птичьего пения, которое кажется герою мелодичнее и “слаще звона колоколов”. Первое место в этом птичьем хоре занимает голос дрозда (ирл. *Юпп*), который также может быть назван одной из самых любимых птиц монахов-отшельников. Ср.:

...Где оградой веет ветер
над дубравой,
где, вспорхнув на ветку, свищет
дрозд вертлявый.
(*Думы отшельника*)

Или:

Вьются птахи-хлопотухи
возле гнезд,
громче прочих, петь охочих,
черный дрозд.
(Король и отшельник)

Или:

Рад ограде я лесной.
За листвою свищет дрозд,
Над тетрадкою моей
Шум листвы и гомон гнезд.

В поэзии эпической описание пения птиц носило совершенно иной характер и практически всегда расценивалось как весть из Иного мира, ни о каком “щебете птах” в ранних сагах речь идти просто не могла.

Интересно при этом, что тот факт, что, став *geilt*, Суибне якобы получает способность к левитации и тем самым как бы сам становится птицей, в поэтических фрагментах не отражается практически никак, и птицы и их пение воспринимаются героем совершенно отстраненно. И это вполне естественно: поэтические вставки в саге, особенно описания природы, представляют собой образцы поэзии монастырской, в которой просто нет места теме “шаманистской” инициации героя. Кроме того, “птичий” характер героя, а точнее – существа, называемого *geilt*, вряд ли следует понимать буквально.

Итак, основной едой героя в саге названы салат и дары леса, ответить при этом на вопрос, что же ел Суибне в зимнее время, мы не беремся. Видимо, составитель текста не только не знал ответа на него, но его перед собой и не ставил.

Единственной не растительной пищей, которую ест Суибне, является молоко, которое по приказанию св. Молинга дает герою кухарка Мургилл: она “пяткой пробила в земле глубокую яму и каждый вечер наполняла ее свежим молоком” (BS: 77); ср. также яму, в которую фоморы вылили кашу для Дагды).

Поедание пищи из вырытой в земле ямы в данном случае не представляет собой некоей аномалии или особо значимого мотива. Судя по данным археологии, в ранней Ирландии практически вообще не было распространено гончарное искусство. Для приготовления пищи использовались большие металлические котлы, а потребление ее было коллективным (ср. описание этого в *Повести о кабане Мак Дато* или в *Приключении Неры*). Немногочисленные образцы керамики были, как пра-

вило, привозными; заимствованным, причем очень поздно, было и само обозначение горшка – *rota* (из англ.). Привозная керамика использовалась обычно и для привозного продукта: вина, откуда и др. ирл. *rótaige* ‘пьяница’ (из лат. *rotus* ‘пьяный, выпивший лишнее’).

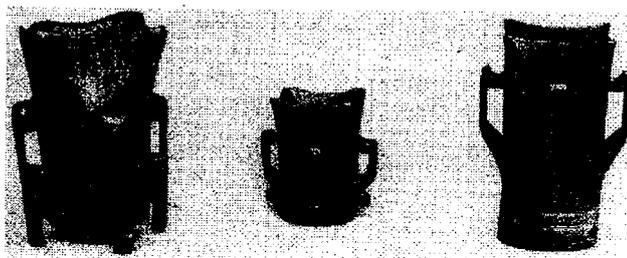


Рис. 24. Деревянные сосуды для питья с 4 ручками: передавались по кругу

Однако, надо сказать, что обычай коллективного потребления пищи (т. е. из одного котла) был отчасти нарушен в конце VI века в виду страшной эпидемии бубонной чумы, прошедшей в Ирландии. Именно после этого в обществе распространилась идея индивидуального потребления пищи, а следовательно, возникла и потребность в индивидуальной посуде относительно небольшого размера. Однако даже среди археологических находок, датируемых уже VIII веком, керамика все равно встречается еще необычайно редко и по-прежнему в своем большинстве является привозной, что заставляет предположить, что в данный период получила распространение посуда деревянная, по понятным причинам до нас не дошедшая. Как бы то ни было, обилие упоминаний о каше из овса, о вине и пиве и о молочных продуктах в ирландских текстах по-прежнему противоречит отсутствию четких археологических данных, которые могли бы это подтвердить и дать ответ на вопрос: как все эти продукты готовились, хранились и употреблялись (см. об этом подробнее в работе современного австралийского историка Дж. Вудинга *Какую овсянку ели в Древней Ирландии* [Wooding 1992]).

Интересно, что данная ситуация с посудой, а точнее с ее отсутствием, была хорошо понятна и составителю XII века, который сам уже, как мы можем предположить, был с этой точки зрения гораздо более цивилизован. Впрочем, отсутствие какого-либо комментария в эпизоде с Мургили и молоком могло объясняться и просто механическим перенесением в

текст детали, почерпнутой в источнике, возникшем, естественно, гораздо раньше, и оперирующем более ранними реалиями.

Молоко и молочная пища были в средневековой Ирландии распространены очень широко и очень ценились. В известном тексте *Видение Мак Конглинне* (XII в.) описываются разные виды молочных продуктов, называемых обобщенно *bán biad* (букв. “белая еда”), среди которых надо отметить *gruth* (что-то вроде творога), *caís* (сыр), *faíscre grotha* (мягкий сыр), *draimse* (кислое молоко), *bainne clabair* (сыворожка), а также обилие разного рода сыров, изготовленных из козьего и овечьего молока. Молоко же как таковое, в свежем виде (*lemlacht*), тоже употреблялось в пищу, однако уже в христианскую эпоху из обычной еды превратилось в особого рода пенитенциальную пищу (см. [Ó Corráin 1972: 55]; детальное описание техники изготовления молочных продуктов в средневековой Ирландии см. также в фундаментальном исследовании Ф. Келли *Древнеирландское фермерство* [Kelly 1998]). С другой стороны, тот факт, что молоком поит Суибне именно женщина, привносит в данную тему общий оттенок магического действия: до сих пор в ирландской народной традиции изготовление молочных блюд, по крайней мере некоторых, считалось прерогативой особых “знающих женщин” и именно с их помощью происходило обычно исцеление больного. Так, например, ежеутреннее поедание сваренной на молоке овсяной каши считалось не только, как и сейчас, просто полезным для желудка, но и приобретало характер ритуальный, поскольку данную кашу больной должен был получить из рук женщины, сведущей в магии. Таким образом, обязанность кухарки ежедневно поить Суибне свежим молоком, выглядящая на первый взгляд как внесение приятного разнообразия в его скудный рацион, на самом деле означала для героя дополнительное унижение и, одновременно, возможность полностью искупить свой грех. Кроме того, здесь просматривается тема магического целительства. Не случайно копье Монгана настигает героя именно в этот момент: очищенный от своей вины и исцеленный, он может мирно принять смерть.

С другой стороны, обращает на себя внимание и краткое упоминание обильных трапез монахов, звучащее в одном из поэтических монологов Суибне, причем с несомненным осуждением. В процитированном нами фрагменте упоминается не только мясная пища разных видов, но и пиво, причем в ирландском тексте употребляется при этом слово *suígn*, обозначающее темное, крепкое пиво. Пиво, пить которое в более позднюю эпоху монахам было запрещено, в ранних монастырях пить разрешалось

(например, на острове Иона, в обители св. Колума Килле), о чем составителю саги, несомненно, было хорошо известно.

Итак, проведенный анализ “предметного фона” саги, возможно, не исчерпывающий, но все же, как мы надеемся, достаточно полный, еще раз демонстрирует последовательную установку автора (или составителя) текста на монастырский быт, хорошо знакомый ему и привычный. И если в том, что касается изображения одежды и вооружения героя, т. е. в деталях чисто светских, им могли быть допущены неточности или даже искажения, в описании церковной и монастырской утвари, быта и уклада он скорее точен, по крайней мере стремится быть точным. Так, говоря о колоколе, разбитом копьём, он скорее всего имеет в виду прямоугольный колокол первых веков христианства в Ирландии, а не более привычный ему самому поздний колокол традиционной круглой формы, по которому острие копья просто скользнуло бы, не причинив особого вреда.

Еще более интересный пример – упоминание так называемых “эренахов” (ирл. *aírcinnech*). Эренахи как главы церквей упоминаются в тексте саги трижды (главки 20, 33 и 42), причем упоминания эти носят с точки зрения фабульной характер скорее избыточный, так как ни один из них в дальнейшем сюжете не действует (в отличие от исландских, для ирландских саг подобные “пустые” упоминания характерны не были). Например:

Потом он отправился к большому дереву, что росло возле церкви. Эренахом этой церкви был Фавлен из рода Бругах, сын Дегада. И была той ночью сильная буря, так что холод и тоска охватили Суибне... [BS: 20].

В двух случаях из трех в тексте саги упоминаются при этом и жены эренахов, что для составителя саги, если окончательная ее редакция действительно может быть датирована началом XII века, должно было быть своего рода “приметой старого времени”: после синода в Кашеле в 1101 г. главы церквей уже не имели права иметь семьи и недвижимое имущество и скот. Однако институт эренахов – богатых светских землевладельцев, возглавлявших церковную общину и исполнявших отчасти функции духовных пастырей, – установился в Ирландии не ранее IX века как своего рода реакция на скандинавское завоевание, которое нанесло церкви огромный материальный ущерб. В задачи эренахов, заменив-

ших традиционных *abbas*, входило не столько духовное руководство паствой, сколько восстановление разрушенного хозяйства [Ваггу 1960]. Таким образом, как нам кажется, упоминание в тексте саги жен зренархов было сделано отчасти намеренно, как попытка отразить более раннюю реалью. В то же время употребление самого слова *зренах* применительно к церкви VII века сделало эту попытку не очень удавшейся. Так стремление к точности в деталях привело к анахронизму.

Но указанная неточность может быть названа нами, пожалуй, единственной, если мы будем говорить о плане предметном, отражающем реальность монастырского и церковного быта Ирландии VII века. Так, кроме псалтыри, постов, колокола, уже упомянутых нами, в тексте саги кратко говорится также о монастырской школе (главка 75) и, что для монастыря века XII было уже практически невозможно, о присутствии в монастыре женщин – кухарка Мургилл, сестра свинопаса Монгана и др. Использование монахами-мужчинами женской прислуги, равно как и совместное проживание в стенах одного монастыря монахов и монахинь, было одной из ярчайших черт ранней ирландской церкви.

Итак, судя по многочисленным деталям, составитель текста саги *Безумие Суибне* в ее окончательной редакции ставил своей задачей не просто воссоздание монастырского быта, но монастырского быта Ирландии VII века, и задача эта, по крайней мере в том виде, в каком она была сформулирована, возможно, и не столь однозначно, для самого себя самим автором, может быть названа им выполненной. Но задача эта, несомненно, является скорее задачей вторичной, решаемой, так сказать, попутно и подчиненной основной, главной, центральной идее и задаче саги – показать превосходство власти духовной над властью светской, вложить свой камень в монументальное здание Великого мифа, мифа о “золотом веке” раннехристианской церкви в Ирландии, мифа об эпохе, когда островом правили мудрые святые, а не жестокие короли, и конец которому якобы положили грабительские рейды викингов. Но участвуя в творении мифа, составитель саги автоматически сам начинал верить в него, поскольку реальность саговая и реальность историческая были для него не отделимы друг от друга.

“Королевские саги – это та форма, в которой средневековая скандинавская цивилизация давала себе отчет о себе самой и о своем прошлом”, – пишет об исландских сагах А. Я. Гуревич [Гуревич 1972: 124]. Об ирландском “королевском цикле”, наверное, надо сказать иначе: это та форма, в которой средневековая ирландская цивилизация изображала свое

прошлое, каким бы она его видеть хотела или, точнее – каким она его видеть привыкла. А, впрочем, правды мы все равно уже никогда не узнаем... Сами же ирландцы, как пытались мы показать, приложили к этому достаточно усилий и самые мотивы их поведения подчас темны. Не все же боялись Уи Нейллов? Но сага *Безумие Суибне* – это не только “отчет” о событиях политических, в ее основе лежит и конфликт иного плана: столкновение короля и святого. И тут особенности “преподнесения” события кажутся яснее и закономернее.





Короть
и святой

На обороте: Епископ с посохом. Рельеф на высоком кресте.



Волхвы не боятся могучих владык..

А. С. Пушкин

Центральная идея саги *Безумие Суибне* – это идея неизбежности наказания за совершенное ее героем преступление: подняв руку, в прямом смысле слова, на святого, он замахивается, в смысле переносном, на представителя некоей наивысшей власти, и грех его, естественно, не может остаться неотмщенным... Но не будем приписывать анонимному составителю саги XII века толстовских идей: Суибне осужден скитаться по лесам и окончить свои дни на скотном дворе не за аморальность своего поступка в целом, в некоем наивысшем этическом смысле, а просто потому, что бросил вызов тому, кто оказался сильнее его, замахнулся на власть, неизмеримо большую, чем власть короля, вступил в поединок с противником, обладающим неизмеримо более могучим оружием – силой слова. Именно такой представлялась основная идея саги ее составителю, и доказательству и подтверждению этой идеи и посвящено, по сути, все *Безумие Суибне*.

Король Дал Арайде оскорбил святого Ронана и тот проклял его безумием. Но мог ли Ронан действительно сделать это? Во-первых, обладал ли он для этого достаточной силой, силой, которую сейчас мы назвали бы сверхъестественной, но которая ни составителю XII века, ни его предшественнику таковой не казалась? Во-вторых, имел ли Ронан основание поступить так? На оба вопроса составитель текста отвечает положительно, но, если в первом случае он даже не допускает для себя колебаний и не ставит под сомнение саму принципиальную возможность при помощи слова лишить короля рассудка и трона, а затем и жизни, вопрос о правомерности поступка Ронана все же, как нам кажется, решается самим составителем текста не столь однозначно. Действительно, поводов для сомнений у него было вполне достаточно, как в плане историческом (и правовом), так и в плане уже чисто этическом. Ведь кроме Ронана в саге действует и святой Молинг... Но сначала – о проклятии как таковом.



Рис. 25. Иллюстрация из кн. «Ирландские саги». Худ. А. Ушин

1

Кельтское общество отличалось необычайной развитостью, сложностью и градуированностью жреческих институтов. О главенствующей роли друидов в континентальной Галлии писали еще античные авторы, о значительном месте, которое занимали в ирландском обществе поэты-филиды, повествуют и саги, и разного рода правовые трактаты (в первую очередь среди них надо отметить *Crith Gablach* – “Ветвь дрожащая”, VIII в., и *Bretha Nemed* – “Суждения о почитаемых”, ок. IX в., а также ряд других) и глоссарии. Филид, перенявший во многом функции друида, был и пророком, и хранителем исторической традиции, и автором панегириков и элегий, и он же должен был находиться при короле и следить за тем, насколько точно исполняет он свое “право”, соблюдает гейсы, насколько щедр он и справедлив. И наградой королю справедливому была хвалебная песнь, а наказанием – песнь поношения или, как принято говорить по отношению к ирландской традиции, “насмешка” (ирл. аег). Сказанное является уже общим местом и общим же местом является однозначно отрицательная оценка подобного социального устройства. “Поэтов в Ирландии почитали и боялись, как и брахманов в Индии, – пишут в своем классическом труде *Кельтские королевства* Н. Чэдвик и М. Диллон, – никто, ни король, ни иной знатный воин не был защищен от их песен поношения, которые были постоянной угрозой для чести и даже для самой жизни” [Chadwick, Dillon 1979: 96, 108].

Но таким ли уж абсолютным злом была сама идея принципиальной ограниченности и контролируемости королевской власти? Нам кажется, что нет, по крайней мере – изначально.

Знаменитая “трехчастная” структура архаического индоевропейского общества, “открытая” Ж. Дюмезилем, предполагала постоянное соблюдение самой себя и требовала поддержания равновесия между ее составляющими, и, как справедливо отмечает С. В. Шкунаев, “мифы и ритуалы, связанные с нарушением и восстановлением этого равновесия, находились в прямой зависимости от центральных космогонических актов, как они понимались данной культурой” [Шкунаев 1985: 126]. Но если в обществе древнеирландском гарантом порядка и благополучия в стране была “правда короля” (ирл. *fiú flathemon*), то, естественно, именно фигура короля находилась в постоянном фокусе внимания двух других групп. Конкретное же воплощение этот принцип находил в ритуале традиционного обмена дарами, как своего рода символа равновесия, что затрагивало, надо сказать, далеко не только взаимоотношения короля с представителями жреческой власти. Этот же принцип, т. е. обязательность и строгая регламентированность обмена материальными благами лежала и в основе обложения данью подчиненных королей, с одной стороны, и их же наделения дарами – с другой, о чем, например, ясно свидетельствует такой трактат, как *Lebor na gCert* “Книга Прав” (ок. X в.).

Даром поэта королю была его хвалебная песнь, о чем говорит и само происхождение ирландского слова, обозначающего поэму: в ставшей классической работе К. Уоткинса *Этимология ирландского duan* слово возводится к и. е. основе *dap-, обозначающей одновременно “дурное и благое равновесие при обмене” [Watkins 1976: 275]. Ссылаясь при этом на Э. Бенвениста, К. Уоткинс приходит к выводу, что в основе древнеирландского института обмена дарами между филидом и королем лежало исконное представление о необходимости периодической демонстрации собственного благополучия, которая изначально сопровождалась жертвой богам. В более поздний период этот ритуал трансформировался в традиционный пир, сопровождавшийся иногда особым явлением, “называемым у этнографов *potlach*, т. е. показ и потребление богатства по случаю торжества. Необходимо было выказать свою щедрость для того, чтобы продемонстрировать пренебрежение к своим богатствам, унижить соперника мгновенным расточительством накопленного богатства” [Бенвенист 1995: 68].

И. е. *dap-, таким образом, это не просто “трата”, но “трата престижная и ритуализованная”, а также, как следствие, “расходы по случаю жертвоприношения, предполагающие потребление большого количества

пищи для проведения праздника и демонстрации богатства” [Бенвенист 1995: 69]. Необычайно интересна семантика разных рефлексов этой основы, демонстрирующая разницу мировосприятия у разных народов: ср. греч. *dapto* ‘трата’, др.-исл. *tafn* ‘жертвенное животное’ и лат. *daps* ‘пир’, откуда *dampnum* (< **dar-pom*) ‘ущерб, пустая трата’. Как пишет Бенвенист, “крестьянский разум и юридическая точность римлян преобразили древний смысл: расходы на роскошные торжества являлись не более, чем пустыми тратами и приносили убытки” [Бенвенист 1995: 68].

Ирландская пара *duan* ‘поэма’ и *duas* ‘плата за поэму’ сохранила не только идею ритуализованной траты, но и идею пира как демонстрации богатства и щедрости, или – щедрости как следствия богатства: исполнение хвалебной поэмы происходило обычно во время пира и на пиру же, в присутствии своих подданных, король обязан был продемонстрировать свою щедрость. Дар поэту был, таким образом, в чем-то сродни ритуальной жертве. Ирландский король (как и скандинавский конунг) обязан был щедро отплатить поэту не столько ради него, сколько ради себя самого и благополучия страны в целом. Это был своего рода ритуал, устанавливающий и утверждающий равновесие в обществе, и менять или отменять его не было дано никому.



Рис. 26. Король и поэт. Иллюстрация XV в. к английскому описанию Ирландии

Объем платы за поэму варьировал в зависимости от ее длины и размера, которым она была написана. Более детальная информация об этом, проиллюстрированная богатым материалом, содержится в книге В. П. Калыгина *Язык древнейшей ирландской поэзии* [Калыгин 1986], к которой мы и отсылаем читателя, нас же в данном случае будет интересовать скорее сам принцип, лежащий в основе установления прав и обязанностей поэтов, определяемых в Ирландии, безусловно, самими же филидами: в основе данного принципа лежала все та же идея равновесия между светской и жреческой властью, идея соблюдения равноправия (как равной подчиненности праву, т. е. закону), с одной стороны, и возможного приравнивания, установления равноценности между материальными благами, которыми обладал король, и поэтическим словом, которым владел филид (или шире так наз. "люди знания", ирл. *aes dana*). Не случайно и *duan* и *duas*, по мнению К. Уоткинса, восходили к одной и той же основе [Watkins 1976: 273].

Однако надо отметить, что аналогичная кастовость и повышенная значимость поэтического слова отличали не только ирландское общество. С подобным же явлением мы сталкиваемся и в Древней Индии, сопоставление с которой Ирландии превратилось уже в своего рода традицию [Dillon 1975; Rees 1961], и отчасти в обществе древнескандинавском, особенно в том, что касалось идеи платы правителем за хвалебную поэму как воплощения принципа обмена дарами. Следующие за вынесенной нами в качестве эпиграфа пушкинской строкой слова "...и княжеский дар им не нужен" говорят скорее о столкновении разных этнических ментальных моделей: ориентированный на скандинавскую культуру, Олег считал своим долгом ответить "княжеским даром" (конем) на дар волхва (прорицание), тогда как последний, будучи носителем совершенно иной культуры, считал его предложение для себя оскорбительным. Исландский скальд, подобно ирландскому филиду, всегда ждал в качестве платы за свою хвалебную поэму определенного материального вознаграждения и ничего обидного в этом для себя не видел: это был не торг, но отголосок ритуала.

Но если за хвалебную песнь полагалось определенное вознаграждение, "княжеский дар", то отсутствие достойного дара влекло за собой уже не отсутствие соответствующей поэмы, а напротив, так сказать, антипоэму или проклятие (насмешку). Таким образом, отказ поэту в даре был достаточным основанием для исполнения против короля песни-поношения, которая была не просто оскорбительна самим фактом своего исполнения, но и могла вызвать у правителя особого вида физическую деформацию или даже смерть.

Согласно преданию, первая песнь поношения была сочинена поэтом по имени Корпре из Племен Богини Дану, а первым объектом этой песни был король фоморов Брес:

Как-то раз пришел ко двору Бреса филид Племен Богини по имени Корпре, сын Этайн. Затворился он в сумрачной, тесной и темной камерке, где не было ни огня, ни сидений, ни ложа. Три маленькие черствые лепешки подали ему. Поднявшись наутро, недоволен он был. И проходя по двору, молвил Корпре:

Без пищи, что явится быстро на блюде,
Без молока коровы, в утробе которой теленок,
Без жилья человеческого в темени ночи.
Без платы за песни поэтов пребудет пусть Брес.

– Нет отныне силы у Бреса!

И было это правдой, ибо ничего, кроме пагубы, не знал он с того часа. Вот первая песнь поношения, которую сложили в Ирландии [Предания и мифы... 1991: 37].

Отказ в даре, служивший основанием для исполнения песни-поношения, мог трактоваться достаточно широко и предполагал не только отказ в получении какого-либо материального блага, но и отказ в исполнении того или иного требования, которое поэт (или друид) мог предъявить как королю, так и любому другому лицу. Отказ этот был достаточным основанием для исполнения песни-поношения, или насмешки особого типа, называемой “гламм дикинн” (ирл. *glamm dícinne*, возможно, ‘глумление от головы’) и вызывающей обычно довольно странный эффект: на лице у проклятого появлялись три нарыва, нарывы “позора, стыда и поношения”, в результате чего он обыкновенно погибал.

Ярким примером сказанного является способ, при помощи которого королева Медб заставляет Фер Диада вступить в поединок с Кухулином: она посылает к нему друидов и “насмешников” (ирл. *glamma*), чтобы они исполнили три “насмешки” (ирл. *áega*) и три гламм дикинн, “чтобы вскочили на его лице три нарыва, что, откажись он идти, сулили гибель немедля или в девять дней срока. Последовал за ними Фер Диад, не желая поступиться честью, ибо смерть от копья боевого искусства, геройства и силы считал достойней, чем гибель от жала заклятья, упрека, позора” [Похищение... 1985: 234].

Аналогичный страх перед словом испытывают все уладские герои, которые боятся Леборхам, женщины-заклинательницы (ирл. *ben cháinte*, букв. “женщина заклятья”), о которой в саге *Изгнание сыновей Уснеха* говорится, что ей поэтому ничего нельзя было запретить.

Рассказу об исполнении гламм дикинн в ответ на отказ в даре посвящена целая сага *Сватовство к Луайне и смерть Атирне*. После гибели

Дейрдре король уладов Конхобар решил взять себе другую жену, и Леборхам нашла для него прекрасную девушку по имени Луайне дочь Домнакenna. Перед свадьбой Конхобар отправился в военный поход, а тем временем филид Атирне Айлдисах и два его сына

прознали, что была она обещана Конхобару, и явились к девушке и решили просить у нее даров. Когда же увидели они Луайне, то все трое полюбили ее и возжелали так, что лучше было им расстаться с жизнью, чем не быть вместе с девушкой. Один за другим принялись умолять они ее и говорили, что умрут и каждый из них сделает ей гламм дикинн, если не будет она им благовоить. /.../ И все же отказалась девушка возлечь с ними. Тогда спели они ей три песни поношения, что оставили на ее лице три нарыва – Стыда, Упрека и Позора, что были черного, красного и белого цвета. Тотчас испустила Луайне дух от стыда и позора [Предания и мифы... 1991: 215–216].

Таким образом, как мы видим, исполнение песен-поношений в данном случае представлено как вполне оправданное: Луайне отказывает Атирне и его сыновьям в даре, не проявляет ожидаемой от нее щедрости, которую она, как будущая жена короля, должна была проявлять в большей степени, чем обычная женщина.

Однако король Конхобар, как, наверное, и современный читатель, расценил смерть своей невесты не как некое неизбежное дурное стечение обстоятельств, но как совершенное злодеяние, и мнение это разделяют с ним другие улады:

– Какая же месть подобает им? – спросил Конхобар. Отвечали благородные улады, что должно убить Атирне с сыновьями и всеми его людьми, ибо уж не раз страдал Улад от их оружия. Тут вышла к ним мать девушки /.../.

– О король, – сказала она, – не одной смертью кончится это дело, ибо и я с ее отцом лишимся жизни от горя. Было пророчество, что и нас заберет эта смерть, как предвидел друид, говоря: “Толпы женщин плачут о смерти мужей от слов Атирне...” – Хищных зверей нашьет на вас Атирне, – сказал тогда Катбад, – Поношение, Позор и Стыд, Проклятие, Огонь и Злое слово [Предания и мифы... 1991: 217].

Филид Атирне был уже хорошо известен своими злоупотреблениями магическим знанием, которым он обладал, и безнаказанностью. Так, например, он потребовал (и получил!) жену короля Лейнстера Мес Гегры. Он же отправился к королю южного Коннахта Эохайду сыну Лухты и потребовал от него дара. “Ты получишь все, что понравится тебе в моем доме”, – сказал ему Эохайд. Атирне ответил ему: “Больше всего нравится мне твой глаз”, на что Эохайд немедленно вырвал себе глаз и подал его Атирне. Видимо, страх перед “Проклятием и Злым словом” для ир-

ландского короля был сильнее, чем любовь к жене и боязнь физической боли. Таким образом, поведение короля Конхобара в саге предстает как необычайно решительное: выступая против Атирне с оружием в руках, он неизбежно рисковал своей жизнью и своим тронном, о чем и говорит ему друид Катбад, тоже, кстати, представитель жреческого сословия.

Но, несмотря на это предостережение, улады отправились к крепости Атирне, окружили ее и сожгли. Однако что для нас в данном случае особенно интересно, это тот факт, что это справедливое возмездие за смерть невинной девушки, совсем не кажется таковым представителям жреческого сословия, филидам, которые видят в этом нарушение своих прерогатив, а следовательно, и попытку нарушить существующее в обществе равновесие:

Недобрым делом показалось это филидам Улада, и тогда сказал Аморген:
 Великая жалость, великое горе славного Атирне гибель,
 Крепкое было копьё у него, долго сиянье его, шут Криденбел его сделал,
 Было копьё у него, королей поражало... [Предания и мифы... 1991: 217].

Под копьём, “поражавшим королей”, подразумевается в данном случае, безусловно, сила слова, которой обладал Атирне и, что главное, применение ее в саге изображается вполне правомочным, поскольку поводом для этого послужило нарушение основного принципа – обмена дарами. Не случайно в символическом описании “конца мира”, содержащемся в саге *Разговор мудрецов* и представляющем собой поэтический диалог между двумя филидами, поэт Ферхертне говорит:

Вера исчезнет, больше не будет даров [Предания и мифы... 1991: 245].

Собеседником и соперником его в этом поэтическом диспуте является молодой филид Неде, сын Адны из Коннахта, первого поэта Ирландии “в учености и искусстве поэзии”, и был этот спор между поэтами “во времена Конхобара, сына Несс”. Сам Неде, подобно Атирне, стал центральным персонажем повести, не сохранившейся в саговой форме, но пересказанной в *Глоссарии* Кормака (X в.) в качестве иллюстрации к слову *gaire* ‘насмешка’ [Sanas Cormaic 1994: 58].

Кайер, король Коннахта, усыновил Неде, который был его племянником, потому что своих детей у него не было. Неде же захотел получить как можно скорее одновременно трон в Коннахте и жену своего дяди в придачу и решил для этой цели воспользоваться своим основным оружием – песнью-насмешкой. Однако сделать это без какого-либо повода он не мог, и вскоре искомый повод был им найден: неверная жена Кайера рассказала Неде, что у ее мужа был драгоценный книжал, который он не имел права отдавать или дарить кому бы то ни было. Неде попросил у

Кайера кинжал. “Увы мне, – сказал Кайер, – на мне лежит гейс расставаться с ним”. Неде исполнил против него гламм дикини, и на щеках у него появились три нарыва. Вот эта насмешка:

Maile baire gaire Caieur
 combeodutar celtra catha Caier
 Caier diba Caier dira Caier foro
 fomara fochara Caier!

Зло, смерть, короткая жизнь Кайеру! / Пусть копьё в битве поразят его, Кайера! / Кайер мертв, Кайер выкуплен, Кайер под землей / Под развалинами, под камнями Кайер! [Кальгин 1986: 29].

На следующий день Кайер проснулся и отправился к источнику. Там он увидел, что на лице его появились три нарыва – красный, зеленый (серый?) и белый. Не выдержав этого позора, он скрылся от людских глаз, а трон его достался Неде. Однако через год после этого Неде, стыдясь своего поступка, решил навестить дядю в его убежище: увидев племянника, тот немедленно испустил дух. Но следует добавить, что на этом рассказ о Неде и Кайере не кончается: Кормак пишет дальше, что во время похорон Кайера могильная плита над ним вдруг раскалилась добела и раскололась и один кусок ее попал в глаз Неде, от чего тот умер.

Итак, злоупотребление магической властью, грозящее превратить изначально социальное равновесие в опасный для общества дисбаланс, оказывается отмщенным либо при помощи самих представителей светской власти, либо при помощи иной, еще более могущественной сверхъестественной силы. Однако во всех случаях неизменной остается сама идея обоснованности и правомочности самого исполнения “песни-поношения” за отказ в даре. И уже совсем другим вопросом оказывается вопрос о правомерности самого требования каждого конкретного дара.

Ярким примером тому может послужить известный эпизод из саги *Смерть Кухулина*, в ходе которого тот оказывается вынужденным отдать врагам на поле битвы свое копьё:

- Должи мне твое копьё, о Кухулин, – сказал заклинатель.
- Клячусь клятвой моего народа, – отвечал Кухулин, – у тебя не больше нужды в нем, чем у меня. Мужья Ирландии нападают сейчас на меня, и я бьюсь с ними.
- Я сложу злую песнь на тебя, если ты не дашь его, – сказал заклинатель.
- Никогда еще не бывал я проклят и опозорен за отказ в даре или за скупость. С этими словами Кухулин метнул копьё древком вперед, и оно пробило голову заклинателя и поразило насмерть еще девять человек, стоявших за ним [Ирландские саги 1983: 212].

Все приведенные нами примеры злоупотреблений магическим словом и в частности исполнения гламм дикинн и иных песен-насмешек, принадлежат к саговой традиции и все описанные “события” относятся к абстрактной мифопоэтической эпохе. В период, который можно назвать уже историческим, особенно после принятия христианства, ситуация должна была коренным образом измениться, поскольку должны были измениться социальные силы, создающие в обществе равновесие, с одной стороны, и сами представления о магической силе слова, которой обладали филиды – носители языческой доктрины – с другой. Однако на самом деле не изменилось ничего, или – почти ничего.

Так, например, известно, что знаменитый поэт Даллан Форгалл, автор *Чуда Колума Килле* (Amra Choluib Chille. Ок. 597 г.), по просьбе короля Брефне Аода Финна пытался заставить короля Аргиаллы Аода мак Дуаха отдать принадлежавший ему драгоценный щит. Он спел Аоду мак Дуаху хвалебную песнь, и тот предложил ему в награду много золота, серебра и скота. Однако Даллан сказал, что согласен взять только щит, в противном же случае против короля будет исполнена песнь-насмешка. Аод отказался расстаться со щитом, песнь была написана и исполнена, но результатом этого оказалась не смерть короля “от позора”, а гибель самого Даллана: после собора в Друм Кете в 590 г. по решению св. Колума Килле песнь-насмешка, исполненная без достаточных для того оснований, должна была обернуться против самого же поэта, превысившего свои полномочия [Ó hOgain 1991: 149].

Собственно говоря, в этом и состояло главное и единственное отличие в практике исполнения песен поношения в эпоху эпическую и в исторический период, а более конкретно – начиная с 590 г., когда чрезмерные злоупотребления поэтов своей властью вынудили короля Аода сына Айнмире потребовать их изгнания из Ирландии и запрещения профессионального поэтического искусства как такового. Вот как рассказывается об этом событии в относительно позднем Предисловии к поэме *Чудо Колума Килле*:

Так велико было число поэтов и столь сильно было зло, которое творили они, что мужи Ирландии ни в чем не могли противостоять им, поскольку у того, против кого была исполнена песнь-насмешка, если только он не умирал сразу, появлялись на лице ядовитые нарывы, так что все сразу узнавали об этом и было это великим позором. Но нарывы эти могли появиться на лице самого поэта, если тот, против кого он спел эту песнь, был без изъяна. И многие поэты были тогда этим заняты, и ходили они по обыкновению трижды по десять человек сразу, и все, что ни просили они, все им сразу давали, ибо, если кто отказывал им в чем-либо, против того исполняли они гламм дикинн и другие насмешки, так что сразу появлялись у него на лице три нарыва: нарывы по-

зора, стыда и уродства, так они назывались. И тогда поэты потребовали у Аода сына Айнмире Рот Кро, так называлась драгоценная пряжка, которую короли Тары передавали один другому. И тогда Аод проклял их и изгнал из Ирландии [Stokes 1899: 421–422].

Как комментируют этот эпизод в своей книге *Друиды* Кр. Гуйонварх и Фр. Ле Ру, “самые могущественные короли не были застрахованы от магических песен алчных или мстительных поэтов” [Le Roux, Guyonvarc’h 1986: 176]. Мы все же не склонны воспринимать этот рассказ столь буквально и полагаем, что он носил характер скорее псевдоисторический, чем исторический, поскольку фигурирующая в нем яркая деталь – брошь Тары, якобы в качестве символа верховной власти передаваемая от короля к королю, мало соотносилась с исторической реальностью: власть в Таре редко передавалась из рук в руки добровольно, а, как правило, узурпировалась насильственно, что исключало саму идею добровольной передачи преемнику символов верховной власти. Брошь Тары была скорее всего таким же мифом, как и нарывы, появляющиеся в результате исполнения гламм дикинн. Однако интересует нас в данном случае не столько история как таковая, сколько псевдоисторическая и мифопоэтическая традиция, в рамках которой и брошь и нарывы, естественно, были реальностью. Кроме того, говорить о том, что весь этот рассказ был вымыслом от начала и до конца, мы также не можем, поскольку описанные в нем события, как известно, повлекли за собой созыв собора в Друм Кете, на который специально приехал с острова Иона св. Колум Килле. Как написано в одной из ирландских редакций его жития, он прибыл “с востока, чтобы защитить поэтов, которых хотели изгнать от того, что слишком велика была их свита, т. е. у оллама (высший ранг. – Т. М.) тридцать человек, а у анрута (следующий ранг. – Т. М.) – пятнадцать” [Herbert 1988: 244]. Как принято считать, ценой некоторых уступок Колум Килле уговорил верховного короля сохранить в стране сам институт филидов, однако материальное благополучие их с этого момента значительно пострадало и, что главное, они лишились возможности безнаказанно пользоваться своим магическим “оружием”: отныне песнь-насмешка оборачивалась против самого же поэта, если исполнение ее было “неправым” (см. выше рассказ о смерти Даллана Форгалла).

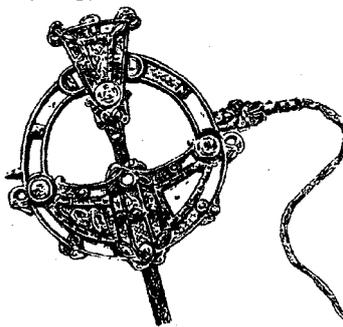


Рис. 27. «Брошь Тары»

Забегая вперед, отметим иррациональность самой идеи возможности правового воздействия на сверхъестественную силу и контроль за ней: действительно, можно ли себе представить, например, что разбитое зеркало перестанет служить предвестием несчастья, если даже будет издано соответствующее государственное постановление? Однако для Ирландии конца VI века данная идея, как мы видим, не несла в себе никакого противоречия, что говорит, естественно, о большой степени синкретизма идеологической и правовой сторон коллективного менталитета.

Вмешательство в конфликт Колума Килле послужило поводом для создания панегирика в его честь, который, как принято считать, был написан Далланом Форгаллом в год смерти святого, т. е. в 597 г. Судя по лингвистическим данным, поэма *Чудо Колума Килле* действительно датируется концом VI – началом VII века, что заставляет предположить, что и собор в Друм Кете, и какой-то конфликт между филидами и королем Аодом действительно могли иметь место.

Однако не надо думать, что с 590 г. конфликты между филидами и королями автоматически прекратились и каких-либо злоупотреблений силой слова больше не наблюдалось. Конечно, это не так, множество ярких примеров чему мы продолжаем находить как в Королевских сагах, так и в *Анналах*.

Так, конфликту между преемником Даллана Форгалла Сенханом Торпейстом и королем Коннахта Гуайре Адне (ум. 662) посвящена сага *Тяжелое посещение Гуайре* (*Tromdam Guaire*, сохр. в рук. XV в., Книга Лисмора). Дом Гуайре был не случайно выбран Сенханом для длительного пребывания, поскольку было известно, что Гуайре никогда не отказывал поэтам в гостеприимстве. Действительно, Гуайре специально построил для Сенхана и его свиты дом, вырыл колодцы для умывания, отдельно для мужчин и женщин, подготовил богатое угощение и выслал им навстречу послов. Свиту Сенхана составляли трижды по пятьдесят поэтов, трижды по пятьдесят учеников, трижды по пятьдесят псов, трижды по пятьдесят слуг, трижды по пятьдесят женщин и трижды по девять представителей всевозможных профессий. Требования Сенхана и его сопровождения к королю превосходили все возможные каноны гостеприимства, однако Гуайре не смел отказать им ни в чем и выполнял поистине невыполнимые пожелания, как, например, достать ежевику в феврале, каждый день подавать к столу печень белого кабана или заставить кукушку петь в начале января. Совершенно ясно, что все эти требования имели вполне определенную цель: заставить Гуайре отказать Сенхану в даре и предоставить поэтам, таким образом, возможность исполнить против ко-

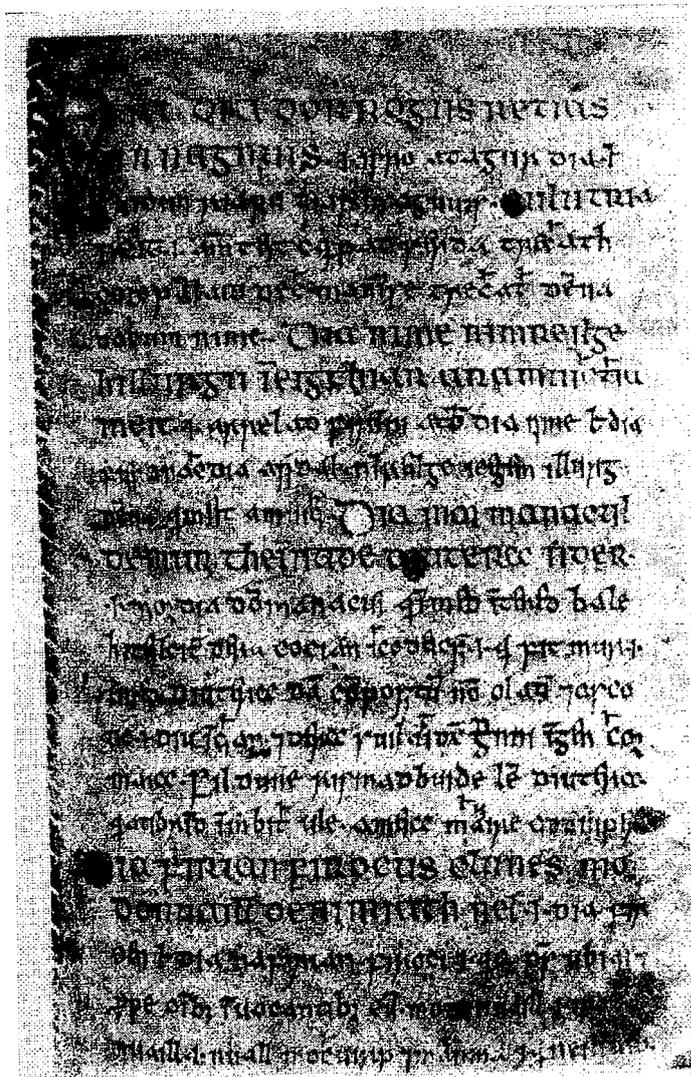


Рис. 28. Первый лист поэмы «Чудо Колума Килле» (рукопись XI в.)
15*-1118

роля песнь-насмешку. Так, в одном из эпизодов рассказывается о том, как яйцо, приготовленное для Сенхана, было съедено мышью, в результате чего тот исполнил песнь-поношение и против этой мыши, и против кошек, которые это допустили. После этого все кошки погибли, но в замке вдруг появился огромный кот, который схватил Сенхана и унес его на своей спине, видимо, чтобы растерзать его. Однако, когда кот пробежал мимо монастыря Клонмакнойс, св. Киаран бросил в него куском раскаленного железа, убил его и освободил Сенхана. Но, что интересно, придя в себя, Сенхан немедленно проклял святого, который его спас: ведь если бы он погиб, другие поэты сразу получили бы право исполнить песнь-насмешку против короля, который допустил гибель оллама в своем доме.

Кончается эта сага, как известно, тем, что брат короля, отшельник и свинопас Марбан, наложил на Сенхана гейс: не спать две ночи подряд под одной крышей, пока не исполнит он целиком *Похищение быка из Куальнге* от начала до конца. Это заставило поэтов покинуть дом Гуайре и отправиться на “поиски” *Похищения*. Собственно говоря, к последнему и сводится весь фабульный коэффициент саги – это своего рода пролог перед *Похищением*, однако дополнительный смысл этого пролога очень показателен: в нем, по мнению М. Диллона, **пародируются** более архаические тексты, изображающие взаимоотношения короля и поэта [Dillon 1994: 92]. И это скорее всего действительно так.

Однако из сказанного вовсе не следует, что в середине VII века и тем более в более поздние периоды вера в магическую силу поэтического слова была уже чем-то прошлым, хотя, надо отметить, что рубеж VII и VIII веков можно назвать своего рода поворотным пунктом в истории бытования и функционирования в Ирландии поэтического сословия как некой высшей касты. И толчком к социальным переменам в данном случае послужило вовсе не распространение христианства и не скандинавское завоевание: перемены зрели внутри самого ирландского общества. Многие социальные институты постепенно сами изживали себя: так произошло сначала с друидами, а потом и с филидами, превратившимися постепенно в обычных, если можно так сказать, придворных поэтов (т. е. бардов). Как пишет о филидах применительно к VII веку Дуглас Хайд, “их школы были непродуктивны с экономической точки зрения, что для того периода было тяжелым бременем для класса производителей. Китинг в своей *Истории* пишет, что в VII веке треть населения Ирландии была занята поэтическим ремеслом, имея в виду, конечно, население свободное и благородное. Все они с ноября до мая селились в домах вождей и фермеров...” [Hyde 1903: 488].

Итак, социально-экономические причины, рост влияния церкви и скандинавское, а за ним и норманнское, завоевание привели в итоге к упразднению института филидов, а с этим и к отказу от идеи поддержания равновесия, выраженной в обмене дарами между властью оружия и властью слова. Однако, естественно, полностью вера в магическую силу поэтического слова в Ирландии не исчезла, хотя известные нам случаи обращения к этой силе носят характер уже скорее курьезный. Преемниками филидов стали барды – придворные поэты, уже не наделенные высшим знанием, но все же отчасти владеющие словесной магией и искусством “насмешки”. Так, например, известно, что в 1414 г. английский наместник в Ирландии сэр Джон Стэнли умер в результате “ядовитой песни”, исполненной против него ирландским поэтом, которого тот оскорбил.

Уже в начале XVII века (!) лорд Маунтджой и сэр Джордж Кэрю наняли ирландского барда по имени Энгус О’Дали, получившего затем прозвище “Красный бард” (bard guadh), чтобы тот исполнил песни насмешки против глав всех ирландских кланов, которые оказывают сопротивление английской короне. Энгус принял это предложение и отправился в своеобразное путешествие по Ирландии: он поочередно прибывал к домам ирландской знати и пел коллективные поношения против всего рода. Некоторые из этих строф сохранились, например глам дикини против рода Мак Тернанов:

Caoch an inghean, caoch an mhathair,
 Caoch an t-athair, caoch an mac,
 Caoch an capall bhios fa 'n tsrathair,
 Leath-chaoch an cu, caoch an cat [Hyde 1903: 477].

Слепая дочь, слепая мать, / Слепой отец, слепой сын, / Слепая лошадь, что будет на дороге, / Полуслепая собака, слепая кошка.

И никто не мог противостоять ему, пока наконец слуга главы рода Магиров, который, как пишет Д. Хайд, “будучи человеком темным, не знал, что личность поэта неприкосновенна”, не кинулся на него и не перерезал ему горло. Смерть Энгуса О’Дали датируется 1617 г.

Однако последний пример является скорее исключением, и видеть в нем отголосок давней внутренней вражды между поэтом и королем мы все же не намерены. Как правило, ирландские барды поддерживали ирландскую же знать, за что, естественно, и преследовались английскими законами. Так, уже при Елизавете после очередного постановления, запрещающего под страхом смерти “бродить по дорогам и исполнять хвалебные поэмы” О’Брайсн, эрл Томонда, был вынужден повесить трех бардов, которые пришли к его двору. Согласно *Анналам четырех масте-*

ров, против эрла была исполнена потом песнь-насмешка, однако пострадал ли он от этого, при этом не говорится.

Итак, с точки зрения правовой основой для исполнения песни-поношения в средневековой Ирландии был отказ поэту в даре, поскольку именно на принципе обмена дарами строились взаимоотношения правителя и носителя сакрального слова. Но нечто близкое, по крайней мере на первый взгляд, существовало и в Скандинавских странах. В чем же было различие между ними и, развивая логически наш вопрос, в чем состояло различие между ирландскими насмешками и исландским нидом (níð), который также представлял собой метризованное проклятие? Не выходя пока за рамки чисто правового аспекта данной проблемы, мы должны будем отметить некоторый сдвиг в аналогичной “сбалансированной системе” поэт-король в Ирландии в сторону поэта, в Исландии – в сторону короля. Поясним нашу мысль. Исландский конунг мог требовать от скальда хвалебной песни, причем иногда песни определенного размера и жанра. “Малейшее отступление от формального канона при сочинении драпы осмыслялось как нанесение урона славе конунга. Известно, что сочинение флокка (а не драпы) исландским скальдом Торарином Славословом послужило причиной гнева датского конунга Кнута Могучего, который счел себя недостаточно прославленным и повелел, чтобы к следующему дню была под страхом смертной казни готова драпа в его честь” [Матюшина 1994: 38].

Для ирландской традиции подобная ситуация была бы просто невозможна: ирландский король никогда не требовал ничего от филида или друида (тем более – для себя лично), и редкие случаи прибегания королей к их магической силе носили скорее характер просьбы. Филид же в свою очередь мог требовать от короля любого дара и отказ служил достаточным основанием для исполнения насмешки. Как мы уже отмечали, некоторым ограничением всемогущества филида после собора в Друм Кете стала служить его “неправога”: в этом случае глам дикинн мог принести гибель ему самому. В том же, что касается исландского нида, то его исполнение, судя по Законам, было в принципе запрещено всегда и при любых обстоятельствах, что не мешало, впрочем, его довольно частому исполнению, как правило, без каких бы то ни было формальных для этого оснований. Но человек, опозоренный нидом, мог в принципе отомстить за это скальду. Так, в *Sage ob Egile* рассказывается о том, как герой попал в руки Эйрика Кровавая Секира и его жены Гуннхильд, против которых он в свое время сочинил нид, заставивший их покинуть Норвегию. Эйрик и Гуннхильд хотели убить его, но лишь знаменитая песнь *Выкуп головы* спасла ему жизнь. Описанная си-

туация для ирландской традиции совершенно невозможна: король, против которого была исполнена *глам дикинн*, считает себя навеки опозоренным, и сама встреча с исполнившим ее *филидом* для него равноценна смерти. Ни о какой мести речь здесь идти просто не могла.

Указанное отличие коренится в разнице отношения к носителю поэтического слова в кельтском и скандинавском ареалах: исландский *скальд*, в отличие от ирландского *филида*, не был лицом сакральным, и его причастность к Поэзии обусловлена была просто его личным талантом и умением, но не приобщением к тайному знанию. Утверждая последнее, впрочем, мы, безусловно, идем на сознательное упрощение проблемы. Исландский “нид” – это не десакрализованная ирландская песнь-поношение, но явление, видимо, совсем иного порядка, и сходство их является лишь кажущимся. Но все же оно есть.

Итак, ирландская насмешка была эффективнее и “законнее” исландского *нида*, если сравнивать их с точки зрения чисто правовой. Однако этим отличия между ними не исчерпываются, но более детальное их сопоставление требует уже анализа, проведенного с точки зрения механизма воздействия их на “жертву”.

2

Чем же была обусловлена убийственная сила ирландской песни-поношения, естественно, с точки зрения самих носителей традиции? Иными словами, кем, при каких обстоятельствах и как должна была быть исполнена насмешка, чтобы слово превратилось в оружие и поразило того, против кого оно направлено? Постараемся последовательно ответить на эти вопросы.

В ирландской эпической и мифологической традиции довольно часто встречаются упоминания о магической силе поэтического слова вообще и о вредоносном слове в частности. Данные упоминания далеко выходят за рамки описываемых нами ситуаций отказа в даре и свидетельствуют о глубокой вере в сверхъестественную силу слова, которой наделены были в Ирландии лица, причастные к тайному знанию. Слово *сверхъестественный* в данном случае представляется вполне уместным, если мы употребим его в исходном значении: выше нормы. В первую очередь здесь вспоминается, конечно, знаменитая *Песнь Аморгена*, при помощи которой он остановил “ветер друидов”, который наслали на сыновей Миля Племена Богини Дану:

Стремлюсь я к ирландской земле
 Омьтой морем обильным,
 Обильны частые горы,
 Часты леса многоводные,
 Многоводны реки в извилах... (пер. С. В. Шкунаева).

Этот магический ветер, который “не дул поверх парусов”, тоже, естественно, был результатом заклинания: “тут принялись ирландские друиды и филиды петь против них заклинания, покуда вода со дна моря не выплеснулась на поверхность, ибо воистину могучую бурю подняли они против сыновей Миля” [Предания и мифы... 1991: 55].

Примеров магического воздействия словом на природные стихии и на развитие событий в ирландской эпической традиции достаточно много. Нас же сейчас в первую очередь интересует совершенно определенный аспект данной проблемы: словесное воздействие на человеческую личность, с одной стороны, и воздействие вредоносное – с другой, т. е. то, что может быть названо прообразом песен-насмешек. В отдельных случаях мы находим примеры окказионального и импульсивного воздействия, не оформленного в особое заклинание и вложенное в уста персонажей, сакральная природа которых не носила первостепенного характера (о полной непричастности сакральному знанию какого-либо персонажа мифологического цикла, как нам кажется, мы не можем говорить вообще). Например:

Принялись сыновья Миля грести один быстрее другого к Ирландии с того самого места, как заметили они впереди берег. Обогнал все корабли Ир сын Миля, а Эбер Донн, старший из всех, позавидовал ему и сказал:
 – Не к добру это, если будет Ир впереди Ига или Лугайда сына Ига! В тот же миг расколосось весло в руках Ира, и оттого опрокинулся он на спину и испустил дух на другую ночь [Предания и мифы... 1991: 52].

Угрозой подобного окказионального словесного воздействия является, безусловно, и слова Дейрдре, обращенные к Найси: “Да будет на твои уши позор и насмешка, – сказала она тогда, – если я не буду уведена тобою” (ирл. *da n-ó melae 7 chuitbiuda in so, maní-m berae-su latt* [Рокочу 1912: 11]). Интересно, что в ирландском тексте в данном случае употребляются слова *melae* ‘стыд, позор’ и *chuitbiud* ‘осмеяние’, что приближает нас к жанрам профессиональных поношений (о чем ниже). Однако близкие к ним по сути слова Дейрдре, а точнее – то вербальное действие, которым она при этом угрожает, не называются “насмешкой” аег, которая является скорее прерогативой носителей сакрального знания (по крайней мере уже на этом этапе развития традиции).

Действительно, в большинстве случаев вредоносное слово произносится друидом или филидом. Ср., например, эпизод “смотр войск” Племен Богини Дану богом Лутом перед битвой с фоморами:

– О чародеи, – спросил тогда Луг, – в чем ваша сила?

– Нетрудно сказать, – отвечали ему чародеи, – белыми пятками вверх опрокинуты они, пораженные нашим искусством, доколе не погибнут их герои. Две трети силы отнимется у врагов, ибо не изольется из тел их моча.

– А вы, о друиды, – сказал тогда Луг, – на что вашу власть обратите?

– Нетрудно сказать, – отвечали они, – на лица фоморов нашьем мы потоки огня, так что уж не поднять им головы, когда со всей силой станут разить их герои.

– А ты, о Кайрпре, сын Этайн, – спросил Луг своего филида, – чем в битве нам сможешь помочь?

– Нетрудно сказать, – молвил Кайрпре, – врагов прокляну я и стану хулить да порочить, так что властью своей отниму у них стойкость в сражении [Предания и мифы... 1991: 43].

Или (сага *Битва при Маг Мукрине*):

Накануне битвы отправился он к Дилу, потомку Крегка из людей Осрайге, что жил в Друим Дил. Был он слепым друидом.

– Отправляйся со мной, – сказал Эоган, – дабы петь песни поношения этим людям и смеивать их [Предания и мифы... 1991: 157].

Среди искусств, которыми владеет филид Неде, называется, в частности, искусство “обагрять лицо и пронзать тело”, что, безусловно, означало возможность вербального (бесконтактного) воздействия на другого человека.

В саге *Болезнь Кухулина* рассказывается о том, как уладского героя постигло безумие из-за любви к женщине из Иного мира, и в результате он “долгое время жил, не принимая пищи и питья, в горах /.../ Тогда Конхобар послал певцов, ведунов и друидов за Кухулином, чтобы они взяли его и привели в Эмайн Маху. Кухулин хотел сначала убить их. Но они запели перед ним волшебные песни свои, крепко держа его за руки и за ноги, пока не начал проясняться его ум” [Ирландские саги 1933: 201].

Список примеров подобного типа можно было бы продолжить. Кратко добавим к сказанному, что силой магического слова в ирландской саговой традиции обладают также, кроме филидов и друидов, другие сакральные фигуры: кузнец, свинопас, “старуха” (ирл. *saillech*), и, в более поздних текстах, прокаженный. Таким образом, как мы видим, при произнесении заклинания в ирландской мифопоэтической традиции в первую очередь было важно, кем оно произносится: речевое действие могло произвести

соответствующий эффект только в том случае, если оно осуществлялось лицом, приобщенным к сакральному знанию. Однако это не совсем так.

Выход за рамки собственно ирландской традиции предоставляет нам необычайно богатый материал, иллюстрирующий случаи речевого воздействия на адресата, происходящего не путем непосредственного обращения к его ментальной сфере (убеждение, угроза), а путем некоего опосредованного влияния на его психофизическое состояние. При этом представляется необходимым выделить два типа речевых воздействий, на первый взгляд противоположных друг другу. В речевых воздействиях первого типа «акцент делается на том, кем именно произносится фраза, содержащая то или иное пожелание или запрет. Как правило, речь здесь идет о лицах, обладающих магическими способностями. “Встань и иди”, – говорит Христос расслабленному, но это не означает, что его слова сами по себе представляют собой некое заклинание. Феи желают новорожденной дочери короля счастливого будущего, а злая фея говорит, что в пятнадцать лет она уколетса веретеном и умрет, но нигде не сказано, что при этом все они произносят некие формулы-заклинания. Нам важен в данном случае лишь смысл высказывания и то, кем оно было произнесено. В этом случае речевое действие превращается в речевое воздействие и производит некий магический эффект» [Михайлова 1994].

В том, что касается второго типа речевого магического действия, то “нам известно очень много упоминаний о разного рода заклинаниях, волшебных словах и пр., в которых важен порядок следующих друг за другом элементов, слов или даже фонем. Данное речевое действие иногда может сопровождаться некими дополнительными механическими действиями, но все равно словесная часть ритуала остается, как правило, важнейшей” (Там же). В отдельных фольклорных сюжетах данное заклинание (именно как форма) может передаваться профану (“Сезам, откройся!”), что ясно говорит о том, что для магических речевых действий подобного типа важно уже не столько кем, сколько как они произносятся. К какому же типу речевых действий мы можем отнести описанные нами ирландские насмешки? Ответить на этот вопрос довольно трудно, так как кроме упоминаний самого факта владения и использования словесной магии представителями жреческой касты мы можем встретить достаточное количество описаний и того, как именно соответствующие речевые действия производились. К тому же отдельные немногочисленные дошедшие до нас образцы текстов насмешек также позволяют провести их конкретное исследование с точки зрения содержания и формы.

Так, исполнение ритуального заклинания требует иногда особой позы: на одной ноге с зажмуренным глазом, о чем С. В. Шкунаев пишет, что это “была широко известная в ирландской традиции ритуальная поза, дарующая человеку прикосновение к грани двух миров” [Предания и мифы... 1991: 242]. Именно в такой позе исполняет заклинание, которое должно принести Племенам Богини Дану победу над фоморами, бог Луг. В такой же позе стоит в входа в Дом Да Дерга заклинательница Кайльб (сага *Разрушение Дома Да Дерга*).

Известно также, что в ряде случаев (в первую очередь при дивинации) филииды прибегали к особым процедурам шаманистского толка, носившим довольно сложные и не интерпретируемые однозначно названия: *imbis fogosnai*, *teinn laeda* и *dichetal di cheimaib na tuathe*. Все они были связаны с особыми формами экстатического вдохновения, приобщавшим поэта к сакральному знанию и связанным обычно с ритуальным поеданием (или жеванием) разных видов живой плоти. Неоднократно упоминаемые в сагах, они были достаточно подробно описаны в *Глоссарии* Кормака, причем относительно первых двух автор отметил, что их запретил св. Патрик [O’Rahilly 1946].

Видимо, к этому же типу заклинаний, ориентированных на сам характер исполнения, могут быть отнесены и заклинания, вырезаемые огамом на дереве. О такой форме заклинания рассказывается, например, в *Похищении быка из Куальнге*:

Тогда вошел Кухулин в лес, ступил с колесницы на землю и с одного удара по стволу и ветвям срубил шест с четырьмя сучьями. Заострил он его и обжег и, написав сбоку письма на огаме, метнул рукой с колесницы, да так, что две трети его ушли в землю и лишь треть оставалась снаружи. Вскоре заметил Кухулин двух юношей, да двух сыновей Неры /.../ бросился на них Кухулин и, срубив всем четверым головы, насадил каждую на сук [Похищение... 1985: 142].

Ср. в этой связи описание “древесного нида” в *Саге об Эгиле*:

Эгиль убил сына конунга Эйрика Ренгвальда и многих его дружинников, а потом взял орешниковую жердь, взобрался с ней на скалистый мыс, обращенный к матерiku, насадил на нее лошадиный череп и произнес заклятье /.../ Затем он всадил жердь в расщелину скалы и оставил ее так стоять [Матюшина 1994: 8].

Как мы можем предположить, в исландском ниде, исполнявшимся лицом не сакральным, манера исполнения и форма оказывались максимально значимыми.

В том, что касается ирландских песен-насмешек, то описание сложнейшей процедуры исполнения глам дикинн сохранилось в одном из поздних бардических трактатов в *Книге Баллимота* (XIV в.). Как это часто бывает уже на излете традиции, она во многом домыслена и гипертрофирована:

Вот песнь и то, как следует исполнять глам дикинн: требуется сначала голодать на земле короля, против которого будет исполнена песнь, и затем, собрав вместе тридцать воинов, тридцать епископов и тридцать филидов, следует составить песнь-насмешку. Затем филид должен отправиться в путь вместе с другими поэтами, ранги которых – фохлок, мак фурмид, досс, кана, кли, анрад, оллам. Оллам идет впереди всех, и к заходу солнца он должен подняться на холм на границе семи земель. И тогда каждый пусть обратится к одной из них, а оллам – к земле того короля, против которого исполняется песнь поношения. Все они должны повернуться спиной к кусту боярышника, растущему на вершине этого холма. Когда подует северный ветер, каждый, взяв в руку камень, а в другую ветку с того куста, пусть исполнит по одной строфе из глам дикинн. Оллам должен запеть первым, другие за ним по порядку. И потом каждый должен положить камень и ветку возле корней куста. И если они были неправы, земля разверзнется и поглотит их, а если не прав был тот король, то земля поглотит его вместе с его женой, его сыном, его лошадью, его оружием, его доспехами и его собакой. Глам мак фурмида будет против собаки, глам фохлока – против доспехов, глам досса – против оружия, глам кана – против жены, глам кли – против сына, глам анрада – против страны, а глам оллама – против самого короля [Windisch 1887: 96–97].

Как мы понимаем, в этом, достаточно позднем описании допущено много неточностей и искажений, очень многое домыслено составителем, который уже утратил идею “трех нарывов”. Однако один, очень важный для нас элемент сохранился: при исполнении глам дикинн, которая, должна была быть исполнена пронзительным криком, важно было одновременно и как она воспроизводится (и сочиняется) и кем. Именно в этом и состоит важнейший принцип бытования и хранения сакрального знания в Древней Ирландии: ему можно было обучиться. В саге *Смерть Кухулина* говорится, что сыновья Калатина специально обучались магии, чтобы отомстить Кухулину; о пророчице Федельм в *Похещении быка из Куальнге* сказано, что она вернулась из Альбана, где обучалась своему искусству, и так далее... В ирландской традиции практически отсутствуют легенды о “меде поэзии”; поэтическое искусство в ней предстает как высшая форма ремесла, а профетический и магический дары – как результаты овладения сложными ритуалами. Впрочем, с аналогичным явлением мы сталкиваемся и в других традициях, где присутствует идея посвящения и таинства как сакрализации

личности, с одной стороны (например, в христианстве и других развитых религиозных системах), и обучения некоему тайному знанию – с другой, которым в принципе может обладать и профан (например, из истории русского заговора: “А в расспросе Марфица говорила... *учила*-де ее волшебству Шацкого уезда села Брехова новокрещенная мордовки Наровка да Упевка”; “...а с пытки он говорил... *учил* всякому волшебству на Деделове кружечного двора голову Микитку Лукьянова крикоте и всякой порче”; “А *учился*-де я, Терешка, тому дурну на Волге на судах...” и т. д. [Елеонская 1994]).

Что же представляли собой песни-насмешки (а по сути поэтические проклятия) по форме и по содержанию, в чем состоял механизм их воздействия на “жертву” и почему они назывались “насмешками”, если ничего смешного с нашей точки зрения в них не было?

К сожалению, по понятным причинам, корпус дошедших до нас песен-насмешек невелик, однако на материале сохранившихся текстов все же можно сделать некоторые обобщения.

Все они, как правило, обладают повышенной звуковой организованностью, что приближает их к заклинанию. Особенно ярко это видно на примере приведенной выше насмешки против Кайера. Однако и в других текстах она проявляется достаточно ясно. Приведем в качестве примера оригинал “первой песни поношения” против Бреса, перевод которой уже процитирован выше:

Cen colt for crib cernine,
cen gert ferba fora n-asa aithrinni
cen adba fir iar ndruba discoirchi
cen dil daimi rissi,
rob sain Brisse!

То же можно сказать и о глам дикинн, которую филид Даллан исполнил против короля Аода, желая отнять у того щит. Данный текст воспроизведен в *Анналах четырех мастеров* и до сих пор не имеет однозначной интерпретации, так как написан особым “темным” поэтическим языком, так называемым *Bearla Feni*, предполагающим использование особых приемов деформации слов и сложную игру смыслами:

Dub gilla dub, arm uaise,
Eo Rosa raon slegh snaise,
Adeardius daib diupla gainde,
d'Aodh do cinn lainne glaise,

где *Dub gilla*, букв. ‘черный слуга’ – название щита короля, а *Eo Rosa* – название одного из священных деревьев Ирландии.

В дополнение к уже процитированной приведем еще одну строфу из насмешек Энгуса О'Дали, Красного барда, исполненную им против главы клана северных Магиров из Эннискиллена:

Broc ar ghairbhe 's ar ghlaise
 Ara ar mhead 's ar mhoi-mhaise,
 Gliomach ar gheire a dha shuil,
 Sionnach ar bhreine, an Barun.

Барсук по грубости и зелени (?) / Обезьяна по образу и уродству, / Рак по выпученности двух его глаз, / Лиса по характеру, этот барон.

Как видим, мы не имеем права говорить о какой-то особой звуковой и метрической организованности применительно ко всем процитированным нами примерам, особенно в последнем случае. Для ирландской поэзии в целом была характерна развитая и сложная система аллитераций и ассонансов и совершенно особая система рифмовки, которые, безусловно, в приведенных нами строфах соблюдены, но не слишком гипертрофированы. В том же, что касается последнего примера, то он еще в меньшей степени может служить иллюстрацией повышенной звуковой организованности стиха, особенно на фоне других образцов бардической поэзии. Кстати, и по своему содержанию эта строфа стоит особняком, так как содержит выраженный элемент осмеяния или оскорбления, что, скажем забегая вперед, для ирландских насмешек характерно не было; другая, приведенная выше строфа этого же автора ("Слепая дочь, слепая мать...") гораздо более соответствует канонам "жанра" как в плане формы, так и в плане содержания. Однако, мы должны будем оговориться, что во всех случаях отсутствие выраженной и ясно различимой "звукописи" в стихе может быть лишь кажущимся, так как в отдельных случаях эффективность песен-насмешек зависела не столько от их содержания, сколько от их звучания.

Сопоставление данных строф с точки зрения содержательной заставляет обратить внимание на другое: во-первых, во всех, кроме некоторых поздних, обязательно упоминается имя того, против кого насмешка была направлена: Брес, Кайер, Аод и др. Причем во всех случаях это не обращение (имя стоит не в вокативе), а форма косвенного или прямого падежа, т. е. объект действия. Необходимость упоминания имени "жертвы" во всех этих случаях отмечалась еще в классической работе Р. Эллиотта *Власть насмешки: магия, ритуал, искусство* [Elliott 1960], что соотносится с традицией использования имен собственных в архаических заговорных текстах. Как пишет В. Н. Топоров, «эти особенности использования имени подтверждает распространенный в архаичных коллективах

взгляд на имя как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания. Именно эти особенности имени обеспечили ему выдающуюся роль в мифологии и ритуале, мантике и поэтике, логике и философии, семиотике и культуре в целом /.../ Вообще говоря, заговорный текст есть только текст и не более до тех пор, пока в его большое и неизменное “тело” не введено имя. Только введение имени, само произнесение его делает текст, слово еще и ритуалом, действием, т. е. подлинным “живым” заговором, или заговором в действии» [Топоров 1993: 85; 100] (см. также об этом [Лотман, Успенский 1973; Фрейденберг 1936: 104]).

Другой обращающей на себя внимание деталью является почти полное отсутствие в анализируемых текстах финитных глаголов: все они представляют собой набор назывных предложений, предполагающих домысливание футурума или оптатива, что, как нам кажется, было в данном случае синонимично. “Кайер под камнями” может означать и “Кайер будет под камнями”, и “Пусть Кайер будет под камнями”. Таким образом, являясь по сути, конечно, проклятиями, они оформляются как пророчества, в чем и состояла основа словесной магии, правда, не столько филидов, сколько друидов. Как пишут в другом своем исследовании Ф. Ле Ру и Кр. Гуйонварх, насмешка представляла собой “слово друида, которое, постольку поскольку оно было произнесено, могло вызвать со всеми сопутствующими обстоятельствами событие, о котором оно оповещало” [Le Roux, Guyonvarc’h 1990: 171].

Но надо при этом отметить, что в описываемый нами достаточно продолжительный период (примерно от I в. до н. э. до VIII в. н. э.) функции друидов были постепенно переняты филидами, по крайней мере часть их. Дивинация (отчасти синонимичная проклятию) безусловно входила в их число. Интересно, что с чем-то подобным нам довелось столкнуться уже в гораздо более позднее время, в нашем веке: в XXXVI томе журнала *Revue celtique* (1916) был помещен анонимный некролог немецкого кельтолога Куно Мейера, в котором говорилось о нем, что “отныне мы числим его среди умерших, несмотря на то, что он жив, и даже – слишком жив. Представим себе, что он сошел в могилу в июле 1914 г...”. Французские кельтологи публично объявили своего немецкого коллегу умершим (т. е. прокляли его) за его увлеченность идеями пангерманизма (“Этот якобы апостол кельтологии как науки оказался рупором идей пангерманизма. Война сорвала с него маску и обнажила его истинное лицо!”). В следующем номере журнала был помещен другой некролог, на этот раз – настоящий, начинающийся словами: “Смерть перечеркивает все!” Проклятый своими коллегами, К. Мейер вскоре действительно умер от тифа.

В случае древнеирландских насмешек обращает на себя внимание тот факт, что “пагубные действия”, провозглашаемые филидом, в действительности, как правило, не происходят. Исключение составляет только песнь-поношение против Бреса, относящаяся к наиболее архаическому материалу. Если мы вспомним, то Кайер, например, вовсе не оказывается “пораженным копиями”: на лице его появляются нарывы, о которых в тексте насмешки, напротив, не говорится ничего. Видимо, в данном случае мы сталкиваемся со смешением двух традиций: друидической, предполагающей возможность проклятия короля и вытекающей из дивинационной функции жреца, и собственно филидической, включавшей в себя как восхваление правителя, так и осмеяние, что было прерогативой поэта. Как пишет М. И. Стеблин-Каменский, “древнейшие авторы – это, как правило, поэты, основная продукция которых одно из двух – восхваление или поношение. И то и другое подразумевает личное авторство”, т. е. того, кто восхваляет или поносит, и вместе с тем направленность на конкретное лицо – того, кто восхваляется или поносится. Эта направленность на конкретное лицо, особенно в случае поношения и осмеяния, в представлении современников обычно материализуется как магическое воздействие, результатом которого может быть увечье или даже смерть” [Стеблин-Каменский 1978: 164]. Для ирландской традиции идея личного авторства была особенно важна, так как предполагала и идею личной ответственности поэта за сочинение и исполнение того или иного текста.

С аналогичным смешением жреческих и собственно поэтических функций, как нам кажется, мы сталкиваемся и в исландском ниде, однако вопрос этот представляется нам здесь более сложным, так как слияние не затрагивает рамок текста. Возможно, данная сложность – лишь кажущаяся и вызвана в первую очередь неясностью самого определения: нид как “зло” мог предполагать и вредоносное заклинание, и поэтическое поношение, но не являлся названием жанра в привычном для нас смысле

* Однако, как нам кажется, в данном случае следует понимать, что подобные поэтические тексты, которые складывались и исполнялись бесспорно профессиональными поэтами по установленным канонам, еще не есть собственно лирика (как полагает П. Дронке [Dronke 1970: 19]), для возникновения которой нужен был принципиально новый этап развития словесного искусства, сливший профессионализм и момент “вдохновения”. Ср. также точку зрения Е. Курциуса: лирика появляется только тогда, когда поэтический текст по преимуществу становится письменным [Curtius 1954].

этого слова (в отличие от ирландских глам дикинн). Действительно, с одной стороны, нидам называются тексты типа заклинания Эгиля против Эйрика, в котором тот обращается к духам-покровителям страны, с другой – прямые инвективы, обычно содержащие упрек к “женовидности” (а иногда и более откровенно – в гомосексуальных связях).

Ирландские насмешки, в отличие от исландского нида, никогда не содержат в себе оскорбления, осмеяния или поношения, однако воспринимались они именно так, о чем ясно говорят слова, обозначающие этот вид поэзии.

Основным словом, обозначающим “насмешку”, является слово áeg, этимология которого неясна [Vendryes 1959: 21]. В *Словаре ирландского языка* в качестве первого значения этого слова дается “разрезание, укол, поражение острием”, а значение “насмешка, оскорбление, поношение” (англ. satire) дается как производное от первого [CDIL: A-1: 78]. Как указывается там же, объединение обеих этих идей: идеи поражения острием и идеи поражения словом, происходит в лексеме gindad (ginntaid) ‘насмешник, исполнитель хулительных стихов’, образованной от основы gind ‘острие, шип’ (откуда ‘копье’; ср. “копье, поражавшее королей”, которым обладал Атирне). Об этой же лексеме, обозначающей поэта и произошедшей от одной из его функций, пишет и Р. Эллиотт [Elliott 1960: 25]. Интересно, что в эпизоде, предшествующем бою Кухулина с Фер Диадом в *Похищении быка из Куальнге* (в Лейнстерской редакции), составитель называет словом “копье” и оружие, которым владеют друиды, т. е. слово, и оружие Кухулина, причем в обоих случаях им используется одна и та же лексема: gaе, традиционное обозначение копья в эпических текстах (Фер Диад предпочитал погибнуть от “копий боевого пыла, оружия и ловкости, чем от копий насмешки, стыда и позора”).

В данном случае, видимо, мы встречаем довольно универсальную идею переноса значения физического ущерба, вызванного острым оружием, на идею ущерба в более широком смысле слова, вызванного “ранящим” словом (ср. рус. *колкость*, в котором исходное значение просматривается довольно ясно, а также *укор* к и.-е. *kog-/*keg- ‘драть, резать, колоть, царапать’).

Наша идея подтверждается не только чисто словарными данными, но и предложенной Э. Хэмпом этимологией самой лексемы, восходящей, по его мнению, к и.-е. *(h)aig(h)- ‘острие’ (ср. лит. aigara ‘стебель травы’, прус. ausulo ‘игла’, русск. *игла* ‘то же’ и др. [Напр 1974]). Кроме того, идея острия как особого поэтического оружия, которым владеет обученный филид (“искусство обагрять лицо”), лежит также в основе целого ря-

да метафор внутри ирландской традиции, соотносящей умение исполнять песни-поношения с идеей боевого оружия, в частности копья, острия и пр. В последнем случае семантический путь был столь сложным и “ветвистым”, что привел к появлению у данной основы таких значений, как “окончание строки, рифма” (поддержано *gapp* ‘размер, строфа’), а также к образованию новых форм: *gindaíd* (vb) ‘осмеивает, исполняет поношение’ и *gindaíd* (s) ‘шут, насмешник’ (при *gindaige* ‘резчик’).

Интересно, что в саге *Безумие Суибне* в проклятии св. Ронана против оскорбившего его короля говорится, что того ждет теперь *bás do gínn* “смерть от острия”, что может быть одновременно интерпретировано и буквально, как смерть от удара копьем, и в переносном значении: смерть, которая последует за исполнением соответствующего поэтического проклятия (*gínn*). Мы полагаем, что данное “двойное” прочтение входило и в замысел составителя текста, так как вполне соответствовало ирландской поэтической установке на намеренное использование многозначной лексики, что в поэзии бардической стало затем уже своего рода каноном.

Надо отметить, что в том, что касается этимологии ирландского *áeg*, то в небольшой, но интересной работе В. Орда дается несколько иная ее интерпретация, представляющая собой попытку соотнести др.-ирл. *áeg* с общеслав. **jǐga*, не имеющей точной этимологии. Как он пишет, “предлагается обоснованным реконструировать диалектальный и.-е. термин для “острого (оружия)” и “острого (слова)” – **aig(h)ra-*, отраженный в древне-ирландской и славянской культурной традициях” [Orel 1985: 66]. Но если мы согласимся с данным предположением, то мы невольно окажемся перед вопросом: на каком именно этапе семантического развития можно отметить данную “диалектную общность” или, что также возможно, не имеем ли мы в данном случае дело с еще одной семантической универсалией? Или, иными словами, не входит ли в традицию поэтической хулы, причем уже не обязательно на профессиональном уровне, элемент игрового начала (ср. в данной связи традицию похвалы и осмеяния противника [Хейзинга 1992: 105–123]).

Попадая в контекст поэтического языка, *áeg* с общим значением “оскорбление” подверглось особой “семантической аккумуляции” и, отчасти, ожило в своем исходном (и этимологическом, что не всегда синонимично) значении ‘острие’, в других контекстах, естественно, уже не ощущаемом. И затем в русле традиции поэтической хулы как осмеяния (оппозиция *áeg* – *moladh* ‘хула – хвала’) появилось значение ‘насмешка’, сохранившееся у данной лексемы и в наше время, когда “поэты полностью отказались от каких-либо посяганий на сферу магического” [Mercier 1962: 112] (по-

следнее замечание В. Мерсье кажется нам несколько спорным; ср. также рус. “острота” и греч. “ямбы” с исходным значением ‘рана, язва’).

Однако в идее уподобления поражения словом поражению острием не присутствует мотив осмеяния, поношения или оскорбления, равно как и позора и стыда, которые также постоянно упоминаются в связи с описанием последствий исполнения соответствующих песен. Как пишет Р. Эллиотт, “нашим первым импульсом при этом было решение, что перевод самого слова в данном случае не совершенен, что отождествление магического заклинания с насмешкой неправомерно. Однако, как мы видим, сам ирландский язык настаивает на данном отождествлении” [Elliott 1960: 39]. Мы далеко не уверены в правомерности последнего утверждения, поскольку в современном ирландском языке лексема *áer* (в форме *aoir*) хотя и сохранилась, но не относится к числу употребительных и ее дефиниция, например, в *Словаре* П. Диннина ясно демонстрирует книжную или архаическую окраску, которой обладает она в настоящее время: “a satire, a lampoon, a personal attack in prose or verse” [Dinneen 1927: 54].

Однако в ряду других лексем, выступающих в текстах как синонимы *áer* и действительно имеющих общее значение “насмешка, поношение, глумление”, а также примыкающих к ним по смыслу – “стыд, позор” и пр., слово *áer* действительно приобретает значение, по крайней мере приближающееся к значению “осмеяние-позор”. Мы имеем в виду в данном случае такие обозначения вредоносного поэтического слова как *glam* ‘поношение’, *gair* ‘смех’ (совр. ‘смех, веселье, шутка, юмор, анекдот’ и пр.), *cuibtiud* ‘осмеяние’ (в. п. от *con-tibi*, глоссируемого как *giserunt* ‘смеялись’ и *ioco* ‘шутит’), а также *mela* ‘стыд’, *estach* ‘упрек’, *imdergth* ‘позор’, *anim*, *athis* (их значения трудно определить точно), а также ряд других, отчасти им синонимичных, судя по их употреблению.

Итак, как нам представляется, др.-ирл. *áer*, изначально имевшее значение “поражение острием как в прямом, так и в переносном смысле”, получило значение “насмешка” после того, как попало в одну семантическую группу с другими словами, обозначавшими вербальные вредоносные действия, совершаемые поэтом. Переняв, отчасти, друидические функции, филиды переняли и лексему, обозначающую проклятие, изменив, а точнее сдвинув, ее смысл в сторону поношения, осмеяния. Как мы полагаем, пара *moladh* – *áer*, изначально передававшая идею возможности жреца управлять будущим посредством благих или дурных пророчаний, превратилась в отражение идеи права поэта восхвалять или поносить царя. Видимо, это же имел в виду и Н. Робинсон, который еще в начале нашего века писал об ирландской “сатире”: “сохранение одного и того же

термина необычайно важно, поскольку это является иллюстрацией поступательности литературного процесса” [Robinson 1912: 98].

Характерно, что слово, обозначающее “заклятие” в древнеирландском является ранним латинским заимствованием: *ortha* < *oratio* (совр. ирл. “заговор, проклятие”), что еще раз подтверждает нашу мысль о возможности семантического сдвига, произошедшего в момент перехода друидических функций и прерогатив филидам, которые сохранили при этом и свои исконные функции – прославлять и поносить.

Но если значение “насмешка” и является для др.-ирл. *áeg* вторичным и проклятие друида действительно превратилось в осмеяние филида, все это, строго говоря, еще не вскрывает полностью механизма вредоносного воздействия, которым обладало особым образом оформленное поэтическое слово. Если ирландские насмешки уже перестали быть проклятиями в собственном смысле этого слова и все обозначаемые в них действия уже не реализовывались (исключение составляет песнь-поношение против Бреса), почему же они могли лишить короля трона и даже жизни? В чем состояла их сила? Как это ни странно, именно в смехе. В отличие от исландского *niða*, который был оскорбительным и, как правило, публичным, ирландские *glam* *diakin* не содержали в себе оскорбления или осмеяния как такового и могли исполняться поэтом тайно, однако вредоносное воздействие они при этом оказывали, причем непосредственно это выражалось в создании особых условий, при которых жертва могла быть осмеяна. Если мы вновь обратимся к истории с Кайером, мы вспомним, что о том, что против него была исполнена *glam* *diakin*, он узнал только тогда, когда подошел к источнику, чтобы умыться. Не случись этого, он, возможно, никогда бы не узнал о насмешке Неде, а не узнав – не испытал бы стыда и продолжал бы оставаться королем. Чтобы прояснить нашу мысль, приведем фрагмент из малоизвестной саги *Приключение Фергуса сына Лейте*.

Случилось однажды, что попробовал Фергус (король уладов) перейти под водой Лох Рудрайге, оставив возничего и колесницу на берегу. Вдруг увидел он под водой ужасное водяное чудовище /.../ От одного взгляда на него выворотились у Фергуса от страха губы на затылок и выскочил он на берег. Спросил он тогда у возничего, каков его облик.

– Воистину нехорош, – отвечал возничий, – но ничего, сон снимет с тебя это. Потом уложил возничий Фергуса в колесницу, и тот уснул. Тем временем отправился возничий к мудрейшим уладам в Эмайн Махе и поведал о зловещности короля и о том, что с ним ныне. И спросил он, какого короля желают они взамен Фергуса, ибо не подобало опороченному королю править в Эмайн Махе. Решили улады, что должен король воротиться в свой дом, а

прежде изгнать из него всех подлых людей, дабы ни шут, ни полоумный не мог сказать в лицо королю о его позоре. Впредь надлежало Фергусу мыть волосы, лежа на спине, чтобы не видеть своего отражения в воде. Так до исхода семи лет и прислуживали потом королю [Предания и мифы... 1991: 172].

Согласно ирландской традиции, король, имеющий изъян, не мог уже оставаться королем, потому что этим изъяном он был опозорен (исключение, видимо, составляла кривизна: вспомним Конгала Каэха и многих других ирландских королей с этим же прозвищем). В саге *Смерть Конхобара* лекарь Финген говорит королю, что если он вытащит из его головы попавший туда камень (а точнее – мозг Мес Гегры), то он умрет, “если же оставить его, я смогу тебя выходить, но покроет тебя пятно позора”. В дальнейшем по решению уладов камень был оставлен, но “покрыт золотом под цвет волос Конхобара, ибо волосы его и золото были одного цвета”. Последнее было, видимо, предпринято с целью сделать физический изъян короля максимально незаметным.

Но почему же физический дефект воспринимался как “пятно позора”? Для человека современной культуры, воспитанного на том, что важно не только не пролить на скатерть, но и не заметить, если это сделал сосед, это действительно может составить проблему, однако для человека культуры архаической это было совершенно ясно: потому что физический дефект вызывал смех, а король как лицо сакральное не мог быть смешным. Король как высшая личность, король – жертва, принадлежал отчасти миру мертвых, с которым, как показал еще В. Я. Пропп в работе *Ритуальный смех в фольклоре*, смех просто несовместим [Пропп 1976: 180–186]. Явный физический дефект делал его смешным и поэтому лишал его сакральной сущности, тем самым убивая.

Так, например, в саге *Приключение Мак Да Керда* рассказывается о том, как жена друида короля Деси Маэля Октрайге изменила ему с сыном короля, Мак Да Керда. Тогда, когда умер королевский шут, друид сказал королю, что ему необходимо срочно найти замену умершему; король согласился с этим и попросил друида подыскать для этого подходящую кандидатуру. Воспользовавшись этим, мстительный друид ночью пропел заклинание над спящим королевским сыном, в результате чего тот неузнаваемо изменился, лицо его исказилось, стало уродливым, так что он принял облик шута (ирл. oinmit) и ни о каком наследовании королевства после отца, естественно, для него уже не могло идти речи: король, вызывающий смех, королем быть не мог [Clancy 1993: 113]. Возможно, именно поэтому в средневековой Европе рядом с королем находился обычно шут, часто урод или калека: это был своего рода щит против “копий позора”,

которые могли быть направлены против самого короля. Как мы видим, однако, в отдельных случаях мудрость и добрая воля оказываются выше примитивных инстинктов. Страшен был не столько сам смех, сколько боязнь быть смешным, именно поэтому залогом возможности продолжения правления для Фергуса сына Лейте оказывается его незнание о произошедшей с ним трансформации. Вопрос о том, почему ощущение собственного позора могло вызвать смерть, кажется нам довольно простым. Смерть от каких-либо эмоций упоминается в ирландской традиции достаточно часто и иногда мотивируется в тексте довольно определенно – как разрывание сердца (ирл. *beim síde* как устойчивое словосочетание). В большинстве случаев данная сильная эмоция обозначается как печаль или горе, однако иногда причиной смерти может послужить и стыд (ср. в начале саги *Борома*: “Лишь только увидела Фитир Дарфине, как умерла от стыда, а Дарфине, увидев погибель сестры, умерла от печали” [Предания и мифы... 1991: 173]).

Гораздо более сложным оказывается другой вопрос: каким образом поэтическое слово могло вызвать определенную деформацию жертвы? Однако в целом он представляется нам настолько сложным, что сама его постановка в рамках настоящего исследования может показаться недостаточно серьезной. Попытаемся все же сделать некоторые обобщения, не претендуя на открытие “истины”, но пытаясь определить, как именно расценивали этот феномен сами носители традиции.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что ирландские насмешки никогда не содержат в себе инвокаций к некоей высшей силе. Сакральное знание было заключено в самом поэте и, более того, в его теле, содержащем, согласно традиции, некий особый “яд”, изливающийся при исполнении песни-поношения. Не случайно в *Глоссарии* Кормака слово *filí* ошибочно, но очень показательно возводится к основе *fí-*, обозначающей “яд”. Местом размещения этого яда традиционно считался язык, а точнее – одна из его сторон (какая именно – не известно, и у нас нет определенных данных, позволяющих сделать поспешный и, возможно, ошибочный вывод о том, что это была именно левая сторона). Кроме того, с описанием воздействия на личность при помощи определенных звуков мы сталкиваемся в ирландской традиции достаточно часто, однако, надо признаться, в большинстве случаев речь идет скорее о гипнотическом воздействии (этот звук необходимо было слышать). В принципе появление нарывов может также быть интерпретировано как своего рода результат гипнотического воздействия, вызывающего на коже особого вида стигматы, однако произойти это могло только при условии

непосредственного контакта филида с королем и понимания последним сути происходящего. А условие это, как мы помним, соблюдалось далеко не всегда.

Однако это же условие окажется необходимым, если мы будем рассматривать появление нарывов как своего рода метафору эмоций, вызываемых такими чувствами, как страх, гнев или стыд (ср. “умереть от стыда”, “побелеть от гнева”, “покраснеть от стыда”, “побледнеть от ужаса”, “потемнеть от гнева” и пр. – т. е. весь набор цветов: черный, белый и красный). Данные метафоры действительно существуют практически в каждом языке и базируются на естественных особенностях кожи лица человека реагировать на соответствующие эмоции. Именно через них склонен интерпретировать мотив появления нарывов Р. Эллиотт, который в данном случае опирается на исследование кельтолога начала века Дж. Риса, склонного понимать фольклорные мотивы совершенно буквально и утверждавшего, что человек архаической эпохи был более эмоционален, с одной стороны, и более физиологичен – с другой [Rhys 1901: 634].

Все это по-прежнему не объясняет, каким образом происходило воздействие вредоносных песен в случае отсутствия непосредственного контакта между поэтом и королем. Как нам кажется, в обоих случаях механизм воздействия ирландской песни-поношения на жертву был обусловлен в первую очередь ее соответствующим звучанием, которое имело адресатом своим не короля как такового (или его сознание), а некую силу, управляющую и его судьбой, и его здоровьем, и его жизнью. Строго говоря, соответствующим вредоносным звучанием мог обладать любой текст любого содержания, даже хвалебного, конкретных примеров чего, к сожалению, не сохранилось, но что, видимо, подтверждает существование ирландской поговорки: *Ata eolus iongnadh lasna filedhaibh i. aor go ndath molta 7 moladh go ndath aoire* (“Есть у поэтов удивительное знание – насмешка цвета похвалы и похвала цвета насмешки”). Аналогичные высказывания можно встретить и в исландской традиции.

В исландской же традиции, к параллелям с которой мы уже неоднократно обращались, находим и яркое подтверждение возможности воздействия словом на физиологию человека без непосредственной апелляции к его ментальной сфере. Мы имеем в виду в данном случае известную *Прядь о Торлейве ярловом скальде*, в которой рассказывается, что норвежский ярл Хакон Могучий (974–994) силой отобрал у исландского скальда Торлейва его товары, сжег корабль и повесил спутников. Торлейв уехал в Данию, но вскоре вернулся в Норвегию и, переодевшись нищим, пришел к ярлу Хакону, прося разрешения сказать стихи в его честь. Затем

Торлейв начал импровизировать стихи, сначала показавшиеся ярлу хвалебными. Однако внезапно ярл почувствовал такой сильный зуд, что не смог усидеть на одном месте, и, призвав двух слуг, приказал им растереть себя грубой тканью. Хакон сказал Торлейву, что эти стихи скорее могли бы быть названы нидом, чем хвалой, и пригрозил наказать его, если он не исправится. Тогда Торлейв начал говорить последнюю часть своего ниды – “Туманные висы” /.../ Как только эти стихи были произнесены, палаты ярла погрузились во тьму, оружие пришло в движение и многих людей поразило насмерть. Ярл Хакон потерял сознание, а когда пришел в себя, обнаружил, что у него выпала борода и волосы по одну сторону пробора. После этого он долго пролежал больной.

Могло ли все это иметь место в реальности? Ответить на этот вопрос, наверное, практически невозможно, однако совершенно ясно, что положительный ответ на него возможен только при условии допущения идеи существования и возникновения человека как артефакта. По крайней мере, мы уверены, что именно так расценивали этот феномен сами носители традиции.

Наш краткий очерк об ирландских песнях поношения и словесной магии вообще далеко не претендует на полноту. Проблема эта, безусловно, требует специального исследования, предполагающего одновременно углубления и расширения изучаемого материала. Однако, как нам кажется, суть взаимоотношений короля и поэта в Ирландии нам удалось передать достаточно ясно. Впрочем, страх перед “вредоносным словом” преследовал правителей не в одной только Ирландии. Так, в России XVI века, например, присягая царю на верность, клялись “также мне над Государем своим в естве и в питье, ни в платье, ни в ином ни в чем лиха никакого не учинити и не испортити... ни следу всяким ведовским мечтанием не испортити, ни ведовством по ветру никакого лиха не насылати и следу не вынимати...” [Елеонская 1994.: 101].

3

Как мы уже отмечали, сага *Безумие Суибне* – текст достаточно поздний, записанный в клерикальной среде и имеющий ее же своим адресатом и, в отличие от большинства других королевских саг, ставящий своей основной задачей не столько воссоздание псевдоисторического фона, сколько иллюстрацию важности роли и неприкосновенности деятелей церкви в период, предшествующий скандинавскому завоеванию. По-

этому, как можно предположить заранее, в саге просто нет места для изображения традиционного конфликта между королем и носителем поэтического слова, филидом. Его место, отчасти, занимает святой. Однако, безусловно, языческий элемент, а точнее – реликты дохристианской социоментальной структуры, в сюжете саги присутствуют, как присутствовали они и в жизни самого общества того времени. В саге этими “реликтовыми” фигурами являются свинопас Монган, старуха Лонног и, безусловно, сам Суибне (а также другой *geilt*, которого он встречает в Шотландии). Эти очень мало похожие друг на друга персонажи объединяет общий комплекс сакральности, ставящий их в особое положение по отношению к другим изображенным в саге членам общества: все они одиночки и в чем-то изгой, но при этом именно они, конечно, очень поразному, являются теми “рычагами”, которые приводят социум в движение, удерживая в нем необходимое равновесие. В тексте саги *Безумие Суибне*, надо признать, все это прочитывается уже с большим трудом, поскольку, как мы понимаем, составитель XII века придерживался уже совершенно иных социальных установок и этических норм. Однако степень осознанной намеренности в десакрализации подобных фигур христианским переписчиком все же не должна быть при этом неоправданно преувеличена: в отдельных случаях этот процесс проходил стихийно, в других – он не проходил вовсе, поскольку изображаемая языческая фигура для позднего составителя и переписчика текста сама уже не несла на себе печати сакральности и поэтому, с его точки зрения, в десакрализации не нуждалась.

В наибольшей степени, как нам кажется, искажения затронули фигуру свинопаса Монгана, который предстает в тексте как рядовой слуга при Доме Молинга, темный, вспыльчивый, живущий лишь эмоциями и именно поэтому случайно убивающий героя. Но, конечно, это не так. Более того – в том, что касается гибели Суибне, то его смерть от руки (а точнее – от копья) Монгана представляется далеко не случайной и составителю XII века, который видел в этом возмездие и конкретную реализацию проклятия Ронана, предрекшего Суибне “смерть от копья” (ирл. *bás do gínn*, букв. ‘смерть от острия’, т. е. “насильственная смерть”). Однако смотреть на Монгана лишь как на слепое орудие мести святого мы не можем, поскольку тогда за пределами текста останется вся система сложных коннотаций, связанных с фигурой свинопаса в ирландской традиции. При этом, естественно, мы можем задать вопрос: а не оставалась ли она за пределами текста и для составителя XII века, который всей сложности этого образа уже не видел? Ответить на этот вопрос довольно трудно, однако,

как мы уверены, для Майкла О'Клери, составившего краткую версию саги уже в XVII веке, этот образ был уже полностью десакрализован. Сказанное подтверждается тем, что в его тексте, как и в Житии св. Молинга, составленном им же, убийца Суибне называется уже не свинопасом (múcaid), а коровьим пастухом (búachaill). При этом в небольшом поэтическом фрагменте, взятом им из более ранней версии, сохранено старое название – свинопас:

Truagh sin, a mhúcaid Moling... [BS 1931: 95]
Грустно это, о свинопас Молинга....

В этой, казалось бы незначительной, замене ярко проявляется полная отчужденность О'Клери от ирландской мифологической традиции, для которой свинопас в отличие от обычного пастуха был фигурой сакральной – пророком, колдуном и хранителем входа в Иной мир. Кроме того, видно, что для XVII века уже был характерен общий концепт “пастуха” как идеи, независимо от того, свиней он пас или крупный и мелкий рогатый скот. Для более раннего периода это были совершенно разные понятия, проявляющиеся и на уровне лексическом. Интересно, что слово búachaill приобрело со временем другое, дополнительное, значение – ‘мальчик, юноша’, тогда как múcaid сохранило свое узкое значение – ‘свинопас’.

Особое положение свинопаса в ирландской традиции связано в первую очередь с особым отношением к свинье в ранней кельтской мифопоэтической системе. В отличие от германского мира, в котором мы можем найти скорее фигуру свирепого вепря как символа мужества и боевой ярости, в древнеирландской традиции свинья предстает как существо бесполое, пассивное, предназначенное по преимуществу для еды, но при этом – для еды скорее ритуальной, т. е. жертвенной. Но будучи по предназначению животным жертвенным, свинья уже изначально отчасти принадлежит Иному миру, откуда – тема странных, призрачных свиней, как бы не существующих, свиней, которых человек не может сосчитать.

Подобные свиньи описаны в саге *Битва при Маг Мукриме*, также относящейся к королевскому циклу (ее действие происходит в начале III в.). В саге помещено небольшое отступление, объясняющее происхождение названия долины Мукриме, букв. “счет свиней”:

Там-то, на Маг Мукриме, появились из пещеры Круаху чудесные свиньи. Там и ворота ада. Из них вылетело ужасное трехголовое чудовище /.../ Отсюда же явились и красные птицы, что губили все, чего касалось их дыхание /.../ И еще вышли оттуда свиньи – стоило сделать им круг и внутри него не росли уж ни злаки, ни травы, ни листья до исхода семи лет. Лишь только принимались считать их – они не оставались на месте и уходили в другие края. Так никогда

и не знали, сколько их было. “Их там три” – говорил один. “Больше, целых семь”, – говорил другой. “Их там девять”, – говорил третий. “Одиннадцать свиной!” “Тринадцать!” Так и не смогли сосчитать их. Как только целились в них, исчезали те свиньи, так что нельзя было их поразить. Как-то однажды отправились считать их Медб из Круаху и Айлиль на Маг Мукриме. Сумели они сосчитать свиной. Была Медб в своей колеснице, когда прыгнула через нее одна из свиной.

– Одна свиная лишняя, о Медб, – крикнули ее люди.

– Вот уж не эта! – ответила Медб и ухватила ее за ногу.

Тогда лопнула на лбу кожа свиной и оставила она ее вместе с ногой в руке королевы. С того часа никогда не видали их больше.

От того и называется так Маг Мукриме [Предания и мифы... 1991: 156].

Этот же сюжет пересказан в сжатом виде в одном из прозаических *Диннишенхас* (“Старины мест”) [Предания и мифы... 1991: 229].

Странные, призрачные свиньи описываются и в саге *Смерть Муирхертахы сына Эрк*, однако происхождение их в этой саге изображено более определенно: это результат колдовства женщины-сиды, которая явилась, чтобы погубить короля:

Она также сделала из папоротника волшебную, призрачную свиную и отдала вино и свиную воинам, которые разделили полученное между собой и, казалось им, насытились /.../ Когда король встал утром, он чувствовал себя обесиленным, и так же чувствовали себя все, кто отведал вина и призрачного волшебного мяса, которое Син дала для пира [Ирландские саги 1933: 269].

Кончается сага описанием гибели короля.

Но даже поедание мяса вполне реальной свиной, происходящее при необычных обстоятельствах и особым образом акцентированное в тексте, может послужить как бы прелюдией к расправе или убийству: вспомним знаменитую “свиную Мак Дато” и мясо “неродившихся свиной”, которое ест перед своей гибелью Диармайд Мак Кербал, король Ирландии, правивший с 544 до 565 г. По предсказанию друида и св. Киарана в ночь своей смерти он должен был надеть плащ, сотканный из руна одной овцы, рубашку – из одного семечка льна, пить пиво, сваренное из одного зернышка, и есть мясо неродившейся свиной. Эти, как могло показаться и как считал он сам, практически нереализуемые условия осуществились на достаточно материалистическом уровне (в частности, мясом неродившейся свиной было мясо поросенка, вырезанного из живота матери до естественных родов), однако это не лишило их печати сакральности: попадая в поле пророчества-проклятия, все они приняли характер сверхъестественных атрибутов.

С черной свиньей на плече появляется и загадочный Фер Кайлле, “человек леса”, в саге *Разрушение Дома Да Дерга*.

Охота на чудесного кабана описывается во многих других эпических текстах, параллели чему можно встретить и в валлийской традиции (например, мабиноги *Кулх и Олуэн*), что позволяет реконструировать общекельтский культ свиньи, существовавший еще в достаточно архаическую эпоху (сама лексема, обозначающая свинью, принадлежит к общекельтской лексике, не имеющей надежных индоевропейских параллелей [Ross 1974: 390; Birkhan 1970: 457]).

Идея сакрализации свиньи, возможно, имеет свои истоки в том, что излюбленным кормом этого животного, как известно, являются желуди, растущие на дубе, почитаемом еще континентальными кельтами как священное дерево.

Параллельно с культом свиньи, что естественно, возник и культ свинопаса, осмысляемого как лицо во многом сакральное, реликты чего сохранились и в более поздней традиции. Наиболее ярким примером веры в сверхъестественные способности, которыми мог обладать свинопас, является, безусловно, рассказ о ссоре двух свинопасов (*De choppur in da miccado*), которые пасли свиней из сидов, а затем, пережив каждый по семь воплощений (птиц, морских тварей, оленей, воинов, призраков, снежных туч, личинок), возродились в двух знаменитых быках – Буром из Куальнге и Белорогом с Долины Аи.

Довольно часто встречается в ирландской эпической традиции и тема чудесного видения, представшего свинопасам и сообщенного затем королю: свинопас при этом исполняет функции медиатора между двумя мирами, одновременно как с точки зрения топоса, так и с точки зрения хроноса (свинопас обладает даром видеть будущее). Так, например, Коналл Корк (сага *Изгнание Коналла Корка*), король Мунстера, живший согласно *Глоссарию* Кормака в IV веке, в юности был изгнан в Альбан, где случайно упал со скалы и погиб бы, если бы Груибне, поэт и свинопас, не увидел его тело сквозь скалы и не спас его, распознав на нем знаки будущего великого короля. Много лет спустя Коналл вернулся в Ирландию и на рассвете разжег костер именно под тем деревом, под которым местный свинопас увидел знамение (ангелов, сидящих на его ветвях), которое было интерпретировано друидом следующим образом: тот, кто первым разожжет костер под этим деревом, станет королем Мунстера и прародителем династии.

В саге о короле Гуайре и филиде Сенхане Торпейсте тем лицом, которое догадывается, как король может избавиться от назойливой толпы поэтов,

но при этом не запятнать свою честь, оказывается именно свинопас и отшельник, брат короля Марбан. Способность ясновидения отчасти обретается свинопасом посредством поедания все тех же желудей (ирл. *depuiss*, 'дубовых орехов'), т. е. плодов Иного мира, или свинины, т. е. мяса животных, евших эти плоды (ср. цепь орехи – лосось мудрости – Фини).

Таким образом, свинопас представляет собой фигуру не только сакральную, но и особым образом ограждающую и благословляющую короля, лицо, играющее совершенно особую роль в обряде инаугурации. Именно в этом, по мнению Пр. Ни Кахойн, состояла его близость к филиду: на базе сопоставления разных версий легенды о Коналле Корке она приходит к выводу, что "в ходе социальной эволюции друид был постепенно замещен свинопасом, однако нельзя думать при этом, что свинопас, похожий скорее на шамана, мог перенять все функции мудрого друида" [Ní Chatháin 1979: 206]. Но не переняв, как она полагает, всех друидических функций, он перенял часть их, а именно прерогативу регулировать и направлять власть короля, т. е. функции, которые отчасти были переняты и филидами. Как отмечал Пр. Мак Кана, мотив предречения, провидения будущего короля и тема ритуального обмена с ним одеждой, ясно говорит о том, что "ollam filed унаследовал древнюю роль официального жреца" [Mac Cana 1986: 174]. Но в ирландской традиции также встречается тема обмена одеждой между королем и свинопасом (необычайно продуктивным и занимательным с этой точки зрения был бы анализ известной английской баллады о короле, свинопасе и епископе, однако это, к сожалению, уже слишком далеко увело бы нас от основной темы нашего исследования).

Итак, свинопас в ирландской традиции является пророком, с одной стороны, и принимает определенное участие в становлении и упрочении королевской власти – с другой, т. е. в чем-то функционально близок к филиду. Но не обладает ли он в таком случае, подобно филиду, и даром Слова, а более конкретно – способностью исполнять песни-поношения?

В саге *О ссоре двух свинопасов* о колдовской силе свинопасов говорится достаточно откровенно ("И сказал тогда каждый, кто видел это, что равна у обоих колдовская сила"), и выражается она не только в способности возрождаться в новом облике, но и в знании особых заклятий. Но можно ли найти хотя бы реликты упоминаний о некоей сверхъестественной силе, которой якобы обладал Монган, свинопас Молинга? И какое отношение ко всему этому могут иметь описанные нами песни-насмешки?

На первый взгляд, конечно, никакого. Монган изображается как лицо совершенно не сакральное; он не только не обладает даром провидения,

но не видит и очевидных вещей: жалкого безумца он принимает за любовника своей жены (некоторым оправданием ему может служить тот факт, что все случившееся происходит перед рассветом, т. е. еще в темноте). Однако непосредственное обращение к тексту показывает, что на самом деле его роль в сюжете саги гораздо сложнее и далеко не так однозначно отрицательна, как это может показаться в начале. Став безумцем, Суибне перестал быть королем, но именно после удара копьем он, как это видно в тексте саги, вновь обрел утраченный им королевский статус: “королем и святым” называет его Энна Мак Бракан, “благородный король” – говорит о нем Молинг [BS: 81–82]. Действительно, согласно проклятию Ронана, Суибне должен оставаться безумцем, пока его не настигнет “смерть от острия”: когда это, наконец, происходит, герой хотя и умирает, но оказывается освобожденным от наложенного на него заклятия.

Но что в таком случае в данном контексте означает словосочетание “смерть от острия”? На первый взгляд здесь подразумевается просто копье, которое бросил в Суибне свинопас, “отголосок” того копья, которым сам герой в свое время убил одного из псалмистов Ронана.

Но, как известно, легенда о Суибне Безумном, и в частности изображение его гибели, сохранилась не только в тексте саги *Безумие Суибне*. Кроме краткого упоминания о ней в житии св. Молинга мы можем найти ее описание в поэтическом фрагменте “A bhen Graig, is gracdda sain...” (“О, жена Грака, эти хриплые рыдания...”), датированном XI веком, записанным все тем же Майклом О’Клери и восходящим к какому-то другому источнику, в той или иной степени также трактующим легенду о Суибне и Молинге [Jackson 1940]. Согласно данной версии гибели Суибне, его убийцей является некто Грак (Gracc), жена которого, как и кухарка Молинга, поила Суибне молоком. Она сама, намек на что содержится в ряде строк, желая вызвать ревность мужа, сказала ему, что Суибне ее любовник, результатом чего и явилась его гибель от руки возмущенного Грака. Этот же персонаж, Грак, упоминается и в другом, на этот раз прозаическом эпизоде, содержащемся в Лейнстерской книге и связанным с описанием жизни Молинга: в нем вообще не упоминается Суибне, но сам Грак изображается гораздо более определенно. Он называется “дурным соседом” (*droch-chomaithech*), который специально подговаривает свою жену Крон (Cron) соблазнить св. Молинга. Молинг проклинает эту дурную женщину, в результате чего она оказывается вынужденной скитаться с ребенком по дорогам, Грака же убивают люди Молинга.

В Житии св. Молинга вновь фигурирует этот же персонаж, называемый Грак, который также имеет жену и ребенка. О нем говорится, что он

занимался разбоем и грабежом (*ar foghail ocus ar dibeirg*) и, в частности, украл корову, принадлежавшую Гоббану, который строил в то время Дом Молинга. После этого Грак был убит и, таким образом, согласно последовательности эпизодов, уже не мог быть тем человеком, который убил Суибне. Однако, как справедливо предполагает Б. Фрикенберг, в данном случае мы имеем дело уже с чисто литературным развитием традиции и контаминацией сюжетов [Frykenberg 1996].

В данном случае нас интересует обозначение Грака в Житии св. Молинга: он назван там не только “разбойником”, но и заклинателем (ирл. *mac mallachta*, букв. ‘сын заклинания’).

Таким образом, протянув линию “Грак из жития – Грак из поэмы, убийца Суибне – свинопас Молинга, убийца Суибне”, мы сможем найти конец нити, связывающей фигуру свинопаса Монгана и образ заклинателя-колдуна. Но в таком случае от чего же погиб Суибне – от удара копы или от проклятия? Ответить на этот вопрос однозначно мы не можем, так как, с одной стороны, его смерть была вызвана проклятием святого и воплотилась в ударе копыем, с другой же – само копые в руках заклинателя-свинопаса было своего рода субститутотом песни-поношения (ср. “копые позора”, которого страшится Фер Диад, и пр.).

Конечно, на уровне фабульного смерть Суибне была вызвана проклятием христианского святого, однако мотивы языческих заклинаний звучат в сюжете саги еще достаточно отчетливо.

Образ старухи (*caillech*) по имени Лонног, сыгравшей, подобно свинопасу Монгану, в судьбе героя определенную отрицательную роль, представляется гораздо более сложным. Сложным – с точки зрения реконструкции механизмов внедрения его в повествовательную ткань саги и его оценки составителем XII века. С точки зрения же мифопоэтической эта фигура достаточно прозрачна и имеет множество параллелей в других памятниках ирландской традиции. Однако сама легкость проведения этих параллелей, как нам кажется, таит в себе своего рода ловушку. Нас здесь, как и в предыдущем случае, интересуют не столько мифологические корни данного магистрального образа, сколько предполагаемые возможные источники конкретного персонажа. С другой стороны, забегая вперед, отметим, что в нашу задачу, естественно, входит и подтверждение возможности включения старухи в один ряд с другими персонажами, обладающими Словом.

С точки зрения сюжета как такового образ Лонног распадается как бы на два разных персонажа, фигурирующих в разных эпизодах и настолько

не похожих друг на друга, что, как можно было бы предположить, речь в саге идет просто о двух разных людях, носящих одно и то же имя. Действительно, если Лонног в первом эпизоде (главка 28) предстает как одинокая старуха, живущая на мельнице Лонгсеахана и настроенная по отношению к Суибне скорее доброжелательно (она дает ему “мелкие куски” и пытается помочь Лонгсеахану вернуть героя к нормальной жизни), то во втором эпизоде (главки 37–41) она изображается как своего рода “трикстер”, движимый установками деструктивными (приставленная в доме Лонгсеахана ухаживать за Суибне, она провоцирует его, заставляя вспомнить о его жизни в лесу, просит воспроизвести знаменитые прыжки с дерева на дерево, в результате чего героя вновь охватывает безумие и он отправляется скитаться по горам и лесам; старуха же устремляется вслед за ним, но вскоре срывается со скалы и разбивается насмерть).

Однако несходство характеров Лонног в этих двух эпизодах, безусловно, является лишь кажущимся: это, несомненно, один и тот же персонаж, что подтверждается и способами введения его в текст в первом и втором эпизодах: ...*dóluidh-siumh isin oidhche ar scionn co muilenn Loinseacháin; aonchailleach ag a choimhéd-sidhi i. Lonnog inghen Duibh Dhithribh mathair mná Loingseacháin* [BS: 28] – “...пошел он тем вечером к мельнице Лонгсеахана; одна старуха сторожила ее, т. е. Лонног дочь Доба Дитриба, мать жены Лонгсеахана” и ...*7 níor fágbadh neach ina fharradh acht an chailleach namá i. cailleach an mhuilinn* [BS: 37] – “...и никого не допустили к нему, кроме той старухи, т. е. старухи с мельницы”.

Кроме того, в конце второго эпизода говорится о том, что Суибне после гибели старухи решил покинуть Дал Арайде, опасаясь мести Лонгсеахана за “его старуху” (*a chailleach*), т. е. мать его жены. Однако обращает на себя внимание то, что и имя старухи, и ее родство с Лонгсеаханом упоминаются лишь в первом эпизоде, тогда как во втором она называется просто “старухой”. Нам кажется, что специальные, выделенные нами скрепы, связывающие на текстовом уровне эти два эпизода, на самом деле являются вторичными, и если на уровне фабульном это безусловно один и тот же персонаж, то с точки зрения мотивной реконструкции это два разных образа. Другой вопрос: осознавалось ли это самим составителем текста? Мы полагаем, что да, и именно этим и объясняется его настойчивое и отчасти искусственное желание свести оба персонажа в один, или, иными словами, превратить inferнальную старуху, стремящуюся погубить героя, в мирную тещу Лонгсеахана, занимающуюся хозяйством при его доме. Но насколько успешно ему это удается?

Наиболее важными, с нашей точки зрения, в данном случае являются слова, сказанные автором применительно к этому персонажу: ...7 *gochaithnídhedh dhi gan comhradh do shoighin ar Suibhne* [BS: 37] – “...и велели ей, чтобы не пыталась она **разговаривать** с Суибне”. Но, собственно говоря, чем можно объяснить этот странный запрет? Видимо, тем, что Лонног (или старуха) обладала особым даром слова: не слова-предсказания, но скорее слова-заклятия, т. е. была в чем-то похожа на Леборхам из уладского цикла, которой “ничего нельзя было запретить, ибо была она могучей *заклинательницей*”.

Необходимо отметить, что перевод слова *bencháinte* как “заклинательница” является в достаточной степени условным и далеко не точным, хотя при этом, как ни странно, мы максимально приближаемся к семантической сути данного явления. Ср. совр. ирл. *sáinteoir* ‘обличитель, оскорбитель, бранящийся’ и *sáinteoir* ‘оратор, говорящий’. Ирландское обозначение Леборхам как *ben-cháinte*, безусловно, восходит не к глагольной основе *saip-* ‘петь, говорить’, а к слову *sáinte* ‘заклинатель, шут, маг’, производной от *sáint* ‘заклинание; закон, приговор, наказание’ (родственный рус. *казнь* [Vendryes 1987: 18]), однако смешение данных основ (в частности в написании с долгим *a* и, соответственно, удвоенным *nn*), что вполне характерно, произошло, видимо, уже в древнеирландский период, о чем свидетельствует, например, наличие двух вариантов написания слова “насмешник, заклинатель” – *sáinteoh* и *sáinteoh* (т. е. “насмешник” – это тот, кто одновременно обладает даром слова, но при этом надсен способен превращать это слово в действие, т. е. заклинатель. Ср. рус. *заговор* и *приговор*, а также рус. *брань* как битва и как словесная распря).

Таким образом, наиболее точным эквивалентом др.-ирл. *ben-cháinte* было бы не “заклинательница”, а скорее “женщина-палач” (и соответственно англ. не *satirist*, а *executor*), однако, поскольку оружием лица, называемого *sáinte*, было в первую очередь слово, речь (т. е. *sáinnt*), наиболее точным эквивалентом данного словосочетания действительно должно было бы быть “женщина, убивающая словом”, т. е. действительно заклинательница.

Безусловно, сам факт возможности наложения на Лонног запрета разговаривать с героем, а точнее – возможности наложения на нее вообще какого бы то ни было запрета, говорит если не о полной десакрализации этого персонажа в глазах носителя более поздней традиции, то хотя бы о некотором ослаблении в его глазах его магической силы. Что, впрочем, вполне естественно.

Сходство “старухи” из *Безумия Суибне* и Леборхам подтверждается и рядом функциональных совпадений между ними:

– обе оказываются в порядке исключения допущенными к изолированному по тем или иным причинам от других членов социума лицу (Дейдре/Суибне);

– обе при помощи вербального воздействия провоцируют данное лицо на побег, т. е. проявляют деструктивное начало (ср.: “Честь и удача тебе, – воскликнула Леборхам. – Не далек от тебя такой человек!” и “Именем Бога, прошу тебя, покажи мне один из твоих прыжков, как прыгал ты, когда был безумным!”).

Сходство “старухи” с Леборхам проявляется и в реакции Суибне на ее просьбу: он одновременно и возмущен ею, и не может ей отказать (“Проклятие на твои уста, старуха, зло в том, что ты говоришь!”). Ср. аналогичную реакцию Кухулина на просьбу Леборхам поймать чудесных белых птиц для уладских женщин:

– Как же нам быть? – спросили женщины.

– Нетрудно сказать, – молвила Леборхам, – я пойду к Кухулину и попрошу его выполнить ваше желание.

Она подошла к Кухулину и сказала ему:

– Женщинам было бы приятно, если бы ты достал им этих птиц.

Кухулин схватился за меч, грозя ударить ее:

– Уладские блудницы не нашли ничего лучшего, как посылать меня охотиться за птицами для них! [Ирландские саги 1933: 176–177].

Тем не менее оба они немедленно исполняют просьбу старухи/Леборхам.

Безусловно, о Лонног нигде не говорится, что она была *ben-cháinte* ‘женщина речения’, ‘заклинательница’ или ‘женщина-палач’, а Леборхам, по крайней мере в процитированном нами фрагменте, не называется *caillech*, однако первое могло объясняться общей установкой составителя на десакрализацию традиции, а второе – быть вызвано изменением значения самого слова в ирландском языке. Являясь освоенным латинским заимствованием (из лат. *pallium* ‘покрывало’), оно, как было показано недавно одной из ирландских исследовательниц М. Ни Доннхада, имело изначально общее значение ‘женщина, покрывая покрывалом’, что могло относиться и к невесте, и к монахине, и к пожилой вдове, и даже просто к незамужней немолодой женщине. Специфически фольклорное значение ‘старуха, бабка, карга’ это слово приобрело позднее. Как можно предположить, в тексте-источнике *Безумия Суибне* оно изначально употреблялось скорее в значении ‘пожилая вдова’. Так, знаменитое словосочетание *Caillech Bhearra*, переводимое как ‘старуха из Берри’, указывает, с одной стороны, на преклонный возраст этого персонажа, а с другой – на то, что,

как известно, в конце жизни эта знаменитая блудница, “служившая королям усладой”, постриглась в монахини.

Однако со временем “фольклорное” значение данного слова вытеснило остальные, что объяснялось, безусловно, живостью самой фольклорной традиции, закрепившей за понятием *saillech* целый комплекс представлений о злокозненном женском персонаже, обладающем также особой мудростью и даром Слова и генетически восходящем к таким мифологическим фигурам, как Бодб, Морриган, Кайльб, Айне и др. Кроме того, данный семантический процесс был, безусловно, поддержан народной этимологией данной лексемы, возводящей ее к ирл. *saille* ‘лес’ (ср. рус. “Баба-Яга” и, еще более яркая параллель, “лешачиха”).

Видимо, в этом вторичном, “фольклорном” значении употреблял слово *saillech* и составитель XII века, что, как нам кажется, может быть подтверждено следующими, приведенными нами суммарно, фольклорными, но имеющими несомненные мифологические корни, чертами данного персонажа:

– Лонног, как и многие другие женские персонажи подобного типа, живет у воды (на мельнице);

– ее взаимоотношения с героем носят скорее сексуальный характер, намек на что содержится в главе 28 (“Он приходит ко мне каждую ночь”, – говорит она Лонгсеахану, и тот, желая поймать Суибне, переодевается в платье Лонног);

– ее имя, *Lonnóg*, означает “дрозд”, т. е. “птица”; ср. Бодб в образе вороны, а также поздний фольклорный женский персонаж, называемый “банши”, вестница смерти, который часто является в образе сороки или иной птицы;

– после ее гибели тело ее уносят демоны (*deamain*).

Таким образом, как мы видим, образ “старухи” Лонног достаточно эклектичен: он сочетает в себе черты эпической женщины-заклинательницы, с одной стороны, и фольклорного женского персонажа – с другой, восходящего одновременно к традиции и более архаической, и более поздней. Иными словами – традиции народных верований, сосуществующих как с языческим культом кельтов, так и с христианством. И, как мы полагаем, именно таким и видел его составитель саги XII века, чье мировоззрение также не было чуждо доли эклектичности.

И наконец, третьей фигурой, несущей на себе черты архаического социального устройства, является фигура самого Суибне, а точнее, Суибне как *geilt*, поскольку в данном случае перевод этого слова просто как “бе-

зумец” является, безусловно, упрощением. Потеряв на поле битвы рассудок, герой саги одновременно приобретает сверхъестественные способности: возможность перемещаться по воздуху и, что еще важнее для нас сейчас, дар провидения (хотя бы в редуцированной форме). Причем аналогичным даром обладает и другой “гелы”, Элладан, с которым Суибне встречается в Шотландии:

“Скажи, какой смертью ты умрешь?” – сказал Суибне. “Нетрудно сказать, – сказал Элладан, – теперь я отправлюсь в Эс Дибтах и поток ветра захватит меня и бросит в водоворот, так что я утону, а потом меня похоронят в церковном дворе у святого, так что вот каков предел моей жизни. О, Суибне, – сказал Элладан, – расскажи мне, какой смертью ты будешь унесен?” Суибне сказал ему о том, что его ожидает... После этого они расстались, и британец отправился к Эс Дибтах, где попал в водопад и утонул [BS: 50].

Интересно при этом, что в самом вопросе Элладана (*cia haidhedh potbéga*) – употреблено не абстрактное слово *bás*, обозначающее смерть как таковую, а более частное название смерти – *aided*, которым обозначалась именно смерть насильственная, противоестественная, смерть в результате как убийства, так и несчастного случая (также может употребляться в значении “трагическая судьба”).

В конце саги Суибне высказывается об обстоятельствах собственной гибели еще более определенно:

Молинг: Где будет конец твоей жизни,
В церкви или в озере?
Суибне: Слуга из твоих слуг
Меня убьет рано утром [BS: 75].

Однако знание обстоятельств и сроков собственной смерти, как это ни странно, не спасает ни Суибне, ни Элладана от постоянного страха за свою жизнь: оба они спасаются от воображаемой ими мести со стороны близких (или иных членов их бывшего микросоциума). Для составителя текста в данном противоречии, с нашей точки зрения, не было ничего алогичного, как и во многих других случаях нарушения им того, что можно было бы назвать “логикой нарратива”.

Примеров аналогичного обладания шутом, дураком или безумцем пророческих способностей в ирландской традиции можно встретить достаточно много. Данный феномен отчасти объясняется в книге А. Харрисона *Ирландский трикстер* [Harrison 1989] тем, что “безумец часто выступает медиатором между этим миром и миром иным, где и получает он свою способность к дивинации”. Необычайно интересен с этой точки

зрения второстепенный персонаж из саги *Разрушение Дома Да Дерга* по имени Ломна Друт (Lomnae Drúth, букв. “Лысый идиот”), который также присутствует в эпизоде рассказа о разведке Ингкела и при помощи коротких реплик не столько опознает, как Фер Рогайн, спутников короля Ко-найре, сколько предсказывает их судьбу и исход битвы в целом:

– Горе тому, кто начнет разрушение, – сказал Ломна Друт, – пусть из-за одного Кормака Конд Лонгас, сына Конхобара... /.../
– Твоя правда, о Ингкел, – сказал Ломна Друт, – ибо не против тебя обернется разрушение. Унесешь ты с собой голову чужеземного короля и порубишь другие, но избегнут гибели братья твои – Ингкел, Эйзел и Теленок Разбойников /.../ Первой слетит моя голова нынче ночью меж оглобел колесниц, где сойдутся бешеные враги. Трижды швырнут ее в дом и трижды выбросят наружу. Горе тому, кто идет! Горе тому, с кем идет он! Горе тем, что идет! /.../ Впереди войска разбойников шел Ломна Друт, и отрубили ему голову привратники. И трижды швырнули ее внутрь и трижды выбросили из дома, как сам он предсказал [Предания и мифы... 1991: 219].

Само имя Lomnae Drúth является, безусловно, значимым. Слово drúth, по данным CDIL, имеет несколько значений, во многом близких друг другу, но при этом иногда и противоположных: так, этим словом обозначается профессиональный шут, но в более поздних текстах оно же может значить “поэт, ученый человек” (ср. rígdruith – royal poet). В Законах это же слово является юридическим термином, обозначающим лицо, которое “в силу природного идиотизма не может отвечать за свои поступки”. А. Харрисон, как мы можем предположить, идет в своей дефиниции еще дальше, прямо соотнося лексему drúth со словом “друид” (druid), которые, как он пишет, часто “путали в рукописях”. По его мнению, профессиональные шуты проходили обучение в друидических школах и именно там обучались способности видеть будущее. Имя Lomnae, по нашему мнению, также является в данном контексте достаточно значимым. Оно содержит в себе основу lom, что одновременно может значить и “лысый” и “открытый”, т. е. может намекать как на голую голову данного персонажа, так и на его способность предвидеть, т. е. обнажать будущее. Лысина, отметим, вообще была знаком шута, однако символическая лысина, тонзура, отличала и клирика. Безумец, таким образом, оказывается в чем-то близок святому.

Аналогичные способности предрекать будущее и видеть скрытое для всех остальных обретает и сын короля Аода Коналл Клогах, проклятый св. Колумом Килле безумием. Однако при несомненном сходстве его с Суибне (а точнее – близости мотивов проклятия безумием) Коналл не на-

зывается словом *geilt*, которое вообще употребляется в ирландских текстах крайне редко, но носит более традиционное название – *óinmit*, а точнее – *gígh-óinmid*, т. е. ‘шут короля’. Именно его словами о неизбежности поражения шотландцев в битве кончается сага *Битва при Маг Рат*, причем предваряющая его слова ремарка, помещенная составителем саги, (“как сказал об этом Коналл Клогах в другом месте”), явно отсылает читателя к какому-то достаточно известному пророчеству, возможно оказавшему влияние и на исход битвы:

Ни один из воинов не вернется из-за моря,
Что пришли с Конгалом, сыном Скэннлана,
Кроме одного воина, прошедшего дико (?)
Через море с одним, привязанным к его ноге.

Аналогичные пророческие способности обретает и проклятый друидом Мак Да Керда, который к тому же получает дар находить украденные или потерянные вещи.

На фоне всего сказанного уместно будет также вспомнить безумца (*óinmit*) по имени Курнан, который в саге *Наводнение в озере Эхэх* (*Tomdaídm Loch nEchach*) знал заранее о грядущем бедствии и ходил к людям и говорил им, что воды озера скоро покроют все вокруг, и уговаривал их подготовить лодки, но “люди мало слушали слова дурака”, а также Лайлокена, или шотландского безумца, который также “предсказал много грядущих событий, потому что был он пророком, но он никогда не повторял того, что сказал однажды, и к тому же пророчества его были так темны и неясны, что никто обычно ему не верил”.

Однако, как нам кажется, несмотря на несомненное сходство Суибне с названными фигурами, близость их является лишь кажущейся. Да, с одной стороны, все они становятся безумцами в результате проклятия и с некоторыми из них, как и с Суибне, это также происходит на поле битвы. Все они обретают при этом пророческий дар. Но если Ломна или Мак Да Керда остаются при этом в рамках социума, то Суибне, напротив, его покидает и превращается в “скитальца”, или изгоя. Несомненно важным представляется нам при этом и момент чисто терминологический: только Суибне (и Элладан) носит название *geilt*, тогда как другие “безумцы” называются иначе.

Но кроме уже сказанного нам представляется необходимым обратить внимание еще на один момент: откуда, по версии, прочитывающейся за текстом саги о Суибне, получает герой свои пророческие способности? Как мы можем судить по отдельным фрагментам в тексте, источник полу-

ченного им дара сам он, равно как и святой Молинг, и составитель текста, видит непосредственно в Божественной благодати:

Fios tig dhanh on Thigerna [BS: 75]
(Знание приходит ко мне от Господа) –

говорит он Молингу. Аналогичные способности к ясновидению и “гайному знанию” предполагает Суибне и у самого Молинга, в котором он, естественно, также видит “божьего человека”:

Moling: Innis tre rún ráitsighe
sgela Fiadhat finn.
Suibhne: Agut-sa ata an fhaithsine,
masa thu Moling [BS: 75]. –

Молинг: Поведай тайной речения / Суть Властителя светлого.

Суибне: У тебя же это знание, / если ты Молинг.

Таким образом, в случае с Суибне и шире, лицами, обозначаемыми как *geilt*, мы сталкиваемся уже не столько с реликтами языческого сакрального знания и владения Словом, сколько с элементом проявления уже христианской святости, что вполне соответствует основной идеологической задаче составителя саги, как мы ее понимаем.

В обзорном исследовании Дж. Сэварда *Совершенный безумец* (*Perfect Fool*) Суибне, причем именно он один из всех многочисленных “безумцев” ирландской средневековой традиции, ставится в один ряд с русскими юродивыми и греческими *saloi* [Saward 1980]. Однако, как нам кажется, данная позиция достаточно спорна. За внешним сходством скрывается в данном случае глубокая внутренняя разность: Суибне, во-первых, не имитирует безумие, а вполне искренен в своих страданиях, а во-вторых, совершенно далек даже от мысли своим нарочито эпатажирующим поведением исправить “скверны” окружающего мира. А именно это, насколько мы понимаем, было важнейшими условиями “комплекса юродства” в ортодоксальной традиции (см. [Иванов 1994]). Суибне не стремится, или почти не стремится, общаться с людьми и тем более приносить им какую-либо пользу. И именно поэтому при всем внешнем сходстве ни юродивым, ни шаманом назвать мы его не имеем права. Впрочем, вопрос этот достаточно сложный.

Мы должны признать, что сказанное несколько расходится с общепринятой в настоящее время точкой зрения на источник сверхъестественных способностей Суибне, который большинство исследователей, и в первую очередь Дж. Надь, видят в архаической языческой “технике экстаза” [Nagy 1981]. Как нам кажется, данная точка зрения имеет достаточно

оснований, однако лишь при условии, если фигура Суибне будет рассматриваться в некоторой степени изолированно от текста саги в целом. То есть, иными словами, не в свете фабульной ткани саги, а на фоне других, безусловно близких к нему персонажей (Мерлина, Лайлокена и др.). Став безумцем, герой обретает сакральность, что очевидно, но природа ее лежит не столько в самом феномене утраты им рассудка, сколько в целом комплексе сопутствующих мотивов.

Итак, возвращаясь к идее Слова как Действия в ирландской традиции и отражения ее в нашем тексте, мы можем сказать, суммируя наши наблюдения, что в том, что касается дохристианских фигур, владеющих даром слова, в *Безумии Суибне* их функции исполняют свинопас, старуха и сам герой. Но во всех трех случаях функции их оказываются в значительной степени редуцированными: свинопас предстает уже как слепое орудие мести, старуха обладает даром убеждения, но сама погибает под действием содержащегося в ней же деструктивного начала, а герой, безумец, обладающий даром пророчества, изображается как жалкое и несчастное существо, хотя и осененное Божьей благодатью, но не способное превратить самостоятельно полученный им дар в некое оружие. Даром Слова как Действия в нашей саге обладают уже только святые.

4

Возвращаясь к истории конфликта между Суибне, сыном Кольмана, королем Дал Арайде, и святым Ронаном Светлым, покровителем этой земли, мы видим, таким образом, что с точки зрения функциональной он вполне укладывается в традиционную для ирландского сагового нарратива схему: оскорбление, или, более того, нанесение активного вреда (убитый псалмист, разбитый колокол, брошенная в озеро псалтырь), которое в данном случае может быть приравнено к отсутствию дара (или, пользуясь терминологией В. Я. Проппа, “недостаче” [Пропп 1969: 37]), вызывает определенное действие, воплощенное в особом рода вербальный акт, в свою очередь производящий физическое воздействие на героя, которое на этот раз вызывает уже у него самого ответную “недостачу” (здоровья, трона, жизни, каких-либо материальных благ, устойчивого благополучия, а в нашем конкретном случае – рассудка). Равновесие, нарушенное носителем светской власти, таким образом, восстанавливается. По аналогичной схеме строится и другая сага этого же микроцикла – *Пир в Дуне-на-Гед*, основная сюжетная завязка которой также строится на ос-

корблении святого человека (у него силой отнимают гусиные яйца), следующей за этим его вербальной реакцией (проклятие) и реализации этого вербального воздействия (ссора на пиру, вылившаяся в военные действия между Домналлом и Конгалом). Кроме того, мы можем вспомнить, что дополнительно к проклятию отшельника, служащему как бы завязкой, мотив этот возникает в данной саге еще дважды: проклятие Конгала Клаэна ирландскими святыми и проклятие того же Суибне, взявшего себе драгоценную тунику, святым Ронаном, что ставит указанные тексты в один ряд с другими повестями, действие которых вращается вокруг темы воздействия Словом и конфликта между представителем светской власти и носителем сакрального знания, иными словами – между филидом и королем.

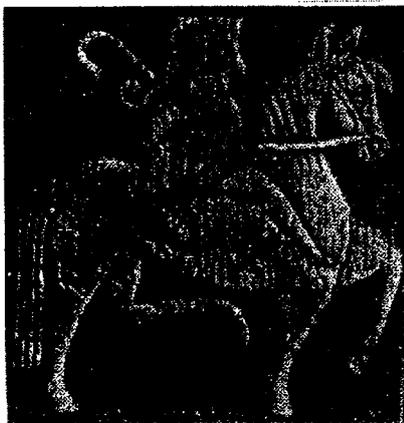


Рис. 29. Епископ на коне. Рельеф

Однако продолжая сопоставление ирландской саги как жанра с волшебной сказкой, мы должны отметить принципиальную противоположность с точки зрения знаковой в распределении положительного и отрицательного начал между героем и его "антагонистом". Действительно, если герой волшебной сказки в глазах рассказчика и его аудитории является персонажем абсолютно положительным, то его противник, поведение которого вызывает ущерб или недостачу, предстает как персонаж однозначно отрицательный. В противовес этому в ирландской саговой традиции король или иное лицо, отказавшее поэту в даре, может, напротив, изображаться как фигура положительная и страдающая (Кайер, Луайне и др.), тогда как сам поэт, с точки зрения функциональной восполняющий недостачу, а с точки зрения этической злоупотребляющий своей властью, может изображаться скорее как персонаж отрицательный. Кроме того, в сагах о песнях-поношениях отсутствует, как правило, характерный для волшебной сказки "хэппи энд", элементы которого можно, пожалуй, найти в рассказах о подвигах героев. Впрочем, сказанное не носит универсального характера. Так, в рассказе о первой песни-поношении против Бреса автор (исполнитель) текста, безусловно, стоит на стороне обиженного филида. Кроме того, мы должны помнить и о том, что тексты о фи-

лидах прошли своего рода “монастырскую цензуру” и, возможно, в какой-то степени преследовали агитационные цели: иллюстрация злоупотреблений филидов могла служить основанием и оправданием упразднения их как социального института.

Но говорить об этической установке саги, как и Жития, опираясь на наши собственные моральные ценности, мы, конечно, не можем. Достаточно вспомнить уже приводимый нами пример того, что убийство филида Атирне, воспринимаемое нами, как и уладскими воинами, как справедливое возмездие, показалось филидам короля Конхобара “недобрым делом”, поскольку они видели в нем ущемление своих корпоративных прав. Приведем еще один пример, уже из житийной литературы, иллюстрирующий расхождение этических установок нашего времени и того менталитета, описать который мы стремимся в нашем исследовании: святой Фехин (ум. 665), основатель монастыря Фор (Fobhar), молился как-то раз в своей келье, но играющие неподалеку дети мешали ему сосредоточиться своими криками. Тогда святой проклял детей и приказал им броситься в воды озера, где все они утонули, отчего озеро это получило название “Лох Макрайде” (букв. “озеро мальчиков”). Характерен при этом комментарий данного поступка святого, принадлежащий составителю его Жития: “И прославилось от этого имя Господа и возвеличилась слава Фехина” [Stokes 1891: 349].

На этом фоне суровое поведение святого Ронана по отношению к несчастному безумцу Суибне, какую бы симпатию и жалость ни вызвал у нас герой саги, безусловно, выглядит как вполне оправданное, однако воздержимся все же от поспешной и однозначной интерпретации оценки проклятия святого самими носителями традиции, поскольку на изображение конфликта церковной и светской власти в период раннего Средневековья (т. е. раннего христианства в Ирландии) наложился ряд факторов, не учитывать которые мы не можем.

Во-первых, мы должны помнить о том, что между изображаемым событием и его описанием, как правило, лежит достаточно большая временная дистанция (в нашем случае – не менее трех с половиной столетий), за которую могла измениться или хотя бы несколько сдвинуться система морально-этических норм: на обособленную изначально ирландскую церковь все больше влияла церковь Римская, и клирик XII века мог смотреть на святого века VII уже как бы со стороны.

Во-вторых, мы не должны автоматически ставить знак равенства между изображением святого в Житии и святого в саге, причем не потому, что составителями саг были филиды, т. е. носители иной идеологии, что,

конечно, применительно к XI - XII векам было уже далеко не так, а по той причине, что сага как жанр подчинялась иным законам, трактующим конфликт между сакральной и светской властью в русле особой сложившейся традиции. То есть, иными словами, если в житии святой всегда должен был быть правым и обязан был служить примером, сам в свою очередь подражавшим высочайшему Образцу, святой в саге, как соответственно и филид, правым мог изображаться и не всегда. Причем неправота его могла диктоваться не столько замыслом составителя саги, сколько особой "памятью жанра", трактующего далеко не всегда в пользу носителя сакрального знания его конфликт с представителем светской власти.

Кроме того, при анализе изображения проклятия святого следует учитывать и такой фактор, как влияние инородной традиции, Библейской и античной, также трактующих совершенно по-своему тему проклятия, пророчества и иного вербального воздействия. Не разделяя полностью вывода, что все ирландские саги были целиком сочинены в монастырях под влиянием более древней заимствованной письменной культуры, мы все же, естественно, не можем и целиком отрицать эффект данного влияния, проявляющийся, в частности, на уровне сюжетном. Однако, отметим еще раз, сама возможность данного влияния была обусловлена сходными мотивами, установками, системой образов и представлений, существовавших уже изначально в традиции автохтонной. На почве, в которой не было бы собственных близких корней, ростки Библейской и античной традиции просто не могли бы прорасти. Характерно, например, что в ирландской мифологической и эпической традиции совершенно отсутствует тема преклонения перед женской красотой, любовью и верностью, в ней нет места ни Пенелопе, ни Венере, ни Суламифи, хотя эти персонажи, безусловно, составителям саг знакомы были. Однако ощутимого влияния на ирландскую традицию оказать они не могли, поскольку аналогичных образов и тем изначально не было среди общекельтских мифопоэтических представлений.

Более того, мы полагаем, что на изображение святого, причем не только в саге, но и в житии, повлияла не столько традиция собственно христианская, уподобляющая святого Христу, естественно, владеющему силой Слова *par excellence*, и, отчасти Библейская и античная, сколько традиция автохтонная, восходящая к друидизму и также предполагающая владение Словом как оружием (а не как орудием). В своей книге *Языческое прошлое и христианское настоящее в древнеирландской традиции* К. Мак Кон приводит в качестве иллюстрации неизбежности влияния латинской учености на ирландскую эпическую традицию свидетельства то-

го, что многие клирики были также образованы в области родной истории и в совершенстве владели поэтическим искусством на родном языке. Так, в *Ульстерских анналах*, как пишет он, в 847 г. упоминается смерть Маэль Муры, первого поэта (*rigfili*) Ирландии, который был не кем иным, как святым Маэлем Мор Отна, основателем монастыря Отна [McCone 1990: 24]. Известный поэт Руман Мак Кольман (ум. 747) был по свидетельству *Анналов четырех мастеров* также сведущим в “латинской учености, истории и поэзии” (*saoi in eсна i scopic 7 i filidecht*). Действительно, в комплексе представлений об учености как необходимом качестве клирика часто фигурируют “качестве равноправных составляющих “книжная премудрость, история, поэзия, стихосложение” (... *etir léigend 7 senchus 7 filidecht 7 airchetal*), и мы знаем, например, что во всех этих областях получил в свое время образование знаменитый Колум Килле, который был не только клириком, но и поэтом, как, впрочем, и многие другие деятели ирландской церкви.

Однако, если мы согласимся допустить возможность влияния традиции книжной на “псевдоустную” эпическую, мы должны будем допустить и обратное: влияние традиции устной на местную книжную, что, в частности, могло проявиться и в специфике изображения святого как сакральной фигуры, причем не только в исторической саге, но и в житии. Иными словами, если в образе короля Конхобара мы можем найти черты Александра Македонского, а изображение “косящей колесницы” Кухулина находит аналогию в *Киропедии*, то в и фигурах таких святых, как Колум Килле, Брендан и многие другие, мы можем в свою очередь обнаружить сходство с Аморгеном Белоколенным, Кайрпре, Атирне, Катбадом и другими сакральными персонажами ирландской эпической и мифологической традиции. Надо сказать, что данное сходство отмечал и К. Мак Кон [McCone 1990: 25], обращая внимание на функциональную общность проклятия святого и поношения филида. Однако, насколько мы понимаем, образцом для подражания он считал в данном случае скорее фигуру святого, которому в сагах филид был имплицитно уподоблен, мы же склонны видеть тут обратный процесс и полагаем, что скорее святой был как бы продолжением, развитием образа филида или друида.

И наконец, в нашей оценке действий того или иного святого по отношению к тому или иному представителю власти мы должны помнить и о том, что гладкость, безболезненность и легкость принятия христианства в Ирландии являются лишь мифом, созданным, возможно, отчасти самими же клириками уже в постскандинавский период. В Ирландии не было мучеников в классическом понимании этого слова, но это не значит, что ир-

ландские короли были так уж абсолютно лояльны к церкви, подчинены ей и не смели поднять руку на монастырь. Мы увидим, что это далеко не так, и именно в фантастических рассказах о чудодейственном проклятии святого проскальзывает довольно грустная для него реальность. В начале настоящей главы мы поставили вопрос: мог ли Ронан проклясть короля Суибне? Прежде чем дать на него окончательный ответ, сформулируем параллельно другой вопрос, с нашей точки зрения достаточно уместный: а мог ли Суибне оскорбить святого Ронана? Собранный нами материал, как мы надеемся, поможет ответить на оба вопроса.



Рис. 30. Св. Колум Килле. Рис. пером из «Жития» Адамнана (рукопись IX в.)

Проклятие святого, безусловно, сопоставимо с песней-поношением филида, однако это не означает, что оно полностью ему равнозначно. Если мы вспомним определение проклятия, сформулированное Р. Эллиоттом как “пожелание в магическом или религиозном контексте” [Elliott 1960: 285], то увидим, что ему будет соответствовать не только поэтическая хула филида, но и многие другие образцы словесной магии, начиная с древнегреческих проклятий и римских табличек (*defixiones*) и кончая русскими народными заговорами. Ср., например, в этой связи определение заговора, данное еще 120 лет назад Н. Крушевским: “Заговор есть выраженное словом пожелание, соединенное с известным обрядом или без него, пожелание, которое непременно должно исполниться” [Крушевский 1876: 23]. Каждая из форм словесной магии, естественно, обладает своей спецификой, иногда достаточно очевидной, а иногда, как, видимо, в случае с древнеирландскими песнями-поношениями и проклятиями, скрытой. Однако, на наш взгляд, вывод, к которому приходит Р. Эллиотт, опираясь на собственное, более чем общее определение, кажется нам все же спорным: “Ясно, – пишет он, – что невозможно найти формальных различий между проклятием (*curse*) и поношением (*satire*)” [Elliott 1960: 291]. Интересно, что к аналогичному выводу приходит и ирландский исследователь Т. О’Кахасы, который на основе сопоставления истории исполнения песни-поношения против Брега и проклятия св. Патрика короля Бекана заключает: “Оба эпизода построены по одной схеме, состоящей из пяти элементов. Более того, примеры злого слова (*malediction*), с которыми мы сталкиваемся в обоих случаях, сходны по форме и по функции. Назвать одно из них проклятием, а другое – поношением есть лишь проблема терминологии: мы привыкли употреблять слово проклятие по отношению к словам святого и поношение – к песни филида, на самом же деле между ними различий нет” [O’Cathasaigh 1986: 15].

Но обратимся подробнее к описанному им эпизоду и выделенным им “пяти элементам”.

Патрик встретил короля Брега по имени Фаларгах, который пожаловался ему на то, что его собственный брат Бекан изгнал его и лишил трона. Желая восстановить справедливость, Патрик отправился к Бекану и попросил у него разрешение провести ночь в его доме. Однако, несмотря на то что дом Бекана изобилует молочными коровами, Бекан не дал святому вообще никакого угощения, и, таким образом, Патрик, как и Корпре, получил основание проклясть короля. Именно это он и сделал, произнеся следующую магическую формулу:

As cead liom-sa, a bhfuil-siomh do chrodh, do chonách 7 do mhóir-mhuintir do bhásoghadh go haithghairid isin oidhche si anocht a ccionn a neamhumhloidhe, a dhíbhhe 7 a dhoichill.

Malloigheas Pádraig Béccán 7 do-rinne an rann:

Fá mar do dhiúlt rinn Béccán
nárab ilar a thrédán;
airead is bhias grian ar dheisseal
nárab seisser d'íbh Béccán! [Ní Shéaghadha 1942: 43]

– Так я приказываю, чтобы твой скот, твое богатство и твои люди погибли быстро этой ночью сегодня же из-за неповиновения его, его отказа и его негостеприимства.

Проклял Патрик Бекана и сказал такую строфу:

Из-за этого дурного деяния Бекана
Не будет многочисленным его пост (?)
И когда солнце повернется направо,
Не станет шести потомков Бекана!

После этого земля разверзлась и поглотила Бекана вместе с его добром, скотом и его близкими. Фаларгах же, который после этого занял трон, приготовил для Патрика и его спутников ужин из двадцати девяти коров.

Сопоставляя данный эпизод, содержащийся в так называемых *Разговорах стариков*, вольной обработке в саговой форме преданий о встрече святого Патрика с Ойсином и Кайльте, с рассказом о первом поношении в Ирландии, исполненном против Бреса, О'Кахасы выделяет в них следующие пять элементов, описывающих обе ситуации по одной схеме:

1. В каждом случае речь идет о короле, занявшем трон не по праву.
2. Король нарушает закон.
3. Святой просит у короля убежища, но тот радушия и гостеприимства не проявляет.
4. Святой проклинает короля при помощи четверостишия, построенного вокруг имени короля.
5. Проклятие святого приводит к установлению законной власти.

На первый взгляд описанные ситуации действительно очень близки друг другу и полностью укладываются в указанную схему, однако привлечение в качестве сопоставительного материала других примеров, как песен-поношений, так и проклятий святых, ясно показывает значительную степень расхождений между ними. Действительно, в том, что касается пунктов 1, 2 и 5, то совершенно ясно, что для исполнения поношения, как, впрочем, и для проклятия, совершенно не обязательно, чтобы король был узурпатором власти и его правление, как правление Бекана, было отмечено разбоем и грабежом. В большинстве случаев данный мо-

тив отсутствует, что придает фигуре проклинаемого короля флер жертвы, а само вербальное воздействие на него делает автоматически неправым. Причем особенно ясно это звучит в рассказах о поношениях филидов, сверхзадача которых, видимо, отчасти состояла в дискредитации их как социального института.

В том, что касается пункта 4, то мы также должны будем отметить, что в отличие от поношений проклятия святого совершенно не обязательно должны быть оформлены в виде четверостишия, но могут быть прозаическими или даже невербализованными, как, например, ритуальное позвякивание в колокол. И наконец, остановимся более подробно на пункте 3, заслуживающем, с нашей точки зрения, наибольшего внимания и являющемся особенно важным при выявлении сходства и различия между поношением филида и проклятием святого с точки зрения социальной.

Действительно, как мы сформулировали в начале нашего исследования, формальным поводом для исполнения песни-поношения для филида был отказ в даре, понимаемый необычайно широко. Правило это соблюдалось неукоснительно, и на первый взгляд с чем-то аналогичным мы сталкиваемся и в случае проклятия святого: Патрик специально “напрашивается на отказ”, чтобы получить возможность наказать неправого короля. Но всегда ли проклятие святого было реакцией на отказ в ожидаемом даре, понимаемый также достаточно широко, как и в случае с филидом? В общем, до какой-то степени это действительно было так или, по крайней мере, достаточно близко, хотя близость эта, как мы увидим, является лишь поверхностной.

В сагах *Пир в Дуне-на-Гед* и *Безумие Суибне*, сюжеты которых строятся по схеме “оскорбление – проклятие – последствия проклятия”, мы действительно находим аналогичный мотив отказа святому в даре как своего рода завязка конфликта, однако “дар” в этих случаях должен будет пониматься нами необычайно широко, воплощаясь уже скорее в “антидар” или, как мы говорили, *недостачу*. Ронан имел основания ждать покровительства от короля Суибне, но вместо этого тот оскорбил его; епископ Эрк из Слане, у которого слуги короля Домналла отобрали гусиные яйца, также получает основание для проклятия и самого короля, и его пира, ради которого это и было сделано. С аналогичной *недостачей* мы сталкиваемся иногда и в филидической традиции: так, в повести о смерти короля Ниалла-девять-заложников рассказывается о том, как сын короля Лейнстера Эохайд был плохо принят в доме филида Лайдхенна; обиженный этим, он убил сына филида и сжег его дом, в ответ на что Лайдхенн

проклял Лейнстер, так что в нем в течение года не росли ни трава, ни листья. Однако если мы обратимся к другому примеру проклятия святых, также описанному в саге *Пир в Дуне-на-Гед*, а именно проклятию двенадцатью святыми покровителями Ирландии разъяренного короля Конгала Клаэна, то увидим, что изображенная в данном эпизоде ситуация несколько отличается от описанной выше: Конгал Клаэн не наносит святым лично никакого оскорбления, и его “неправота” является неправотой не по отношению к ним, а по отношению к верховному королю Домналлу. Аналогичным образом, когда Суибне берет себе дорогую туннику, предназначенную для Конгала Клаэна, он не наносит этим личного оскорбления или ущерба св. Ронану, однако Ронан проклинает его за это. Что же общего во всех этих случаях, включая и эпизод с Патриком и Беканом, и чем отличаются они от аналогичных случаев применения Слова как оружия филидами?

Повторяем еще раз, мы не можем утверждать, что вывод О’Кахасы о том, что поношение и проклятие суть одно и то же, является абсолютно бесосновательным. В них бесспорно очень много общего, что подтверждается, например, рассказом о св. Берахе (VI в.), который получил от местного короля для постройки монастыря участок земли, принадлежащий филиду по имени Диармайд. Между ними началась тяжба, и они постоянно обращались к разным людям с просьбой разрешить их спор о земле, но все отказывались, боясь поношения филида или проклятия святого (!). Филид и святой изображаются здесь как фигуры равнозначные и в равной степени наделенные силой Слова. Но всегда ли это бывает именно так и всегда ли сами акты их вербального воздействия оказываются равнозначными с точки зрения функциональной?

Обратимся к другим примерам.

Так, св. Брендан Мореплаватель, находясь в Ирландии, был принят рыбаками одной деревни без должной учтивости; тогда он проклял пятьдесят рек в округе, и вся рыба из них перешла в другие пятьдесят рек, которые он благословил.

Уже упоминаемый нами св. Берах явился как-то раз в Тару, но был там плохо принят и не получил ни угощения, ни даже питья. Тогда он проклял всю посуду в Таре, и из нее исчезло все пиво. Напуганный король попросил у него прощения, и пиво вернулось.

Аналогичный рассказ есть и о св. Киаране, основателе Клонмакнойса (ум. 549 ?): один из местных королей отказал ему в угощении, тогда Киаран проклял его и сказал, что тот сам отныне умрет от жажды. Действительно, с той поры стоило королю поднести к губам чашу или иной сосуд

с питьем, как питье в нем чудесным образом исчезало, и король вскоре умер.

Вспомним, что в эпизоде проклятия св. Колумом Килле сына короля Аода сына Айнмире Коналла (получившего затем прозвище Клогах – “колокольный”) поводом для проклятия послужили неучтивость и враждебность Коналла: “Когда Коналл увидел их (Колума Килле и его спутников – *Т. М.*), то велел он дурным людям броситься на них, так что трижды девять из них были схвачены и опозорены. Колум Килле спросил: чьи это люди? Сказали ему, что это люди Коналла. И Колум Килле проклял Коналла, и трижды девять колоколов звенели против него, так что потом про него говорили: Коналл получил колокола” [Herbert 1988 : 266]. Как и Суибне, Коналл был проклят безумием, причем один раз в сутки к нему возвращался разум: в момент испражнения. Интересно, что число оскорбленных клириков и число колоколов, при помощи которых Коналл был проклят, в тексте совпадают. Это, естественно, не случайно, и еще более ярко эта же тема “отраженного возмездия” звучит в следующем за этим эпизоде: мать Коналла, возмущенная тем, что случилось с ее сыном, который теперь должен будет уступить трон своему брату, сыну Аода от другой женщины, сказала королю: если ты примешь этого клирика, похожего на журавля, я тебе не дам покоя! Услышав эти слова, Колум Килле немедленно превратил ее саму в журавлиху.

Св. Ковгал (ум. 602), основатель Бангора, также был известен тем, что обладал особым даром Слова, при помощи которого мог наказать короля или иного представителя светской власти за проявленную им скаредность или неучтивость. Так, например, однажды он обратился к богатому землевладельцу с просьбой дать для монастыря пшеницы, на что тот ответил отказом. Тогда Ковгал проклял все его запасы, и на следующее утро все они были съедены мышами и крысами (т. е. опять пример “отраженного возмездия”).

Св. Финдху (ум. 664), находясь в монастыре Бангор, увидел как-то раз, что король Улидии поставил на лугу перед монастырем свою колесницу, а коней пустил пастись. Финдху счел, что это наносит ущерб чести этого святого места, и попросил короля удалиться. Тот отказался это сделать, и тогда Финдху превратил коней в камни, а короля заставил против его воли подогнуть колени, так что подняться тот уже не мог. Лишь вмешательство св. Ковгала, наставника Финдху, заставило его “отменить” его проклятие, излечить короля и вернуть коней к жизни. Интересно, что совершено это деяние было Финдху в возрасте семи или восьми лет.

В саге *Борома* описывается эпизод конфликта короля Аода сына Айнмире с епископом Аоданом из монастыря Глендалох (который, кстати, ко времени действия этого эпизода саги, т. е. начала VII или даже конца VI века, еще не был основан). Посланный королем Лейнстера Бранудубом просить об отсрочке перед сражением, он приходит к Аоду, верховному королю Ирландии:

- Зачем ты пришел? – спросил его Аод.
 - Просить тебя об отсрочке перед сражением или миром, – ответил тот.
 - Не будет тебе отсрочки, – сказал Аод, – покуда не положишь ты руку на три части тела, которыми делаешь ты детей.
- Разгневался епископ от этих слов и сказал:
- Коли ведает меня господь, то пусть волчица унесет твои три части тела вон к тому холму!
- Так оно и случилось, и оттого с той поры имя холму Требалл [Предания и мифы... 1991: 181].

В этой же саге упоминается сын короля Финнахта по имени Донгилл, который был груб с клириками, пришедшими к его отцу вместе со св. Молингом. Тогда в зале внезапно появился олень, все стали бросать в него копья, и одно из них поразило Донгилла насмерть. Как сказано об этом в саге, “погубила его обида, что нанес он Молингу, и проклятье святого”. Кончается сага описанием того, как Молинг проклинает уже самого Финнахта, который силой пытается вновь обложить Лейнстер данью (борома) вопреки обещанию не брать дань “до понедельника”, т. е. до дня Страшного суда, иными словами – никогда. Обещание это было дано королем Молингу необдуманно, и слова “до понедельника” были поняты им буквально, однако даже вытянутое обманом обещание, данное святому, не должно было быть нарушено:

...И репили они вновь собирать подать. Пошли тогда ирландцы к Молингу, который в то время отмечал границы мельницы в Форнохт. Увидел он идущих к нему Финнахта с ирландскими воинами. И сказал Молинг:

О всевластный мой Господь,
всех королей творец под небесами,
правитель, ведающий тайны,
способный отразить Финнахта,
Финнахта, не бывать уж на ложах тебе королевских,
проклятье мое и небес Господина,
тебе, король Тары, Финнахта [Предания и мифы... 1991: 191].

После этого Молинг “зазвонил в колокол так, что в великом страхе разбежались по глухим местам стада лейнстерцев /.../ и так случилось,

что проклятый Молингом Финнахта пал в битве у Греллах Доллайд”. Интересно, что причиной гибели короля является не только проклятие Молинга, но и особого типа пророчество-угроза, сделанное за много лет до этого св. Адамнаном. Так случилось, что, будучи еще молодым монахом, Адамнан разбил дорогие сосуды с молоком и Финнахта возместил ему этот ущерб. Тогда Адамнан предрек, что он будет королем Тары, но до того момента, пока чем-либо не оскорбит его. И действительно, в этой же саге непосредственно перед описанием проклятия Молинга изображается конфликт между Финнахта и Адамнаном. Вся сцена выдержана в довольно сдержанных интонациях, но близкая гибель короля при этом становится слушателю совершенно очевидной:

Пошел Адамнан туда, где был Финнахта, и послал к нему одного из клириков, дабы явился король поговорить с ним. В то время сидел Финнахта за игрой в фидхелл.

– Иди поговорить с Адамнаном, – сказал ему клирик.

– Не пойду я, покуда не окончу игру, – отвечал король.

Возвратился клирик к Адамнану и передал ему ответ короля.

– Пойди к нему, – сказал Адамнан, – и скажи, что примусь я читать пятьдесят псалмов и есть среди них один, что липпит королевской власти детей его, вугков и всех родичей.

Пришел тогда снова клирик к Финнахта и рассказал ему это, но не пожелал король ничего слышать, пока не закончит игру.

– Иди поговорить с Адамнаном, – сказал клирик.

– Не пойду я, покуда не кончу игру, – отвечал король.

Рассказал об этом клирик Адамнану.

– Иди же к нему, – сказал тот, – и скажи, что прочту я еще пятьдесят псалмов и найдётся среди них такой, что укоротит его жизнь.

Снова пришел клирик к Финнахта и рассказал ему это, но не пожелал король ничего слушать, пока не закончит игру.

В третий раз обратился клирик к Финнахта.

– Не пойду я, покуда не кончу игру, – отвечал король.

Возвратился клирик к Адамнану и передал ему ответ короля.

– Разыщи его, – сказал тогда Адамнан, – и скажи, что есть у меня еще пятьдесят псалмов и среди них есть один, от которого вовеки не получить ему прощения Господа.

Пошел клирик и передал это Финнахта.

Лишь только услышал король слова клирика, немедля отодвинул доску для игры и пошел к Адамнану... [Предания и мифы... 1991:190–191].

Известно также, что жертвой проклятия святого стала и знаменитая Тара, столица Ирландии: она была проклята св. Руаданом (ум. 584), который вступил в конфликт с верховным королем Диармайдом сыном Кер-

балла, прославившимся своей знаменитой усложненной “тройной смертью”. Король расценил владения монастыря как одну из своих вассальных территорий и потребовал от святого дать ему в заложники кого-нибудь из клириков. Тот, естественно, отказался и проклял Тару, из-за чего королю Домналлу пришлось давать свой ежегодный ритуальный пир не в ней, а в специально построенной на реке Бойне крепости (см. об этом также в предыдущей главе в связи с термином “король Тары”).

Объектом проклятия святого могли быть не только короли и другие представители знати, т. е. светской власти, но также друиды и филиды как сторонники прежней веры, конкурирующие со святыми и, более того, сами же святые и простые клирики.

Так, например, уже упоминаемый нами св. Фехин, который проклял шумевших детей, оказался в конфликте с королем Диармайдом сыном Кербалла из-за того, что друид короля уговорил его изгнать святого. Тогда Фехин начал поститься против короля, и тот вынужден был вернуть ему все его владения. Вернувшись, Фехин проклял друида, и того немедленно поглотила земля. Король Диармайд был им формально прощен, однако Фехин вскоре поссорил его с женой, и именно это послужило косвенной причиной гибели Диармайда: желая досадить жене, он отправился в дом богатого землевладельца Банбана, чтобы провести ночь с его дочерью. Именно там и реализовались все странные условия, в которых он должен был погибнуть (пить пиво из одного колоса, надеть рубашку из одного семечка льна, есть мясо нерожденных свиной и пр.; см. [Rees 1961: 333]).

Св. Кайлин, ученик св. Патрика, также оказался в конфликте с королем по имени Фергна, которого настраивали против святого его друиды. Кайлин проклял их всех, в результате чего короля поглотила земля, а друиды окаменели.

Аналогичным образом, кстати, превратил в камни группу шутов и св. Фланнан (VII в.), когда шуты, встретив его на дороге, попытались исполнить против него песню-поношение. Интересно, что, оказавшись в сходной ситуации, св. Колум Килле повел себя совершенно иначе: когда филиды встретили его на дороге и попросили у него дара, видимо, желая получить повод для исполнения поношения, он смутился, так как не имел с собой ничего, что мог бы дать поэтам, и вытер рукой со лба пот, который тут же превратился в золотую пластину. Он протянул ее филидам, и “так Бог спас его честь” [Elliott 1960: 29].

Св. Сенан (VI в.) вступил в конфликт с друидом, который стремился отобрать у него остров, пожалованный святому местным королем для по-

стройки монастыря. В результате оба, и король и друид, были прокляты Сенаном и их поглотила земля.

Рассказ о конфликте св. Бераха и филида Диармайда завершился, естественно, победой святого. Постепенно, при помощи многочисленных чудес он склонил на свою сторону многих представителей знати, и скорее всего вопрос о земле должен был бы быть решен в его пользу. Понимая это, Диармайд попытался прибегнуть к своему главному оружию – песни-поношению. Но в ту минуту, когда он открыл рот, чтобы исполнить ее, святой положил ему на губы свою ладонь и сказал: “Отвянь ты не сможешь сочинить ни одной строфы”. Так и случилось. Через год Диармайд попытался напасть на монастырь Бераха, но во время атаки был убит. Желая отомстить за него, его сын Ку Аллад, тоже филид, попытался исполнить поношение против всего монастыря, но в эту минуту он был убит учеником св. Бераха по имени Конкеннан. Св. Берах был очень рассержен этим поступком Конкеннана и даже наложил на него покаяние [O’Hanlon 1875: 548].

Объектом проклятия мог стать и другой клирик, тем или иным способом нанесший святому ущерб. Так, например, св. Колум Килле пришел как-то раз к клирику по имени Лонгаран, известному своей ученостью. Тот оказал святому подобающий прием, но, однако, утаил от него новые книги, которые недавно получил из Британии (видимо, зная о случае со святым Финнианом, в доме которого Колум Килле за одну ночь переписал для себя Псалтырь). Обнаружив книги, Колум Килле рассердился и проклял их, сказав: “Пусть же после твоей смерти они никому уже не будут нужны” (т. е. опять пример “отраженного возмездия”). И действительно, когда Лонгаран умер, его ученики с удивлением обнаружили, что все буквы в книгах таинственным образом исказились и прочесть уже ничего нельзя [Flower 1994: 43].

В отдельных случаях проклятие клирика может быть и неправым, однако оно тем не менее обычно не остается нереализованным. Так, например, считается, что св. Киаран, умерший от чумы в возрасте тридцати трех лет, был жертвой других монахов, которые прокляли его, завидуя его славе. Аналогичным образом был проклят клириками и св. Мохуда, который все же остался в живых, но монастырь его был сожжен Блатмаком и Диармайдом, сыновьями Аэда Слане (VII в.; покидая монастырь, Мохуда, естественно, проклял их).

Однако названные случаи относительно редки по сравнению с теми многочисленными эпизодами проклятия святыми короля или иного представителя светской власти. Причем данные эпизоды, как правило, относи-

тельно позднего происхождения и носят характер скорее апокрифический. Мы вправе и, более того, должны учитывать их, поскольку в нашу задачу входит в первую очередь не восстановить истинную суть раннеирландской святости, а описать тот клирический фон, на котором создавалось *Безумие Суибне*. Интересно при этом, что ирландские святые, как пишет шотландский исследователь Т. Кланси, “изображались проклинающими и демонстрирующими свою травматическую силу против королей, с которыми они с точки зрения исторической могли никак, или – почти никак не пересекаться [Clancy 1991: 66]. Данное явление было отмечено и М. Херберт, которая на примере анализа *Жития св. Адамнана* показала, что, несмотря на то что “клирик неизменно изображается обладающим властью лишить короля трона и даже жизни, агиографический дискурс воссоздает при этом прошлое в свете событий сегодняшнего дня и выбирает персонажей VII века, ориентируясь на их параллели в веке X” [Herbert 1988: 174]. Собственно говоря, сходной прагматикой, как пытаемся мы показать, определял свои цели и составитель *Безумия Суибне*: историческая реальность для него отступала на второй план перед главной целью – созданием своего рода *образца*, притчи, поучения о королев-грешнике и наказавшем его святом. Как отмечает М. Херберт, главной задачей самого Адамнана, написавшего *Житие св. Колума Килле* менее чем через сто лет после его смерти, было также “создание образца святой жизни” [Herbert 1988: 148], или, как формулирует эту же мысль несколько иначе другой исследователь, “основной целью Адамнана было описать то, что почитал он образцом для христиан *его* времени” [Picard 1982: 177].

Однако, понимая, что изображаемые как в житиях, так и в сагах яркие сцены проклятия святым того или иного короля являются, безусловно, все-таки вымыслом, особой условностью, дидактическим приемом, носившим пропагандистские установки, мы не должны автоматически считать, что и рассказы о конфликтах клириков с представителями светской власти являлись также целиком вымышленными. Это было совсем не так, и, более того, как мы можем судить по некоторым свидетельствам, именно проклятие как особый речевой акт, как обязательный элемент поведенческой установки клирика в ходе подобных конфликтов играло роль далеко не последнюю. По свидетельству поздних континентальных данных, выкрикивание проклятий отличало ирландских эмигрантов, называемых *scotti*. Так, по словам одного человека, который, желая быть неузнанным, оделся ирландским монахом и, чтобы усугубить это сходство, “потрясал своей палкой наподобие копыя и по обычаю скоттов изры-

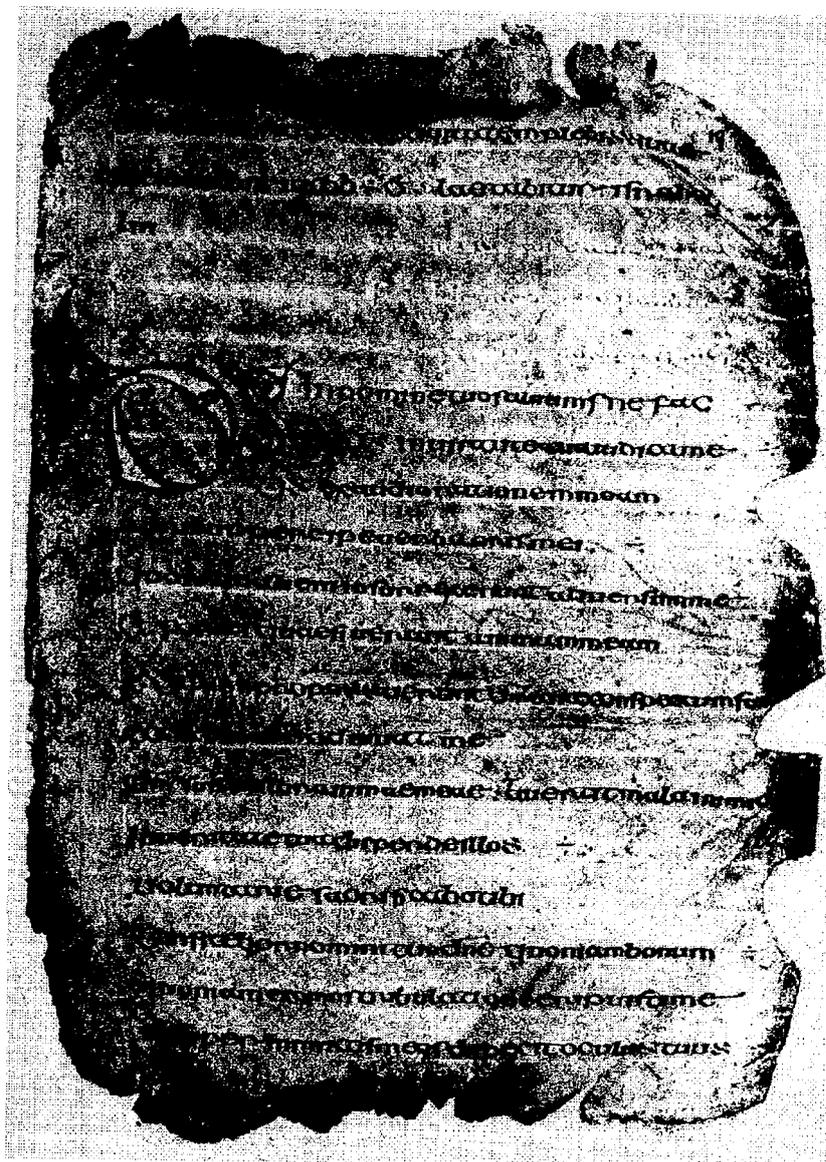


Рис. 31. Лист из псалтыри VI в. Приписывается св. Колуму Килле

гал грязные ругательства” [Шайтан 1925: 199]. Ирландец св. Мариан, умерший в Кельне в 1083 г., также много писал о конфликтах и ссорах как с другими монахами, так и со светской властью, а его продолжатель на полях рукописи сделал характерную приписку: “Теперь, Мариан, нам живется лучше; только вот ученики монастыря св. Маврикия дали мне пощечину и столкнули меня в отхожее место; слава Богу, я не утонул в зловоонии франков, но прошу читателей – пусть пошлют им *проклятие!*” [Шайтан 1925: 194].

Итак, проклятие было основным оружием святого, его главным средством доказательства собственной правоты и разрешения любого конфликта. На первый взгляд это действительно сближает данный вербальный акт как действие с поношением филида, однако близость эта является лишь кажущейся как с точки зрения функциональной, так и на формальном уровне. Но, поскольку все же мы постоянно имеем дело не с самой исторической реальностью, а лишь с ее же тенденциозным изображением в монастырской среде, обратимся еще раз к свидетельствам самих же клириков, причем свидетельствам, лишенным налета художественности и поэтому, возможно, более откровенно изображающим взаимоотношения между основными носителями Слова в Ирландии, а точнее – отношение клириков к филидам. Как показано в работе Р. Шарпа, друиды и филиды, и в первую очередь те из них, кто усиленно практиковал исполнение поношений (так называемые *cáinte*), уже в VII веке приравнивались в глазах церкви к фениям (*fian*), в которых она видела в основном разбойников (*díbergaigh*) и убийц (*maicc báis*, букв. ‘сыновья смерти’). Как он пишет, “отряды свободных воинов вызывали у церкви лишь отвращение, квалифицировались в трактатах как разбойничьи банды и ассоциировались с друидизмом и исполнением поношений, что было грехом столь тяжким, что искуплению он не подлежал. Все это расценивалось как языческая практика и действительно обладало собственным ритуальным кодом” [Sharpe 1979: 82]. Интересна и, более того, необычайно характерна в этой связи псевдоэтимология слова *cáinte*, которая дается в древнеирландском трактате *Об именах* (*Cóir Anmann*, 240): “*Cáinte* из *canis*, пес, поскольку похожи они на голову пса, когда он кусает” (см. [McCone 1989: 128]). В ирландских покаянных текстах, датированных VII веком, говорится, что за общение с друидом (называемым при этом *magi*) и с разбойником, равно как и с “крикуном” (*praesonis*? видимо – *cáinte*), накладывается наказание: семь лет на воде и хлебе (см. [Sharpe 1979: 82]). Более того, в другом трактате говорится, что “существуют та-

кие грехи, за которые нет прощения и которые ничем нельзя искупить, и покаяния за них столь долги, что нет ему предела, разве только Господь сократит его сам, послав грешнику смерть или иную болезнь. К грехам этим относятся разбой, друидизм и заклинания (*díberggae 7 druithdechta 7 santchda*), а также супружеская измена, и кровосмешение, и лжесвидетельство, и ересь, и нарушение святого установления” [Binchy 1962: 58–59]. В правовом трактате IX века *Córus Béscnai* говорится о трех типах праздников: благородных, мирских и дьявольских, причем под последними понимаются те, в которых участвуют фении и прочие разбойники, начинающие поэты (*oblairib*), заклинатели (*caíntib*), шуты и прочий сброд. И так далее...

К. Мак Кон высказывает предположение, а точнее – уверенность, что подобное отрицательное отношение в монастырской среде к носителям магического слова касалось в основном лишь так называемых “хулителей” или заклинателей (*caínte*), но не распространялось на высшие ранги филидов как носителей слова Поэтического, слова-восхваления. В качестве основного аргумента К. Мак Кон приводит сагу *Битва при Маг Туиред*, в которой шут Криденбел изображается отрицательно, а филид Корпре – положительно. Применительно к данному тексту это, безусловно, справедливо, но мы не должны забывать о том, что Криденбел был шутом Бреса, т. е. служил фоморам, тогда как филид Корпре относился к Племенам Богини Дану, и их противопоставление одновременно укладывается в дихотомию Свет – Тьма, Боги-демиурги – хтонические силы. Но дело даже не в этом. Песнь-поношение против Бреса представляет собой скорее исключение, в остальных же случаях применение филидом магического слова изображается как нечто отрицательное, какой бы высокий ранг он ни занимал. Более того, филиды, перенявшие отчасти функции друидов, не могли не восприниматься церковью как носители языческого культа и поэтому, что естественно, не могли при этом не быть порицаемы духовенством. И, как мы увидим, не только поэтому. С другой стороны, надо признать, что мы действительно знаем такие примеры, которые демонстрируют достаточно лояльное отношение представителей церкви к филидам, как, например, известная позиция св. Колума Килле во время собора в Друм Кете. Однако, повторяем еще раз, проблема взаимоотношений “слуг Господа” с филидами остается достаточно сложной, и поэтому утверждение С. В. Шкунаева, что “в принципе в Ирландии трений между филидами и клиром в это время (имеется в виду вторая половина VII века – *Т.М.*) практически не засвидетельствовано” [Предания и мифы... 1991: 273] представляется нам поспешным, а точнее – несколько устаревшим и си-

туацию упрощающим. Вспомним слова, принадлежащие еще А. Н. Веселовскому и в свете многочисленных свидетельств сложности взаимоотношений, в которых находились поэты и клирики, звучащие более, чем наивно: “Когда с водворением христианства значение друида поблекло, его место за царской трапезой занял священник, но непосредственно за ним сидит оллам, королевский фил, старший в иерархии. Представители светского знания и предания, филы остались, их ореол лишь немного потерял от своего прежнего блеска” [Веселовский 1989: 326]. Действительно, в правовом трактате, рисующем социальную обстановку примерно VI–VII веков, среди “почитаемых сословий” называются “епископ, князь и филид” (*espos 7 flaith 7 file*), однако скорее всего не клирикам были обьязаны поэты за те привилегии, которые к этому времени у них еще сохранялись. Но не будем делать обобщений, находящихся за рамками нашего непосредственного исследования. Видимо, сложность данной проблемы обусловлена особой социальной взвешенностью ирландского общества данного периода в целом.

Как писал Пр. Мак Кана, “духовенство отчасти явилось культурным наследником языческих филидов и во многом усвоило устройство их институтов как своего рода образец /.../ ...основной тип взаимоотношений между королем и жрецом сложился задолго до принятия христианства и в целом не подвергся значительным изменениям” [Mac Cana 1979: 478,479]. Ирландский святой, таким образом, уподоблялся не только Христу (сознательно), но и местному жрецу (невольно), друиду или филиду, поскольку был не только носителем высшей духовной культуры, но и неизбежно должен был занять особое положение в социальной иерархии. “Проклятие святого было унаследовано им от друида”, – пишет Р. Эллиотт [Elliott 1960: 290], и он, безусловно, прав, если под *друидом* понимать носителя сакрального знания в самом широком смысле этого слова. Уподобление христианского святого языческому магу или заклинателю хотя бы на уровне внешнем характерно было не только для Ирландии раннего Средневековья. Как пишет А. Я. Гуревич, “из житий с полной ясностью следует, что в облике святого народ читил преисполненного благодати и милосердия и увенчанного нимбом мага. Такая фигура всего понятнее была человеку, не разбиравшемуся в христианских таинствах и теологических тонкостях, но охотно верившему в чудеса, ибо эта вера полностью отвечала его собственным магическим навыкам и верованиям. В *Церковной истории англов* Бэда Достопочтенный сообщает, что при первой встрече с католической миссией Августина, посланной папой Григорием I крестить англосаксов, кентский король Этельберт не скрывал опасения, как бы мо-

сения, как бы монахи не прибегли к злоредной магии: проповедников христианства принимали за чародеев” [Гуревич 1981: 94–95].

Но мы прекрасно понимаем, что сходство и уподобление на уровне социальном неизбежно приводят к конфликту, определяющемуся именно самой степенью близости, ставящей ту или иную группировку по отношению к другой, уподобленной ей, в позицию дополнительной дистрибуции. Мирное сосуществование двух социальных институтов, исполняющих, по сути, одни и те же функции, практически невозможно. И именно поэтому ирландское духовенство стремилось вытеснить филидов, отгеснить их от королей и лишить их привилегий, низведя на уровень “простых бардов”. Характерно, что вставший на их защиту Колум Килле сам в это время занимал своего рода экологическую нишу на острове Иона и поэтому находился как бы “над схваткой”. Причем интересно, что клирики стремились не столько стать советчиками при королях и их наставниками (*anachaga*, букв. “друг души”), но и “опускались” до сочинения хвалебных песен. Яркий рассказ об этом содержится в одном из эпизодов саги *Борома*, хотя, надо признать, Житие св. Молинга его истинность не подтверждает. По крайней мере, для реальности саговой сочинение святым хвалебной песни было, как показано в нем, чем-то вполне естественным:

Тогда поднялся Молинг и велел идти с ним филиду по имени Толкенн из Клуайн Эна, дабы огласил он в королевских покоях хвалебную песнь, что придумал Молинг для короля /.../ И сказали тут люди короля филиду:

– Воистину жалок ты, коли сопровождаешь клирика!

– Если так, – отвечал им филид, – уйдем от клириков в покои короля Ирландии.

Пошли они к дому Финнахта, и там повторили поэты хвалебную песнь Молинга, сказав, что сочинил ее Толкенн.

Теперь о Молинге. Утром поднялся он и не нашел своего спутника.

– Воистину, – сказал он, – ушел этот филид с моей хвалебной песнью и теперь сам пропоет ее королю Ирландии /.../

Тогда подошел к королю Молинг и призвал в поручители Троицу и Четыре Евангелия Господа. Потом спел он свою песнь:

Финнахта из Уи Нейллов, словно солнце поднялся,
То корабль над волной, то волна над песком...

– Хуже нет для меня, что солгал ты и пропел как свою песнь, что сложил Толкенн филид, – сказал король.

– Если и вправду сложил он ее, то пусть встанет и споет, – сказал на это Молинг.

Встал филид, приблизился к ним и запел (далее в тексте специально подоб-

ранний бессмысленный набор слов. – *Примеч. С. Шкунаева*). Поднялся он потом и бросился к волнам Дун Мак Фанат, к северу от Эсс Руад, где и погиб он в волнах [Предания и мифы... 1991: 189–191, 272].

Аналогичным сочинением хвалебных песен занимались, видимо, ирландские монахи и на континенте, причем в данном случае их уподобление филидам заметно еще в большей степени: “Воспев победу Карла над Людовиком, Иоганн Скотт прибавляет: Песни желал государь, – слуга исполнил веленье; где же награда слуге? Медлить нельзя, государь”. И далее: “А для личных врагов не жалели выражений, и еще при жизни сочиняли для них эпитафии: здесь похоронен Гинкмар, разбойник и вор нечестивый; лишь одно совершил честное – умер злодей” [Шайтан 1925: 190].

Последнее процитированное нами четверостишие разительно напоминает песнь-поношение, причем уже скорее в ее позднем, более эпиграмматичном стиле.

Итак, как пишет П. Мак Кана, многие ирландские *literati* “не чуждались местной традиции, принадлежащей таким низким сословиям как поэты и сказители” [Mac Cana 1986: 39], и именно это, как полагаем мы, должно было в первую очередь обусловить антагонизм и соперничество между ними. О соперничестве между деятелями церкви и филидами пишет и М. Рихтер, осторожно замечая, что “трудно сказать, насколько филиды и их культура были враждебны христианству и конкурировали с ним /.../ Длительное существование филидов как класса и их продолжающаяся активность по отношению к правящей светской верхушке показали, что христианство имело мощного соперника в области культуры” [Richter 1988: 65]. Мы не уверены, что этот соперник действительно был таким “мощным”, и полагаем, что речь в данном случае скорее может идти лишь о временной конкуренции. История ясно показала, за кем осталось поле сражения. Для нас важнее другое: конкуренция между клиром и филидами была не только чисто идеологической, она охватывала также и социальную сферу, поскольку ирландский святой по праву претендовал на особое место, занимаемое до него представителем жреческой касты – друидом и, отчасти перенявшим его функции, филидом. Конкуренция определялась общностью функциональной и, в частности, особой прерогативой – правом владения Словом.

Итак, близость *literati* к филидам является очевидной, что подтверждает и сам факт неизбежной конкуренции между ними. Отсюда следует соответственно и то, что сами типы их вербальной деятельности могут быть уподоблены друг другу как с точки зрения функциональной, так и на формальном уровне. Но так ли это на самом деле? Не кажется ли это

сходство лишь внешним и проклятие святого, на первый взгляд действительно столь похожее на поношение филида, имеет иной, принципиально новый смысл? Иными словами, чем же все-таки хулительная песнь отличалась от проклятия?

Пытаясь ответить на этот вопрос, мы неизбежно должны будем затронуть более глобальную проблему специфики святости раннего христианства в Ирландии, его особенностей и отличительных черт и, более того, проблему специфики древнеирландского менталитета в целом. Как пишет В. Н. Топоров, “то, как представляла себе Русь святость или, если говорить конкретнее, и, следовательно, в персоналогическом ракурсе, кого считали на Руси святым /.../ дает возможность понять и то, что легло краеугольным камнем в структуру самосознания человека древней Руси” [Топоров 1995: 439]. Эти слова применимы и к Ирландии, и, конечно, не только к ней. Распространяясь по разным регионам Европы, христианство каждый раз окрашивалось в “национальные цвета”, и особенно ярко проявлялось это в ранний период, поскольку, как пишет он же, «новая христианская святость утверждается не в стороне от языческой “святости”, но именно на ней, в самой ее сердцевине» [Топоров 1995: 489]. Сказанные опять же о Руси, для Ирландии эти слова не менее, если не более, актуальны.

Остановимся сначала на различиях между поношениями и проклятиями, которые носят характер скорее поверхностный и не затрагивают глубинной сути самого явления.

Так, в первую очередь обращает на себя внимание различие в формах реализации поношения филида и проклятия святого. Если иногда мы и можем найти определенное сходство между ними, то указанные случаи будут затрагивать скорее проявления, если можно так сказать, естественного характера: безумие, гибель в битве, поражение, безвременная смерть от болезни, неурожай, потрава и пр. В том же, что касается реализаций характера “фантастического”, пересечений мы практически не найдем. Вновь перебирая приведенные нами выше примеры, мы можем отметить такие встречающиеся достаточно регулярно реализации проклятия святого как окаменение, поглощение землей, превращение в животное или в птицу, утопление в озере, а также исчезновение еды или питья. Все эти мотивы, как нам кажется, носят характер скорее фольклорно-сказочный и делают литературу житийную более близкой к народной культуре, чем к эзотерической эпической традиции, и ориентированной на широкое наивное народное сознание. В том же, что касается знаменитых волдырей

“позора, стыда и поношения”, то в качестве реализации проклятия святого этот мотив нами не был встречен ни разу, поскольку, как мы полагаем, сами установки “чудодейственного” вербального акта преследовали принципиально разные цели. Если святой стремился наказать короля, то филид в первую очередь делал его предметом осмеяния, тем самым автоматически лишая его посмертной славы.

Действительно, проклятие святого, с точки зрения короля, уже в христианскую эпоху было чем-то гораздо менее серьезным, чем поношение филида. Святой, как правило, лишал человека каких-то материальных благ, включая в их число и жизнь, но обычно сохранял “вечную жизнь”, что было в глазах носителя соответствующего менталитета гораздо важнее. Точнее, как мы должны оговориться, мы не можем говорить о том, что действительно было важно для массового сознания в Ирландии VI–VII веков, но лишь пытаемся реконструировать некую “установочную линию”, прослеживаемую по текстам как саговой, так и житийной литературы.

Итак, проклятие святого могло лишить жизни, но сохраняло “вечное блаженство”, тогда как поношение филида лишало и жизни, и посмертной славы. Вспомним для сравнения, с одной стороны, слова короля Финнахта, который в ответ на вопрос Адамнана, почему он не подошел к нему по первому зову, отвечает: “Не утратил я, когда посулил ты мне короткую жизнь, ибо вечное блаженство обещал мне Молинг” и страх Фер Диада погибнуть от “копья позора”. Проклятие Аэдана “пусть волчица унесет твои три части тела”, позорящее короля, является скорее исключением, и, что характерно, именно позорность данного проклятия, как сказано дальше в саге, приводит короля в ярость.

Посмертная слава была основным способом преодоления естественного страха смерти, и, как пишет А. Я. Гуревич, “следовательно, главное – мнение, приговор людей об умершем, и об этой посмертной репутации, славе нужно заботиться больше, чем о сохранении жизни” [Гуревич 1972: 67]. “Смертен ты сам / но смерти не ведает / громкая слава / деяний достойных” – провозглашают древнеисландские *Речи Высокого*; соглашается прожить на земле “лишь день да ночь” и ирландский герой Кухулин, лишь бы слава о его деяниях сохранилась навеки и пр. Однако, в отличие от традиции германской, посмертная слава ирландского героя не могла возникнуть как бы “сама собой”, благодаря памяти его современников. Поэтическая посмертная хвала Бесовульффу, которая является не эпической, а “дружинной” хвалебной песней, “сочиняемой для данного случая” [Смирницкая 1996: 31] для Ирландии более чем нехарактерна; прерогатива прославления принадлежала там исключительно филидам. Сага *Сватовство* 19–1118

к *Ферб* кончается, например, тем, что вернувшийся из похода король Конхобар просит своих филидов воспеть одержанную победу, чтобы память о ней сохранилась навеки среди уладов.

Но если хвала поэта могла обеспечить королю и герою славу, т. е. его обессмертить, то соответственно поэтическая хула делала его смешным, лишала славы и, таким образом, надежды на бессмертие. Но, строго говоря, благословение святого также было способом преодоления смерти, так как обеспечивало вечную жизнь, но означало ли это, что его проклятие автоматически ее лишало? Далеко не всегда. Если мы вспомним проклятие Ронана, то увидим, что он проклинает самого Суибне и его потомство, но ничего не говорит при этом о его душе. Более того, как нам кажется, пройдя тяжкий путь искупления своего греха, Суибне оказался ближе к бессмертию, чем был до этого. В эпизоде проклятия святым Фехином мешавших ему мальчиков говорится, что, утопив их в озере, он благословил при этом их души и, погибнув, они немедленно вознеслись к небесам. Однако, как ясно, например, из эпизода с королем Финнахта и св. Адамнаном, проклятие святого могло в принципе лишить и вечной жизни, если проступок короля в его глазах заслуживал этого. Но интересно, что, с другой стороны, в отдельных случаях реализация проклятия святого носила временный характер и могла быть им же снята. Так, например, св. Берах, проклявший в Таре всю посуду, затем простил короля и благословил посуду, в которую тут же вернулись еда и питье. Вспомним, что и св. Фихид, превративший в камни коней короля, благодаря вмешательству настоятеля монастыря смягчился и вернул коней к жизни. На этом фоне суровая реакция Ронана на весть о том, что к Суибне вернулся рассудок, кажется уже более естественной: проклятие в данном случае оказывается снятым как бы само собой, благодаря вмешательству обычных людей, излечивших героя, и сам факт этот не только наносит урон чести святого, но и расшатывает всю социодуховную систему, базирующуюся на твердой установке, что преступление против сакральной власти должно непременно повлечь за собой наказание.

Итак, искомое слово, пожалуй, мы можем считать найденным: проклятие святого, в отличие от поэтической хулы, – это не месть, а наказание, степень тяжести которого может варьировать. Так на взаимоотношения духовной и светской власти переносится система пенитенциалиев, привычная для клириков, т. е. создателей и фиксаторов текстов, к которым мы постоянно обращаемся. Подтверждением нашей идеи могут служить достаточно многочисленные примеры проклятий святого, направленных против короля или иного лица, которое ни самому святому лично, ни его ок-

ружению не нанесло никакого ущерба. Так, например, в одном из поздних житий св. Колума Килле рассказывается о том, как он оказался свидетелем убийства разбойником невинной девушки. Колум Килле проклял убийцу и тот тут же упал бездыханным. Еще более яркий пример можно найти в саге *Смерть Муирхертаха сына Эрк*: изгнанная из дома жена короля Муирхертаха Дуайбсех ищет защиты у своего духовного наставника Кайрнеха, тот немедленно выносит королю приговор:

Сильно разгневался Кайрнех; он проклял это место и приготовил могилу королю.

– Тот, кому приготовлена эта могила, – сказал он, – конченный человек; по истине, конец его царствованию и владычеству.

Он велел бить в колокола: это было проклятием королю [Ирландские саги 1933: 266].

Таким образом, как мы видим, проклятие святого, в отличие от поэтической хулы, в первую очередь выступает как наказание, а не как месть. Совершая то или иное вербальное действие, которое носит, с нашей точки зрения, характер магический, святой призван наказать и проучить, но не отомстить за себя или за других представителей клира. Более того, в отдельных случаях проклятие временное носит характер уже не столько пенитенциальный, сколько коррективный: поголодав несколько дней, например, король просит у святого прощения и, как предполагается, больше уже не проявит к нему неучтивости. Филид же стремился прежде всего восстановить исходное социальное равновесие, мало заботясь при этом об этической стороне проблемы. Осмысление проклятия как наказания подтверждается и его градуированностью, скопированной, возможно, с распространенной в монастырях пенитенциальной системы. Более того, уподобляя себя судье, одновременно выносящему приговор и приводящему его в исполнение, святой имел перед собой высочайший образец Судии. Вспомним изображения сцен “взвешивания душ” и им подобных на стенах средневековых соборов уже в Европе. Как пишет французский историк Ф. Арьес, “такое уподобление несколько не ослабляло в глазах современников величия Христа, ибо осуществление правосудия воспринималось как проявление могущества и власти в самом чистом виде” [Арьес 1992: 118].

Обладая, отчасти, пенитенциальным характером, проклятие святого в отдельных случаях могло иметь также характер прогибитивный, т. е. оформлялось как своего рода запрет-пророчество. Вспомним, например, пророчество св. Адамнана о том, что король Финнахта будет благополучно править, пока не оскорбит его чем-либо. Аналогичный пример со-



Рис. 32. Св. Колум Килле отплывает в изгнание (из современного издания)

поскольку оно должно было реализоваться. Проклятия такого типа, а точнее – пророчества, заключающие в себе угрозу проклятия, разительно напоминают гейс, правда гейс, поднятый уже на другой, этический уровень. Однако сравнение проклятий данного типа с гейсами неизбежно заставляет соотнести и самого святого уже не с филидом, а скорее с друидом.

Но различия между поношением и проклятием этим не ограничиваются. Обращает на себя внимание и то, что с поразительной последовательностью при упоминании о проклятии святым того или иного короля или места в саге, равно как и в житии, говорится обычно о том, что при этом он параллельно благословил кого-то другого. Обратимся вновь к тексту *Безумия Суибне*. “Мое проклятие Суибне, – говорит Ронан, – и мое благословение Эран, которая пыталась удержать его” [BS: 6]. Данная тема звучит в саге еще трижды, как в стихах, так и в прозе, причем сопоставление с другими аналогичными эпизодами показывает, что попытка Эран действительно удержать мужа в доме явилась здесь скорее предлогом для ее благословения, чем реальным поводом. Так, например, в саге *Смерть Муйрхертаха сына Эрк* говорится, что “Кайрнех проклял замок короля и благословил все остальные места”. Вспомним и то, что, проклиная Коналла Клогаха, св. Колум Килле одновременно благословил его брата Домналла и предрек ему долгое и славное правление. Уже упоминаемый нами св. Кайлин, который проклял короля Фергну и его друидов, одновременно благословил сына короля, который отличался крайне

держится и в Житии св. Колума Килле, который, в частности, предрек Аэду Слане, что тот будет верховным королем пока не совершит такой грех, как убийство родича. “Аэд Слане не обратил внимания на эти слова и убил Суибне сына Кольмана. И после этого правил он всего четыре года и три месяца” [Ó Searchaigh 1967: 105]. Отметим попутно, что для истории Ирландии VII века это не такой уж короткий срок, однако пророчество святого тем не менее изображается как реализовавшееся,

уродливой внешностью и носил прозвище Аод Темный. После благословения тот не только стал королем, но и превратился в красавца. Аналогичных примеров в житийной литературе можно встретить достаточно много, и все они, как нам кажется, преследуют в итоге одну цель: показать Святого как носителя высшей справедливости, не только карающего, но и воздающего по заслугам. Однако дело не только в этом.

Как особенно ярко видно на примере из саги *Смерть Муирхертаха сына Эрк*, проклятие осмыслялось самим святым как своего рода наведение “отрицательного поля” на какого-либо человека или место, что могло вызвать особого рода дисбаланс в обществе в целом и поэтому должно было быть компенсировано за счет благословения другого лица или места. То есть в конечном итоге святой, как и филид, заботился о сохранении равновесия, но уже не социоматериального, а скорее духовного.

И наконец, продолжая линию сопоставления святого и друида, мы можем отметить, что его пророчество также могло носить характер благого дара. Вспомним, что св. Адамнан предрек, что Финнахта станет верховным королем *за то*, что тот возместил ему стоимость разбитых горшков, а св. Киаран предрек Диармайду власть в Таре *за то*, что тот помог ему построить Клонмакнойс.

Но, находя черты как сходства, так и отличия между Словом святого и друида (или филида), мы не должны забывать о том, что имеем дело пока лишь с текстами, отличающимися значительной долей тенденциозности. Мы, естественно, не можем говорить о каких-то реальных фактах, но анализируем лишь памятники, в которых *изображается* применение святым или филидом слова как оружия. И поэтому мы не можем пройти мимо самих особенностей описания и изображения проклятия святого и поношения филида, и если мы более пристально взглянем во все указанные эпизоды, то заметим, что если поношение изображается обычно как нечто вполне естественное, не нарушающее нормальный порядок вещей и не более противоречащее законам природы, чем искусное владение оружием воином-героем, то проклятие святого всегда, или почти всегда, изображается как *чудо*. Особенно актуально, естественно, это для литературы житийной, рассчитанной на несколько иную, более широкую аудиторию и преследующей несколько иные цели, чем королевские саги.

Вспомним, что проклятие св. Фехином шумевших мальчиков, как пишет автор его жития, послужило “прославлению имени Господа” и упрочению славы самого святого. В житии св. Молинга наказание им Гоббана-Строителя и его жены, запросивших непомерно высокую плату за строительство Дома Молинга (наполнить весь дом до верха зернами ржи), изо-

бражается в первую очередь как чудо, после которого слава Молинга возвысилась и упрочилась, и он был объявлен покровителем Лейнстера. Проклятие святого, таким образом, оказывается стоящим в одном ряду с другими многочисленными свидетельствами обладания им высшей силы, проявляющейся в таких чудесах, как излечение больных, воскрешение мертвых, приручение диких животных и др. Вспомним, что возвращение брошенной в озеро псалтыри в *Безумии Суибне* также изображается именно как чудо, доказывающее правоту Ронана и дающее ему дополнительную силу для осуществления магического вербального акта – проклятия героя. Как пишет составитель саги: *Dobert Ronán altugudh buidi do Dia tresan mirbuile sin 7 mallachais Suibhne iaromh* [BS: 5] – “Возблагодарил Ронан Бога за это чудо и потом проклял Суибне”. Появление выдры с книгой в зубах есть свидетельство того, что Бог на стороне Ронана, но таким же образом, например, превращение коней в камни было знаком того, что Бог на стороне того, кто совершил это.

Естественно, ирландские святые в данном случае не составляли исключения. Как пишет А. Я. Гуревич, “изучение агиографии дает поистине необъятный материал, рисующий всевозможные чудеса, которые творили христианские святые. Эти традиции и мотивы бесконечно старше самой христианской религии. Но будучи включены в систему агиографического жанра, они неизбежно приобретали *новый смысл*” [Гуревич 1981: 95]. Действительно, одно и то же деяние, с нашей точки зрения – сверхъестественное, может осмысляться совершенно по-разному в зависимости от того, для чего и во имя чего оно совершается. Необычайно ярким примером в данном случае может послужить сравнение двух эпизодов, в которых совершается практически одно и то же действие – превращение воды в вино. Мы имеем в виду эпизод Брака в Кане Галилейской, несомненно, хорошо знакомый и в Ирландии того периода, и описание пира, который готовит сида в саге *Смерть Муирхертаха сына Эрк*. Совпадения в отдельных местах оказываются почти дословными, однако смысл эти эпизоды имеют прямо противоположный:

Король со своими людьми вернулся в замок. В это время ему принесли *воду из реки* Бойн. Король попросил девушку превратить ее в вино. Девушка *наполнила водой до верха три бочонка* и произнесла над ними заклинание. Король и его люди нашли, что никогда еще на земле не было *более крепкого и вкусного вина*” [Ирландские саги 1933: 269].

Ср.:

И как недоставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них /.../ Иисус говорит им: *наполните сосуды водою* /.../ Когда же распорядитель от-

ведал воды, сделавшейся вином, тогда зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе (Иоанн, 2, 3–10).

Однако, как следует далее из сопоставления данных эпизодов, конечные результаты данного чудесного деяния оказываются не только различными, но и принципиально несопоставимыми. Если в саге говорится, что наутро король Муърхертах “чувствовал себя обессиленным”, в Евангелии сказано: “Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его” (Иоанн, 2, 11). Иными словами, если сиде Син нужно было вино, то Христу нужно было Чудо.

Установка на чудо как *знак* высшей благодати, а не как особое средство для сохранения в мире порядка была перенята и ирландскими святыми. Но интересно при этом, что традиционный “реестр” чудес Христа был ими в значительной степени пересмотрен, причем именно в духе местной традиции. Святой как сакральная личность в Ирландии должен был в первую очередь владеть Словом как оружием, подчас – смертоносным. И именно это переосмысление Высшего идеала ярко демонстрировало национальную специфику местного христианства в самые первые века его существования, поскольку, как мы помним, “христианская святость зрела в самой сердцевине языческой сакральности”.

Но при этом, при всем внешнем сходстве, применение к проклятию, равно как и к благословию, святого категории Чуда как проявления Божественного промысла, принципиально новой для дохристианского сознания, отличавшегося синкретичностью и принципом “сопричастности всего всему”, вводит его в принципиально новую парадигму. Тогда как поношение филида, поэтическая хула, принадлежит еще парадигме старой, сложившейся на фоне нечеткого разграничения между миром “горным и дольным”, или этим и Иным.

Впрочем, вопрос о Чуде в раннехристианской ирландской церковной традиции – вопрос очень сложный, заслуживающий отдельного исследования и выходящий уже за рамки нашей проблематики.

5

До сих пор мы говорили о сопоставлении поношений филидов и проклятий святых лишь с точки зрения функциональной. Однако в работе О’Кахасы особым пунктом выделяется и формальный аспект этой проблемы: “Святой проклинает короля при помощи четверостишия, построенного вокруг имени этого короля” [O Cathasaigh 1986: 14]. Остановимся

подробнее на этом пункте и вспомним утверждение Р. Эллиотта о том, что формальных различий между проклятием и поношением найти принципиально невозможно.

Итак, как полагает Т. О'Кахасы, проклятие святого представляет собой четверостишие, а точнее "распеваемый стих" (*incantatory verse*). Действительно, нам известно достаточное количество примеров проклятий святых, облеченных в поэтическую форму. В первую очередь мы должны будем вспомнить в данном случае о проклятии Ронана, оформленном в виде двух поэтических фрагментов, длиной в 11 и 7 строк соответственно, поскольку, как мы помним, в саге *Безумие Суибне* герой был проклят святым дважды: после оскорбления им святого и затем после убийства псалмиста. Но можем ли мы квалифицировать эти стихи как особые формулы-проклятия, заклинания, подобные заговору, пусть в самом широком смысле этого слова? Скорее всего – нет. Магический характер придает особая формула-перформатив *mo mallacht ar Shuibhne* – "мое проклятие Суибне", однако в целом они представляют собой рассказы Ронана о том, что Суибне было совершено и чего он ему желает. С нашей точки зрения, два данных поэтических образца входят в один ряд с другими многочисленными стихотворными фрагментами, содержащимися в саге, и, таким образом, носят характер скорее жанровый, чем ритуальный. Вспомним, что, в отличие от саги исландской, в ирландской саге стихи, вкрапленные в прозу, являют собой не столько образцы поэтического искусства, хотя, по сути, таковыми и являются, сколько скорее особую форму "лирического нарратива". Сказанное, конечно, не носит универсального характера, и, например, поношение против короля Кайера, как мы уверены, воспринималось аудиторией именно как прямая цитата. Однако в большинстве случаев поэтический текст в саге представляет собой своего рода жанровую условность: так, если о письме Татьяны к Онегину Пушкин говорит, что это якобы его перевод с французского оригинала, видимо прозаического, о письме Онегина он этого не сообщает, но мы тем не менее полагаем, что и Онегин написал свое письмо к Татьяне "на самом деле" в прозе.

Но если поэтическое проклятие Ронана, как мы увидим, и не носит формульного характера в целом, то все же отдельные его элементы носят характер заговорных текстов. Кроме того, тексты более короткие, как, например, проклятие Патриком Бекана или проклятие Молингом Финнахта, действительно дают нам интересный материал для сопоставления их с песнями-поношениями филидом именно с точки зрения формы.

Но обратим внимание на то, что поэтические тексты, которые произносит Ронан, вводимые в сагу с пометой *in laid* 'песнь', в обоих случаях сле-

дуют за текстами прозаическими, гораздо более короткими и содержательными, которые, собственно говоря, проклятие как таковое и составляют:

Да будет на то моя воля, а также воля моего всемогущего Господа, чтобы как он пришел ко мне голым, чтобы прогнать меня, пусть таким и будет он; голым, и пусть скитается и странствует по всему миру; и пусть будет так до тех пор, пока смерть от острия копья не унесет его. Еще раз проклинаю я Суибне и благословляю Эран, которая пыталась удержать его; и еще проклинаю я все семя и потомство Кольмана, от которого пострадал я и был с позором выброшен из моей кельи, а моя драгоценная псалтырь попала в воду от руки Суибне [BS: 5];

Я прошу всемогущего Господа, чтобы так, как полетело по воздуху это копье через облака к Небесам, так и сам бы он отныне летал и скитался, подобно птице, и пусть та смерть, какой погиб от его руки мой воспитанник, пусть это же унесет и его – смерть от копья; я проклинаю тебя и благословляю Эран; я призываю Урадрана и Телле против твоего семени и потомков Кольмана Куара [BS: 9].

Третье проклятие Ронаном Суибне, сделанное, так сказать, заочно, когда он узнал, что к Суибне вновь вернулся рассудок, существует лишь в прозаической форме.

Более того, Р. Эллиотт в своем исследовании вообще приходит к выводу, что поношение всегда оформляется как стихи, тогда как проклятие обычно представляет собой текст прозаический [Elliott 1960: 292].

С другой стороны, мы можем вспомнить, что проклятие святыми на пиру Конгала Клаэна вообще сначала никак не было вербализовано, а представляло собой лишь определенное магическое действие – позвякивание колокольчика на жезле, и лишь потом в тексте приводится поэтический текст, состоящий из четырех строф, о котором говорится, что это и было проклятие Конгала. В принципе этого могло бы и не быть. Коналл Клогах, брат Домналла, был проклят при помощи одних лишь колокольчиков и в тексте жития св. Колума Килле ничего не говорится о том, какой текст был произнесен при этом и был ли произнесен вообще.

Проклятие Адамнаном короля Финнахта вообще представляет собой *псалом*. В отдельных случаях также упоминаются *молитвы* клириков, которые также вызывают желаемое действие.

И наконец, довольно часто проклятие святого лишь упоминается в тексте как некий имевший место факт, но форма его при этом никак не детализируется. Так, например, об Эрке, у которого были похищены гусиные яйца, сказано, что он “проклял пир самым сильным из своих проклятий” [FDG 1842: 18].

Сам факт данного разнообразия необычайно показателен: если, говоря о поэтической хуле, мы отмечали, что для традиции ирландской было в равной степени важно, как она произносится и кем, то о проклятии этого сказать мы уже не можем. Совершенно очевидно, что форма проклятия как таковая отступает на второй план по сравнению с личностью самого святого, а точнее, как мы увидим, даже не столько его самого. Кроме того, если древнеирландская *áeg* входила в парадигму поэтических жанров, то проклятие святого входило в парадигму совершаемых им чудес, и поэтому сама идея “обучаемости” проклятию была в данном случае более чем неуместна.

Но попытаемся все же сравнить песни-поношения и проклятия именно как тексты. Конечно, строго говоря, мы можем в данном случае опираться лишь на отдельные дошедшие до нас фрагменты поэтических проклятий, понимая при этом, что сам факт их существования в стихотворной форме может носить лишь чисто жанровый характер. И все же попытаемся на этом скудном материале сделать какие-то обобщения, привлекая для сопоставления не только поношения филидов, но и гораздо более широкие данные заговорной традиции в целом, причем не только ирландской.

Но в первую очередь оговоримся, что именно мы будем понимать под “заговором”, и постараемся ответить на вопрос: можем ли мы включать указанные тексты в заговорную традицию? Положительный или отрицательный ответ на него, естественно, будет зависеть от того, на какое именно определение “заговора” мы будем опираться в данном случае. Заговорная традиция имеет столь долгую историю изучения, что самый список и классификация его дефиниций могли бы стать предметом отдельного исследования. Однако уже на первый взгляд становится очевидным, что определение самого понятия “заговор” зависит от того, что каждый конкретный исследователь видит в нем, а точнее – с какой точки зрения на него смотрит: происхождения, характера исполнения, сферы бытования или прагматики, т. е. цели. Так, совершенно ясно, что определение Н. Познанского (“словесная формула, первоначально служившая пояснением магического обряда” [Познанский 1995: 162]) ориентирована на происхождение заговора, а определение Е. Н. Елеонской (“простое, но определенное выражение какого-нибудь желания, иногда усложненное сравнением” [Елеонская 1994: 101]) – на его прагматику и структуру. В определении заговора Н. И. Толстого видна совершенно иная точка зрения, ориентированная на носителя заговорной традиции, с одной стороны, и форму ее бытования – с другой: “Заговор, – пишет он, – как правило, не

просто фольклорный текст, но и определенное действие определенного деятеля с определенными предметами” [Толстой 1995: 447]. Близкое определение содержится и в вышедшем недавно словаре славянской мифологии: “Заговор – фольклорный текст магического характера и обряд его произнесения” [Топорков 1995: 105].

Однако при всем изобилии определений понятия “заговор” их противоположность друг другу, как правило, является лишь кажущейся, поскольку в каждом конкретном случае каждый конкретный исследователь имеет в виду конкретную группу текстов, функционирующих в определенную эпоху в определенной социальной и национальной среде. Именно поэтому в одних определениях появляется слово *фольклорный*, в других – *ритуальный*, а в третьих – *магический*. Возвращаясь к анализируемому нами корпусу текстов, мы должны будем оговориться сразу, что поскольку во всех случаях мы имеем дело с письменной фиксацией памятника, возникшего или в дописьменную эпоху или так или иначе ориентированного на принципиально устное исполнение, применить понятия “фольклор” здесь скорее всего мы не можем. В том же, что касается определенного ритуального действия, сопровождавшего произнесение текста, то сведения об этом довольно скудны, носят вторичный характер и, как мы увидим в дальнейшем, актуализированы не для всех типов текстов. С другой стороны, ирландские песни поношения и проклятия ирландских святых полностью соответствуют уже приводимому нами определению заговора, данному Н. Крушевским: “Заговор есть выраженное словом пожелание, соединенное с известным обрядом или без него, пожелание, которое должно непременно исполниться” [Крушевский 1876: 23]. В книге *Язык и стиль древнегерманских заговоров* Т. В. Топоровой в качестве “наиболее релевантных признаков заговора” также выделяются “их прагмагическая направленность, ориентация на немедленное достижение результата, тождественность слова и дела, магико-поэтическая природа и установка на изменение или сохранение исходной ситуации при помощи сверхъестественных сил” [Топорова 1996: 4], однако мы не уверены в том, что все названные признаки действительно столь *релевантны*, т. е. отличают заговор от других способов речевого воздействия на объект.

Строго говоря, по своей сути и по своей ориентации на прагматику данного речевого действия от данного определения, как нам кажется, на первый взгляд мало отличается определение В. Н. Топорова, данное в *Мифах народов мира*: “...особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние”

[Топоров 1980: 450], однако внесение в него понятия формульности демонстрирует принципиально иной акцент возможного анализа группы текстов “с очевидной прагматической направленностью, выражающейся в установке на магическое воздействие на объект” [Топорова 1990: 7].

Как мы можем предположить, несмотря на разнообразие и даже некоторую противоречивость определений понятия “заговор”, необходимость присутствия в данном классе текстов особых словесных формул, обеспечивающих действенность слова, ощущается практически всеми исследователями заговорной традиции. Причем, с одной стороны, в структуре заговорных формул могут наблюдаться довольно частные явления, характерные для конкретного этнолокального подтипа традиции (например, обязательные упоминания Даугавы в латышских заговорах против кровотечения [Олупе 1993: 131]). С другой стороны, в заговорах обычно присутствуют отдельные традиционные элементы (сравнения, пространственно-временная локализация, упоминания имени, invocatio к высшей силе, особый тип синтаксиса и др.), которые, видимо, позволяют говорить об “общеевропейских истоках” [Топоров 1995: 9], и которые, являясь на первый взгляд чертами вторичными, оказываются на самом деле теми чертами, которые заговор отличают от других форм “словесной магии” и по которым он обычно с легкостью распознается.

Какие же из известных и описанных “вторичных” элементов словесных формул содержатся в древнеирландских песнях-поношениях и какие – в проклятиях и, шире, присутствует ли в них вообще *формульность*, необходимая для включения данных магических текстов в класс заговоров? Обратимся непосредственно к текстам.

Говоря о песнях-поношениях как о текстах, подчиненных особым формальным законам, мы отмечали присутствие в них повышенной звуковой организации, характерной для текстов заговорного типа в целом. Мы говорили, что само ее наличие в принципе может и не носить знакового характера, а лишь соответствует нормам филидической поэзии как особой формы стихотворной техники. Обращаясь к соответствующим образцам поэтических проклятий, мы должны будем отметить скорее отсутствие сколь-либо выраженной ориентации на звукопись, что, как нам кажется, также соответствует жанровой принадлежности данных текстов: все поэтические фрагменты в *Безумии Суибне* написаны в духе так называемой “монастырской лирики”, гораздо более простой с точки зрения метрики и звуковой организации, чем поэзия филидов и поздних бардов. И это же скорее всего относится и к поэтическим проклятиям Ронана,

равно как и к другим проклятиям, содержащимся в исторических сагах или житиях.

Другим, характерным для заговорных текстов элементом является введение особого вида развернутых метафор-сравнений. Естественно, в поношениях филидов можно найти и их (например, сравнение мышей с воинами, а их хвостов – с копьями в поношении Сенхана Торпейста), но процент их относительно невелик. Более того, мы можем сказать, что сложные сравнения-метафоры, отличающие ирландские песни-поношения, все же не совсем идентичны развернутым сравнениям, характеризующим традиционный заговор, выдержанный скорее в духе фольклорного параллелизма (ср. “Остановись ты, кровь, как остановилась вода Иордана” или “Всякая боль, уменьшайся, как луна на ущербе, засохни, как болотный камыш, истлей, как старый мертвец” и пр.). Темная метафора в ирландском поношении является фактом скорее поэтического языка, а не словесной магии и встречается не менее часто в образцах совершенно иной жанровой принадлежности (генеалогиях, панегириках, элегиях).

Как это ни странно, гораздо более близким к традиционному заговору с данной точки зрения оказывается проклятие святого. Ср., например, фрагмент из второго поэтического проклятия Ронана против Суибне, бросившего в него копьё:

Maḡ dochuaidh i cédóir
crann an fhogha a n-airde
co ndeachair-si, a Shuibhne,
re gealtacht gan chairde [BS: 6]

– Как пролетело в бросок / древко копья в его высоте, / так чтобы пошло у тебя, Суибне, / к безумию без друзей.

Ср. также проклятие св. Патрика против короля Бекана:

Bécan,
ní rab ilar a tredan!
Oiret rabh grian ur deiseal,
ní rabh seiser d'óibh, Bécan! [Ó Cathasaigh 1986: 11]

– Бекан, / Не было много твоего праздника! / И как солнце пошло направо, / Не было шести твоих потомков, Бекан.

Ср. в этой связи традиционное использование условных предложений и сравнительных оборотов в заговорах, вызванное общей тенденцией к установлению зависимости между объектами и явлениями (“всеобщему детерминизму” [Топорова 1990: 10]).

Аналогичное явление встречается и в традиционных гэльских (как ирландских, так и шотландских) народных заговорах, носящих в Ирландии название *ortha*, в Шотландии – *sian*, букв. ‘речь, голос’, или *eolas* ‘знание’. См., например, заговор на родовспоможение, записанный в Ирландии (в Мунстере) в начале нашего века:

A bhean, beir do leanbh,
 Mar rug Anna Muire,
 Mar rug Muire Dia,
 Gan mairtriú, gan daille,
 Gan easba coise ná lámhe [Ó Súilleabháin 1977: 45]

– Женщина, рожай своего ребенка, / как родила Анна Марию, / как родила Мария Бога / без уродства, без слепоты, / без нехватки рук или ног.

С другой стороны, сопоставление песен-поношений филидов с проклятиями святых демонстрирует отсутствие в последних столь часто встречающихся в заговорах традиционных **перечислений**, усиливающих каждый взятый в отдельности компонент словесного ряда, что в целом создает особый эффект магического воздействия заговора (ср., например, латышский заговор от лихорадки: “Иди к хозяину болота / иди к хозяину реки / иди к хозяину озера / иди к хозяину моря / иди к хозяину огня / иди к хозяину земли / иди к хозяину дома / иди к хозяину города / иди к хозяину леса” – повторить 27 раз [Лекомцева 1993: 212–213]). Подобные традиционные перечисления, встречающиеся, как видно из уже приведенных нами примеров, в песнях-поношениях филидов достаточно часто, можно встретить и в поздней гэльской заговорной традиции. См., например, шотландский (Хайленд) заговор от дурного глаза:

Я накладываю на тебя заклятие Марии,
 Лучшего заклятия нет на свете,
 Против малого глаза, против большого глаза,
 Против глаза быстрой прожорливой женщины,
 Против глаза быстрой жадной женщины,
 Против глаза быстрой неряшливой женщины (см. [Ross 1976: 64]).

Аналогичные перечисления встречаются в филидической традиции довольно часто, причем далеко не только в песнях-поношениях. Ср., например, аккумуляция блага в так называемом “заклинании о долгой жизни”:

Rohorthar mo richt,
 rosóer mo recht,
 romórtar mo lecht,
 nimthi bas for fecht,
 rofirthar mo thecht (цит. по: [Кальгин 1986: 102])

– Пусть будет убит мой облик / пусть освободится мое право / пусть восславится моя сила / пусть не буду я убит в походе / пусть будет истинным мое странствие....

И наконец, остановимся еще на двух традиционных элементах заговорных формул, элементах, раскрывающих, по нашему мнению, саму суть лежащего в основе прагматики заговора веры в принципиальную возможность бесконтактного воздействия на человека или силы природы при помощи Слова. Мы имеем в виду в данном случае **называние имени** того, кому адресован (или – против кого направлен, что функционально, безусловно, тождественно) заговор, и **инвокацию** к высшим силам, обеспечивающую эффективность магического текста.

В том, что касается первого, то, как мы видим из всех приведенных нами в качестве примеров песен-поношений и проклятий, произнесение имени прокливаемого в обоих случаях являлось безусловно обязательным. Причем надо отметить, что в том, что касается поношений, повторение имени или зашифровка его при помощи анаграммы могут рассматриваться и как факт особого поэтического языка, требующего упоминания того, кто может быть назван “объектом стиха” любой жанровой принадлежности – панегирика, элегии и пр.

Но попадая в один ряд с другими образцами словесной магии, песни-поношения начинают автоматически подчиняться и другим законам, и поэтому факт называния имени прокливаемого приобретает иной смысл, чем упоминание имени прославляемого короля. Произнесение вслух имени является, безусловно, достаточно важным элементом любой заговорной традиции, поскольку именно оно делает данный магический текст направленным, чем и обуславливается эффективность слова как действия. Однако кроме направленности как таковой произнесение имени приводит в движение особый механизм взаимосвязи имени и его носителя.

В песнях-поношениях в отдельных случаях вместо традиционного имени собственного может выступать общее название класса объектов (например, *мышь*), что обусловлено подвижностью самой сферы, которую охватывают имена. Но суть называния от этого не меняется: произнесение имени каждый раз делает данный текст единичным и единонаправленным. Сочиненный и произнесенный лишь однажды, каждый конкретный текст песни-поношения должен был “сработать” всего один раз; его можно было запомнить, но повторить его, подставив другое имя, было уже нельзя. С одной стороны, данная установка соответствовала прагматической установке любого заговора, который “в принципе не мог быть безадресным” [Топоров 1993: 86]. С другой стороны, обязательность

упоминания имени прокливаемого как в поношениях, так и в проклятиях святых не является, как можно было бы подумать, реализацией распространенной формулы “раба Божьего такого-то”, поскольку предполагает не только обозначение “объекта стиха”, но и знание его автора. Традиционный заговор (как текст, а не как сам факт его произнесения) если и не мог быть “безадресным”, то являлся, как правило, анонимным, его текст каким-либо способом узнавался, но не сочинялся. Ирландские же песни поношения, как и проклятия святых, всегда имели конкретного автора, который не только был автором в общепринятом смысле этого слова, но и нес определенную ответственность за сам факт сочинения и исполнения им данного текста. И это же, собственно говоря, относится и к проклятиям святых, хотя, в отличие от филидов, они, как мы понимаем, принципиально не могли быть не правы в своем проклятии и тем более понести за него наказание.

В том, что касается призывания высших сил, сопровождающего заговор и как текст, и как обрядовое действие, то данный элемент магической формулы является настолько универсальным, что вряд ли нуждается в каких-либо пояснениях с нашей стороны. Как правило, в сохранившихся традиционных народных заговорах – это призывания христианского Бога или святых, видимо, заменивших иные силы, к которым взывал магический текст в своей более архаической форме. Интересно в связи с этим, что подобные инвокации могли сопровождать и определенные действия, которые, собственно говоря, не могут быть названы ритуальными. Так, как пишет А. Я. Гуревич, «церковь не запрещала сбора целебных трав, если он совершался с молитвой, но решительно осуждала его в тех случаях, когда вместо “Credo” и “Pater noster” исполнялись “безобразные заклинания”» [Гуревич 1981: 141].

Действительно, в традиционных заговорных формулах мы неизменно встречаем имена Христа, Девы Марии и других святых. Народные заговоры Ирландии и Шотландии не составляют здесь исключения и даже, более того, в отдельных случаях напоминают уже не заговорные формулы, а просто молитвы. Например:

Бог надо мной,
Бог передо мной,
Бог позади меня.
Я иду по твоему пути, о Боже,
Сохрани меня, Боже, на моем пути [Ross 1976: 49].

В отдельных случаях имя христианского Божества может заменяться словосочетанием типа “король жизни” или “король всех королей”, что,

видимо, восходит к бардической традиции (ср., например, *A Thriath na Flath Fial* – “Вождь благородных князей”).

Обращение к христианскому Божеству встречается и в ряде образцов филидической традиции, но не в песнях-поношениях, а в текстах “оградительного” характера. См., например, анонимное заклинание, призванное защитить путника, датируемое VIII веком [Green, O’Connor 1967: 27], но, по мнению В. П. Калыгина [Калыгин 1986: 101], сложившееся в еще более ранний период:

Atom-riug in-diu
niurt geno Christ cona baithius,
niurt a chochtho cona adnacul
niurt a esséirgi cona fhresgábail...

– Окружаю я себя сегодня / силой рождения Христа и Его крещения / силой
Его распятия и успения / силой Его Воскресения и Вознесения...

Но если имена Христа и Марии, как правило, встречаются в народных заговорах, направленных на благо, в текстах противоположной направленности обычно используется призывание иных сил (ср. также маркированное начало вредоносного заговора: “Встану я, не благословясь, выйду, не перекрестясь...” и пр.). См., например, так называемый “приворотный стих”:

Есть у тебя, отец Сотана, мал рыж бес полуденной,
есть у тебя, отец Сотана, черен бес вечерен,
еще есть у тебя светлой бес утренной,
пошли, отец Сотана, этих бесей,
привороти рабу или рабыню имярек к блудодеянию.

«По показаниям рейтора Федора Аничкова (дело 1747 г.), он, “смотря на девку или бабу”, тихо читал про себя заговоры “о привороте баб и девиц” “с призыванием самого Сатаны”. По его словам, “скверные письма” он “содержал для блудодействия”, однако же успеха не имел и потом забросил» [Журавель 1996: 122–123].

В проклятиях святых, что вполне естественно, не могло содержаться ни призывов к дьяволу, ни упоминаний языческих божеств. Представляющее собой, по сути, вредоносный заговор, сопровождавшийся ритуальным позвякиванием колокольчика, закрепленного на жезле святого, проклятие с точки зрения функциональной и правовой как таковое не воспринималось ни самим автором проклятия, ни, за рядом исключений, проклинаемым королем. Это было скорее суровое, но справедливое возмездие за совершенный грех. Поэтому в проклятии святого содержатся

такие же обращения к Богу и святым, как и в благословениях. Ср., например, третье проклятие Ронана против Суибне:

Aitchim-si an Righ uasal uilechumhachta nar fféde se an t-ingrinntidh sin do ionnsaighe na heagailsi dia hingreim doridhisi amail dorighni fecht n-aill... [BS: 65]

— Обращаюсь я к Королю благородному всемогущему, чтобы оскорбитель этот не смел приблизиться к церкви, чтобы вновь совершить оскорбление, которое уже совершил он раньше...

В песнях-поношениях же, напротив, не встречается практически никаких инвокаций. Единственным, составляющим исключение, примером является очень поздний текст, приписываемый все тому же Энгусу О'Дали, Красному барду — поношение против рода Фицгибонов:

Ni fhuil fearg nach dtéid ar gcúl
Acht fearg Christ le cloinn Ghiobun
Beag an t-iongnadh a mbeith mar tá
Ag fás i n-olc gach aon lá [Hyde 1903: 477]

— Нет гнева, что пошел бы назад, / Но гнев Христа против рода Гиббонов. / Мало странного, что будет это так, / Что растет он во зле каждый день.

Отсутствие каких-либо обращений к высшим существам в хулильных песнях филидов является, с нашей точки зрения, далеко не случайным: сила, к которой должен был воззвать филид, чтобы слово его обрело действительность, была не вне его, а в нем самом. Поэт в древней Ирландии воспринимался не как медиатор между миром богов и миром людей, но скорее сам воплощал собой Иной мир на этой земле. В подтверждение сказанного достаточно вспомнить хотя бы космогонические тексты, приписываемые Аморгену, прапоэту ирландцев:

*Я ветер морской,
Я волна в океане... и т. д.*

Носитель слова, отчасти, сам в момент его произнесения представлял собой как бы одновременно центр мира и его модель, и именно поэтому в его тексте не содержалось и не должно было содержаться никаких упоминаний об иных мирах и иных прецедентных локализаторах (ср. [Шиндин 1993]).

В отличие от языческого поэта христианский святой был, как это ни странно, гораздо менее сакрализован как личность, и именно поэтому для создания магического текста ему, как и деревенскому знахарю или колдуну, необходимо было обращение к высшим силам, без чего его слово могло бы оказаться бездейственным. И поэтому текст его проклятия, уже

именно как текст, оказывался ближе к народному заговору, чем к поэтической хуле. Возможно, отчасти это объяснялось и тем, что адресат повествования о деяниях святого в самом широком смысле был уже не столь эзотеричен, как предполагаемый слушатель рассказов о филидах. Иными словами – житие писалось уже не только для аристократической верхушки, но и для какой-то части того, что с известной долей условности может быть названо народом. С другой стороны, и клирики как авторы и читатели и житий, и королевских саг также далеко не всегда, как Колум Килле, происходили из знатного королевского рода. Именно поэтому и рассказ о жизни святого оказывается более фольклорным, чем повесть о герое, и сам текст его проклятия выглядит более “народным”, чем песнь-поношение филида.

Впрочем, последнее, видимо, было отчасти явлением, характерным не только для средневековой Ирландии. Как отмечает А. Я. Гуревич, “церковные сакральные формулы нередко представляли собой субституты народных заклятий, подчиняя магию молитве и заменяя обращение к природным и сверхъестественным силам язычества призывами к христианскому божеству и пантеону ангелов и святых, равно как и проклятиями, направленными против дьявольской нечисти – источника всевозможных бедствий, на каждом шагу подстерегающих человека” [Гуревич 1990: 284–285].

И наконец, остановимся на проблеме терминологической.

Если основным словом, обозначающим песнь-поношение филида, является слово *áeg*, исходным значением которого является ‘укол острием, рана; острие, шип’, а другими обозначениями этого “жанра”, а точнее – вербального акта магического характера – оказываются слова с общим значением “упрек, стыд, глумление, позор, насмешка и пр.”, то для обозначения проклятия святого в абсолютном большинстве случаев употребляется слово *mallacht* (*maldacht*, из лат. *maledictio* или, возможно, *maledictum*; ср. по аналогии – *bennacht* ‘благословение’ – “заимствовано из лат. *benedictio* или *benedictum*” [Vendryes 1960: M-14; 1981: B-36]). В обоих случаях исходным значением слова может являться не собственно “проклятие”, но ‘брань, злословие, клевета; ругательства’, что вновь приближает нас к идее хулы. Однако не столько хулы как оружия, сколько хулы как порицания или осуждения. Безусловно, мы имеем все основания предполагать, что, попав в особый культурный ареал, исходная латинская лексема несколько изменила свое значение, сдвинув его в сторону “владения словом как оружием” в духе местной традиции, соотносящей “дурное слово” с особым вредоносным актом. Но все же исходная разность значений не могла не отразиться на сути самого концепта.

В других случаях, достаточно регулярно, нами была встречена практически в том же самом значении “проклятие” лексема *escaine*, видимо, восходящая к *escaín* ‘неприятный, грубый, неучтивый, враждебный’ (отрицательный к *saín* ‘милый, приятный, красивый’), но соотносимая также с *esca* ‘болото, трясина’, откуда – ‘гибель, плохое состояние, неудача’, а также, возможно, поддержанная формой *escor* ‘епископ, священник в широком смысле слова’ [CDIL-E: 185, 187, 193]. В современном ирландском в форме *eascaine* данная лексема сохранилась, но приобрела дополнительное значение церковной цензуры (ср. *eascaine an Pápa* [Dinneen, 1979: 396]). В шотландском (гэльском), напротив, слово *escaín* имеет значение дурного пожелания, проклятия скорее как вербального акта, чем как магического действия [Macleppan 1979: 144].

В текстах древнеирландских, как нам кажется, оно выступает практически как синоним *mallacht* и применяется как к прозаическому, так и к поэтическому проклятию. В CDIL отмечается, что именно при помощи *escaine* св. Руадан проклинал Тару; ср. также ряд других примеров:

Ro furim Colom Cille brethir n-escaine fair [Herbert 1988: 228] – “Произнес Колум Килле слова проклятия против него”;

...*briathra Ronain... uair goescaoin-siomh misi* [BS: 49] – “слова Ронана проклинали меня”;

Ocus ro escaín iarum in flead amail is neimneachu for caemnacair a h-eascaine [FDG 1842: 18] – “И он проклинал тогда тот пир самым могущественным из своих проклятий”

и пр.

В поэтическом проклятии против Конгала Клаэна, вводимом в текст также словом *escaine*, в самих стихах употребляется слово *gáir*, т. е. “стыд, позор, насмешка, смех”, что все же показывает если не идентичность, то хотя бы соотносимость поэтических проклятий с поношениями филидов. Однако, надо сказать, пример этот является скорее исключением, согласующимся, кстати, с общим эпиграмматическим характером проклятия против Конгала, что для других проклятий было скорее нехарактерно.

“Положительный” речевой акт святого мог оформляться и при помощи лексем *oraíd* (*araid*, букв. ‘речение’), противопоставляемой при этом языческому *eraíd* ‘заклинание’. Яркий пример, подтверждающий это противопоставление, содержится в Житии св. Молинга:

Овца случайно повредила святому глаз. Внезапно появился молодой школяр (*mac léigind*) и, спросив Молинга, что у него с глазом, вызвался немедленно излечить его. “Подойди, чтобы я спел заклинание над ним”, – сказал он (*Tair so ro gabur eraíd fria*). Молинг подошел к нему, и “школяр”

казал он (Tair co go gabur epaid fria). Молинг подошел к нему, и “школяр” исполнил следующий текст:

Mol muiling fot súil, craeb cuilind fot súil,
cach imnedh it gruaidh, grip ingnech fot súil

– Мельничную ось тебе под глаз, ветку падуба тебе под глаз, каждую боль тебе в щеку, странного грифона тебе под глаз.

Естественно, глаз Молинга от этого только разболелся сильнее, поскольку странным “школяром” оказался сам дьявол (ирл. Demon?). Однако вскоре ему повстречался пожилой седой клирик, который также предложил ему помощь. “Приблизься, чтобы я спел заговор (?) над ним”, – сказал он (Tasca ille co rogbor arait fria). Молинг подошел к нему, и тот произнес:

Saele Muri, saele Dé,
slán fris'tabar, slán fris'téit,
ó Mhuire tuccadh a coscc
rop slán cech rosc ina téit.

– Слона Марии, слона Бога / здоровья, кому дано, здоровья, вокруг кого это пойдет / от Марии придет его выздоровление / да будет здоров каждый значок, в который это придет.

После этого глаз Молинга сразу выздоровел, так как этот клирик оказался “послом Господа” [Stokes 1906: 280–282].

К данной лексико-семантической группе можно отнести также слово *epnaighte*, имеющее в дохристианском контексте значение ‘поручительство, гарантия’, но в текстах более поздних получившее дополнительный смысл – нечто вроде “поручительство высшей силы в том, что призыв святого будет услышан”. С помощью *epnaighte*, например, Молинг возвращает к жизни сына короля Финнахта, но с их же помощью он же (в Житии) добивается гибели некоего Алусана сына Энгуса, который подговаривал Финнахта убить святого после истории с отменой борома (проклятый святым, Алусан упал с коня и немедленно умер).

Итак, как в плане функциональном, так и на формальном уровне между проклятием святого и поношением филида нами было обнаружено достаточное количество различий. Однако при всем несходстве поэтическая хула-насмешка и проклятие-кара святого уходят своими корнями в одну и ту же традицию, не просто заговорную, но достаточно специфическую и характерную в наибольшей степени именно для общества кельтского – они коренятся в идее владения *Словом-оружием*, которым широко пользовались в своих конфликтах с королями поэты-филиды и которое, пусть в измененном виде, христианские святые охотно переняли у них.

Но чем была вызвана сама необходимость во владении подобным универсальным оружием? Зачем, действительно, нужно было оно ирландскому святому, почитаемому согласно Законам не менее самого короля? Но было ли это так “на самом деле”?

В настоящее время широко распространена довольно идиллическая картина совершенно мирного принятия христианства в Ирландии и его повсеместного и быстрого распространения на острове, в первую очередь среди правящих кругов. “Христианизация Ирландии проходила практически бескровно [...] Миссия св. Патрика проходила весьма успешно [...] Многие мелкие короли, став христианами, выделяли в своих владениях земли под строительство церквей” – вот строки из современного русского довольно популярного издания православного направления, в котором в качестве сопроводительной статьи к публикации русского перевода *Исповеди* св. Патрика помещен особый рассказ о принятии христианства в Ирландии [Милкова 1995: 159, 160]. И, как это ни странно, мы действительно полагаем, что у автора этой заметки были основания представить этот сложный процесс именно так. Как пишет в своей *Исповеди* сам Патрик, “вот иберны: они никогда не имели познания Бога и всегда до нашего времени поклонялись идолам и нечисти. Как же недавно сделались они народом Господа и называются сыновьями Божьими. Сыны Скоттов и дочери вождей – теперь монахи и девы Христовы” [Патрик 1995: 150]. И, конечно же, все это – правда. Вспомним, что Ирландия называется иногда “островом святых”, причем при этом период раннего Средневековья, V – VIII века, считается “золотым веком” или “веком святых”. Но кому и чему обязан мир этим столь распространенным мнением? Конечно же – в первую очередь самим же ирландским рукописным свидетельствам, причем свидетельствам совершенно разного характера, относящимся как к житийной, так и к саговой традиции, равно как и к законам, анналам, трактатам и другим текстам, которые в принципе объединяет лишь одно – все они были составлены и записаны клириками в монастырской среде.

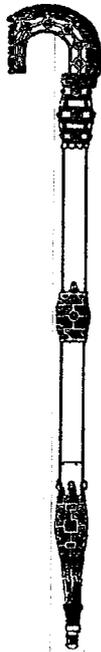


Рис. 33. Посох епископа.
Бронза, серебро, эмаль

Действительно, не только в житиях, но и в сухих текстах Законов и хроник мы постоянно встречаем упоминания и подтверждения того зна-

чительного места, которое занимали деятели церкви в социальной иерархии (не случайно, кстати, многие из них принадлежали к самым знатым родам). Как пишет, наверное, самый известный и пользующийся наибольшим авторитетом в этом вопросе исследователь ранней ирландской церкви Кетлин Хьюз, «в одном юридическом трактате, *Uraicecht Becc*, возможно, составленном в VII или в начале VIII века, священник по своему положению в обществе приравнялся к местному королю, и хотя в разных трактатах можно встретить несколько отличающиеся друг от друга данные о точной “цене чести” разных представителей церковной иерархии, ясно, что епископы, священники, писцы и аббаты – все находились на самой вершине аристократического общества» [Hughes 1968: 16–17]. Сказанное действительно подтверждают данные Законов. Так, *díre*, возмещение за нанесенный материальный ущерб или оскорбление, предполагала семь “сетов” (ирл. *sét*, букв. ‘сокровище’) за так называемого *lectog’a*, т. е. клирика самого низкого ранга, тогда как рядовой священник “оценивался” в три с половиной кумала (*cupal* – изначально цена одной рабыни, реально обычно выплачиваемая скотом), цена же главного епископа данной местности, *escor-ollam* (!), составляла четырнадцать кумалов, что было равно цене самого верховного короля. Причем интересно, что, согласно данным некоторых трактатов, *díre* клирика, не состоящего в браке, было выше, чем у священника аналогичного ранга, но имевшего жену. Видимо, celibat усиливал элемент сакральности личности, что находило свое воплощение и в Законах (см. об этом подробнее [Hughes 1966: 134–137]).

Особым почетом пользовалась не только сама личность, воплощавшая Новую веру, но и освященная, принадлежавшая клирикам земля. Территория, окружавшая церковь или монастырь и обозначавшаяся латинским заимствованием *termon*, помечалась высоким каменным крестом, специально поставленным так, чтобы он был виден издали, и область, “освященная” этим знаком, считалась неприкосновенной [Hughes 1966: 148]. Степень сакральности земли внутри этой территории также варьировала в зависимости от близости к некоему сакральному центру, в котором, например, дополнительно к алтарю могли располагаться и какие-либо христианские реликвии. Неприкосновенность этой территории признавалась практически всеми членами ирландского общества, и, как принято считать, своего рода шоком для христианского богобоязненного населения острова были грабительские рейды викингов, которые, естественно, ничего святого, как говорится, не имели и понятия *termon* просто не знали.

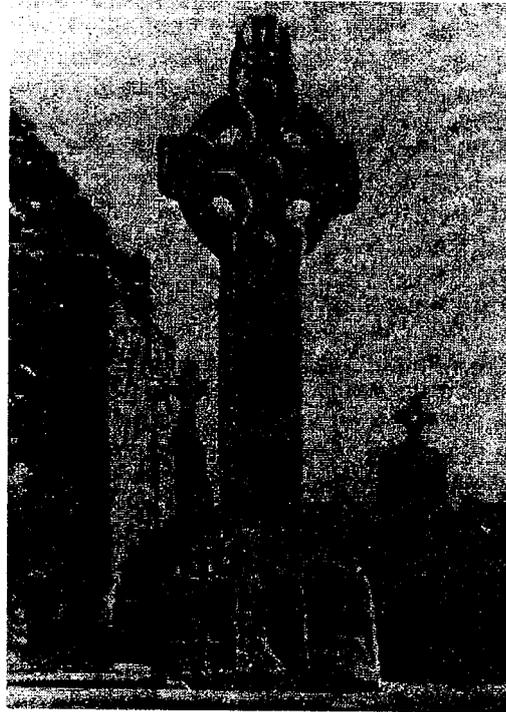


Рис. 34. «Высокий крест» из Клонмакнойского монастыря

Однако таким комплексом мер чисто оградительных, как понятие *tegnon* и высокая *díre*, призванных в первую очередь обеспечить неприкосновенность самого святого и святой земли, место и роль клира в жизни общества далеко не ограничивались. Не вдаваясь в детали, отметим в данной связи два момента, которые представляются нам достаточно важными.

С одной стороны, в отличие от прежнего понятия «закона» как свода правил, опирающихся на *прецедент*, кодируемого лексемой *senchas* 'древность, старость, прежняя история, факт, уже имевший когда-то место' (ср. название древнейшего юридического трактата *Senchus Már* – *Великая старина*), новая вера, а точнее новое социальное устройство, привнесло и новое понятие суда как верного, истинного суждения, что закреплено было в лексеме *sáin* (гlossируется обычно как *lex*). *Sáin* представлял своего рода свод поучений того или иного святого, который на

определенной территории носил характер обязательного закона. Интересно, что само слово *sáin*, считавшееся заимствованием из латинского *sanctus*, скорее всего восходит к той же и.-е. основе **kognis/*kagnis* (откуда рус. *казнь*), рефлексом которой является и ирландский глагол *sáinid* 'хулит, заклинает', а также и само слово *sáinte* 'заклинатель', что опять ставит нас перед проблемой сближения и уподобления святого и филида [Vendryes 1987: 16, 18]. Первым таким "законом" считается не дошедший до нас в виде полного текста, но существующий в виде пересказов и многочисленных упоминаний "Закон Патрика", сама истинность существования которого, естественно, стоит под вопросом. Считается, что именно там, кстати, впервые было сформулировано право клирика на неприкосновенность, по крайней мере насилие по отношению к нему было эксплицитно осуждено. Наиболее полным из реально существующих текстов считается так называемый "Закон Адамнана", также, видимо, составленный не самим святым. Большое внимание в нем уделяется проблеме неприкосновенности церкви и монастыря, а также квалифицируются как "неправые" такие распространенные действия, как убийство детей их родителями, насилие над женщинами и угоны скота. Однако в данном случае для нас важно не само содержание этих установлений, а сам факт принятия их светской властью и в первую очередь местным королем. Причем именно король и был тем лицом, которое объявляло данный свод законов действующим на подвластной ему территории, о чем в анналах делались однотипные и довольно характерные записи: "Закон такого-то святого над такой-то территорией посредством такого-то короля". Например: AU. 823. Закон Патрика над Мунстером Федельмидом сыном Кримтана [Hughes 1987: 252].

Более того, установление нового закона предполагало и активное участие деятелей церкви уже не только в рамках чисто духовной жизни общества, но и за их пределами, о чем опять же ярко свидетельствует употребление термина *rí* 'король' по отношению к аббату и епископу. Являясь аналогом латинского *reges*, ирландское слово *rí* в этом новом значении не только предполагало перенесение модели светской иерархии на иерархию церковную, но и намекало на обладание деятелями церкви некой дополнительной властью, позволяющей оказывать постоянное влияние на жизнь общества в самом широком смысле этого слова и осуществлять над ней постоянный контроль (см. об этом также [Davies 1982]).

Все сказанное выше, являясь отчасти упрощением сложной ситуации внутри церковной и монастырской жизни в Ирландии первых веков принятия христианства и не отражая глубоких различий между разными те-

чениями внутри самой ирландской церкви этого времени (*Romani – Hibernenses* и пр.), выражает тем не менее общую для всех деятелей христианства ранней Ирландии установку на постоянное и последовательное участие в жизни общества в целом и, более того, попытку руководить и управлять им, осуществляя все это, конечно, при помощи особого влияния лично святого лично на короля и, отчасти, других представителей знати. Данная установка принимала конкретное воплощение не только в разработке особых сводов новых законов, которые, как мы понимаем, могли на самом деле быть составлены и позже и, кроме того, далеко не всегда реально соблюдались, но и в особом участии представителей духовенства в политической жизни страны с миссиями, которые мы сейчас могли бы назвать дипломатическими.

Действительно, обращаясь вновь к традициям нарративной, саговой и житийной, мы постоянно наталкиваемся на упоминания об исполнении тем или иным святым чисто светских, дипломатических функций, касавшихся в первую очередь проблем установления мира во время военных конфликтов. Упоминание об этой традиции в самой прямой форме содержится и в *Безумии Суибне*: св. Ронан, узнав о начале военных действий между Домналлом и Конгалом, пытается помирить их, что, впрочем, ему не удается. Тем не менее он добивается некоторой отсрочки непосредственных военных действий и устанавливает своего рода “временное перемирие”, выражающееся в ограничении враждующих сторон вступать в поединки друг с другом вне какого-то определенного часа. Как мы помним, это правило неоднократно нарушал Суибне, в ту пору еще король Дал Арайде.

Действительно, аналогичные примеры миротворческой деятельности святого встречаются в житийной и саговой литературе достаточно часто. Так, в саге *Борома* именно епископ Аэдан посылается королем Брандубом к Аоду сыну Айнмире, чтобы просить его об отсрочке перед сражением, и именно святой Молинг оказывается тем лицом, которому удалось посредством переговоров освободить Лейнстер от дани. Именно вмешательство св. Колума Килле позволяет окончательно установить статус королевства Дал Риادا в Шотландии, а заодно помогает освободиться и вернуться домой Сканилану Мору, сыну короля Оссори, которого Аод держал в заточении, садистски не давая мальчику пить. В Житии св. Мэдока рассказывается о том, что покровительство королей Уи Бруинов было дано ему за его способность неизменно добиваться для них мира или отсрочки перед сражением, а в *Ульстерских анналах*, например, указывается, что в 851 г. аббаты Армага и Клонарда были вынуждены объединить свои силы, что-

бы добиться мира между Уи Нейллами и Улидией. Более того, даже в Законах упоминается в качестве одной из почетных обязанностей так называемых *deogad Dé* 'Божьих странников' установление мира между королями и заключение между ними договоров [Binchy 1955: 66–68]. Об активной дипломатической деятельности ирландской церкви уже применительно к XII веку писал и Гиральд Камбрийский.

Аналогичных примеров тексты разного рода содержат достаточно много, что позволило Л. Битель, автору книги *Остров святых*, несмотря на некоторую идилличность названия, достаточно резкой и трезвой по своему содержанию, прийти к выводу, что "религиозная элита в Ирландии постепенно превращалась в профессиональных дипломатов" [Bitel 1990: 149]. Чем это было вызвано? Причин здесь несколько, причем среди них, по мнению Битель, основной является та, что от войн прежде всего страдали именно монастыри и церкви, и поэтому их лидеры столь активно занимались дипломатической миротворческой деятельностью "ради собственного блага и приумножения собственных богатств" [там же]. Конечно, сказанное довольно близко к истине, однако стремление к благополучию и обогащению было не единственной причиной особой миротворческой деятельности ирландских святых. Святой и, шире, клирик, с одной стороны, воспринимался как фигура нейтральная, а с другой – хотя бы на уровне идеальных установок – выступал как личность неприкосновенная, защищенная Высшим законом, что в частности воплощалось все в той же возможности воспользоваться словом как оружием, т. е. проклясть короля, который посмеет поднять на него руку. Как пишет Л. Битель, "снова и снова аббаты на протяжении столетий брались за свои жезлы и колокола, чтобы установить мир и свой закон над местными правителями" [Bitel 1990: 151]. Кроме того, следует вспомнить и о том, что деятели ирландской церкви этого периода в основном принадлежали к самым знатным королевским родам, т. е. часто оказывались родичами или свойственниками королей, к которым они обращались, что также придавало им известную долю одновременно авторитета и неприкосновенности. И наконец, обращаясь уже непосредственно к ирландской нарративной традиции, мы можем отметить, что по сравнению с любым представителем знати вплоть до самого верховного короля любой деятель церкви, святой, аббат или отшельник, всегда изображался как личность в гораздо большей степени наделенная мудростью во всех смыслах этого слова: как обладающая даром пророчества, так и способная на хитрость типа той, при помощи которой Молинг освободил Лейнстер от борома. Именно этой способностью ирландского святого, безусловно, унаследо-

ванной им от языческого жреца и, к тому же, как мы можем предположить, имеющей вполне реальные исторические основания, объясняются отчасти и его особые функции – быть при короле советчиком и наставником, примеров чему в ирландской традиции также содержится достаточно много. Ср. *saríens* как одно из обозначений святого. Впрочем, сказанное, видимо, относится не только к Ирландии.

Итак, по определению Л. Битель, “короли вручали свои души, свои успехи в битвах, своих детей и будущее своих королевств в руки святых. И мораль этих повестей о королях столь же проста, сколь просты были сами эти короли: святые люди делают королей (*Holy men made kings*)” [Bitel 1990: 158]. Распространение власти церкви практически на все сферы общественной жизни в Ирландии изображается как в житийной, так и в саговой традиции не столько как естественное следствие высшей правоты и истинности новой веры, сколько как неизбежный результат большей силы и могущества ее представителей. Причем литература житийная оказывается в данном случае более пропагандистской, так как ставит перед собой задачи не столько нарративные, сколько дидактические: описание конфликта святого с королем изображается как иллюстрация очередной победы новой веры и присущая сагам установка на занимательность, результатом которой может оказаться изображение хотя бы временного поражения святого, в данном случае оказывается не совсем уместной. Ярким примером сказанного могут послужить слова короля Диармайда мак Кербалла, обращенные к святому Руадану, который не только отказался дать ему заложников, но не позволил наказать Аэда Гуайре, убившего королевского посланника, и в завершение развернувшегося конфликта, как известно, проклял Тару. “Ты защищаешь несправое дело, – говорит ему Диармайд, – я же защищаю истину. Ты нарушил мое право, но тебя Бог любит больше. Так пусть же будет по-твоему”. Или, как пишет составитель жития другого святого, Аэда Мак Брикка, “Короли всегда были ему врагами, но высшая власть заставляла их ему подчиняться”.

Суммируя все сказанное, мы можем сделать вывод, что в Ирландии периода раннего христианства святой человек, слуга Бога, был сам неприкосновенен как личность, жил на неприкосновенной территории и пользовался огромным авторитетом, дававшим ему право управления страной в целом. Но как же сочетается со всем этим поступок Суибне, имеет ли он какие-то аналогии и почему в таком случае мы встречаем такое количество упоминаний о применении святыми проклятия в их конфликте со светской властью? И как вообще могли возникнуть подобные конфликты, если почва для них была столь благодатной?

Мы должны помнить о том, что изображение Святого, который пользовался неприкосновенностью и непререкаемым авторитетом, Святого-миротворца, Святого, к советам которого прислушивался король, было почерпнуто из текстов, составленных и записанных в клерикальной же среде. Но насколько соответствовало все это истинному положению дел? Благодаря монастырской цензуре, мы, наверное, никогда не сможем узнать того, как на самом деле происходила христианизация Ирландии в V–VIII веках, однако среди самих же текстов саг, житий и, конечно же, анналов, постоянно, как в знаменитом монологе Хлестакова, проглядывают намеки на то, что взаимоотношения духовенства и светской власти были далеко не столь идилличны. Все это дает возможность заподозрить, что представления о том, что лишь викинги были первыми, кто осмелился поднять руку на клириков и монастыри, было не более, чем мифом.

Вспомним описание прихода святого Молинга к королю Финнахта:

Были там ирландские юноши, ибо уже прознали об их появлении. Забросали они клириков галькой, камнями и поленьями, так что и двоим было не устоять тогда рядом. Все же пошел вперед Молинг и оказался у королевских покоев, где никто не приветствовал его. Оглядел он воинов и устыдился, что никто не встал перед ним [Предания и мифы... 1991: 189].

А вот как описывается появление св. Колума Килле при дворе короля Аода сына Айнмире:

Когда Аод сын Айнмире узнал, что Колум Килле идет к нему, он пришел в ярость и сказал, что отомстит любому, кто окажет Колуму Килле уважение и почет. И вот они увидели, как Колум Килле приближается к собранию, и большая свита следует за ним. И так случилось, что первым, к кому приблизились клирики, был Коналл, худший из сыновей Аода. Когда Коналл увидел их, то велел своим людям броситься на них, так что трижды девять из них были схвачены и опозорены [Herbert 1988: 266].

В той же саге *Борома* есть небольшой, но достаточно яркий эпизод разговора короля Аода с Колумом Килле, в ходе которого Аод спрашивает святого: “Сколько из тех королей, что встретил ты, отправятся в рай?” Колум Килле отвечает ему, что лишь трое, и первым называет правителя Аргиаллы некоего Даймина Дамаргайта: “Ибо не случилось ему отказать клирику или попрекнуть его, и никогда не посягал он на храм и часовню, а подносил дары Господу” [Предания и мифы... 1991: 185]. Если неизвестный Даймин выделяется этим среди других, то нетрудно представить себе модель поведения по отношению к клиру других ирландских королей.

Конечно, надругательство над святым и проявление неуважения к нему в самом высшем смысле не умаляло его святости, поскольку не лишало его уподобления Высшему образцу и, возможно, даже напротив, приближало его к нему, придавая особый налет мученичества. Интересно, что именно так понимал это и сам святой Патрик, который в своей *Исповеди* неоднократно упоминал о гонениях и притеснениях, отчасти даже преувеличивая их степень. “Я отправился к ибернским язычникам, – говорит он, – проповедовать Евангелие и переносить поругания от неверных, и претерпеть поношение в странствии своем, и многие преследования, вплоть до оков” [Патрик 1995: 148]. Если упоминание оков в данном случае является скорее речевым жанровым штампом, то тем не менее говорить о том, что его миссия проходила совершенно беспрепятственно, мы также не можем. Но идея жертвенности и претерпевания оскорблений и им самим, и его последующими интерпретаторами могла мыслиться как нечто обязательное. Интересно, что именно в таком духе объясняет неизвестный составитель так называемого “псевдоисторического” Пролога к трактату *Senchus Már* эпизод убийства братом короля Лойгайре Нуаду близкого друга и, видимо, возничего святого по имени Одра: король якобы хотел проверить, придерживается ли Патрик на практике христианского идеала всепрощения (см. [McCone 1986]). Патрик, как сказано в этом тексте, в дальнейшем добился того, что Нуаду был казнен, но при этом заручился для него прощением Небес и гарантией вечной жизни (как мы понимаем, совершенно новая и во многом революционная идея для языческой Ирландии середины V века, чьи представления об Ином мире до сих пор не ясны и являются предметом спорных реконструкций), но в данном случае главное для нас не в этом. Если, возможно, эпизоды, в которых ирландский святой изображается униженным, и появляются в текстах исторических саг и в житийной литературе не по “недосмотру” составителя, случайно пропустившего их, а с известной долей намеренности – т. е. как иллюстрация смирения святого и уподобления его Христу, это ни в коей мере не оправдывает поведение самих ирландских королей, оскорблявших святых и постоянно нарушавших неприкосновенность их личности и жилища (монастыря). Причем мы не можем предполагать, что сцены, подобные приведенной выше, были лишь вымыслом, выгодно оттенявшим личность изображаемого святого, подобно описанию совершаемых им чудес и реализации его проклятий. Их достоверность подтверждается не только частотой встречаемости в текстах нарративного характера, но и данными хроник.

Как пишет с большой осторожностью К. Хьюз, “акции насилия светской власти против церкви были не очень часты и до 830 г. распространены не всюду /.../ Справедливо будет отметить, что до этого времени, если представители светской власти и совершали насилие против клириков, это обычно не носило массового характера, а было направлено против отдельных личностей /.../ К тому же монастырь мог требовать за это компенсации /.../ Если церкви и сжигались, то часто это происходило случайно...” [Hughes 1966: 197].

Действительно, первым ирландским королем, который последовательно занимался разграблением церквей и массовыми убийствами клириков, был король Мунстера Федельмид мак Кримтанн (ум. 847), личность яркая и неоднозначная, однако и до него случаи убийства монахов и разграбления монастырей и церквей были достаточно частым явлением. Так, например, *Ульстерские анналы* отмечают в 746 г. акт вандализма в одной из церквей, вызванный тем, что там пытались укрыться шесть человек, объявленных вне закона (ирл. *simbid*, лат. *summidi*): люди короля ворвались туда за ними, в результате чего сама церковь оказалась разграбленной и почти разрушенной, а все шестеро были убиты, видимо, как-то особенно жестоко (в тексте хроники – *spiciati*, букв. ‘крусифицированы’). В этих же *Анналах* отмечается, что в 776 г. во время конфликта между Уи Нейллами и Мунстером пострадал монастырь Дурроу, а в 780 – был убит аббат монастыря Дайре. Как пишет Д. О’Коррайн, “задолго до начала рейдов викингов ирландские монастыри подвергались нападениям и разграблениям ирландскими же королями” [Ó Corrain 1972: 85]. Так, в 757 г. монастырь Келл Мор Дитрайб был сожжен Уи Кримтаннами, в 789 король из рода Уи Файлге сжег монастырь Килконферт, а в 793 – был разграблен и сожжен Армаг. По данным А. Т. Лукаса, за период с 612 до 792 г. в *Анналах* сожжения и разграбления монастырей упоминаются тридцать раз [Lucas 1967]. Кроме того, возрастающее благосостояние монастырей превращало их в богатую добычу, особенно во время голода и эпидемий. Так, по данным О’Коррайна, голод 773 г. вызвал множество набегов на монастыри, а массовый падеж скота в 777 г. привел к ряду грабительских нападений на монастыри Килдар, Клонмор и Килдалки [Ó Corrain 1972: 87–88]. И так далее.

Но надо отметить, что вооруженные конфликты могли провоцироваться и самими клириками. Так, как мы уже отмечали выше, короли Блатмак и Диармайд, сыновья Аэда Слане (VII в.), напали на монастырь Рахада, чтобы изгнать из него святого Мохуду, против которого были настроены другие клирики. Более того, так называемые *Belliolum* ‘маленькие войны’, вспыхивали и между самими монастырями (764 г. – Клон-

макнойс и Дурроу, 760 – Бирр и Клонмакнойс, 807 г. – Корк и Клонферт), и даже внутри самих монастырей (в 783 г. отмечены боевые действия между сторонниками аббата монастыря Ферн и эконома этого же монастыря). Но все же данные примеры являются скорее исключениями и своего рода “курьезами”. В основном клирики и монастыри предстают скорее как жертвы алчности, жестокости и бесцеремонности ирландских королей и их междоусобных войн.

Как известно, к тому же большое число самых ранних ирландских рукописей было обнаружено не в самой Ирландии, а на континенте, что принято объяснять следующим образом: опасаясь разрушительных рейдов викингов, ирландские монахи бежали в Европу, спасая самое ценное, что у них было. Сказанное, как мы полагаем, отчасти также является мифом, поскольку массовая эмиграция из Ирландии началась уже в конце VI века. Как пишет М. Шайтан, «Алкуин, восхвалявший “образованнейших учителей” Ирландии, для населения страны не мог выбрать более мягкого эпитета, чем “народ весьма дикий”. Несоизмеримая разница культурных интересов и полное отчуждение поставили уже давно перед монашеской церковью дилемму: просвещать родину или покинуть ее? /.../ Не только жажда применения своих неиспользованных сил и благочестивое рвение, но и *внешнее давление* побуждало ирландцев покидать родину для новой, обетованной земли» [Шайтан 1925: 182].

Итак, осквернение Суибне церкви и оскорбление им святого имело достаточное количество аналогий как в истории, так и в нарративной традиции, и его конфликт с Ронаном являлся одним из многочисленных столкновений между представителями светской и церковной власти. Но на чьей же стороне в данном случае была правда? Составитель текста, как мы понимаем, отвечает для себя на этот вопрос однозначно, по крайней мере в трактовке изначального конфликта, мы же осмелимся в этом усомниться.

В ирландской нарративной традиции, как саговой, так и житийной, одним из постоянно повторяющихся мотивов является рассказ о том, как тот или иной король, отмечаемый при этом неизменно положительным знаком, дает святому землю для монастыря, за что получает от него особого рода духовное покровительство и иные блага. Так, например, в Житии св. Финниана (VI в.) содержится рассказ о том, как он явился к королю Лейнстера Миредаху сыну Энгуса и тот выделил ему особое место неподалеку от собственного дома, так называемый *locus*, где Финниан и построил свой монастырь. После этого он благословил Миредаха и его

жену, и предрек, что многие из их потомков станут славными королями. Король Лойгайре из Уи Нейллов также предоставил Патрику место для строительства Армага, а Диармайд мак Кербалл помог св. Киарану построить Клонмакнойс. Аналогичных примеров в ирландской истории содержится такое количество, что не вызывает никаких сомнений существование некоей взаимосвязи между актом дарения земли святому и обретением законного права правления королем [Вутне 1987: 244–274]. Однако, как совершенно очевидно, не только король должен был выделить землю для монастыря, но и святой должен был *попросить* его об этом. Во всяком случае акт этот всегда являлся обоюдным и добровольным для обеих сторон. Получив от короля землю, которая часто располагалась в непосредственной близости от королевского дома, и, более того, могла находиться на месте прежнего языческого храма, святой должен был особым образом domestizieren ее, изгнав “демонов”. Основным способом “очищения” земли считались чтение псалмов и громкие удары в колокол, т. е. как раз именно те действия, которые и совершает св. Ронан в своей новой церкви Келл Лайнне, построенной им, как и многие другие церкви, неподалеку от дома короля.

В оригинале совершаемые Ронаном действия обозначаются словом *tóganp* (v. n. от *do-foirndeá* ‘отмечает, помечает’), которое в клирическом контексте обрело специфическое значение ‘оповещать о границах церкви громким звоном колокола’, причем утрата в нашем тексте долготы над *o* ясно говорит о возникших при этом лексических связях по принципу аттракции: *ag toganp sílle* ‘отмечание церкви’ выглядит при этом восходящей к основе *toganp-*, обозначающей ‘гром, шум, сильный звук’, и, таким образом, включает в указанный комплекс действий идею громкого колокольного звона.

Но, как мы помним, звон колокола оказывается для короля Суибне совершенно неожиданным, из чего становится ясно, что Ронан не получал от него в дар земли для строительства церкви и, более того, видимо, даже и не просил его об этом, чем серьезно оскорбил самого короля, грубым образом нарушив его “право”. И именно это привело Суибне в ярость и заставило совершить уже известный нам акт вандализма.

С другой стороны, при интерпретации этого эпизода надо помнить о существовании внутри ранней ирландской церкви и другого течения, предполагающего полную автономию клира от светской власти. Согласно так называемому *Канону Патрика, Ауксилья и Изернина*, священник был подчинен лишь местному епископу и разрешение на постройку новой церкви должен был просить именно у него. “Тот, кто обращался при этом

к светской власти, считался аутсайдером, alienus” [Hughes 1966: 77]. Но данное установление опиралось в первую очередь на родовые связи ирландских королевских семей и высшего духовенства и поэтому на заселенную в основном пиктами область Дал Арайде вряд ли могло распространяться.

Но осознавались ли действия Ронана именно как злоупотребление и нарушение “права короля” составителем XII века? Мы полагаем, что отчасти – да, поскольку окончательная редакция саги была составлена им уже после реформаторских Синодов XI века, не только узаконивших, но во многом и ограничивших церковную власть и привилегии (см. об этом раздел с красноречивым названием *Злоупотребление властью* в неоднократно цитируемой нами книге К. Хьюз [Hughes 1966: 157–172]).

К тому же, как мы уже отмечали, святому Ронану постоянно противопоставит в саге фигура другого святого, святого Молинга, как образца мудрости, законности и истинного воплощения Высшей благодати.

7

Однако указанными двумя фигурами – суровым Ронаном и милосердным Молингом – изображение святых в саге *Безумие Суибне* не ограничивается. Определение naomh ‘святой’ в тексте получает еще одно лицо – сам герой саги. В поэтическом фрагменте, вложенном в уста Энны Мак Бракана, говорится буквально, что Суибне был:

an rí, an náomh, an náomgheilt [BS: 80].
(Король, святой, свято-безумец).

Последнее слово, как мы понимаем, представляет несомненный интерес и, более того, неожиданный материал для исследователя. Понятие “свято-безумца” для человека, воспитанного в духе ортодоксальной христианской культуры, немедленно вызывает в памяти яркую фигуру юродивого (греч. salos), безумца во имя Господа, следующего идеалу, воспетому апостолом Павлом в его знаменитом *Послании к Коринфянам*: “Мы безумны Христа ради...” [I Кор. 4: 10]. Именно в таком духе склонен трактовать образ Суибне американский исследователь Дж. Сэвард в своей книге *Совершенный безумец*, описывающей разные формы “святой глупости” и “одержимости”, начиная с самых первых веков христианства и кончая Россией XIX века [Saward 1980].

«Ключ к пониманию особой религиозной природы безумия Суибне может быть найден в эпизоде со св. Молингом, в котором он ассоциируется с самим этим историческим святым и, более того, описывается как

“король, святой, святой безумец” (the saintly madman)» [Saward 1980: 37]. Сопоставляя историю короля Дал Арайде с многочисленными данными византийской традиции, а также с ирландскими же житиями, в которых тоже часто встречаются упоминания о безумцах, автор приходит к выводу, что “в текстах, написанных в житийном стиле, ирландский безумец более всего близок с греческому *salos*” [Saward 1980: 41]. Естественно, как он понимает, идея юродства скорее всего не могла возникнуть на кельтской почве самостоятельно или развиться на самом раннем этапе бытования христианства непосредственно после миссии св. Патрика. Для этого нужны были контакты с ортодоксальным Востоком, и автор видит основным каналом для них Испанию, которая была “естественным местом соприкосновения Востока и Запада” [Saward 1980: 33]. Более того, вспоминая о множестве волн ирландских эмигрантов на континент, которые докатились до самой Польши и, как известно, даже закрепились в виде ирландской миссии в Киеве (XII в.), он предполагает при этом возможность обратной связи и, таким образом, приходит к выводу, что особые формы святости, характерные для ирландского монашества, с одной стороны, и распространенное на Руси юродство – с другой, имели изначально один и тот же корень, от которого в столь отдаленных друг от друга регионах взошли сходные всходы [Saward 1980: 45].

Но, описывая суть и определяя отличительные признаки ортодоксального юродства, сам же Дж. Сэвард в соответствующей главе *Безумие на ортодоксальном Востоке* отмечал в качестве одной из обязательных черт юродства как особого проявления христианской мысли его неперемнную *симулированность*; как он пишет, “святой безумец *изобрѣгает* из себя сумасшедшего. Он ведет двойную жизнь: на людях они клоуны и шуты, вызывающие всеобщее посмешище, в церкви по ночам они предаются молитвам” [Saward 1980: 25]. Об обязательности симуляции безумия для юродивого неоднократно говорится и в книге С. А. Иванова *Византийское юродство*, всесторонне исследующей происхождение и суть этого феномена. «Юродивый», – пишет он, – это человек, чье поведение ничем не отличается от поведения сумасшедшего (или, шире, дебошира), но чей статус в обществе весьма высок. Его (справедливо или нет – не столь важно) считают праведником, *симулирующим* помешательство в аскетических или воспитательных целях» [Иванов 1994: 8]. Ничего подобного в предании о Суйбне мы, естественно, не встретим: состояние героя, кодируемое как *geltacht*, означает, возможно, не столько безумие как собственно ментальное расстройство, сколько особую форму дикости как лиминальной фазы (см. [O Riain 1972; Nagy 1981, 1982]), никогда не

предполагающую при этом симуляции, наигранности и чего-то подобного, но всегда изображаемую как некое особое состояние, посланное свыше. Кроме того, если ортодоксальный юродивый стремился своим непотребным поведением вызвать осуждение или даже отвращение у “слепых” мирян, которым противопоставлял он свою истинную праведность, в предании о Суибне мы никогда не встретим аналогичных мотивов: голый и истощенный, страдающий от холода и ветра, Суибне вызывает у окружающих в первую очередь чувство жалости и желания как-то облегчить его участь, но никогда – осуждения, по крайней мере за его антисоциальное поведение. Как отмечает С. А. Иванов, сопоставляя византийское юродство с проявлениями чего-то подобного в западноевропейской традиции, “как это вообще характерно для западного Средневековья в противоположность восточному, он (Роберт Дьявол – *Т.М.*) нарушает приличия и напрашивается на унижения от сознания собственной греховности, а не греховности окружающего мира” [Иванов 1994: 172]. Но ведь именно искуплению собственного греха и посвящена вся жизнь Суибне и, как мы уверены, именно так понимал это и составитель XII века.

Но если мы откажемся видеть в Суибне юродивого, по крайней мере в классическом понимании этого слова, как же тогда мы должны будем интерпретировать эпитет “свято-безумец”, с которым обращается к нему Энна Мак Бракан? Обратимся к другим фактам житийной и саговой литературы, иллюстрирующим традицию раннего христианства в Ирландии, и мы увидим достаточное количество примеров того, что другие святые, подобно Молингу, имели в качестве постоянных спутников безумцев. Как пишет об этом Р. Флауэр, “практически каждый ирландский святой находился в особых интимных отношениях с прокаженным или человеком, отличавшимся ментальным расстройством /.../ Эти безумцы, как повествуют о них легенды, блуждали по лесам, жили на ветвях деревьев и делили свои ложа с иными представителями дикого мира. Они могли нырять и ловить рыбу голыми руками. Безумие сочеталось в них с божественной мудростью. Повести о них дико и странно, и им приписываются образчики прекраснейших стихов” [Flower 1994: 63].

Интересно, что в отдельных случаях подобный безумец может выступать не только как постоянный спутник, но и как своего рода двойник покровительствующего ему святого, с которым он же отчасти ассоциируется. Данная закономерность, отмеченная применительно к Суибне и Молингу Дж. Карни, еще более ярко воплощается в легенде о святом Куимине Фота (592–662) и безумце по имени Мак Да Керда [Clancy 1991].

Куимине родился в результате инцестуальной связи короля с собственной дочерью по имени Муман, был отправлен плыть по реке в корзине, но чудесным образом оказался спасен. В дальнейшем он был освящен Высшей благодатью и стал епископом (ср. в этой связи предание о рождении Молинга). Мать его тем временем вышла замуж за некоего знатного человека по имени Маэль Охгар, и у них родился сын, названный Комган. Однако, став храбрым и сильным юношей, он вызвал к себе преступную любовь жены местного друида (по другой версии – второй жены собственного отца). В результате всего этого он был друидом проклят и навсегда стал безумным, превратившись затем в постоянного спутника собственного единокровного брата-святого.

Итак, как нам кажется, определение *naomhghéilt* в данном случае означает именно это и только это: называя так Суибне, Энна имеет в виду его особую связь со святым Молингом, и поэтому сложное слово “свято-безумец” должно в данном случае быть интерпретировано не как “святой безумец” или “безумец-святой” (ср. *bencáinte* “жено-заклинатель”, т. е. “заклинатель-женщина”, т. е. “заклинательница”; *rígfili* “короле-поэт”, т. е. “поэт-король”, т. е. “первый поэт Ирландии” и пр.), а как “безумец святого” (ср. аналогичная модель сложения именных основ в таких сочетаниях, как *dobhurchú* “собака воды”, т. е. “выдра”; *rígdál* “короле-собрание”, т. е. “собрание, которое устраивает король”; *óinmit* < *on-ment “ягненок-мышление”, т. е. “человек, обладающий мышлением овцы”, т. е. “сумасшедший, умственно отсталый” и пр.; ср. *ríoghoinmid* ‘шут короля’ при *rígfili* ‘король-поэт’, т. е. “главный поэт”). Являясь более архаической по сравнению с синонимичной ей моделью $N_1 + N_{gen}$ (*madra uisce* “собака воды”, т. е. ‘выдра’; *cailín aimsire* “девушка времени”, т. е. “служанка” и пр.), модель, в которой предполагается непосредственное сложение основ с определяющим в начале, остается для ирландского языка продуктивной достаточно долго. К тому же, как отмечается в CDIL, основа *poib* в композитах получает значение “святой, сакральный, но также *принадлежащий святому или церкви* (holly, sacred, pertaining to a saint or the Church)”.

Гораздо больший интерес, с нашей точки зрения, представляет обращенный к Суибне другой эпитет – *naomh* ‘святой’ (просто).

Осквернитель церкви, проклятый святым и вынужденный вести полуживотную жизнь, Суибне, как это ни странно, действительно постепенно обретает черты святого. Как мы уже отмечали выше, он обретает, став *geilt*, дар пророчества (все же, видимо, как рефлекс языческих представлений) и даже пытается, подобно самому Ронану, пользоваться словом-проклятием как оружием:

mallacht Crist ar a hanmain [BS: 67]
проклятие Христа на ее рассудок

– говорит он о старухе, возвратившей его на стезю безумия; ср. проклятие св. Моллингом убийцы Суибне Монгана: *Mallacht Crist ort!* (впрочем, мы не можем быть уверены, что в обоих случаях речь идет о сознательном вербальном акте магического характера, а не о своего рода устойчивом выражении типа “Чтоб ты провалился!”).

Впрочем, обретение Суибне черт святости, причем святости особого типа, кажется нам не случайным: вынужденный вести дикую жизнь в лесу, он невольно усваивает модель поведения, характерную для высшего идеала ирландской святости раннего периода, а именно отшельника-анакорета, добровольно ушедшего из мира и ведущего крайне аскетический образ жизни. Отшельническое движение в Ирландии началось примерно в середине VI века, и, возможно, одной из причин этого послужили многочисленные эпидемии, охватившие монастыри. Однако, столь односторонняя и столь прагматическая трактовка вряд ли может быть верной: отшельник всегда воспринимался в первую очередь как носитель высшей формы святости, мудрец и пророк, стоящий над мирской жизнью и уподобленный Христу, удалившемуся в пустыню. Расцвет отшельнического движения в Ирландии приходится уже на более поздний период, VIII–IX века, когда и было сформулировано знаменитое понятие *céli Dé* ‘слуга Господа’ [Hughes 1966: 173], однако мы уверены, что для составителя текста *Безумия Суибне* уже в XII веке эти два течения, раннее и позднее, были уже сплетены воедино и мыслились как некий континуум.

Читая монологи героя, мы видим, как переплетены в них два разных взгляда на его жизнь в лесу: с одной стороны, это взгляд отшельника-анакорета, который наслаждается уединением на лоне природы, с другой – это жалобы аскета, который намеренно изнуряет свою плоть, уподобляясь при этом еще римским стойкам, и, как они, обретает через страдание высший разум и бессмертную душу [Francis 1995: 1–19]. Но, как пишет П. Браун, “Антоний и монахи IV в. лишь унаследовали революцию: не они начинали ее” [Brown 1988: 208]. Но аналогичным образом и ирландские “слуги Господа” лишь унаследовали идею обретения вечной жизни ценой разрыва с миром и ценой сознательного физического страдания. И все же, как нам кажется, отшельническое движение в Ирландии имело и какие-то специфические черты, точно определить которые мы сейчас не беремся, но среди которых, как мы можем предположить, одной из главных является доминирующая установка не столько на этику, сколько на ментальность, характерная для кельтской церкви в целом.

Возможно, именно поэтому, хотя бы отчасти, отшельник не всегда и не обязательно был носителем высших этических идеалов в нашем понимании этого слова, что при этом не лишало его ореола святости как особого рода исключительности. Так, отшельниками могли становиться не только мудрецы, презирующие мир и удалившиеся в лес, чтобы очиститься от мирской скверны. Особого рода отшельническая аскеза могла исполнять отчасти и искупительные функции, и поэтому отшельником становился человек, совершивший то или иное преступление, как правило против церкви, и искупающий таким образом свой грех. Так, например, существует рассказ о трех братьях, Лоханке, Энное и Сильвестре, которые сожгли церкви и решили покаяться в своем грехе. Они отправились к св. Финдену, который приговорил их не только восстановить разрушенное, но и провести какое-то время в лесу, чтобы искупить свой грех. Ср. эпизод с вором-отшельником в саге *Плавание Майль-Дуйна*: Майль-Дуйн и его спутники видят среди волн "нечто, похожее на белую птицу /.../ Это был человек, все тело которого было опутано седыми волосами. Он стоял на коленях на плоской скале". В дальнейшем рассказывается, что он был вором, регулярно кравшим добро у церкви, но после чудесного явления (из могилы с ним заговорил мертвый святой) он раскаялся, бросил все украденное добро в море и остался жить один на этой скале. Характерно, что Майль-Дуйн и его спутники видят в нем именно святого человека: они просят благословить их, и тот не только делает это, но и изрекает нечто вроде пророчества-напутствия: "В замке перед собой ты найдешь убийцу своего отца, но не убивай его, а прости, ибо Бог сохранил вас среди великих и многих опасностей, а между тем все вы грешники и заслуживаете смерти" [Ирландские саги 1933: 324–329]. Его собственный грех давно уже им искуплен.

Еще более ярким примером обретения святости через раскаяние и страдание служит повесть о св. Коналле Каэле (VI в.), который убил собственного отца, заподозрив его, по наущению дьявола, в преступной связи со своей молодой женой. Бросив молот, а он до этого был каменщиком, Коналл бросился к себе домой и застал жену и отца, которые весело смеялись над какой-то смешной историей. Коналл тут же ударил отца молотом и убил его, но явившийся ангел открыл ему истину и велел искупить свой грех, содрав с себя кожу о большой камень. Камень покраснел от его крови и так и остался красным: так по крайней мере, считают крестьяне Донегола, показывая его как местную достопримечательность. Как только последний лоскут кожи упал с Коналла, он тут же обрел новую кожу, а вместе с ней "сразу стал святым" (*d'éirigh sé ina naomh annsin*). В

дальнейшем он стал одним из покровителей поэта Даллана Форгалла [Ó Muirgheasa 1928].

Видимо, идея обретения святости через страдание и превращение грешника в святого лежит и в основе сюжета саги. И видимо, какой-то аналогичный прообраз имеет и предание о Суибне в той форме, в которой сложилось оно уже в монастырской традиции и в которой дошло оно до нас, что, естественно, не перечеркивает древности легенды о “диком лесном человеке” как таковой и не мешает возможности возведения ее некоему архетипу, а также не мешает видеть в нашей легенде поразительные сюжетные схождения с бриттским сказанием о Мерлине Диком, да и не только с ним.



Рис. 35. Король и аббат. Из рукописи XIII в.

* * *

Итак, завершая наш далеко не исчерпывающий анализ традиции изображения в ирландских нарративных текстах взаимоотношений короля как носителя высшей светской власти со святым или, шире, носителем сакрального знания и власти духовной, мы, наверное, можем сделать вывод о безусловной преемственности, с одной стороны, и принципиальной социальной новизне – с другой, между языческой и христианской эпохами. Как пишет Пр. Мак Кана, “основная модель взаимоотношений между

королем и священником уже прочно утвердилась еще до прихода христианства и почти не претерпела изменений” [Mac Sana 1979: 479].

С одной стороны, это, конечно, так, и особенно актуальными данные слова окажутся именно, если мы применим их к многочисленным и необычайно близким друг другу случаям использования против короля поэтической хулы и проклятия святого. Однако кроме ряда уже выделенных и названных нами отличий мы должны будем отметить еще одно, пожалуй, достаточно универсальное: языческий жрец был фигурой гораздо более сакральной, чем христианский священник или даже святой. И если второй был всего лишь исполнителем Высшей воли, Высшего закона, первый сам отчасти являлся воплощением божества. Применительно к традиции ирландской это различие проявляется и на уровне чисто фабульном: мы не можем себе представить, что в эпической саге филид, или тем более друид могли вызвать такое непочтительное отношение к себе или даже подвергнуться насилию, как это часто случалось, судя по житийной литературе и историческим сагам, с ирландскими святыми. Более того, относительно краткий период сосуществования института филидизма и христианства (примерно V–VII вв.) стал своего рода эпохой ломки устаревшей архаической модели **царь–жрец** и привел к установлению отношений новых, подчинявшихся модели типа **король–епископ**.

И отразилось все это в конечном итоге и на филидах и на святыях. Да и на самих королях...



ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова 1988 – *Арутюнова Н. Д.* Типы языковых значений: оценка – событие – факт. М., 1988.
- Аръес 1992 – *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с фр., пред. А. Я. Гуревича. М., 1992.
- Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Веселовский 1989 – *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989 (1940).
- Вяземский 1877 – *Вяземский П. П.* “Слово о полку Игореве”. Исследование о вариантах. Спб., 1877.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т.1–2. Тбилиси, 1984.
- Гаспаров 1987 – *Гаспаров М. Л.* Рифма // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.
- Гроздова 1981 – *Гроздова И. Н.* Национальный аспект Ольстерской проблемы // Современные этнонациональные процессы в странах Западной Европы. М., 1981.
- Гуревич 1972 – *Гуревич А. Я.* История и сага. М., 1972.
- Гуревич 1972а – *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуревич 1981 – *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич 1990 – *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Елеонская 1994 – *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России // Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М., 1994.
- Журавель 1996 – *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Иванов 1994 – *Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Ирландские саги 1933 – Ирландские саги / Пер. и коммент. А. А. Смирнова. М.;Л., 1933.
- Казанский 1995 – *Казанский Н. Н.* Кельтская аллитерация в сопоставлении со звуковой организацией стиха в других и.-е. традициях // Язык и культура кельтов. Материалы IV colloquium. СПб., 1995.

- Калыгин 1986 – *Калыгин В. П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
- Калыгин, Королев 1989 – *Калыгин В. П., Королев А. А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989.
- Конан Дойл 1992 – *Конан Дойл А.* Кое-что о Шерлоке Холмсе // *Артур Конан Дойл. Собр. соч. В 4 т. Т. 4.* М., 1992.
- Королев 1984 – *Королев А. А.* Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.
- Королев 1989 – *Королев А. А.* Язык пиктов // *Калыгин, Королев 1989.*
- Крушевский 1876 – *Крушевский Н.* Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876.
- Лекомцева 1993 – *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // *Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор.* М., 1993.
- Лихачев 1950 – *Лихачев Д. С.* “Слово о полку Игореве” (историко-литературный очерк) // *Слово о полку Игореве.* М.; Л., 1950.
- Лихачев 1979 – *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Лопухова 1997 – *Лопухова С.* (пер.) Житие Колума Килле // *Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России. № 3 (14).* М., 1997.
- Лотман 1973 – *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки.* М., 1973.
- Лотман 1987 – *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // *Языки культуры и проблемы переводимости.* М., 1987.
- Лотман, Успенский 1973 – *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф – имя – культура // *Труды по знаковым системам 6.* Тарту, 1973.
- Лотман, Успенский 1982 – *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* “Изгой” и “изгойчество” как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода (“свое” и “чужое” в истории русской культуры) // *Типология культуры; взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам 15.* Тарту, 1982.
- Льюис, Педерсен 1954 – *Льюис Г., Педерсен Х.* Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.
- Матюшина 1994 – *Матюшина И. Г.* Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М., 1994.

- Мелетинский 1978 – Мелетинский Е. М. “Общие места” и другие элементы фольклорного стиля в Эддической поэзии // Памятники книжного эпоса. М., 1978.
- Мелетинский 1979 – Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.
- Мелетинский 1994 – Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М., 1994.
- Мельникова 1987 – Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и в эпосе. М., 1987.
- Милкова 1995 – Милкова Е. (Перехвальская Е. В.). Крещение Ирландии и ирландская церковь // Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России. № 4 (7). М., 1995.
- Михайлов 1995 – Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. М., 1995.
- Михайлова 1984 – Михайлова Т. А. Место и функции поэтических вставок в ирландских сагах // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984.
- Михайлова 1989 – Михайлова Т. А. “Боевая колесница с серпами” как памятник, как текст, как реалья // Эпос Северной Европы. Пути эволюции. М., 1989.
- Михайлова 1993 – Михайлова Т. А. “На их телах вырастают перья, как у птиц...” (попытка интерпретации) // Слово в контексте литературной эволюции. Проблемы жанров. М., 1993.
- Михайлова 1994 – Михайлова Т. А. О функции слов во вредоносной магии (ирландские песни-поношения) // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.
- Михайлова 1995 – Михайлова Т. А. “Кто там в малиновом берете...”, или О функции цвета в ирландских эпических и фольклорных памятниках // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. 1. М., 1995.
- Михайлова 1996 – Михайлова Т. А. Пир в Гусиной крепости, или На что обиделся Конгал Клаэн // Диалог культур. Материалы круглого стола. М., 1996.
- Михайлова 1996а – Михайлова Т. А. “Читатель ждет уж рифмы *розы...*”, или Об аллитерации в средневековой ирландской прозе // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. 2. М., 1996.
- Михайлова 1997 – Михайлова Т. А. Личность и символ: святой Колум Килле Ирландский // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. 3. М., 1997.

- Ненарокова 1996 – *Ненарокова М. Р.* “Между небом и землей...” Метафора у Досточтимого Беды // *Атлантика. Записки по исторической поэтике.* Вып. 2. М., 1996.
- Николаева 1984 – *Николаева Т. М.* К поэтике “Слова о полку Игореве”: еще раз об аллитерациях и анаграммах // *Матице српске за филологију и лингвистику.* Вып. 27–28. Нови-Сад, 1984–1985.
- Новик 1975 – *Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки // *Типологические исследования по фольклору.* М., 1975.
- Олупе 1993 – *Олупе Э.* Формула уничтожения в латышских заговорах // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор.* М., 1993.
- Патрик 1995 – Святитель Патрик Ирландский. Исповедь // *Альфа и Омега. Ученые записки Общества распространения Священного Писания в России.* № 4 (7). М., 1995.
- Познанский 1995 – *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Похищение... 1985 – Похищение быка из Куальнге / Изд. подг. *Т. Михайлова, С. Шкунаев.* М., 1985.
- Поэзия Ирландии 1988 – Поэзия Ирландии от VI до XX века / Изд. подг. *Г. Кружков, Т. Михайлова, А. Саруханян.* М. 1988.
- Предания и мифы... 1991 – Предания и мифы средневековой Ирландии / Пред. и пер. *С. В. Шкунаева.* М., 1991.
- Пропп 1969 – *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп 1976 – *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп 1986 – *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986 (1946).
- Ревзин 1975 – *Ревзин И. И.* К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа (анализ сказки и теория связности текста) // *Типологические исследования по фольклору.* М., 1975.
- Ревзин 1996 – *Ревзин Г. И.* Об одном источнике психоанализа // *Художественный журнал.* № 14, 1996.
- Робинсон 1981 – *Робинсон А. Н.* Образы Солнца в *Слове о полку Игореве* // *Slavia Časopis pro slovanskou filologii.* Ročník 50. Praha, 1981.
- Руднев 1982 – *Руднев В. П.* Культура и реализм // *Даугава.* 1982, № 6.
- Смирницкая 1996 – *Смирницкая О. А.* Неопознанные субъекты -2. Прославление Беовульфа // *Атлантика. Записки по исторической поэтике.* Вып. 2. М., 1996.
- Смирнов 1933 – Ирландские саги / Пер., предисл. и коммент. *А. А. Смирнова.* М.;Л., 1933.

- Смирнов 1991 – *Смирнов И. П.* О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории // Wiener Slawistischer Almanach. Sn. 28. Wien, 1991.
- Стеблин-Каменский 1978 – *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика. Л., 1978.
- Стеблин-Каменский 1984 – *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
- Судник 1983 – *Судник Т. М.* К описанию структуры одного белорусского (восточнополесского) заговора // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Толстой 1982 – *Толстой Н. И.* Из “грамматики” славянских обрядов // Типология культуры; взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам 15. Тарту, 1982.
- Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1995 – *Топоров А. Л.* *Заговор* // Энциклопедический словарь. Славянская мифология. М., 1995.
- Топоров 1980 – *Топоров В. Н.* *Заговор* // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Топоров 1993 – *Топоров В. Н.* Имена личные в русских заговорах: Об индоевропейской заговорной традиции. Избранные главы // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Топоров 1995 – *Топоров В. Н.* О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Топоров 1995а – *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской культуре. Т. I. М., 1995.
- Топоров 1995б – *Топоров В. Н.* “Бедная Лиза” Карамзина. Опыт прочтения. М., 1995.
- Топорова 1990 – *Топорова Т. В.* Прагматика и структура текста (на материале древнегерманских заговоров) // Слово в контексте литературной эволюции: заговор, эпос, лирика. М., 1990.
- Топорова 1996 – *Топорова Т. В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Фрейденберг 1936 – *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

- Фрэзер 1980 – *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М. К. Рыклина; Под ред. С. А. Токарева. М., 1980.
- Хейзинга 1992 – *Хейзинга Й.* Homo Ludens в тени завтрашнего дня. Опыт определения игрового элемента культуры / Пер. с нидерл. В. В. Ошиса под ред. Г. М. Тавризян. М., 1992.
- Шайтан 1925 – *Шайтан М.* Ирландские эмигранты в Средние века // Средневековой быт. Л., 1925.
- Шиндин 1993 – *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Шкунаев 1985 – *Шкунаев С. В.* Кельтский миф в саге о короле Конайре // Вестник Древней истории. 1985. № 3.
- Шкунаев 1989 – *Шкунаев С. В.* Община и общество западных кельтов. М., 1989.
- Шкунаев 1991 – *Шкунаев С. В.* Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы... 1991.
- Шмелев 1995 – *Шмелев А. Д.* Суждения о вымышленном мире: референция, истинность, прагматика // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Юнг 1991 – *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.
- Ancient Laws... 1867 – Ancient Laws of Ireland. Vol. 3. Dublin, 1867.
- Anderson 1961 – *Anderson A. O.* Life of Columba. Edinburg, 1961.
- Annals of Tigernach 1896 – Annals of Tigernach. Ed. W. Stokes // Revue celtique. Vol. 17, 1896.
- Arbois de Jubainville 1883 – *Arbois de Jubainville D'H.* Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande, précédé d'une étude sur les manuscrits en langue irlandaise conservés dans les îles Britanniques et sur le continent. Paris, 1883.
- Arbois de Jubainville 1884 – *Arbois de Jubainville D' H.* Cours de littérature celtique. Vol. 2. Paris, 1884.
- Arbois de Jubainville 1907 – *Arbois de Jubainville D' H.* D'Etudes sur le Táin bó Cúalnge // Revue celtique. Vol. 28, 1907.
- Barry 1960 – *Barry J.* The status of coarbs and erenagh // Irish Ecclesiastical Record. Vol. 94. 1960.
- Baudi Ó 1914 – *Baudi Ó J.* The antiquity of the kingship of Tara // Ériu. Vol. 7, 1914.
- Bene Ó 1961 – *Bene Ó Á.* Spuren von Schamanismus in der Sage "Buile Suibhne" // ZCPH. Bd. 29, 1961.

- Binchy 1958 – *Binchy D. A.* The fair of Tailtiu and the feast of Tara // *Ériu*. Vol. 18, 1958.
- Binchy 1959 – *Binchy D. A.* The origin of the so-called High-Kingship. Statutory lecture. Dublin, DIAS, 1959.
- Binchy 1959a – *Binchy D. A.* The passing of the old order // Congress of Celtic Studies. Cardiff, 1959.
- Binchy 1962 – *Binchy D. A.* Patrick and his biographers // *Studia Hibernica*. Vol. 2, 1962.
- Binchy 1962a – *Binchy D. A.* The Old-Irish table of penitential commutations // *Ériu*. Vol. 19, 1962.
- Birkhan 1970 – *Birkhan H.* Germanen und Kelten. Wien, 1970.
- Bitel 1990 – *Bitel L. M.* Island of the Saints. Monastic settlements and Christian communities in Early Ireland. Ithaca; London, 1990.
- Borsje 1996 – *Borsje J.* From chaos to enemy: encounters with monsters in Early Irish texts. An investigation related to the process of christianization and the concept of evil. Turnhout, 1966.
- Bray 1992 – *Bray D. A.* A list of motifs in the lives of the early Irish saints. Helsinki (FF Communications, 1252), 1992.
- Brown 1998 – *Brown P.R.L.* The Body and Society: men, women and sexual renunciation in Early Christianity. New York, 1988.
- Byrne 1987 – *Byrne F. J.* Irish kings and high-kings. London, 1987 (1973).
- BS 1913 – Buile Suibhne Geilt. A Middle-Irish romance. Ed. *J. G. O’Keeffe* / Irish Texts Society. Vol. 12. Oxford, 1913.
- BS 1931 – Buile Shuibhne. Ed. *J. G. O’Keeffe*. – Mediaeval and Modern Irish Series. Vol. 1. Dublin, 1913.
- Carey 1984 – *Carey J.* Suibne Geilt and Tuan Mac Cairill // *Éigse*. Vol. 20, 1984.
- Carey 1994 – *Carey J.* The uses of tradition in *Serglige Con Culainn* // *Uliadia*. Belfast, 1994.
- Carney 1955 – *Carney J.* “Suibne Geilt” and “The Children of Lir” // *Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955.
- Carney 1955a – *Carney J.* The external element in Irish saga // *Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955.
- Carney 1955b – *Carney J.* Patrick and the kings // *Carney J.* Studies in Irish literature and history. Dublin, 1955.
- CDIL – Contributions to a dictionary of the Irish language. Dublin, 1913–1975.
- Chadwick 1942 – *Chadwick N. K.* Geilt // *Scottish Gaelic Studies*. 1942. Vol. 5.

- Chadwick, Dillon 1979 – *Chadwick N. K., Dillon M.* Les royaumes celtiques. Paris, 1979 (tr. The Celtic Realms).
- Clancy 1991 – *Clancy T.* Saint and fool: The image and function of Cuimhne Fota and Comgan mac Da Cherda in early Irish literature. Unpubl. Ph.D. Thesis. Edinburgh, 1991.
- Clancy 1993 – *Clancy T.* Fools and adultery in some early Irish texts // *Ériu*. Vol. 44, 1993.
- Clover 1982 – *Clover C.* The Medieval saga. Ithaca; London, 1982.
- Cohen 1977 – *Cohen D.* Suibhne Geilt // *Celtica*. 1977. Vol. 12.
- Crith Gablach 1941 – *Crith Gablach* / Ed. *D. Binchy*. Dublin, 1941.
- CMR – *Cath Mag Rath* // FDG.
- Cross 1969 – *Cross T. P.* Motif-index of Early Irish literature. New York, 1969.
- Cruise O'Brien 1980 – *Cruise O'Brien C. and M.* A concise history of Ireland. London, 1980 (1972).
- Curtius 1954 – *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1954 (2nd.).
- Davies 1982 – *Davies W.* Clerics as rulers: some implication of the terminology of ecclesiastical authority in early Medieval Ireland // *Latin and vernacular languages in early Medieval Britain* / Ed. N. Brooke. Leicester, 1982.
- De Blacam s.a. – *De Blacam A.* A first book of Irish literature. Dublin; Cork.
- Dillon 1948 – *Dillon M.* Early Irish literature. Chicago, 1948.
- Dillon 1962 – *Dillon M.* Introduction // *Lebor na gCert*. Dublin, 1962.
- Dillon 1975 – *Dillon M.* Celts and Aryans. Indiana, 1975.
- Dillon 1994 – *Dillon M.* The cycles of the kings. Dublin, 1994 (Oxford, 1946).
- Dinneen 1979 – *Foclóir Gaedhilge agus Béarla*, le *P. S. Dinneen*. Dublin, 1979 (1927).
- Dronke 1970 – *Dronke P.* Poetic individuality in the Middle Ages. New departures in poetry 1000–1150. Oxford, 1970.
- Elliott 1960 – *Elliott R. C.* The power of satire: magic, ritual, art. Princeton, 1960.
- Evans 1957 – *Evans E.* Irish folk ways. London, 1957.
- FDG 1842 – *The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Magh Rath. An Ancient historical tale* / Ed. with tr. *J. O'Donovan*. Dublin, 1842 (repr. 1995).
- Flower 1932 – *Flower R.* The two eyes of Ireland. Religion and learning in Ireland in the eighth and ninth centuries // *The Church of Ireland, 432–1932*. Dublin, 1932.
- Flower 1994 – *Flower R.* The Irish tradition. Dublin, 1994 (1947).
- 22-1118

- Ford 1990 – *Ford P. K.* The blind, the dumb and the ugly: Aspects of poets and their craft in early Ireland and Wales // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. Vol. 19, 1990.
- Francis 1995 – *Francis J. A.* Subversive Virtue. Ascetism and Authority of the Second-century Pagan World. Pennsylvania, 1995.
- Frykenberg 1996 – *Frykenberg Br.* The death of the wild-man in the legend of Suibne Geilt // 10th Irish Conference of Medievalist. Maynooth, 1996.
- Green 1965 – *Green D.* The religious epic // *Early Irish poetry* / ed. *J. Carney*. Cork, 1965.
- Green, O'Connor 1967 – *Green D., O'Connor J.* Golden treasury of Irish poetry: A. D. 600 to 1200. London; Melburn; Toronto, 1967.
- Hamp 1972 – *Hamp E. P.* Keltic *dubro-* 'water': the story of a lexeme // *Studies in linguistics in honor of George L. Trager* / ed. *M. Estella Smith*. The Hague, 1972.
- Hamp 1974 – *Hamp E. P.* On *W. orn-* // *Bulletin of the Board of Celtic Studies*. Vol. 25, 1974.
- Hardy 1836 – *Hardy P. D.* The holy wells of Ireland. Dublin, 1836.
- Harrison 1989 – *Harrison A.* The Irish trickster. Sheffield, 1989.
- Henry 1950 – *Henry F.* Les débuts de la miniature irlandaise // *Gazette des Beaux Arts*, 1950, 1 35.
- Henry 1966 – *Henry P. L.* The Early English and Celtic lyric. London, 1966.
- Henry 1976 – *Henry P. L.* Saoithiulacht na Sean-Ghaeilge. Baile Atha Cliath, 1976.
- Herbert 1988 – *Herbert M.* Iona, Kells and Derry: the history and hagiography of the monastic familia of Columba. Oxford, 1988.
- Herbert 1989 – *Herbert M.* Fled Duin na nGed: a reappraisal // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. Vol. 18. Winter 1989.
- Herbert 1996 – *Herbert M.* Hagiography // *Progress...* 1996.
- Heusler 1941 – *Heusler A.* Die altgermanische Dichtung. Potsdam, 1941.
- Hughes 1966 – *Hughes K.* The church in early Irish society. London, 1966.
- Hughes 1968 – *Hughes K.* Introduction // *Otway-Ruthven A. J.* A history of Medieval Ireland. London, 1968.
- Hughes 1987 – *Hughes K.* Church and society in Ireland A. D. 400–1200. London, 1987.
- Hull 1906 – *Hull E.* A text book of Irish literature. Vol. 1–2. Dublin, 1906.
- Hyde 1903 – *Hyde D.* A literary history of Ireland. From earliest times to the present day. London, 1903.

- Heany 1983 – *Heany S.* Sweeney Astray. London, 1983.
- Jackson 1940 – *Jackson K.* Motive of threefold death in story of Suibhne Geilt // Essays and studies to prof. Eoin MacNeill. Dublin, 1940.
- Jackson 1951 – *Jackson K.* A further note on Suibhne geilt and Merlin // Eigse. Vol. 7, 1951.
- Jackson 1955 – *Jackson K.* The Pictish language // The Problem of the Picts. London, 1955.
- Jauss 1979 – *Jauss H. R.* The alterity and modernity of Medieval literature // New literary history. Vol. 10, 1979.
- Kelleher 1963 – *Kelleher J. V.* Early Irish history and pseudo-history // Studia Hibernica. Vol. 3, 1963.
- Kelly 1995 – *Kelly F.* A guide to early Irish law. Dublin, 1995 (1988).
- Kelly 1998 – *Kelly F.* Early Irish Farming. A study based mainly on the law-texts of the seventh and eighth centuries A. D. Dublin, 1998.
- Kenney 1929 – *Kenney J. F.* The sources for the early history of Ireland: ecclesiastical. New York, 1929.
- Knott 1960 – *Knott E.* Irish classical poetry. Dublin, 1960.
- Knott 1974 – *Knott E.* An introduction to Irish syllabic poetry of the period 1200–1600. Dublin, 1974.
- Lacey 1997 – *Lacey B.* Colum Cille and the Columban tradition. Dublin, 1997.
- Lebor na gCert 1962 – Lebor na gCert, The Book of Rights / ed. *M. Dillon.* Dublin, 1962.
- Lehman 1953 – *Lehman R.* A study of the Buile Shuibhne // Etudes celtiques. Vol. 6, 1953–1954; Vol. 7. 1955.
- Le Roux 1961 – *Le Roux Fr.* Le guerrier borgne et le druide aveugle: la cécité et la voyance dans la tradition celtique // Ogam. Vol. 13, 1963.
- Le Roux, Guyonvarc'h 1986 – *Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr.* Les druides. Rennes, 1986.
- Le Roux, Guyonvarc'h 1990 – *Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr.* La civilisation celtique. Rennes, 1990.
- Leslie 1932 – *Leslie S.* Saint Patrick's purgatory. Dublin, 1932.
- Lucas 1967 – *Lucas A. T.* The plundering and burning of churches in Ireland, 7 to 16 centuries // North Munster Studies. Limerik, 1967.
- Macalister 1996 – *Macalister R. A. S.* The archaeology of Ireland. London, 1996 (1949).
- Mac Cana 1966 – *Mac Cana Pr.* On the use of the term 'retoiric' // Celtica. Vol. 7, 1966.
- Mac Cana 1968 – *Mac Cana Pr.* An archaism in Irish poetic tradition // Celtica. Vol. 8, 1968.

- Mac Cana 1972 – *Mac Cana Pr. Mongan Mac Fiacha and Immram Brain* // Ériu. Vol. 23, 1972.
- Mac Cana 1979 – *Mac Cana Pr. Regnum and sacerdotium: notes on Irish tradition* // Procs. Brit. Ac. Vol. 65, 1979.
- Mac Cana 1980 – *Mac Cana Pr. The learned tales of Medieval Ireland*. Dublin, 1980.
- Mac Cana 1986 – *Mac Cana Pr. Myth into literature in early Ireland // Mythe et folklore celtiques et leurs expression littéraires en Irlande* / ed. R. Alluin, B. Escarbelt. Paris, 1986.
- Mac Eoin 1962 – *Mac Eoin G. Glenn Bolcain agus Gleann na Ngealt* // Béaloideas. Iml. 30, 1962.
- MacIannan 1979 – *A pronouncing and etymological dictionary of the Gaelic language* / By *M. MacIannan*. Aberdeen, 1979 (1925).
- Mac Mathuna 1980 – *Mac Mathuna L. “Geilt” sa chiall ‘Duine Lomnocht’* // Éigse. Vol. 18, 1980.
- Mac Neill 1919 – *Mac Neill E. Phases of Irish history*. Dublin, 1919.
- Mac Niocaill 1972 – *Mac Niocaill G. Ireland before the Vikings*. Dublin, 1972.
- Masai 1947 – *Masai M. La miniature dite irlandaise*. Brussels, 1947.
- Maxwell 1957–1961 – *Maxwell J. Pattern in Njáls saga* // *Saga book of the Viking society*. Vol. 15, 1957–1961.
- Marx 1959 – *Marx J. Les littératures celtiques*. Paris, 1959.
- McCone 1989 – *McCone K. A tale of two ditties: poet and satirist in Cath Maige Tuired* // *Sages, saints and storytellers. Celtic studies in honour of Professor James Carney* / Ed. D. Ó Corráin, L. Breatnach, K. McCone. Dublin, 1989.
- McCone 1990 – *McCone K. Pagan past and christian present in early Irish literature*. Maynooth, 1990.
- McManus 1991 – *McManus D. A guide to Ogam*. Maynooth, 1991.
- Melia 1983 – *Melia D. Law and the shaman-saint* // *Celtic folklore and christianity: studies in memory of W. W. Heist*. Santa-Barbara, 1983.
- Mercier 1962 – *Mercier V. The Irish comic tradition*. Oxford, 1962.
- Meyer 1910 – *Meyer K. Irish Mirabilia in the Norse “Speculum Regale”* // Ériu. Vol. 4, 1910.
- Meyer 1912 – *Meyer K. Ed. Sanas Cormaic*. Halle, 1912.
- Murphy 1977 – *Murphy G. Ed. Early Irish Lyrics. Eighth to twelfth century*. Oxford, 1977.

- Nagy 1981 – *Nagy J. F.* Liminality and knowledge in Irish Tradition // *Studia Celtica*. Vol. 16-17, 1981.
- Nagy 1982 – *Nagy J. F.* The wisdom of the Geilt // *Éigse*. Vol. 19, 1982.
- Nagy 1985 – *Nagy J. F.* The wisdom of the outlaw. The boyhood deeds of Finn in Gaelic narrative tradition. Los Angeles, 1985.
- Nagy 1985a – *Nagy J. F.* Otter, salmon and eel in traditional Gaelic narrative // *Studia Celtica*. Vol. 20-21, 1985-1986.
- Nagy 1996 – *Nagy J. F.* A new introduction // *Buile Shuibhne*. London, 1996 (repr. Irish Texts Society. Vol. XII).
- Ní Chatháin 1979 – *Ní Chatháin Pr.* Swineherds, seers and druids // *Studia Celtica*. Vol. 14-15, 1979-1980.
- Ní Shéaghadha 1942 – *Agallamh na seanorach*. Iml. I. / eag. *Ní Shéaghadha N.* Baile Atha Cliath, 1942.
- Ó Cathasaigh 1986 – *Ó Cathasaigh T.* Curse and satire // *Éigse*. Vol. 21, 1986.
- Ó Cathasaigh 1996 – *Ó Cathasaigh T.* Early Irish narrative literature // *Progress...* 1996.
- Ó Corrain 1972 – *Ó Corrain D.* Ireland before the Normans. Dublin, 1972
- O'Cuív 1954 – *O'Cuív Br.* Ed. The romance of Mis and Dubh Ruis // *Celtica*. Vol. 2, 1954.
- O'Curry 1873 – *O'Curry E.* On the manners and customs of the Ancient Irish. London, 1873.
- O'Hanlon 1875 – *O'Hanlon J.* Ed. Lives of Irish saints. Vol. 1-9. Dublin, 1875.
- O'hOgain 1991 – *O'hOgain D.* Myth, legend and romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradition. N.Y., London, Toronto, 1991.
- O'Keeffe 1913 – *O'Keeffe J. G.* Introduction // *Buile Suibhne Geilt*. A Middle-Irish Romance. Ed. J. G. O'Keeffe. Irish Texts Society. Vol. 12. Oxford, 1913.
- O'Muirgheasa 1928 – *Ó Muirgheasa É.* Naomh Conall Caol // *Béaloidas*. Iml. I, Uimh. III, 1928.
- O'Rahilly 1946 – *O'Rahilly T. F.* Early Irish history and mythology. Dublin, 1946.
- Orel 1985 – *Orel V. E.* OIr. áer // *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*. Vol 32, 1985.
- O'Riain 1972 – *O'Riain P.* A Study of the Irish legend of the Wild Man // *Éigse*. Vol. 14, 1972.
- O'Riain 1972a – *O'Riain P.* Boundary association in early Irish society // *Studia Celtica*. Vol. 7, 1972.
- O'Riain 1973 – *O'Riain P.* The materials and provenance of "Buile Suibhne" // *Éigse*. Vol. 15, 1973-1974.

- O'Searaigh 1967 – *O'Searaigh S.* Beatha Cholm Cille. Baile Atha Cliath, 1967.
- Ó Súilleabháin 1977. – *Ó Súilleabháin S.* Irish folk custom and belief. Cork, 1977.
- O'Suillivan 1991 – *O'Suillivan P. V.* Irish superstitions and legends of animals and birds. Dublin, 1991.
- O'Sullivan 1983 – *O'Sullivan T.* Goodly Barrow. Dublin, 1983.
- O'Sullivan 1966 – *O'Sullivan W.* Notes on scripts and make-up of Book of Leinster // *Celtica*. Vol. 7, 1966.
- O'Toole 1933 – *O'Toole E.* The holy wells of county Carlow // *Béaloides*. Iml. 4, 1933.
- Partridge 1980 – *Partridge A.* Wild men and wailing women // *Éigse*. Vol. 18, 1980.
- Picard 1982 – *Picard J. M.* The Purpose of Adomnan's *Vita Columbae* // *Peritia*. Vol. I, 1982.
- Pokorny 1912 – *Pokorny J.* Historical reader of Old Irish. Halle, 1912.
- Pokorny 1959 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–2. Bern; München, 1959.
- Progress... 1996 – Progress in Medieval Irish studies. Ed. *K. McCone, K. Simms*. Maynooth, 1996.
- Radner 1978 – *Radner J. N.* Fragmentary annals of Ireland. Dublin, 1978.
- Rees 1961 – *Rees A., Rees B.* Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales. London, 1961.
- Rees 1966 – *Rees A.* Modern evaluation of Celtic narrative tradition // Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies. Cardiff, 1966.
- Rhys 1901 – *Rhys J.* Celtic folklore, Welsh and Manx. Vol. 2. Oxford, 1901.
- Richter 1988 – *Richter M.* Medieval Ireland: the enduring tradition. Oxford, 1988.
- Robinson 1912 – *Robinson N.* Satirists and enchanters in early Irish literature // Studies in the history of religions presented to Crawford H. Toy. New York, 1912.
- Ross 1974 – *Ross A.* Pagan Celtic Britain. Oxford, 1974.
- Ross 1976 – *Ross A.* The folklore of the Scottish Highlands. London, 1976.
- RR – Reim Rigraide // *Lebor gabala Erenn*. The Book of the Taking of Ireland. Part. 5. / ed. *R. A. S. Macalister*. Dublin, 1956.
- Sanas Cormaic 1994 – Sanas Cormaic (Cormac's Glossary) compiled by Cor-

- mac Ua Cuilennain, king-bishop of Cashel in the Tenth century. / ed. K. Meyer. Dyfed, Wales, 1994 (1912).
- Saward 1980 – *Saward J.* Perfect fool. Folly for Christ's sake in Catholic and Orthodox spirituality. Oxford, 1980.
- Sharpe 1979 – *Sharpe R.* Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the devil's men // *Ériu*. Vol. 30, 1979.
- Sharpe 1991 – *Sharpe R.* Medieval Irish saints' lives: an introduction to *Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford, 1991.
- Simms 1983 – *Simms K.* The propaganda use of the *Tain* in the later Middle Ages // *Celtica*. Vol. 15, 1983.
- Sjoestedt 1940 – *Sjoestedt M. L.* Dieux et heros des celtes. Paris, 1940.
- Stewart 1985 – *Stewart J.* Glenn na nGealt: a twelfth-century latin account // *Celtica*. Vol. 17, 1985.
- Stokes 1891 – Life of St. Fechin of Fore. / ed., trans. by *W. Stokes* // *Revue celtique*. Vol. 14, 1891.
- Stokes 1896 – *Annals of Tigernach* / ed. *W. Stokes* // *Revue celtique*. Vol. 17, 1896.
- Stokes 1899 – The Bodleian Amra Choluimb Chille / ed. *W. Stokes* // *Revue celtique*. Vol. 20, 1899.
- Stokes 1906 – The birth and life of St. Moling / ed. *W. Stokes* // *Revue celtique*. Vol. 27, 1906.
- Strachan 1970 – *Strachan J.* Old-Irish paradigms and selections from the Old-Irish glosses. Dublin, 1970.
- TBC 1970 – *Táin bó Cúalnge* from the Book of Leinster / ed. *C. O'Rahilly*. Dublin, 1970.
- TBDD – *Togail Bruidne Da Derga* / ed. *E. Knott*. Dublin, 1963.
- TBF – *Táin bó Fraich* / ed. *W. Meid*. Dublin, 1967.
- Thurneysen 1921 – *Thurneysen R.* Die irische Helden- und Königsage. Halle, 1921.
- Tristram 1994 – *Tristram H.* What is the purpose of *Táin Bó Cuailnge*? // *Ulidia*. Belfast, 1994.
- Vendryes 1959 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. A. Paris, 1959.
- Vendryes 1960 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. M-N-O-P. Paris, 1960.
- Vendryes 1974 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. R-S. Paris, 1974.
- Vendryes 1981 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. B. Paris, 1981.

- Vendryes 1987 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. C. Paris, 1987.
- Wainwright 1955 – *Wainwright F. T.* The Picts and the problem // The problem of the Picts / ed. F. T. Wainwright. London, 1955.
- Watkins 1963 – *Watkins C.* Indo-European metrics and archaic Irish verse // *Celtica*. Vol. 6, 1963.
- Watkins 1976 – *Watkins C.* The etymology of Irish DUAN // *Celtica*. Vol. 11, 1976.
- Williams 1944 – *Williams I.* Lectures on early Welsh poetry. Dublin, 1944.
- Windish 1887 – *Windish E.* Irische Texte. Bd.3, H.1. Leipzig, 1887.
- Wooding 1992 – *Wooding J. M.* What porridge had the old Irish? // *Australian Celtic Journal*. Vol. 1, 1992.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Августин 285
Адамнан св. 61, 101, 137, 160, 182, 197, 271, 278, 281, 289, 290, 291, 293, 297, 313
Айлиль Аулом сын Муг Нуадата 70
Айлиль Кедах 59, 64, 130
Айлиль сын Аэда Рона 130
Айлиль сын Дунлага 130
Айлиль сын Эохайда Мугмедона 106
Айлиль, король Коннахта 45, 202, 253
Айне 261
Александр Македонский 270
Алжун 320
Алусан сын Энгуса 309
Аморген Белоколенный 233, 270, 306
Антоний 326
Аод (Аэд) Гуастан 117, 131
Аод мак Дуах 226, 239
Аод сын Айнмире 23, 26, 35, 121, 123, 124, 143, 150, 151, 186, 196, 226, 227, 228, 263, 276, 277, 314, 317
Аод Темный 293
Аод Уриднах 123
Аод Финн 226
Аодан, епископ 151, 277
Аодан сын Коналла 142, 143
Арбуа де Жюбенвилль Д'А. 32, 42, 44
Арутюнова Н. Д. 89
Арвес Ф. 291
Атирне Айлдисах 141, 222, 223, 224, 243, 268, 270
Ауксилиий св. 191, 321
Ахилл 185
Аэд Гуайре 316
Аэд Рон 130
Аэд Слане 117, 121, 124, 130, 131, 132, 150, 280, 292, 319
Аэд Мак Брикка 316
Аэдан 289, 314
Банбан 279
Баудиш Ж. 110
Баэгалл Биле 117
Баэтан сын Кайрилля 143
Баэтан сын Наннида 143
Бекан 272, 273, 275, 296, 301
Бекк зять Конгала 147
Бекк сын Фиахры Каэха 126
Бенвенист Э. 102, 219, 220
Берах св. 275, 280, 290
Бинчи Д. 110, 113, 144
Бирн Д. 111, 128, 133, 134
Битель Л. 315, 316

* Имена современных исследователей даны курсивом.

- Блатмак сын Аэда Слане 124, 280, 319
 Блатмак сын Маэль Кобы 147
 Бодб 261
 Болькан 134, 174
 Брандуб 314
Братнох Л. 9
Браун П. 326
 Брендан из Бирра св. 153, 158
 Брендан Мореплаватель сын Финд-луга св. 153, 168, 181, 270, 275
 Брес 205, 222, 239, 240, 242, 246, 267, 272, 273, 284
 Бриан Бору 27, 34, 111, 112, 128, 165
 Бриан сын Эохайда Мугмедона 106
 Брикрен 40, 43, 87, 183, 201
Брэй Д. 154
 Бухег 65
 Бэда Достопочтенный 135, 138, 140, 141, 147, 181, 197, 285
Вандриес Ж. 179
 Венера 269
Веселовский А. Н. 285
Вильямс И. 73
Вудинг Дж. 210
Вяземский П. 89
 Габран 150
Гамкрелидзе Т. В. 182
 Гелиос 153
Генри П. Л. 87
 Геракл 189
 Гильдас 138
 Гинкмар 287
 Гиральд Камбрийский 103, 114, 115, 129, 176, 177, 315
 Гоббан 159, 167, 168, 257, 293
 Грайг (Грак) 159, 256, 257
 Григорий I, папа 285
Грин Д. 86, 87
 Гуайре Адне 151, 152, 153, 228, 230, 254
 Гуайре сын Конгала 12, 54, 59, 64, 71, 131
Гуйонварх К. 144, 227, 241
 Гунхильд 232
Гуревич А. Я. 56, 201, 213, 285, 286, 289, 294, 304, 307
 Да Дерга 35, 65, 87, 103, 108, 122, 126, 137, 138, 141, 184, 237, 254, 263
 Дагда 203, 205
 Даймин Дамаргайт 317
 Дайре Донн 174
 Дайрбре сын Дорнмора 145, 146
 Даллан Форгалл 197, 226, 227, 228, 239, 328
 Дарфине 248
 Дейрдре 85, 103, 104, 223, 234, 260
Джэксон К. 9, 26, 77, 160, 176
 Диармайд, филид 275, 280
 Диармайд сын Аэда Слане 121, 124, 125, 280, 319
 Диармайд мак Кербалл 197, 253, 278, 279, 293, 316, 321
 Дил 235
Диллон М. 29, 34, 41, 111, 230
Диннин П. 245
 Домальди 203
 Домналл Брекк, король Шотландии 123, 126, 132, 139, 146
 Домналл сын Аода сына Айнмире 11, 23, 26, 28, 35, 36, 37, 38, 39,

- 54, 59, 63, 69, 71, 78, 100, 101, 102, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 134, 135, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 156, 163, 188, 189, 195, 201, 202, 203, 204, 217, 274, 275, 279, 292, 297, 314
- Домналл сын Лоханна 129
Домналл сын Муирхертаха 41
Донгилл 277
Дон Десс 122
Донхад, король Улидии 129
Дуайбсех 291
Дуб Диад 37
Дубтах сын Лугдаха 65, 103
Дунлаг 130
Дэниэл О'Дугенан 24
Дюмезиль Ж. 203, 219
Елеонская Е. Н. 239, 250, 298
Иванов В. В. 182
Иванов С. А. 265, 323, 324
Игорь, князь 86, 89, 195
Изернин св. 191, 321
Ингкел 65, 137, 263
Индекс 203
Иероним св. 181
Иоганн Скотт 287
Ир, сын Миля 234
Ит, сын Миля 234
Казанский Н. Н. 87
Кайер 224, 225, 239, 240, 241, 242, 246, 267, 296
Кайлин св. 279, 292
Кайльб 237, 261
Кайльте 273
Кайндех сын Уа Далланна св. 153
Кайрбре Рида 141
Кайрпре 235, 270
Кайррени, жена Эохайда 106
Кайрнех св. 196, 291, 292
Калатин 238
Калыгин В. П. 29, 74, 137, 221, 225, 302, 305
Карл Великий 110, 111, 287
Карни Дж. 9, 10, 65, 130, 161, 324
Катайр 65
Катбад 223, 224, 270
Катберт св. 181, 205
Кахар Мор 130
Кевин св. 43, 60, 64, 72, 172, 180, 181, 200
Келлах-отшельник, сын Эогана 151, 152
Келлах сын Маэль Кобы 124, 146
Келлахер Дж. 94, 111
Келли Ф. 125, 211
Кельтхайр сын Утехайра 45, 65
Кеннфаэлад 28
Киаран св. 134, 153, 154, 230, 253, 275, 280, 293, 321
Китинг 230
Кланси Т. 67, 281
Клин Джон, монах 171
Кловер К. 55
Кнут Могучий 232
Кобтах Коэл Брег сын Угайне Мора 38, 70
Ковгал св. 276
Колм сын Криматанна св. 153
Колум Килле св. 36, 59, 64, 72, 98, 101, 107, 116, 121, 131, 137, 142, 143, 153, 154, 155, 156, 170, 182,

- 186, 196, 197, 212, 226, 227, 228, 229, 263, 270, 271, 276, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 291, 292, 297, 307, 308, 314, 317
- Кольман 11, 14, 20, 38, 71, 100, 123, 131, 132, 147, 150, 155, 160, 183, 266, 292, 297
- Кольман св. 181
- Комгал из Бангора св. 153
- Комган Мак Да Керда 247, 264, 324
- Конайре Мор 35, 103, 104, 118, 122, 138, 141, 184, 185, 202, 263
- Конал Кернах сын Амаргена 65, 173, 184
- Конал Гульбан 107, 123, 124, 127, 143, 146, 163
- Конал Гутбинд 117, 131, 132
- Конал Каэль св. 327
- Конал Каэль сын Маэль Кобы 124
- Конал Клогах 196, 263, 264, 276, 297, 317
- Конал Корк 254, 255
- Конал сын Аэда Слане 150
- Конал, внук Фергуса 142
- Конан Дойл А. 96, 178
- Конан Род 146
- Конан Руа 145
- Конгал Каэх 126, 127, 130, 132, 139, 247
- Конгал Кефота 147
- Конгал Клаэн 11, 23, 28, 35, 36, 37, 54, 59, 63, 69, 71, 78, 100, 102, 107, 109, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 188, 189, 190, 195, 201, 204, 264, 267, 275, 297, 308, 314
- Конгал Менд 146
- Конкеннан 280
- Конн-ста-битв 34, 44, 70
- Конхинд дочь Конгала Кефота 147
- Конхобар сын Несс 32, 40, 103, 138, 145, 184, 223, 224, 235, 247, 263, 268, 270, 290
- Кормак мак Кулинен 133, 224, 225, 237, 248, 254
- Кормак сын Конхобара 103, 138, 184, 263
- Королев А. А.* 28, 29, 99, 137
- Корпре 205, 222, 272, 284
- Крегк 235
- Криденбел 224, 284
- Кримтан Скиатбел 138
- Кримтанн сын Аэда 121
- Крушевский Н.* 272, 299
- Ку Аллад 280
- Ку Хуаран 139
- Кутуа 59, 64, 190
- Куимине Фота 324, 325
- Курнан 264
- Кук Д.* 137
- Куммасках 150
- Кухулин сын Суалтама 32, 34, 39, 40, 45, 50, 65, 74, 85, 87, 104, 120, 122, 126, 129, 140, 152, 179, 183, 185, 222, 225, 235, 237, 238, 243, 260, 270, 289
- Кэри Дж.* 90
- Кэрю Дж. 231
- Лабрайд Изгнанник 34

- Лайдхенн 274
Лайлокен 264, 266
Ле Ру Ф. 114, 227, 241
Леборхам 222, 223, 259, 260
Леман Р. 29, 30, 77, 190
Либан 180
Лихачев Д. С. 185
Лойгайре, король 318, 321
Лойгайре Буадах сын Коннада 65
Лойгайре сын Ниалла-девять-за-
ложников 155
Ломна Друг 263, 264
Лонгаран 280
Лонгсеахан 12, 13, 53, 54, 59, 61,
67, 72, 76, 79, 122, 258, 261
Лонгсех сын Энгуса 113
Лонног 59, 61, 62, 251, 257, 258,
259, 260, 261
Лотман Ю. М. 89, 105, 241
Лоханк 327
Лозгайре Лорк сын Угайне 70
Луайне дочь Доманкенна 141, 222,
223, 267
Луг 235, 237
Лугайд сын Ига 234
Лугайд Риаб Красный 118
Лугни 151
Лукас А. Т. 319
Магир 231, 240
Майль-Дуйн 327
Мак Да Керда см. Комган
Мак Дато 201, 202, 203, 209, 253
Мак Кана Пр. 9, 164, 179, 255,
285, 287, 328
Мак Кон К. 9, 10, 269, 270, 284
Мак Нил Э. 135, 136, 143
Мак Ниокайлл Г. 105, 106, 107,
117, 120, 121, 126, 143, 147, 150,
152
Мак Ойн Г. 173, 174, 175, 176
Максвелл Я. 55
Мак Тернан 231
Мане сын Конхобара 103
Марбан отшельник 151, 230, 255
Мариан св. 283
Мария Дева 302, 304, 305, 309
Матюшина И. Г. 232, 237
Маунтджой 231
Маэль Каэх 126
Маэль Коба 35, 123, 124, 146, 147,
150, 151, 152, 153
Маэль Мор Огна св. 270
Маэль Мура 138, 270
Маэль Октрайге 247
Маэль Охтар 325
Маэль Сехнал 111
Маэль Сутан 111
Маэль Фитриг 123
Медб, королева Коннахта 45, 50,
104, 185, 187, 202, 222, 253
Мейд В. 187
Мейер К. 241
Мелетинский Е. М. 63, 68
Мельникова Е. А. 98, 113
Мес Гегра 223, 247
Милкова Е. 310
Миль испанский 70, 137, 233, 234
Миредах 151
Миредах сын Энгуса 320
Мис 134, 164, 174
Михайлов А. Д. 68
Михайлова Т. А. 10, 65, 69, 73, 86,
87, 93, 197, 236
Мо Ви Кларинех св. 153

- Мо Лайше сын Ната Фрэха св. 153
 Моласий св. 167
 Молинг св. 13, 14, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 48, 49, 53, 59, 60, 61, 64, 66, 72, 75, 76, 80, 83, 115, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 172, 181, 182, 183, 193, 194, 196, 198, 200, 207, 209, 217, 251, 252, 255, 256, 257, 262, 265, 277, 278, 286, 289, 293, 294, 296, 308, 309, 314, 315, 317, 322, 324, 325, 326
 Монган, свинопас св. Молинга 13, 14, 27, 44, 60, 66, 81, 83, 193, 211, 213, 251, 255, 257, 326
 Монгфинд, жена Эохайда 106
 Морхольт 179
 Мохуда св. 280
 Муйрхертах сын Эрк 196, 291, 292, 293, 294, 295
 Муйрхертах О'Браен 129
 Муман 325
 Мургилл, кухарка св. Молинга 60, 62, 64, 209, 210, 213
 Муредах 59, 67
 Мурхад сын Бриана Бору 27
 Мурхад О'Конлис 27
 Мэдок св. 314
 Надь Дж. 51, 85, 179, 182, 265
 Найси 103, 104, 141, 234
 Неде сын Адны 224, 225, 235, 246
 Нера 209, 237
 Ниалл-девять-заложников 62, 105, 106, 107, 129, 155, 274
 Ни Вриан Эвелин 176
 Ни Доннхада М. 260
 Ни Кахойн Пр. 255
 Николаева Т. М. 89
 Нинид Благословенный 153
 Нуаду, брат короля Лойгайре 318
 Нуаду Нехт 118
 Огма 205
 Одра 318
 О'Браен К. 111
 О'Брайен 231
 О'Дали Энгус 231, 240, 306
 О'Донован Д. 26, 146, 195
 О'Кахасы Т. 18, 272, 273, 275, 295, 296
 О'Киффи Д. 7, 21, 24, 25, 27, 29, 45, 47, 51, 75, 83, 90, 101, 124, 130, 131, 132, 142, 163, 164, 167, 173, 191, 207
 О'Коррайн Д. 113, 133, 319
 О'Рахилли Т. 106, 129, 140,
 О'Риан П. 30, 67, 156, 157, 160, 162
 О'Сулливан, брат 175
 О'Сулливан Ш. 176
 О'Хоган Д. 151, 152
 О Фаолайне (род) 71, 130
 Один 126
 Одиссей 153
 Ойсин 273
 О'Клери, Майкл 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 49, 50, 51, 52, 71, 75, 156, 157, 160, 162, 252, 256
 Олег, князь 221
 Онегин 296
 Орел В. 244
 Осгар сын Финна 174
 Павел, апостол 28, 81, 157, 159, 322

- Патрик св. 152, 168, 170, 182, 191, 194, 196, 237, 272, 273, 274, 275, 279, 296, 301, 310, 313, 318, 321, 323
- Пенелопа 269
- Познанский Н. 298
- Покорни Ю. 31, 179
- Проп В. Я. 57, 68, 247, 266
- Пушкин А. С. 217, 296
- Ревзин Г.И. 63
- Ревзин И. И. 62
- Реуда 141
- Рец де, маршал 134
- Рис А. 18, 32, 171
- Рис Б. 32, 171
- Рис Дж. 136, 249
- Рихтер М. 287
- Роберт Дьявол 324
- Робинсон А. Н. 185
- Робинсон Н. 245
- Ронан Светлый св. 11, 12, 20, 21, 23, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 59, 61, 64, 66, 70, 72, 75, 76, 78, 83, 88, 134, 139, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 178, 182, 183, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 198, 200, 217, 244, 251, 256, 266, 267, 268, 271, 274, 275, 290, 292, 294, 296, 297, 300, 301, 306, 308, 314, 320, 321, 322, 325
- Ронан сын Аэда 70
- Руадан св. 110, 113, 153, 278, 308, 316
- Руадсех 159
- Руднев В. П. 95
- Руман Мак Кольман 270
- Сэвард Дж. 265, 322, 323
- Садб дочь Конна-ста-битв 70
- Сайерс Пейг 176
- Сатана 305
- Сенан св. 279, 280
- Сенхан Торпейст 51, 151, 153, 228, 230, 254, 301
- Сергий Радонежский св. 181
- Сильвестр 327
- Симмс К. 9, 110, 124, 148
- Син 253, 295
- Ситкөнн, кузнец 106
- Скандал (Сканнал) 126, 131, 140
- Сканнлан Мор 121, 314
- Смирницкая О. А. 57
- Смит К. 175
- Снорри Стурлусон 203
- Стеблин-Каменский М. И. 17, 18, 55, 242
- Стокер Бр. 96
- Стоукс В. 179
- Стэнли Дж. 231
- Стюарт Дж. 176, 177
- Суибне Менн 36, 107, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 146, 151, 152
- Суибне сын Кольмана Куара 3, 4, 7, 8, 9 et passim
- Суибне сын Кольмана Мора 131, 132
- Суламифь 269
- Съестед М. Л. 85
- Тайрхелл см. Молинг
- Татьяна 296
- Телле св. 59, 64, 72, 154, 162, 297
- Тигернах, аббат Клонмакнойса 101, 110, 118, 130, 151, 160, 165, 166

Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000
 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000

Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000
 Удк 110.000.000 110.000.000

- Толкенн 286
Толстой Н. И. 298, 299
Толстой Л. 95
Томалгах Мак Мориси 25
Топоров В. Н. 52, 58, 127, 240, 241, 288, 300, 303
Топорова Т. В. 299, 300, 301
Торарин Славослов 232
Торна, поэт 106
Торлейв 249, 250
Трайтгерн сын Трайтлетана 103
Тристан 179
Тристрам Х. 89
Туатал Техтмар 64, 70
Турнейзен Р. 56
Уи Бруин 314
Уи Дега (род) 168
Уи Дунлайге 105
Уи Нейллы 105, 107, 111, 112, 113, 118, 119, 123, 124, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 143, 146, 147, 150, 153, 155, 156, 159, 214, 286, 315, 319, 321
Уи Файлге 130, 188, 319
Уоткинс К. 87, 219, 221
Урадран св. 59, 64, 72, 154, 162, 297
Урард Мак Коси 41
Успенский Б. А. 241
Фавлен 59, 212
Фалартах 272, 273
Фаэлан 157
Федельм, пророчица 238
Федельм дочь Конхобара 103
Федельмид мак Кримтан 133, 134, 139, 154, 174, 313, 319
Фельху 131
Фенехта Фледах 159
Фер Днад 74, 85, 122, 185, 187, 222, 243, 257, 289
Фер Кайлле 126, 254
Фер Кайлле см. Элладан
Фер Рогайн 138, 263
Фергал 152
Фергна 279, 292
Фергус сын Лейте 246, 247, 248
Фергус сын Роса Ройг Родана 45, 51, 65, 103, 104, 120, 122
Фергус сын Эохайда Мугмедона 106
Фергус сын Эрка 142
Фердоман 145, 147
Ферхертне 224
Фехин св. 268, 279, 290, 293
Фиакна Лурган 126
Фиакна Мор сын Баэтана 145
Фиакна сын Федельм 103
Фиакра Каэх 126
Фиакра сын Эохайда Мугмедона 106
Финген 247
Финдахт, король Коннахта 44
Финден из Клонарда св. 153, 327
Финден из Мовиля св. 153
Финдху св. 276
Финн сын Гормана 75
Финн сын Кумала 32, 34, 35, 40, 84, 85, 170, 174, 183, 255
Финнахта 277, 278, 286, 289, 290, 291, 293, 296, 297, 309, 317
Финнехта см. Фенехта
Финниан св. 280, 320
Финнсенг 59
Финтан св. 197

- Фитир 248
Фицгибон 306
Фланнан св. 279
Флауэр Р. 324
Флатбертах О'Мулдори 26
Форбасах 59
Форестер Т. 177
Фрэзер Дж. 185
Фрейденберг О. М. 241
Фрикенберг Бр. 257
Фроех 180, 185, 186, 191
Хайд Д. 19, 230, 231
Хакон 249, 250
Харрисон А. 263
Хейзинга В. 244
Херберт М. 39, 71, 149, 154, 281
Хини Ш. 10
Хлестаков 317
Хойслер А. 55
Христос 60, 81, 158, 236, 269, 285, 291, 295, 304, 305, 306, 318, 322, 326
Хукер Дж. 175
Хьюз К. 11, 133, 165, 311, 319, 322
Хэм Э. 179, 243
Чэдвик М. 9
Чэдвик Н. 9, 132, 139, 218
Шайтан М. 283, 287, 320
Шарп Р. 154, 283
Шерлок Холмс 96, 97
Шкунаев С. В. 35, 94, 95, 98, 105, 110, 120, 146, 191, 219, 234, 237, 284, 287
Шмелев А. Д. 95
Эбер сын Миля испанского 70, 234
Эгиль 232, 237, 243
- Эгфрид король Нортумбрии 147
Эйзенштейн С. 98
Эйнхард 111
Эйнел 263
Эйрик Кровавая Секира 232
Эйрик Ренгвальд 237, 243
Элладан 13, 59, 66, 79, 81, 82, 190, 262, 264
Эллим сын Конра 64
Эллиот Р. 240, 243, 245, 249, 272, 285, 296, 297
Эмер 65
Эмнайт 157
Энгус Жирный сын Ардгала 71
Энгус сын Кольмана Мора 150
Энгус слуга Суибне 59
Энна из Арана св. 162
Энна Мак Бракан 61, 161, 162, 192, 256, 322, 324
Энное 327
Эоган 107, 118, 123, 124, 127, 146, 150, 235
Эохайд Желтый 37, 144, 145
Эохайд Мугмедон 62, 105, 106
Эохайд сын Кондлы 131
Эохайд сын Лухты 223
Эохайд сын короля Лейнстера 274
Эохайд сын Сканилана 59
Эохайд Фейдлейх 70
Эран 11, 12, 13, 46, 47, 53, 54, 59, 62, 71, 79, 83, 131, 173, 176, 184, 206, 292, 297
Эрк, епископ 152, 274, 297
Эрк король Дал Риады 142
Этельберт 285
Этчингем К 9
Юнг К. Г. 63

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Айкле 64
Айлах Нейд 93, 119, 146
Альбан см. Шотландия
Альмайне 64, 152, 165
Англия 96, 98, 113, 147
Антрим (гр.) 163, 164, 173
Армаг 111, 165, 168, 170, 198, 314, 319, 321
Ат Мог 183
Бангор 153, 165, 276
Барроу (р.) 168, 170
Бенн Бойрхе 163
Бирр 153, 320
Бойне (р.) 36, 110, 113, 152, 156, 202, 279, 294
Бот 118
Брега 70, 156, 272
Брефне 226
Британия 8, 13, 21, 55, 102, 129, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 164, 280
Буас (р.) 202
Вентри 134, 174
Галлен 133
Галлия 129, 218
Глендалох 151, 200, 277
Гленн Болькан 12, 13, 99, 134, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 206
Гленн Киах 173
Гленн-на-Гьялт 175, 176
Гленн Смол 183
Греллах Доллайд 278
Дайре 319
Дал Арайде 11, 12, 13, 14, 26, 37, 38, 51, 59, 64, 70, 71, 100, 116, 117, 122, 126, 127, 130, 131, 132, 138, 139, 143, 144, 145, 147, 155, 156, 157, 163, 167, 173, 176, 194, 217, 258, 266, 314, 322, 323
Дал Муине 163
Дал Риада 8, 127, 141, 142, 143, 144, 147, 176, 314
Дал Фиатах 127
Дания 249
Даун (гр.) 53
Дингл (п-ов) 174, 176, 177
Долина Фала см. Ирландия
Донегол 19, 113, 118, 157, 163, 327
Друим Дил 235
Друим Инескланн 156
Друм Иаранн 207
Друм Кет 143, 153, 226, 227, 228, 232, 284
Дун Кетирн 123
Дун Мак Фанат 287
Дурроу 133, 198, 319, 320
Инбер Колбта 202
Индия 18, 218, 221
Инис Бо Финн 163
Иона (о.) 142, 170, 197, 212, 227, 228, 232, 286
Ирландия 8, 9, 10 et passim
Исландия 17, 18
Испания 323
Италия 129
Карлоу (гр.) 53, 161, 167, 170
Кашель 133, 242
Келл Дерфиле 51
Келл Мор Дитрайб 319

- Келл Лайнне 155, 156, 157, 321
Келл Риаган 163
Келлс 198, 199
Керри (гр.) 164, 170, 174, 175, 176, 177
Киев 323
Килдалки 319
Килдар 75, 133, 165, 319
Килкенни 171
Килконферт 319
Клонард 153, 314
Клонмакнойс 33, 101, 118, 133, 134, 152, 153, 165, 166, 167, 169, 230, 275, 293, 312, 320, 321
Клонмор 319
Клонтарф 27
Клонферт 133, 320
Клуайн Добайл 152
Клуайн Эна 286
Клуан Бойренн 167
Клуан Крема 173
Клунбуррен 167
Коннахт 44, 45, 50, 103, 112, 147, 151, 152, 163, 164, 165, 167, 184, 207, 223, 224, 228
Коринтия 28, 81
Корк 320
Корк (гр.) 133
Красное озеро 170
Круахан 50, 183
Куальнге 39, 45, 50, 51, 65, 74, 93, 100, 104, 136, 151, 153, 184, 186, 230, 237, 238, 243, 254
Лейнстер 27, 34, 40, 53, 70, 74, 105, 109, 111, 112, 113, 121, 125, 130, 138, 147, 150, 152, 153, 159, 164, 186, 223, 243, 256, 274, 275, 277, 294, 314, 315
Лондон 96
Лох Макрайде (о.) 268
Лох Рудрайге (о.) 246
Маг Лине 55
Маг Мукриме 235, 252, 253
Маг Рат 8, 11, 12, 23, 24, 25, 26, 28, 35, 37, 38, 39, 42, 53, 54, 69, 71, 73, 88, 97, 98, 100, 101, 110, 117, 118, 122, 124, 125, 130, 132, 140, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 163, 188, 190
Маг Туиред 101, 203
Мойра см. Маг Рат
Мунстер 26, 70, 111, 112, 133, 134, 147, 164, 174, 176, 177, 254, 302, 313, 319
Несс (о.) 182
Норвегия 232, 249
Нортгумбрия 147, 198
Одба 150
Ольстер 11, 23, 24, 35, 36, 53, 55, 89, 101, 112, 129, 133, 136, 137, 138, 139, 160, 164, 176, 177, 270, 314, 319
Орнам 145
Осрайге 121, 147, 235, 314
Оссори см. Осрайге
Рахада 319
Рим 124, 129, 141, 165, 197
Роскоммон (гр.) 167
Рос Берах 163
Росс Брукк 167, 168
Росс Эрман 173
Россия 94, 250, 322
Русь 288, 323
Сент-Маллинс 161

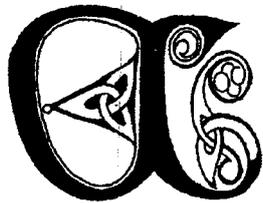
- Слайго 24
Слане 152, 274
Слиаб Труим 151
Слиав Мис 163, 164, 176, 177
Снав-да-Эн 55, 166
Тайльтиу 113
Тара 35, 64, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 121, 123, 124, 125, 130, 131, 133, 150, 156, 202, 227, 275, 277, 278, 279, 290, 293, 308, 316
Темра см. Тара
Тирконнел, Тирконнал 26, 144, 163
Тоа 151
Трайг Брени 118
Требалл 277
Туат Фидга 138
Тьях Мик Ниннеда 173
Уиклоу (гр.) 200
Улидия, Улад 39, 71, 73, 100, 103, 104, 116, 117, 118, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 156, 223, 224, 260, 276, 315
Ульстер см. Ольстер
Файл (Фойл) 145, 146, 147
Ферн 320
Фор 133, 268
Форнохт 277
Франция 174, 241
Хайленд 179, 302
Шаннон (р.) 55, 166, 167
Швеция 203
Шотландия 35, 37, 52, 64, 101, 107, 119, 123, 126, 129, 131, 132, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 163, 164, 180, 182, 190, 238, 251, 254, 262, 302, 304, 314
Эмайн Маха 103, 110, 120, 136, 170, 235, 246
Эннискиллен 240
Эс Дибтах 262
Эс Риад 163
Эсс Руад 287



Результате
Изыбоне

русский перевод
Т.А.Михайловой

RUILE
SUIBNE in
SO
SIS



что до Суибне, сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде, то мы уже рассказывали о том, как пошел он блуждать и скитаться по горам и холмам Ирландии, как охватило его безумие и безрассудство на поле битвы и сражения. А теперь следует нам сказать о том, что было тому причиной и почему ужас, паника, страх и трепет охватили его, когда вышел он на поле сражения и схватки, так что потерял он рассудок и пустился скитаться и блуждать по Ирландии, так что никто не смог удержать его. Но сначала не о нем.

Был в Ирландии муж достойный и благородный, покровитель этой земли, и звали его Ронан Светлый, сын Бераха, сына Криодана, сына Эрклога, сына Эрнанье, сына Урене, сына Сехнусаха, сына Колума Куиле, сына Миредаха, сына Лойгайре, сына Ниалла. Служил этот муж Господу и исполнял волю его на этой земле, был отмечен он печатью благородства и терпел страдания во имя Божие. И столь велико было его желание верно служить Господу, что готов он был сам подвергнуть распятию свое тело ради любви к Богу и ради спасения своей души. Был этот муж крепким щитом против козней дьявольских и против иных грехов этого мира, нерушимым заслоном вставал тогда против зла этот муж мудрый, мягкий, многочисливый.

И случилось так, что пришел он к церкви, что основал он в Дал Арайде, а называлась та церковь Келл Лайне. Суибне же сын Кольмана, о котором мы уже рассказывали, был в ту пору королем Дал Арайде. И вот случилось так, что там, где был он тогда, услышал он вдруг звон колокола, в который звонил Ронан в своей церкви Келл Лайне. Спросил тогда Суибне своих людей, что это за звон и откуда он доносится.

— Это Ронан Светлый, сын Бераха, — сказали они, — это звонит он в колокол в своей церкви, что стоит в твоей стране и на твоей земле, и вот этот звон и слышишь ты сейчас.

Охватили Суибне гнев и злоба и вскочил он со своего ложа, чтобы прогнать клирика, который осмелился поставить рядом с королевским домом свою церковь. Но тут жена его, Эран, дочь Конна Кьянахта, желая удержать мужа в доме, пока не остынут в нем злоба и гнев, схватила его за полу его расшитого пурпурного плаща, что был на нем в тот день. Но прекрасная пряжка из чистого светлого серебра, что скальвала тот плащ на груди Суибне, отстегнулась и пролетела через весь дом до порога, и остался пурпурный плащ в руках у Эран. Суибне же выбежал из дома как был, полуголый, оставив свою королеву позади себя, и бросился со всех

ног к церкви, чтобы прогнать клирика. И так быстро бежал он, что скоро оказался возле того места, где был Ронан.

В ту минуту святой человек славил Короля неба и земли и пел псалмы в его честь, держа перед собой свою прекрасную, разлинованную, разукрашенную псалтырь. Суибне же кинулся к нему и, выхватив псалтырь из его рук, бросил ее в глубокие и холодные воды озера, что было неподалеку, так что она сразу пошла ко дну. Потом обратился он к самому Ронану и, схватив того за руку, потащил за собой прочь из церкви, и так бежал он по полю и тянул и тащил за собой святого человека, охваченный злобой и гневом, что остановился только, когда услышал вдруг громкий крик. Это кричал слуга Конгала Клаэна, что явился за Суибне. Его послал к королю Дал Арайде сам Конгал, чтобы он позвал Суибне на битву Маг Рат. И когда тот слуга подошел к Суибне, то рассказал он ему все от начала и до самого конца. И тогда Суибне отпустил руку клирика и последовал за тем слугой. Клирик же остался стоять, где был, и охватили его печаль и уныние из-за псалтыри, что погибла в водах озера, и горько было ему от того стыда и позора и урона его чести, что перенес он из-за Суибне.

По исходе дня и ночи, наутро из того озера, куда бросил Суибне псалтырь Ронана, вышла выдра, держа в зубах драгоценную книгу, и положила ее к ногам святого. И ни одна строка, ни одна страница в той книге не повредились от воды, хоть и пробыла она на дне озера день и ночь. Ронан возблагодарил Господа за явленное ему чудо, а после этого проклинал Суибне, говоря:

– Пусть по моей воле и по воле моего могущественного Господина, тот, кто так оскорбил меня, явившись ко мне голым и полным гнева и злобы, так и пребудет вечно – голым, пусть разум и рассудок оставят его и отправится он скитаться и блуждать по Ирландии и по всему миру. И пусть будет так до тех пор, пока не погибнет он злой смертью. Отныне проклятие мое да пребудет на Суибне и да пребудет благословение мое на его жене, Эран, за то, что пыталась она удержать его. А еще проклинаю я весь род Кольмана, чтобы не стало в нем потомства и семени за то, что один из них, Суибне, посмел опозорить меня и бросил в глубокие и холодные воды озера мою прекрасную псалтырь.

И так сказал он, а потом пропел песнь:

Оскорбление нанес великое
мне Суибне, сын Кольмана.
Обесчестил церковь Келл Лайне,
Дал Арайде король безрассудный.



Колокольный звон услышав,
Он понесся быстрее ветра,
Чтоб меня оскорбить, опозорить,
Голым выбежал он из дома.

С ясным сердцем и разумом чистым
Я стоял и дурного не ведал,
Возле церкви моей Келл Лайне,
Но мне не дал Господь защиты.

Испытание и унижение
Он послал мне, Владыка мира,
Славно Господа я вовеки
За его благодать и мудрость.

Полный гнева и злобы полный
Этот муж, утратив рассудок,
Полуголым вбежал в мою церковь
И схватил меня за руку грубо.

Потащил он меня по полю,
Видно дьявол его наставил,
Но Господь смирил его злобу
И послал к нему вестника-воина.

Так Господь за меня вступился,
Пожалел меня в унижении,
Сделал так, что был позван на битву
Он своим господином светлым.

Полный гнева и полный злобы,
Устремился он к полю битвы.
Пусть же проклят он будет навеки,
Пусть же он безумным погибнет!

А мою драгоценную книгу,
Где хранится вся мудрость Божья,
Бросил он в холодные волны,
Полный злобы, полный безумьем.

Но Господь мне явил свою волю:
и наутро случилось чудо.
По велению Сына Бога
Выдра вынесла мне ту книгу.

Но за то, что он поднял руку
На великое Божье Слово,
Проклинаю его потомство:
Семя Суибне да иссохнет!

Полуголым и полным гнева,
Чтоб меня изгнать и унижить,
Он, безумец, вбежал в мою церковь,
Пусть же вечным безумцем станет!

С ясным сердцем, его супруга,
Эран светлая, королева,
Удержать его попыталась.
И ее я благословляю.

Да будет Суибне отныне проклят!

После этого сам Ронан отправился к полю битвы в долине Маг Рат, чтобы примирить Домналла сына Аода и Конгала Клазна сына Сканнлана, но мало он в этом преуспел. Удалось ему добиться лишь того, что каждый день на время войска заключали между собой перемирие и сам он явился поручителем, что никто из их людей не нападет на другого и никто не будет убит до тех пор, пока длится это перемирие и пока не разрешит Ронан враждующим сторонам вновь вступить в единоборство друг с другом. И только один Суибне не подчинялся Ронану и не дожидался, пока даст он знак к началу битвы, а по обыкновению уже за час до начала сражения выходил и кидался на других воинов и убивал по одному человеку из них. И также точно делал он и вечером, уже после того как давал Ронан знак, что битва на этот день закончена. И поэтому в тот день, когда назначено было большое сражение, явился он на поле битвы гораздо раньше других, полный гнева и злобы и томимый жаждой убийства.

И так был одет он в тот день, что была на нем тонкая шелковая рубаха, подвязанная широким расшитым поясом из королевского атласа, да еще была на нем туника, которую подарил ему Конгал Клазн в тот



день, когда убил он Айлилля Кедаха, короля О Фаолайне возле долины Маг Рат. Была эта туника гладкой, тонкой, блестящей, из пурпурного шелка, а по краю была она расшита узорной золотой каймой, да еще были нашиты на нее драгоценные карбункулы, что удерживали тонкие плетеные петли, которые надевались на круглые пуговицы, так что можно было, если захочешь, расстегивать и застегивать эту тунику, вот каким было это чудо. И были еще на ней пряжки и заколки из светлого чистого серебра. Держал он в руках два длинных острых копья, а позади у него был широкий щит, с медными заклепками и пестрыми желтыми украшениями, а вдоль его левого бедра свисал длинный широкий меч с золотой рукояткой.

И так шел он к полю сражения, и одежда его и доспехи светились на солнце, и был он полон гнева и злобы и жажды убийства. И тут повстречался ему Ронан, за которым шли восемь псалмистов и по его указанию разбрызгивали вокруг святую воду, чтобы Господь не оставил воинов перед битвой и утихомирил их боевой пыл и не дал победы неправому. Увидев Суибне, один из псалмистов, обрызгал его святой водой, как велел ему сделать Ронан. Суибне же в своем гневном и своем безумии решил, что мальчик захотел посмеяться над ним и ради потехи облил его водой, чтобы вымок его сверкающий наряд перед битвой. Не мог стерпеть он этой обиды и, подняв одно из своих длинных острых тяжелых копий, убил псалмиста одним ударом. Потом схватил он короткий, заостренный дротик и метнул его в грудь самому Ронану, так что разбился колокол, что висел на груди у святого человека, а сам дротик пролетел вдаль, не причинив ему никакого вреда. И сказал тогда Ронан:

— Я прошу всемогущего Господа нашего, пусть он сделает так, что человек этот уподобится брошенному им копью. И как это копьё, что бросил он в порыве ярости и гнева, так что улетело оно далеко в небеса и скрылось за облаками, пусть также и он сам отныне, как птица, не знает ни отдыха, ни покоя и летает по свету. И прошу я тебя, Господи, отомсти ему за смерть моего ученика и воспитанника, что убил этот человек, полный злобы и ярости, своим длинным копьём. Пусть и его настигнет то же — смерть от копья. Пусть и его убьет человек, исполненный гневом и безумием, не ведающий, что делает он. Отныне проклиная я Суибне, сына Кольмана, короля Дал Арайде. А еще благословляю я жену его, Эран. И пусть помогут мне в этом святые Урадран и Телле, и пусть кончится навеки род Кольмана Куара и не будет отныне в нем ни семени, ни потомства. И после этого он так сказал:

Да будет проклят Суибне!
Теперь, отныне и вовек.
Он бросил в колокол святой
Железное копьё!

Он ранил колокол святой,
Пробил он медную броню,
Но колокол святой ему
Сумеет отомстить!

Как полетело то копьё,
Что бросил он своей рукой,
Пусть отныне и вовек
Он сам и полетит.

Мой ученик им был убит,
Невинный мальчик им убит,
И не вернется в этот мир
Он больше никогда.

Так пусть и сам погибнет он,
И злую смерть познает он
В тот час, когда не будет ждать
Укола острия.

О Эран, светлая жена,
Его хотела удержать.
Благословенна ж будь навек
И безупречна будь!

Пусть же будет Суибне отныне проклят навек!

Потом, когда сошлись вместе для великой битвы два войска, издали они по три крика, крика ярости и боевого пыла, и были эти крики подобны реву дикого зверя или голосу оленя, что по весне вызывает своего соперника на смертельный поединок. И услышал эти крики Суибне. Вдруг случилось с ним что-то в эту минуту, охватили его страх и ужас и смятение и трепет, и поднял он глаза, и взглянул на небо. То, что увидел он на небе, заставило содрогнуться его сердце, ибо было там великое волнение и облака похожи были на людей, что в ярости сражаются друг с другом, и тьма туч была там, и сверканье молний, и огонь. И синее смешалось там с красным, черное – с белым, темное – со светлым. И столь ужасным по-



казалось ему это видение, что охватило его в ту минуту безумие, покинули его рассудок и разум, помутилось его сознание, и весь он оказался во власти страха и смутения, смущения и сомнения, содрогания и сочувствия, стал Суибне схожим видом и обликом своим с демоном летящим, как ветер, и как смерч, и как ураган, и как буря. Задрожало его сердце, дрогнули его члены и оружие выпало из его рук. Ноги его дрожали, пальцы его ослабели и пустился он в стремительный полет и долгое скитание, как птица, что без толку и цели летает по воздуху. Таков был приговор Ронана, что ждет Суибне навеки бред и безумие.

И таким, каким стал он теперь, покинул он с великой поспешностью поле битвы и сражения, и когда бежал он, то ноги его почти не касались земли и почти не задевали травы, так стремителен был его бег и так легка была теперь его поступь. И так бежал он и бежал, и не останавливался, пролетая мимо скал и холмов, мимо гор и ущелий, мимо рек и ручьев, мимо лесов и роц, мимо долин и лугов, мимо лощин и пустошей Ирландии, пока не оказался он в Рос Берах, что в долине Гленн Эрман. Там увидел он большое дерево, что росло в той долине и стояло, увитое плющом, и влез на него, и спрятался в его ветвях.

Как мы уже рассказывали, король Домналл сын Аода в тот день победил в битве. Был же в той битве у Суибне родич по имени Энгус Жирный, сын Ардгала, сына Макниада, сына Ниннеда, что из рода Уи Ниннеда, что в Дал Арайде. И вот когда провозглашена была победа Домналла, Энгус в великой поспешности покинул поле сражения вместе со своими людьми, так что пролегал их путь через долину Гленн Эрман. Шли они через долину и говорили между собой о том, что, странное дело, никто из них не видел после битвы Суибне ни среди живых ни среди мертвых, и никто не встречал его нигде. И полагали они, что это из-за проклятия Ронана пропал их король и скрылся, и исчез, так что никто не видел его и не встретил, и никто не знал, что с ним случилось и какой смертью он погиб. Суибне же сидел на ветвях дерева, увитого плющом, и услышал их слова. И тогда так он им сказал:

О, юные воины,
О, мужи Дал Арайде,
Найдется утрата
Средь листьев зеленых.
Как птица на ветке –
То воля Господня –
Сижу, одинокий,

Без сна и похмелья.
Без ласки жены моей,
Все теперь я забуду,
И пребуду навеки
Я безумным, о воины!

Вот проклятие Ронана!

Когда люди Суибне услышали эти строфы, то стали уговаривать его спуститься с дерева вниз и обещали ему защиту и покровительство. Но не стал он им доверяться и сказал, что не покинет ветви, увитые плющом. Тогда воины окружили дерево со всех сторон, Суибне же, увидев это, поднялся в воздух, и таким легким и стремительным был его полет, что скоро был он уже возле церкви Келл Риаган, что в Земле Коалла. Суибне сел на ветви большого раскидистого старого дерева, что росло посреди церковного двора. И так случилось, что подошли к этому дереву король Домналл, сын Аода, и его люди, что возвращались домой после победы в битве. Кто-то из воинов заметил, как мелькнул среди ветвей безумец и тотчас все окружили дерево. Все подняли головы и пыгались разглядеть среди густых ветвей, кто же скрывается там, так что одни полагали, что это женщина, а другие – что мужчина. И только сам король Домналл узнал Суибне и сказал:

– Это Суибне, король Дал Арайде, которого проклял Ронан в тот день, когда была битва, в которой мы победили. И по правде говоря, добр и хорош тот муж, что скрывается сейчас среди густых ветвей, и если попросит он у нас сокровища и богатства, то получит он все, чего только захочет, если спустится вниз под нашу защиту и покровительство. А еще грустно мне, – сказал он, – видеть здесь остатки великого войска, что собрал Конгал, когда решил тягаться со мной в битве и сражении. Крепки были узы, что связывали меня с Конгалом, пока не решил он объявить мне войну и не стал собирать это великое войско, так что даже просил он людей у короля Альбана. Хорош был совет, что дал ему Колум Килле, когда встретились они в Альбана, но не послушал его Конгал.

И тогда сказал Домналл такую песнь:

Грустно мне глядеть наверх,
Рать разбита, войска нет,
Где же воины Дал Арайде,
Где же Конгал, Суибне?
Я с трудом тебя узнал,
Знать, недуг тебя сразил.



Лик твой прежде был иным,
Что с тобою, Суибне?
Помню, Суибне, на пирах,
Ты бывал лицом пунцов,
Золото твоих волос
Было алым, словно пух.
Статен телом, ликом чист
Был ты прежде, что ж теперь?
Ясный синий, как хрусталь,
Помню взгляд твой, Суибне.
Складен, строен, статен, прям,
Был ты храбр, смел и скор.
Меткое в руке копьё,
Где ж оно, о Суибне?
Колум Килле предсказал
Власть тебе и небеса,
Участь вечная тебе
Не изменит, Суибне.
Голубь истины предрек,
Правды истовый пророк,
Что не многим суждено
Через волны переплыть.
Конгал Клаэн, друг и сын,
Вдруг одна войска собрал,
Но не ведал, видит Бог,
Он, безумный, что творил.
Я собрал святых людей,
Помнишь, Конгал, иль забыл?
И навек благословить
Я хотел тебя тогда.
Велика цена яйца!
Светлый Конгал, за свой позор –
Страшно вспомнить речь твою –
Выкуп назови любой!

Конгал: Я хочу, и ты мне дашь,
Дочь свою и сыновей,
Свою руку и жену
Да еще свой синий глаз!

Домналл: Глаз за глаз и меч за меч,
Речь безумна и страшна,
Мы навек теперь враги,
Прокляните же его!
Птицам пиром станешь ты,
Ворон выпьет кровь твою,
Там, где рана от копья,
Молча это стерпишь ты.
Конгал Клаэн, где твой глаз?
Вспомни дом, где вырос ты,
Честь моя – твоя цена,
Иль забыл, откуда ты?
Смерть твоя – моя рука,
В поле славном у Маг Рат
Меч мой встретился с тобой.
Так погиб Конгал Клаэн, о Суибне!

И с той поры постоянно слышал Суибне крики ярости и гнева, звон битвы и стоны раненых, что неслись, казалось, из самих небес над его головой. И так страшно это было, что не знал он покоя и отдыха и метался, и скитался, и бродил по всей Ирландии из конца в конец через холмы и скалы, через долины и луга, через густые леса и колючий кустарник, через ущелья и овраги, через пустоши и лощины, вдоль рек, озер, болот и ручьев. И так долго скитался он из одной долины в другую, пока не нашел он, наконец, милую его сердцу долину Гленн Болькан. Ибо все безумцы Ирландии, когда проходит год со дня безумия их, приходят по обыкновению в это место, чтобы отдохнуть от вечного скитания и страха, что преследует их по пятам. И такое было это чудесное место, что было там четверо ворот, открытых четырем ветрам мира, а лес был там красив и изобилен, и текли там источники со свежей чистой водой, а по краям их рос свежий зеленый салат да еще куманика. И в изобилии можно было там найти щавель и желуди, и подорожник и дикий лук, и чеснок и шиповник, и ежевику и малину. Но лучше всего были острые зеленые стебли салата, что служил несчастным безумцам и едой и ложем.

Суибне пробыл долгое время в той долине, пока не случилось ему как-то раз сидеть на вершине боярышника, увитого плющом, что рос посреди долины. Жестким показалось ему это ложе, полное колочек и острых сучков, что терзали его кожу и вонзались в его тело при каждом его движении. Как ни вертелся он справа налево, как ни пытался устроиться на ноч-



лег среди этих сухих и колючих ветвей, никак не мог он найти себе место и скоро по рукам и ногам потекла у него кровь. Тогда слез он с этого дерева и углубился в лесную чашу, чтобы найти для себя приют на ночь. И вот увидел он длинную ветку, покрытую терниями, что тянулась посреди чащи. Хотел он взобраться на нее, но так был он слаб и немощен, что не стало сил у него до нее дотянуться, а когда наконец смог он кое-как подняться до нее по стволу, то так изранен он был, что от макушки до самых пяток не было на его теле места, не израненного колочками и не покрытого кровью.

– Как ужасна моя жизнь! – воскликнул тогда Суибне. – Как тяжело жить в лесу тому, кто привык к теплу, доброй еде и изукрашенным покоем. Но вот уже год, как я здесь!

И тогда он сказал такую песнь:

Завтра будет ровно год,
Как скитаюсь и блуждаю,
От рассвета до заката,
От прилива до отлива.

Без одежды, без укрытья,
Без жены и без детей.
Я теперь, о кара Божья,
Без меча и без копья.

Был я воином, знал пиры,
А теперь еда одна –
И она всегда свежа –
Вечный пир: один салат!

Был я раньше королем,
Но теперь лишился слуг,
Славных песен я не слышу,
Без друзей и без музыки.

Я не сплю, о горе мне,
сон, отрада, отдых мой,
ты теперь меня бежишь,
тяжела моя доля.

Где мой дом и где мой трон,
Где друзья мои теперь?
Не с кем мне поговорить,
Не с кем пить, да и нечего.

Горе мне, на поле битвы
Я оставил разум свой,
И безумцем стал навеки,
Жизнь влачу среди холмов.

При дворе уж мне не быть,
Королем уж мне не быть,
Без ума и без рассудка,
О Король святых небес!

Я теперь без музыкантов,
без беседы с милой женой,
без всех моих сокровищ,
вот причина моей гибели, Господь.

Но не всегда я бывал таким,
Жалким, слабым, как сейчас,
Были у меня и сила, и власть,
И не терновник был моим ложем.

Среди крепких коней –
Беспечальное житье –
В моем королевском доме
Я ночевал, когда был королем.

Но отныне я таков,
Мой удел теперь – таков,
Одинок, измучен, слаб,
Тяжко мне, о Господи!

Я изранен, я в крови,
Я истерзан, я не сплю,
Я терплю свою беду,
Терпеливо смерти жду.

Битва Конгала со славой,
Славен дважды мой король.
Во Вторник тот он оставил
Больше мертвых, чем живых.



Горько мне и страшно мне.
Ведь, утратив разум, я
Все утратил, что имел.
Завтра будет ровно год.

И так оставался он в долине Болькан до той поры, пока не поднялся он в воздух и не перенесся в Клуан Килле, где сходятся вместе Земли Ко-налла и Земли Боганна. Там нашел он источник с чистой водой, по берегам которого рос в изобилии свежий салат. Уталив голод и жажду, Суибне взобрался на дерево, что росло посреди церковного двора, и устроился в его ветвях. Эренахом той церкви был Файвлен, что из рода Бругаха, сына Дегада. Ночью поднялся вдруг сильный холодный ветер, так что не мог заснуть Суибне на своем ложе. И тогда так он сказал:

– Жаль мне, что не погиб я в битве в долине Маг Рат, тогда не пришлось бы мне терпеть все эти мучения.

И потом сказал он такую песнь:

Сегодня холоден снег
И мне, жалкому, холодно.
Нет уже прежних сил,
От холода, страха и голода.

Я все потерял, что имел,
Я гол и холодно мне.
Я Суибне из Рос Эركان,
Безумный, жалкий безумец.

И мне теперь по ночам
Страх не дает заснуть,
А гонит меня вперед
По этим холодным холмам.

Мой дом теперь – ветви дерев,
Но и там мне покоя нет.
Холодный ветер и снег
До смерти ранят меня.

Я безумец из Гленн Болькан.
Я гол, я покрыт коростой,
И снег меня покрывает,
Как плащ этой зимней ночью.



Мне холодно, мое тело
Изранено и в крови.
Исколоты мои руки
Суками сухих ветвей.

И руки мои, как крылья,
Зачем это – сам не знаю,
Когда я лечу по ветру
С горы Мис в Куальнге.

Я плачу, кричу, как птица,
Мне страшно, мне холодно,
Боже, ведь нет у меня ни гнезда,
Ни норы, как у рыжей лисицы.

Мне холодно по ночам,
Мне нет укрытья от ветра,
И голод, и холод, и страх,
В спину меня толкают.

Тот, кто сейчас в Рос Эрман,
Пусть он бед не узнает,
Он меня отправил скитаться
Жалким, голодным и голым.

И сказав эти слова, Суибне вновь пустился в путь. Скоро дошел он до места, что теперь называется Клуан Бойренн, а тогда звалось Снавда-Эн, что на реке Шаннон. И точно известно, что прибыл он туда в пятницу. Клирики, что собрались возле церкви, шли на вечернюю службу. Неподалеку от них заметил Суибне женщину, что лежала на льняном полотне и страдала, ибо пришел час ее разрешения. И тогда Суибне так ей сказал:

– Нет в тебе, о женщина, никакого стыда ни уважения перед Господом нашим, раз собралась ты разрешаться от бремени в тот день, когда он принял на кресте свои муки.

Потом посмотрел он, как страдает женщина и как сильно бьет она руками и ногами по льняному полотну, и добавил:

– Как она бьет по этому полотну, так и мои люди были все побиты в битве в долине Маг Рат.

Потом зазвенел колокол. Суибне прислушался к этому звуку и так сказал:



– Приятнее мне было слышать крик кукушки у реки, чем “дин-дон” этого колокола, что слышу я сегодня вечером.

А потом сказал он такую песнь:

Слаще слышать в реве волн
Крик кукушки возле Бони,
Чем этот колокольный звон
Хоть я и слаб, едва иду.

Удержи жена в себе,
Плод свой в день поста святого,
В день, когда Суибне постится
Из любви к королю истины.

С яростью ты бьешь по льну,
Крик твой, словно битвы крик,
Так и воины мои побиты
В битве, как это полотно.

От озера Дьолар светлого
До Дерри, обители Колума
Слышал раньше я лишь крики
Белоснежных лебедей.

Крик оленя средь холмов
У долин Шиодвинне,
Слаще этот звук, поверь,
Чем любая музыка.

О Христос, услышь меня!
О Христос, ты без греха!
О Христос, моя любовь,
Не лишай меня сладости!

А наутро был Суибне уже у церкви Келл Дервиле, где возле источника во дворе рос свежий салат. А вода в том источнике была прохладной и чистой. Но буря, что пролетела над миром той ночью, наполнила душу Суибне великой тоской и горем, так что захотел он оплакать себя и жалкую свою жизнь. И особенно горькой была его тоска, и сильным было его горе от того, что не может он вернуться в родную свою землю, в Дал Арайде, что пришлось ему покинуть. И тогда сложил он такие строки:

Возле церкви Келл Дервиле
Охватила меня тоска.
Горько мне, о Божий сын,
Без родного Дал Арайде.

Десять сотен, да еще десять
Было воинов у меня.
Хоть теперь ума лишен я,
Прежде мог им дать совет.

Горько мне сегодня ночью
Без слуги и без родных.
Прежде проводил я ночи
Я с Фолху и с Конгалом.

Горе мне. И страшно мне.
Слаб я, немощен, Господь.
Плоть моя истерзана,
Дух же славит Господа!

И так семь долгих лет скитался Суибне по холмам и лесам Ирландии, пока не вернулся он опять в милую его сердцу долину Гленн Болькан. Там стояла его хижина, его дворец, его жилище, его верное укрытие, и милее ему было там, чем на любом другом холме, чем в любом другом лесу, чем в любой другой долине светлой Ирландии. Но как ни было мило ему это место, и там не покидали его страх и ужас, трепет и содрогание, что вечно преследовали его, где бы он ни был.

И вот провел Суибне ночь в своем укрытии, а на следующее утро явился туда Лонгсеахан, чтобы разыскать его. Люди говорили, что Лонгсеахан был сыном матери Суибне, а другие полагали, что он был его молочным братом, но кем бы он ни был, велика была его любовь и привязанность к Суибне. И так он хотел спасти Суибне, что, случись тому трижды потерять рассудок, трижды пустился бы Лонгсеахан в путь, чтобы разыскать его и вернуть домой. И вот бродил он по той долине, как вдруг на влажном песке заметил он след ноги: это Суибне ступил туда, когда срывал для себя свежий салат. А еще заметил он, что сучки на деревьях поломаны: это Суибне перескакивал там с ветки на ветку. Но ничего иного не удалось ему заметить в тот день, и, не найдя того, кого он искал, вошел он в пустынную хижину, что стояла в долине, и, усталый, опустился на грубое ложе, чтобы снять с него сон усталость дня. Ибо не легко ему было ходить изо дня в день по холмам и долинам и искать повсюду Суибне. Тем временем подо-

24*-1118



шел к той хижине сам Суибне. Увидел он чужие следы у входа и услышал храп, и сразу понял, что это Лонгсеахан явился, чтобы увести его домой.

И тогда сказал он такую песнь:

Сладок храп того, кто спит
С ясным сердцем и душой.
Мне ж неведом сладкий сон
После битвы при Маг Рат.

Не случись пойти в тот день
Мне на битву, царь небес,
Не был бы безумцем я
Здесь, сейчас, среди плюща.

Трижды в день – салат, вода.
Вот еда моя теперь.
Я, как зверь, и облик мой
Стал не тем, что прежде был.

Суибне Безумный я,
Тот, кто спит среди ветвей.
И преследуют меня
Люди по крутым холмам.

Прежде был я королем
И держал богатый двор.
Мудрым был я, добрым был,
Щедрым был я королем.

О, Владыка в небесах,
Я тебя благодарю.
Принимаю страх и холод,
Искупаю здесь свой грех.

Вечный холод гонит прочь.
Ночь настанет – где ночлег?
Дождь и снег – укрытья нет,
Только тернии в ветвях!

Я бегу с холма на холм,
Среди гор, долин и роц.
Горе мне, что не погиб
Я, как Конгал, в битве той.

Лучше жизнь утратить в битве,
Чем ночлег и дом, и кров;
Лучше мертвым быть, о Боже,
Чем рассудок потерять.

Я безумец, я иду
В Гленн Болькан, где мой приют.
Яблонь шелест белоцветных
Сладок сердцу моему.

Ем салат и воду пью
И свою клянусь судьбу.
Разучился улыбаться,
Я не тот, как те в домах!

Летом луг – мой стол и кров,
А зимой волков страшусь,
Прячу страх среди суков,
Я не тот, как те в домах!

Я бездомный.
Гленн Болькан – дом и кров,
Не спится мне,
Жальче я, чем те в домах!

И после этой песни отправился он на мельницу Лонгсеахана, что стерегла старуха по имени Лонног, дочь Дуба Дитриба, и была она матерью жены Лонгсеахана. Суибне обычно приходил к ней по ночам, и она давала ему немного пищи, и часто так приходил он в ее дом на мельнице. Заметил его как-то раз Лонгсеахан, увидел он как перепрыгивал Суибне через быстрый проток возле мельницы, и тогда пришел он к Лонног, матери его жены, и сказал ей:

– Что, старуха, правда, что приходит к тебе сюда Суибне? – сказал Лонгсеахан.

– Был он здесь прошлой ночью, – ответила старуха.

Тогда Лонгсеахан надел на себя старухино платье и сел на то место, где по обыкновению сидела она сама. Но когда вечером Суибне подошел к мельнице, то он сразу узнал Лонгсеахана. Когда увидел он его глаза, то сразу прыгнул в сторону от двери, так что тот не успел схватить его, и крикнул:



– Зря ходишь ты за мной, Лонгсеахан. Зря следишь ты за мной. Только горе ты мне этим причиняешь, ибо отныне должен я буду покинуть это место, столь милое моему сердцу. Все равно не позволит мне Ронан последовать за тобой, так что напрасны все твои старания. Я не вернусь.

И так сказал он, а потом пропел песнь:

Зря пришел ты в этот дом,
О Лонгсеахан, в эту ночь.
Прочь лечу я, как велел
Ронан светлый делать мне.

Я лечу, как то копье,
Что я бросил в колокол.
Проклят я, иль ты забыл,
Колокол разбил я тот.

Я лечу, как мне велел,
Ронан, светлый наш святой,
Битвы шум меня настиг,
Птицей ввысь вознесся я.

Ронан светлый возгласил:
Станет птицей он теперь,
И отныне шум ветвей,
Ветра вой – вот мой удел.

Верю я, придет тот день,
Когда буду я прощен,
Светлый Вторник принесет
Мне прощение небес.

А пока, прости меня,
Странно видеть мне наряд
Женский, где же честь твоя?
Зря пришел ты в этот дом!

И после этого вновь обратился он к Лонгсеахану, и так он ему сказал:

– Прошу тебя, не преследуй меня более, ибо не властен я сам над собой теперь. Не могу я пойти с тобой. Но если желаешь ты, чтобы пошел я к людям, лучше буду я искать встречи с моей возлюбленной женой Эран, что отныне покинула меня и, наверное, уже забыла.

Теперь об Эран. Жила она с той поры, как Суибне, ее муж, король Дал Арайде, покинул поле битвы и сражения и устремился, утратив рассудок и



разум, скитаться и летать по всей Ирландии, в доме Гуайре, сына Конгала, сына Сканнылана. Было в ту пору у Суибне лишь двое родичей, что равны были с ним по знатности и по крови, Гуайре, сын Конгала, сын Сканнылана, да еще Эохайд, сын Кондлы, сына Сканнылана. И только один из них мог стать королем после Суибне. И вот Суибне отправился туда, где была Эран, и вскоре нашел ее. Гуайре же в тот день отправился на охоту, и путь его лежал мимо Слиаб Фуад, вдоль Сгирид Кинн Глинне, неподалеку от Эттан Тарб. Разбил он лагерь возле долины Гленн Болькан, что зовется теперь Гленн Киах, что на равнине Кинел Айнмирех.

И вот явился туда безумец, уселся он на притолоку дома, где была Эран, и заговорил с ней.

– Помнишь ли ты, девушка, – сказал он, – о той большой любви, что была между нами в ту пору, когда были мы вместе? Вижу я, что легка и приятна теперь твоя жизнь, я же вынужден скитаться и вечно терпеть холод, голод и иную нужду.

И много еще иного сказал он ей, а Эран отвечала ему. И так это было:

Суибне: Эран светлая, ты спишь
С тем, кто мил тебе теперь.
Сладким сном забыться мне
Трудно среди сухих ветвей.

Вспомни, Эран, ты клялась,
Что и дня не проживешь
Без меня, а что ж теперь,
День за днем ты без меня!

Память коротка у жен.
Прежний муж уже забыт.
Знать, мягка твоя постель,
А моя постель – жестка!

Эран: Мой привет тебе, безумец,
Твой упрек несправедлив,
Знай, что из мужей иных
Мне милей, безумец ты.

Суибне: Знаю я, тебе милей,
Королевский сын, твой муж.
С ним ты делишь стол и кров,
С ним ты спишь, а я забыт.



- Эран: Королевский сын – мне муж,
С ним делю я стол и кров.
Но хочу делить я ложе
Лишь с тобой, безумец мой.
Эрин весь и Альбан весь
Я готова променять
На одну лишь ночь с тобой,
Если б ты просил о том.
- Суибне: Благородная жена,
Жизнь моя – не по тебе.
Воду пью, да ем салат,
Стужу вечную терплю.
Благороден муж твой ныне,
С ним живи, вот твой удел.
Я ж, как зверь, реву, рычу,
Я безумен, наг и дик.
- Эран: Горько мне, мой бедный муж,
Видеть лик твой, что иным
Стал от стужи, раньше был
Ты красив, как ясный день.
- Суибне: Не жалею меня, жена,
Мой удел, поверь, высок.
Дал мне Бог, Марии сын,
Силу в слабости моей.
- Эран: Я хочу с тобою жить,
Чтобы тело у меня
Светлой шерстью поросло.
Я хочу безумной быть.
Есть салат и воду пить,
И скитаться день за днем,
Светлый полдень, час ночной,
Я с тобой хочу делить.
- Суибне: Я сегодня в милом Бойрхе,
Завтра – в светлом Туан Инбир.
Обошел Долину Фала
Всю, пока к тебе пришел!



Лишь кончил он свою речь, как отовсюду послышались ему шум шагов, топот ног, звон оружия и гомон голосов. Это возвращалось войско в свой лагерь после охоты. Исполненный ужаса и смуты, смущения и страха, поднялся Суибне в воздух и вскоре был уже далеко от этого места. Когда ночь опустилась на землю, он был уже возле Рос Берах. Именно туда устремился он, когда во время битвы при Маг Рат утратил он разум и рассудок и пустился скитаться и странствовать по всей Ирландии. И вот вновь оказался он там и уселся на ветках раскидистого дерева, увитого плющом, что росло посреди церковного двора возле колодца.

Эренахом той церкви был Миредах мак Эрка, и так случилось, что жена его вышла тогда из дома и подошла к дереву. Она подняла глаза вверх и увидела сидящего среди ветвей безумца; она сразу его узнала и заговорила с ним:

– Не бойся, – сказала она, – я знаю, ты Суибне, король Дал Арайде. Спускайся вниз, и никто тут тебя не тронет. Взгляни, во дворе нет никого, кроме одинокой женщины.

Сказала она ему это, потому что хотела схватить безумца и связать его.

– Нет, – ответил ей Суибне, – я не стану спускаться вниз, разве что Лонгсеахан и его жена придут сюда просить меня об этом. И, признаюсь, странно мне, что ты меня узнала, ибо были времена, когда иным был мой облик и тогда наверное легче было бы тебе меня узнать, чем сегодня.

И потом произнес он такие строки:

Синеокая жена,
Ты смогла меня узнать;
Знай: иным бывал мой лик
Среди знати на пирах.
Изменился облик мой,
Я теперь безумцем стал.
Суибне я, и про меня
Молвь меж мужей Эрина.
Ты, жена, ступай в свой дом,
Что у церкви Рос Берах.
До Суда нам не встречаться,
Синеокая жена!

И после этого пустился Суибне в путь и не останавливался нигде, пока не прибыл он в Росс Эركان. А было у него в тех местах три жилища, три убежища, три урочища, где мог он укрыться и найти покой хоть на время. И тут мы назовем их: были это Тех мик Ниннеда, Клон Крева и



Росс Эركان. И так провел он там ночь да еще день, да после этого целый месяц, и никто не тревожил его в его укрытии. Но вот как-то знать Дал Арайде прознала про то место, где был Суибне найден и обнаружен, и решено было собраться всем там и держать совет, как лучше изловить его и вернуть в его королевский дом. И сказал каждый, что лучше всего будет, если пошлют к нему Лонгсеахана.

Тогда дал Лонгсеахан руку свою на то, что исполнит то, о чем его просят, и отправился в путь. Вскоре пришел он в тот лес, где прятался Суибне, и подошел к высокому раскидистому дереву, увитому плющом, в ветвях которого укрывался от глаз людских несчастный безумец. Лонгсеахан подошел к дереву и заговорил:

– Грустно мне, Суибне, – сказал он, – что сидишь ты здесь на дереве, и нет у тебя ни еды, ни питья, ни одежды, достойной тебя по твоей чести. Сидишь ты здесь голый, как птица, что летает по воздуху, а ведь были времена, когда твое статное тело покрывали дорогие одежды из атласа и шелка, и были они расшиты драгоценными камнями, привезенными из дальних земель. Вспомни, как прислуживали тебе жены с ясным ликом и стройным станом, как собирались вокруг тебя смелые юноши, вспомни, сколько было у тебя храбрых псов, сколько искусных людей приходило к тебе, чтобы показать свое умение. Вспомни, сколько знатных мужей присылали тебе сыновей своих, сколько приходило к тебе богатых людей, сколько воинов собиралось вокруг тебя. Вспомни Суибне, как гуляли в твоём доме на пирах драгоценные кубки да чаши да рога для питья, богато и затейливо украшенные золотом и серебром. Поистине жалок ныне твой облик, ты похож на птицу, что не знает ни одежды, ни крова в своей дикости.

– Замолчи, Лонгсеахан, – сказал ему на это Суибне, – к чему сетовать на то, что суждено свыше. Расскажи мне лучше о том, что случилось в моем доме с той поры, как я его покинул.

– Что же, – промолвил Лонгсеахан. – Не стану таить от тебя: твой отец скончался.

– Поразила меня эта весть в самое сердце... – сказал тот.

– И мать твоя тоже скончалась, – поспешил тут добавить Лонгсеахан.

– Горькие вести ты, поистине, принес мне, – сказал тот.

– И брат твой умер, – сказал тогда Лонгсеахан.

– Поистине, половина меня окаменела, когда услышал я эту горестную весть, – сказал тот.

– И дочь твоя умерла, – сказал ему тогда Лонгсеахан.

– Сердце мое замерло, ведь одна была у меня дочь, вот горькая весть! – сказал тот.

– И умер твой сын, что называл тебя папой, – сказал ему на это Лонгсеахан.

– Вот, поистине, – сказал он тогда, – последняя капля, что заставит мужа спуститься на землю.

И тогда обратил он к Лонгсеахану такую песнь и тот отвечал ему:

Лонгсеахан: О несчастный Суибне,
О король израненный,
Снизойди до разговора
Со своим молочным братом.

Грустно видеть мне тебя
Без еды и без питья,
Без огня и без одежды,
То ли прежде, помнишь ли?

Опустел теперь твой дом,
В нем свой пир справляет смерть.
Весть прими, что умер брат твой
И твой отец и мать.

Суибне: Мертвой мать мою узреть
Страшно мне и горько мне.
Мне мила она была,
Мило было ей со мной.

Свежей юности пора
Не всегда мудра, поверь.
Как орех упавший с ветки,
Мы стремимся от родни.

Лонгсеахан: Горестных вестей не счесть:
Весть другая, горше прежней.
Светлая жена твоя,
Эран, умерла внезапно.

Суибне: Без хозяйки дом пустой.
Холоден очаг без дров.
Кров мой – шерсть, и обогреть
Тело мне она сумеет.



- Лонгсеахан: Слышал я другую весть:
Плач и слезы, стон и крик.
То сестра твоя родная
Умерла, то плач по ней.
- Суибне: Говорят: вот весть, что лук,
Так горька, что слез не скрыть.
Солнце светлое, сестра,
Милая, уж нет тебя!
- Лонгсеахан: Видно год настал такой,
В Дал Арайде сеет смерть.
Дочь твоя погибла тоже,
Как и сын сестры твоей.
- Суибне: Сын сестры, да пес мой милый,
Все мертвы. А как же я?
Кто ж теперь оплачет тело
Милой дочери моей?
- Лонгсеахан: Нет конца вестям печальным.
Сльшишь, Суибне, плач вдали?
Раздается в Дал Арайде
Плач по сыну твоему.
- Суибне: Замолчи! Последней каплей
Весть легла на сердце мне,
Что не стало сына... Папой,
Помню я, он звал меня.
- Сил уж нет терпеть тоску.
На ветвах сидеть нет сил.
Сын мой милый, как любил
Я тебя... Зачем я жив!
- Лонгсеахан: Воин храбрый, Суибне,
На земле стоит теперь.
Так узнай же весть иную:
Живы все в твоей родне.

Коли разум твой вернулся,
То взгляни, вон там твой дом,
На восток, а не на запад,
Оберни лицо свое.

Думал ты, среди оленей
Лучше жить, забудь об этом.
Вот, ты видишь на востоке
Дом твой, где ты будешь жить.

Думал ты, на ветке лежа
Лучше спать, забудь об этом.
На мягком ложе в теплом доме
Будешь спать отныне ты.

Думал ты, что ягод вкус
Лучшее, что есть на свете.
Позабудь, на пир обильный
Звать тебя прислала знать.

Позабудь про снег и ветер,
Позабудь про холод, голод.
Королем ты снова станешь,
В теплом доме будешь жить.

Легок ты, как ветер в долине,
Ты прославлен, ты безумец,
Светел ты, прекрасен, храбр,
Славный воин, Суибне!

И так случилось, что, когда Суибне услышал, что умер его единственный сын, не выдержал он тяжести этой горькой вести и упал с дерева, увитого плющом, прямо в руки Лонгсеахана, что стоял внизу. Лонгсеахан крепко обхватил его и перетянул путами его ноги. И только тогда он открыл ему, что все люди его на самом деле живы. И потом ствел он его туда, где уже ждала их вся знать Дал Арайде. Отвели они Суибне в дом Лонгсеахана, и приказано было его там стеречь месяц, да еще день, пока не вернуться к нему насовсем разум его и рассудок. И так и случилось. Провел Суибне целый месяц, да еще день в доме Лонгсеахана, как повелела знать Дал Арайде, и по исходу этого срока вернулись к нему его разум и рассудок, облик и обличье. Тогда сняли с него путы и вновь обя-



види его королем. Тем временем настала осень и принесла богатый урожай. Лонгсеахан и его люди отправились на поля. Суибне же остался покуда жить в доме Лонгсеахана, поселили его в спальне, где сидел он целыми днями, когда сняли с него путы, после того как вернулись к нему его разум и рассудок. И приказано было, чтобы никто не входил к нему туда, кроме только одной старухи, той, что жила раньше на мельнице, да запретили ей разговаривать с Суибне. Но не послушалась она и заговорила с Суибне. И вот попросила она его рассказать про свою прежнюю жизнь, что вел он в лесу, когда был безумным.

– Да будут прокляты уста твои, старуха! – сказал Суибне. – Не принесет добра то, о чем ты меня просишь. Разве только Бог не сжалятся надо мной и не сохранит мне разум мой, чтобы не стал я снова безумным, как прежде.

– Слышала я, – сказала ему старуха, – что это от того, что оскорбил ты Ронана, стал ты вдруг безумным.

– О женщина, – сказал он, – как же ты жестока, что так мучаешь и терзаешь меня.

– Не пойму я тебя, – сказала старуха, – разве не правда все то, о чем я говорю?

И тогда Суибне так ответил ей:

Суибне: О старуха с мельницы,
Злое дело ты свершишь.
Стыдно слабой женщине
Мучить слабого меня.

Старуха: О каких мученьях речь,
Суибне, как мне понять?
Я хочу о чуде слышать,
Что свершил великий Ронан.

Суибне: Кем я был – не тот теперь.
Я король – забыла ты?
Повесть про мое безумье
Пивом для тебя не станет.

И потом он так ей сказал:

– Вижу, старуха, что хочешь ты повеселиться да послушать рассказ про мои беды и тяготы. Зря ты этого ждешь. Не стану ничего я тебе рас-

сказывать. Трудной была моя жизнь, и, наверное, не выжил бы я вовсе, если бы не научился прыгать так, что казалось, лечу я быстрее ветра да легче воздуха. Так и носился я по Ирландии, от холма к холму, от долины к долине.

– Во имя Господа, – сказала ему старуха, – покажи мне, как ты прыгал, когда был ты безумцем.

Тогда Суибне прямо с порога, где стоял он, прыгнул вперед и перенесся через постель на другой конец комнаты.

– Клянусь своим разумом, – воскликнула тут старуха, – да я и сама могла бы прыгнуть не хуже, чем ты.

И она прыгнула вслед за ним. Тогда Суибне опять прыгнул и оказался во дворе возле дома.

– И мне под силу такой прыжок, – вскричала старуха и прыгнула вслед за ним.

И вот, скажем мы теперь, к чему все это привело.

Облетел Суибне тридцать земель Дал Арайде, пока к вечеру не оказался он в Гленн Эхтах, что в Фид Гайвле, а она прыгала за ним, не отставая от него ни на шаг. А когда Суибне взобрался на высокое дерево, увитое плющом, она влезла на другое дерево неподалеку и уселась там не ниже, чем сидел он сам. Тогда была пора, когда все отправляются убирать урожай. И вот показалось Суибне, что лес наполнился людьми и они хотят поймать и убить его.

– Вот, – сказал он, – явилось сюда великое войско. Это воины Уи Фаেলাйге явились сюда, чтобы отомстить мне за Айлиля Кедаха, их короля, которого я убил во время битвы при Маг Рат.

Тут увидел он молодого оленя, который шел среди деревьев, задевая их ветви своими рогами, и горько стало у него на душе. Жаль ему стало вдруг всех зверей, что живут в лесах Ирландии, и все деревья, что растут там, но больше всего стало ему жалко самого себя. И тогда так решил поведать он о своих печалях, тяготах и невзгодах:

Милый молодой олень,
Сень лесов твой дом.
Сладко мне среди дерев
Быть с тобой вдвоем.

Мы с тобой в лесу живем,
И не скучно нам.
Брат твой в утреннем тумане
Скачет по горам.



И дуб шумит своей листвою
Над главами дерев,
Лесной орех среди ветвей
Сладко мне найти.

Ольха мягка и зла в ней нет,
Вид ее красив,
Не колко и не больно мне
Среди ее ветвей.

Терновник зол и ствол его
Темен и колюч.
Салат зеленоострый
Свежее у ручья.

Сочный щавель на лугу
Слаще трав иных.
Листья прячут среди травы
Земляники цвет.

О яблоня, ах яблонька,
Круглы твои плоды.
Рябина, алый ягодник,
Прекрасна и в цвету.

Красив цветок шиповника,
Но зло в его ветвях:
Не устает колоть меня
И кровь мою он пьет.

Плющ покрыл своим плащом
И кладбище, и лес.
И ветви ивы у реки
Оплетены плющом.

Остролиста алый цвет
На ветру дрожит.
Стройный ясень, страж лесов,
Воин и герой.

Березы светлый благовест
Звонит в ее ветвях,
Благословением небес
Она осенена.

Осина, будь ты проклята,
И век тебе дрожать.
Я вижу смерть в ветвях ее
И кровь в ее листве.

Мой дом и кров среди лесов,
Тайный мой приют.
Укрытие среди ветвей
Не выдадут дубы.

Силы зла велели мне
Святого оскорбить.
Но высшей силы чудеса
В его колоколах.

Силы зла велели мне
У Конгала отнять
Его тунику алую
С золотой каймой.

И каждый воин возгласил:
Да не уйдет от нас
Тот муж в тунике золотой
В колючие кусты.

Убить его, схватить его,
Отнять его добро!
За грех его пронзить его
Копьем и мечом.

И всадники неслись за мной,
Они за мной, а я бежал,
А за спиной я слышал их,
От них едва ушел.

Но нет, я не бежал от них,
От них не убежать.
Как в воздухе летит копьё,
По ветру я летел.

О, олень, как скор твой бег,
С горы на гору – миг!
Но я бежал еще быстрее,
Я мог тебя догнать.



От Карн Корнах, где битва шла,
До самой Слиав Ниад,
И от горы Слиав Улинн
В Крот Клиах я бежал

В Крот Клиахе звенят пиры,
Там мне места нет.
Я день и ночь до Бенн Гульбан
Оттуда прочь бежал.

В ночь перед битвой я не спал,
Я знал, что Конгал победит.
Когда я по холмам летал,
Я вспоминал о нем.

Гленн Болькан, мой дом и кров,
Прибежище мое.
Среди лесов, среди холмов
Долина та лежит.

И пусть бы в темном мире был
Навеки я один,
Я находил бы свой приют
В долине Гленн Болькан.

Свежа там чистая вода,
И свежий ветер там,
Свежа зеленая листва,
Свежей – салата лист.

Красивы ивы у ручья,
Красив ореха прут,
Красивы поросли плюща,
Красивее – березы.

Если ты опять придешь
Сюда, Лонгсеахан,
Ты не найдешь меня среди
Густой листвы ветвей.

Как в битве острие копья,
Остры твои слова.
Отец и мать, жена и брат,
И дочь и сын мертвы.



Ужасна вест! Ужасна ложь!
Когда придешь, не жди,
Уйду я в горы Бойрхе Бенн
До утренней зари.

Меня ты ждал на мельнице,
Весть принес из дома мне,
Оделся женщиной, но я
Сумел тебя узнать.

А ты, старуха с мельницы,
Что сделал я тебе?
Что ты со мною сделала?
И где же ты теперь?

Старуха с умной головой,
Поскачешь на коне?
– Дружочек мой, скакать с тобой
Готова хоть сейчас.

Суибничек, мне говорит,
Смотри, как я лечу.
Когда б летала, не была б
Сейчас без головы.

Разве это правильно,
Суибне сын Кольмана,
Кони вскачь проносятся,
Не падают, как я?

Конечно, это правильно,
Старуха без ума.
Кто вверил тело демонам,
Тот сам себя вини.

Ужель тебе не по сердцу,
Безумец благороднейший,
Как мы скакали по горам
И по холмам неслись?

По ветке вверх, чрез терн и плещ,
А ветер грозит упасть.
Земля внизу так далека,
Боялась я вздохнуть.



С вершины на вершину – прыг,
И не боюсь ничуть.
Привык летать я среди скал,
Не падал никогда.

Когда свозь чащу горлица
Летит – спешу за ней.
Догнать ее нетрудно:
Я тоже с крыльями.

Когда тяжелый тетерев
На бой меня зовет,
Спешу я прочь, предупрежден
Заливистым дроздом.

Хочу – лечу по воздуху,
Хочу – сижу в кустах,
Где прячет лис сокровище
Обглоданных костей.

Своры псов проносятся
Среди густых кустов,
Но я несусь быстрее их
От них по склонах гор.

Рыжую лису страшит
Шум моих шагов,
Но сам дрожу от страха я,
Услышав волчий вой.

Они хотят меня догнать,
Свиреп их скорый бег,
Но я скорее их лечу
К вершинам острых гор.

От них спасусь, но стыд за грех
Везде меня найдет,
И как овца без хлева я,
Не знаю, где брожу.

Деревья церкви Келл Лугайд
Сонливо шелестят.
Но веселей при Конгале
Был шум его пиров.



Покою скван каждый пруд,
Когда царит мороз.
Мне ж нет покоя, я дрожу
От холода в горах.

Вокруг курлычат журавли
В долине Гленн Айгли,
Танцуют стаи серых птиц
Стеной передо мной.

Мне не по сердцу разговор
Меж мужем и женой.
По мне, так слаще речь дрозда
В зелени ветвей.

Мне не по сердцу пенье труб
На утренней заре,
Лай лисиц и барсуков
Вдвойне милей по мне.

Мне не по сердцу рога глас,
Зовущий своры псов.
Олений зов среди лесов
Вдвойне нежней по мне.

Но пастбища да пахоты –
Теперь удел долин.
Оленю негде спрятаться
Среди густой травы.

Как обильны средь долин
Их тучные стада,
Но никогда еще ярма
Не знали их рога.

В горах Эвлин живет олень,
И в снежных горах Фуат,
Олень в Элла, олень в Орбрайге,
И у озера Лейн.

Их встречал повсюду я,
Семья оленья велика,
И в Сеймине, и в Лохране,
И в Бойрне среди скал.



Оленья мать, увы тебе!
Число детей твоих мало,
Теперь осталось у тебя
Не боле двадцати голов.

Наряд твой сер и холоден,
Народ твой сир и голоден,
Но олененок молодой
За матью бредет.

Олень, твой зов среди лесов
Услышу я один.
Найди себе укрытие
В расщелине скалы.

А я – я Суибне, я брожу
Один среди холмов.
Я – Муж Вершин, пристало мне
Теперь назваться так.

Вода в ручье сладка, свежа,
Течет в долине Лейхит,
Но еще свежей вода
В ручье Дуйн Майл.

Брожу повсюду, мне теперь
Одежда не нужна.
Как зверь, теперь купаюсь я
В водопадах гор.

Ты рьжим стал, о папоротник,
И ломок стебель твой.
Плохое ложе из тебя
Для бедного скитальца.

Я знаю, я найду покой
В долине у реки,
Где Молинг выстроил свой дом,
Там искуплю свой грех.

Тень проклятия Ронана,
Она спешит за мной...
Милый молодой олень,
Сень лесов – твой дом.

После этой песни Суибне вновь отправился из Фиод Гайбле в Бенн Богайне, а оттуда – к Бенн Файбне, а оттуда – к Раг Муирбилг и не оставался он до тех пор, пока не достиг он Дуна Собайрке, что в Уладе. Тогда повернулся он к старухе, что следовала за ним по пятам, спиной и прыгнул с вершины одной скалы на другую. Старуха тут же прыгнула за ним следом, но ноги ее скользнули по влажным камням, так что не удержалась она на краю скалы, упала вниз и тело ее разбилось на мелкие кусочки. Было это возле Дуна Собайрке, и все, что от нее оставалось, унесли морские волны. Так и погибла она по вине Суибне.

И тогда, увидев все это, Суибне сказал себе: “Лучше бы теперь быть мне где-нибудь подальше от Дал Арайде, а то еще Лонгсеахан прознает, что старуха эта погибла из-за меня, выследит меня и убьет, чтобы отомстить мне за это. Так что лучше мне теперь не попадаться ему в руки”. И тогда пустился он снова в путь и вот вскоре был он уже в Коннахте, в Рос Комоне, где на берегу свежего ручья рос в изобилии зеленый салат. Из дома местного эренаха вышла тогда женщина и направилась прямо к ручью. Форбасах сын Форбалаха – вот как звали того эренаха. Финнсенг, дочь Финделаха, было имя той женщины. Увидев ее, безумец скрылся в кустах, она же подошла к ручью и принялась рвать салат. Горем и тоской наполнилось тогда сердце Суибне, когда, сидя на дереве, увидел он, как прямо у него на глазах уносит та женщина салат, которым собирался утолить голод он сам. И тогда он воскликнул:

– О женщина, – сказал он, – грустно видеть, как уносишь ты салат, по праву предназначенный для меня, ибо нету у меня иной еды, как нету и дома, где мог бы укрыться. Ибо нет никого, кто сжалился бы над мной и пустил бы меня в свой дом. Вместо сытного пира у меня лишь этот салат, а вместо меда вода из ручья. Исколот я ветками диких кустов и ослаблен голодом и холодом. И вот раз уносишь ты с собой этот салат, означает это, что сегодня уж не найти мне иной еды.

И тогда исполнил он такую песнь:

О, жена жестокая,
Что тебе еда моя?
Без моего салата
Еду себе нашла бы ты!

О ты, жена без сердца,
Как розны наши судьбы,
Дрожу на ветках дуба,
А ты у друга в доме.



О, жена без жалости,
Веет ветер вокруг меня,
И нечем мне укрыться
От холода и стужи.

Я никому не нужен
И изгнан отовсюду,
Как тяжело жить на свете
Бездомному безумцу.

Пируют в зале войны,
Как я сидел, бывало,
Давно уж позабыли
О короле несчастном.

Никто такого гостя
В своем не примет доме.
Безумный, я скитаюсь
В горах при лунном свете.

Бывало, ночь настанет,
На арфе мне играют,
А нынче только ветер
Поет свои мне песни.

Я Суибне несчастный.
Увы, ни друг, ни родич
Меня не пожалеют!
Кому теперь я нужен!

Я Суибне благородный,
Терплю тоску и холод,
На голод обрекла ты
Меня, салат укравши.

Мед – вода холодная,
Бык – листья салатные,
Друзья – стволы деревьев,
А шерсть – плащ и платье.

Мне холодно сегодня
Без моего салата,
И крик гусиный слышен
На пустоши Имли Ибар.

Без плаща, без одежды
Надежды нет согреться.
На голос журавлиный
Лечу я, сам как птица.

Приход весны я встретил
На серых скалах Дайрбре,
А ночь меня застала
На западе у Бойрхре.

Жестокая красавица,
Сжалиться тебе бы след,
Ведь и так уже мертвец
Пред тобою, женщина.

Сковала землю стужа,
Весенний холод светел.
В ручье вода сверкает,
Еда ж моя погибла.

И в пир, и в пост салатом
Одним кормлюсь, безумный,
Холодный ветер веет
И мечется по скалам.

И я мечусь как ветер,
Чтоб не замерзнуть вовсе,
И даже разговаривать
От холода мне трудно.

Женщина: Господь и мне дает еду,
И что найду – оно мое.
Ты о величии своем
Забудь, безумный Суибне.

Суибне: Тебе богатый выкуп
Я дам, коли захочешь –
Возьми наряд из шелка
В обмен на лист салатный!

Живу, добра не зная,
Бездомный и безумный,
Я, всем известно, грешник,
Но ты меня не лучше.



Так пусть же Синий Викинг
Разрушит дом твой крепкий
За грех твой – ты украла
Еду мою и жизнь.

Если вдруг сюда придет
Лонгсеахан, что был мне друг,
Поделись салатом с ним,
О жена жестокая.

На ту ночь оставался он еще в Рос Комон, а наутро опять пустился в путь. И так летел он и спешил, что скоро был уже возле прекрасной горы Слиав Аугти, а затем приблизился он к великой горе, что зовется Слиав Мис. И там провел он две недели, да еще месяц. А потом вскоре был он уже в Инис Муррей. И так странствовал он по всему острову, пока наконец не дошел он до высокой скалы Аластара, что высится над морем. Взобрался он на ту скалу и просидел на ней еще месяц и две недели. И сидя там, громко плакал он и жаловался на свои беды и вот что говорил он, сидя там в высоте:

Тяжело мне жить,
Ночью негде лечь.
Все сковал мороз
И поля в снегу.

Солнца редкий луч
На холодный луг,
Одинокий дуб
В белой пустоши.

Буря буйствует
Средь олених троп,
И следы копыт
Заметает снег.

И олений крик
Слышен вдалеке,
Отзывается
В белизне небес.

Но сносить мороз
Мне легко, Господь,
Тяжелей тоска
В сердце Суибне.

Хоронюсь в кустах
Среди колких игл,
Заметает снег
Ног моих следы.

Лежа в ложе мха
На краю Лох Эрн,
Жду – скорей бы лес
Озарил рассвет.

На вершинах гор
В Дун Собаирхе
Слышу я шум волн
Дун Родаирке.

Диких волн прибой
Гонит прочь меня
С ложа жесткого
У реки Барроб.

На вершинах гор
Расцвели цветы,
Водопада рев
Слышен среди скал.

Я бродил весь день
В доле Борома
От Бени Иугайне
К Бени Богайне.

Ты пришла ко мне
И одной рукой
Обесчестила,
Злая женщина.

Мою долю ты
Унесла себе.
Горек мой удел –
Съеден мой салат.

Я салат ищу
На прокорм себе,
Пища голого
В милой Гленн Болькан.

Как сладки, вкусны
Земляничины,
Как свежа вода
В ручье Ронана.

Руки согнуты,
Ногти сорваны,
Ноги ранены
И следы красны.

По моим следам
Бродит свора псов,
Схоронюсь от них
Лучше в Альбане.

Я устал в пути,
Песнь моя грустна,
Я сижу один
На скале Алстар.

На скале Алстар
Средь высоких волн,
Неприветлив край,
Неприятен кров.

А скала Алстар
Словно колокол,
Среди волн морских
Носом высится.

Мы, скала и я,
Словно журавли,
Одиноко мне,
Одиноче ей.

И дело я с ней
Ложе мокрое.
Покаянием
Станет эта ночь.

Горе Конгалу,
Что позвал меня.
И достоин он
Лишь проклятия.

Я как быстрый дрозд
Убежал от войск
А достались мне
Лишь страдания.



Я в листве лесной
Хоронюсь, как зверь,
Но куда бежать
От тисков тоски?

Улад осенью
Возле Лох Куан,
Урожай несут
Потомкам Эогана.

Манит пруд меня
Глубиной своей,
Там, на черном дне
Будет сладко спать.

Лету жаркому
Солнце кланялось,
И лосось плывет
По реке Шаннон.

Ты прости меня,
Горемычный пруд,
В гости я к тебе
Не спешу идти.

Эти земли я
Из конца в конец
Исходил, когда
От воинов прятался.

Потом Суибне спустился со скалы Аластар и прямо через бурное, штормящее, буйное, холодное, темное море переправился к земле бриттов. И так поспешил он пройти по тому краю, что скоро крепость тамошнего короля осталась от него по правую руку, сам же он укрылся в густом лесу. И вот когда проходил он по тому лесу, услышал он стоны и рыдания, столь знакомые ему, что невольно замедлил он свои шаги, а потом и вовсе остановился. Кто-то, подобный ему, стонал, сидя на дереве, и громко жаловался и сетовал на выпавший ему удел. Это был другой безумец, что жил в том краю. Суибне тотчас же поспешил к нему.

– Кто ты, человек? – спросил он.

– Я безумец, – ответил тот.

– А раз ты безумец, – сказал ему Суибне, – тогда спустись ко мне поближе, ибо никто не сможет в этом мире понять тебя так, как я, потому что я тоже безумец.

– Поистине хотелось бы мне тебе поверить, – сказал ему на это безумец – да боюсь я людей короля, что рыщут повсюду, желая выследить меня и убить. Сумеешь ли ты доказать мне, что ты не один из них?

– Ты смело можешь мне довериться во всем, – сказал ему Суибне. – Расскажи мне, какого ты рода?

– Фер Кайлле, Лесной человек, вот какого я теперь рода.

И тогда Суибне сложил вот такие строки, а Фер Кайлле так ему отвечал:

О, Фер Кайлле, расскажи мне,
Отчего
Вдруг лишился ты рассудка
Своего?

Я скажу тебе с последней
Прямотой:
Страх и ужас исказили
Облик мой.

Я Элладан, был я воин
И герой,
А теперь я волком вою
Под горой.

А я Суибне, я безумен,
Но зато
Мы с тобой пойдем друг друга,
Как никто.

После этого доверились они друг другу и каждый поведал другому свою историю. И Суибне сказал безумцу:

– Расскажи мне, кем ты был раньше.

– Был я сыном знатного воина, – сказал ему на это бриттский безумец, – и родился я в этих землях, а имя мне было раньше – Элладан.

– Скажи мне тогда, – попросил его Суибне, – как случилось, что потерял ты разум свой и рассудок и сделался безумным?

– Нетрудно сказать. Однажды два местных короля поспорили, кому следует владеть этой землей. Эохайд Айнхеас, сын Гуайре Матры, и Кугуа, сын Гуайре, – вот имена этих королей. И был я среди людей Эохайда, потому что считал его лучшим королем из них двоих. И так далеко зашла их распря, что можно было решить ее только в битве. Я же наложил на всех людей моего господина зарок: не выходить на поле сражения без богатого шелкового одеяния. Хотелось мне, чтоб своим пышным нарядом еще издали сумели они поразить врага. И за это враги прокляли меня трижды, и вот потерял я разум свой и рассудок, и стал безумцем, и странствую и скитаюсь и блуждаю с тех пор по свету.

И потом сам он спросил Суибне, от чего тот стал безумцем.

– Сделали меня безумным, – сказал ему Суибне, – слова Ронана, что проклял меня перед битвой при Маг Рат, так что прямо на поле сражения почувствовал я слабость и дрожь во всем теле, оружие выпало из моих



рук и ужас охватил меня. И вот с тех пор странствую я и скитаюсь, и, верно, не будет скитаниям моим конца.

– Суибне, послушай меня, – сказал ему тогда Элладан. – Раз уж довелось нам здесь встретиться, раз уж так вышло, что оба мы безумны и оба приговорены вечно скитаться и жить, дрожа от страха, так давай же будем помогать друг другу и будем сторожить сон друг друга, чтобы не пришло, как прежде, вскакивать в испуге, если выпь вскрикнет, чайка махнет крылом по воде, выдра зашуршит в камышах, кукушка заплачет, да еще кто-то так жалобно-протяжно застонет в лесу. А то, по обыкновению, знаешь, скрипнет сук, хрустнет сухая ветка, а ты уж и ждешь, вот они, пришли за мной... Вот одно дерево, вот за ним другое, а кто там стоит за третьим? А так буду я знать, что, если и зашуршит листва, зашумят шаги, захрустят ветки, ты тотчас это заметишь и меня разбудишь, и не станем мы смотреть, кто это к нам там идет, а сразу улетим высоко в облака.

И так они и сделали, и целый год прожили вместе в одном лесу. И по истечении года Элладан так сказал Суибне:

– Пришла пора нам расстаться, ибо настает час моей гибели и должен я отправиться туда, где суждено мне погибнуть.

– Какая гибель тебя ожидает? – спросил его Суибне.

– Нетрудно сказать, – ответил Элладан. – Теперь прямо отсюда отправлюсь я в сторону Эс Дибтах, но по дороге ветер захватит меня и бросит в водоворот, так что я быстро утону. А потом буду я похоронен во дворе у святого и так очинюсь и попаду на небеса. Вот какой конец ждет меня после моей жизни. А ты, Суибне, поведай и ты мне о том, что тебя ожидает.

И Суибне рассказал ему о том, что его ждет. Потом они простились, и бриттский безумец поспешил к Эс Дибтах, где попал он в водопад и утонул там.

Суибне же тогда поспешил вернуться в Ирландию, и уже на закате дня был он в долине Лине в Уладе. Когда он узнал эту долину, то вздохнул он глубоко и горько и так сказал самому себе: как хорошо помню я тот день, когда я с моим господином Конгалом Клаэном, да видит это Бог, проезжал по этой долине. И тогда, помню, я сказал ему, что не хочу более ему служить, потому что плохо платит он мне за мою преданность, и сказал я ему, что, мол, пойду я лучше и поищу себе другого господина. И тогда, чтобы удержать меня, подарил он мне трижды по пятьдесят прекрасных, сильных, заморских коней, да трижды по пятьдесят крепких, закаленных, острых мечей, да пятьдесят рабов, да пятьдесят рабынь, да еще впридачу свою золотую тунику, расшитую пурпурными нитями. И тогда сложил обо всем этом Суибне эти стихи:



Вижу я долину Лине
В жарком зареве заката,
Где когда-то я и Конгал,
Словно братья, проезжали.

Узнаю долину Лине.
Помню, я и Конгал Клаэн,
Из Друм Лорган возвращаясь,
Здесь вели свою беседу.

И сказал я: Конгал Клаэн,
От тебя мне мало проку,
От тебя мне мало чести –
Скуден стол твой, дар твой редок.

Чтобы я забыл обиды,
Подарил мне Конгал Клаэн
Трижды пятьдесят коней,
Трижды пятьдесят мечей.

Своего коня гнедого
Подарил мне Конгал Щедрый
И туннику золотую,
Шелком шитую багряным.

Узнаю долину Лине.
Хоть сейчас я возле Миде,
А Маг Лине – там, где Улад,
В Миде же – долина Фемен.

Узнаю долину Фемен.
А может быть, долину Аи?
Говорят, долина Лиффи
Славится своей красою.

Из конца в конец весь остров
Я прошел и все долины
Видел я, но всех милее
Мне долина та, что вижу!

После этого отправился Суибне в Гленн Болькан, и как же изумился он, когда увидел там вдруг женщину, что была безумна, как и он. Поначалу он ее испугался и решил, было, бежать от нее прочь, но когда понял,



что она так же безумна, как и он, повернулся к ней и пошел к ней навстречу. Она же бросилась от него бежать.

– О, Всемогущий Господь, – сказал тогда Суибне, – как ужасна моя жизнь. Только что сам я готов был в страхе бежать от несчастной безумицы, но вот и она меня боится и спешит убежать от меня. Спешит она в долину Гленн Болькан, мое прибежище. Мило мне это место!

И тогда сказал он такую песнь:

Горе тем, кто вокруг себя
В страхе видят лишь врагов.
Муж это или жена –
Не увидеть им небес.
Если соберутся трое,
То один всегда ворчит.
Мне терновник ранит тело –
Я один всегда ворчу.
Вот безумная жена,
В страхе прочь она бежит.
Неужели страх могу
Вызвать я? Я гол и бос.
Я и сам всего страшусь,
Хоронюсь среди ветвей,
В чаще даже дикий гусь
Меня до Самайна не найдет.
В Гленн Болькан струя свежа,
Птиц не счесть, они поют,
Светлые ручьи журчат,
Омывая валуны.
Ветра шум среди ветвей,
Желудя блестящий бок,
Лик ореха средь листвы,
Ежевика сладкий сок.
Своры псов бегут, стремясь,
Оленя быстрого нагнать.
У воды растет салат.
Как все это я люблю!

Потом Суибне отправился туда, где жила Эран, и постучался в двери дома, где была она в ту пору со своими служанками и другими женщи-

нами, что прислуживали ей, как королеве. Вошел Суибне в ее покои, огляделся и сказал ей:

– Вижу я, Эран, жизнь твоя легка и приятна, моя-то жизнь не легка.

– Правду ты говоришь, – ответила ему Эран, – но если хочешь, войди в мой дом и будь в нем гостем.

– Нет нужды тебе просить меня об этом, – сказал ей Суибне, – не останусь я и часа в твоём доме, если только отряд вооружённых воинов не станет удерживать меня здесь.

– А по-моему, – ответила ему девушка, – нет большого смысла в той жизни, что ты ведешь, скитаясь по лесам и холмам Ирландии, не лучше ли для тебя будет остаться с нами?

– Поистине нет, – воскликнул Суибне, – но вспомни, женщина, разве не уверяла ты меня, что и сама готова пуститься в путь, разделить судьбу мою и вместе со мной скитаться по лесам?

– Не знаю я, о чём это ты, – сказала Эран, – но вижу, что лучше для нас обоих будет, если ты и вправду покинешь этот дом и не станешь возвращаться, пока не вернутся к тебе твои облик и образ, рассудок и разум. А теперь – прощай!

– Горе тому, – вскричал Суибне, – кто станет верить речам женщины, поистине они легче ветра. Не хочет видеть меня жена моя, та, которой, помню, подарил я трижды пятьдесят молочных коров да ещё пятьдесят быстрых скакунов, да ещё много разных даров, и все это в один день. И забыла она, видно, как победил я в жестокой схватке Айлиля Кедаха, а ведь по праву должна была бы она гордиться мною.

Лик жены таит обман,
Горе мне, обманут я.
С той поры, как стал безумцем,
Гонит прочь меня жена.

Я скажу, безумен тот,
Кто поверит женщине,
Будь-то ночью или днем,
Речь ее – одна лишь ложь.

Эран, я тебя любил,
Все дарил тебе, что мог,
Трижды пятьдесят коров,
И коней тебе я дал.



Помнишь, прежде был я мудр,
Ссор бежал я, хоть и знал:
Силой тридцати мужей
Я с рожденья наделен.

Помню, Конгал спросил
Смелых воинов Улада:
Кто из вас сразиться сможет
С гневным Айлилем Кедахом?

Дик и яростен тот муж,
Меч и щит его остры,
Он повсюду сеет смерть,
Жалости не ведая.

Конгал, вот моя рука –
Я сказал – по чести мне
Поединок с Айлилем,
Яростным, безжалостным.

Голову ему срубил
Я тогда своим мечом,
А еще остались там
Пять сынов короля Майрге.

И сказав это, поднялся Суибне в воздух и легче пуха полетел по ветру и не останавливался он, пока не оказался в долине на юге острова возле Бенн Бойрхе. И долго он пробыл там, и так при этом он говорил:

– Вот славное укрытие для такого безумца, как я, хоть и нет тут ни пищи, ни молока, ни иной улады для меня. Вот славное место, где можно укрыться от дождя и ветра.

И потом сказал он такую песнь:

Холодно сегодня ночью,
Сил иссякших не хватает.
Без еды растает тело
В белом облаке бурана.

Льдом мое покрылось ложе,
Снег лежит на всем Бенн Бойрхе,
Таю, не прикрыт одеждой,
Острым тернием исколот.

Как осенний лист, я вяну,
Замирает жизнь в жилах,
Инеем покрылось тело,
Дух мой ветер прочь уносит.

Гленн Болькан – мое спасенье,
Щит, убежище, укрытье,
Лишь суровый Самайн настанет,
Я туда спешу, спасаясь.

Я блуждаю по долинам,
По горам ношусь, как ветер,
Темный ураган безумья
В голове моей бушует.

Гленн Болькан – моя долина,
Гленн Болькан – мои владенья,
Я король, вот моя крепость,
Здесь укроюсь я от бури.

Мед лесной, салат, орехи,
Желуди, терновник, сливы,
Изобилие трав зеленых
Я найду в своих угодьях.

Но в твоих владеньях, Боже,
Там и травы зеленее,
Только там покой найду я,
Там, где солнце гонит холод.

А наутро Суибне переправился через светлые, быстрые воды реки Шаннон и вот уже вскоре был в долине Фемен. Далеко перед ним простирались луга и долины, ветер колыхал свежие травы и шелестел зеленой листвой, но невесело было ему и тоска сковывала душу его и сердце. Пустился он в путь и прошел через земли Манмаг, а потом – переправился через реку Сук, прошел через равнину, что возле озера Лох Рив, и там решил он устроить себе ночлег. Было это на востоке Коннахта, возле Биле Тиобрадан в Крих Гайлле. И было это одно из самых любимых Суибне мест во всей Ирландии, и поистине прекрасно оно и поныне. Но великая тоска лежала тяжестью на его сердце, и так он сказал:



– Велики поистине тоска и томление, горесть и грусть, что тяготят меня ныне и не дают мне уснуть. Холодно жилище мое на вершине Бенн Бойрхе, да и тут, возле Биле Тиобрадан не теплее.

Ночью пошел снег и скоро покрыл всю долину белым холодным покрывалом, и взглянул на это Суибне и так сказал:

– О горе мне! На теле моем выросли перья, но поистине мало согревают они меня нынче ночью. Уж лучше бы было мне умереть, чем терпеть и сносить все эти мучения и тяготы.

И потом сложил он эту поэму, чтобы поведать в ней о всех своих страданиях:

Велика моя тоска,
Чистый ветер гонит лист,
Сам, как лист, лечу с горы,
Пожелтел и весь иссох.

В Бенн Бойрхе я был вчера,
Дождь холодный там хлестал,
До костей продрог насквозь
Я, несчастный, среди ветвей.

Было время – был я храбр.
Но теперь я, как птенец,
Мокрый, перьями покрыт,
Господи, дай силы мне!

Лед и снег, мороз и мгла,
Да туман на склонах гор,
Ветер хлещет, как бичом,
Гленн Болькан, лечу к тебе.

Горько мне и страшно мне,
Разум мой мне изменил.
По долинам и холмам
Я скитаюсь день и ночь.

Широка река Шаннон
У излучины Снав-да-Эн,
Светлый монастырь стоит
На дороге в Круахан.

К Слиав Куа долгий путь
Вдоль веселой Глас Гойле,
Возле сладкой Слиав Брег
Я свой полет остановил.

Трудно мне бездомным быть,
Жить без крова, на лугу,
Есть могу один салат,
Пить – лишь воду, о Иисус!

Я качаюсь на ветру,
Как осенний лист, дрожу.
Я дружу с волками теперь,
Сам, как зверь, людей бегу.

Сплю в лесу среди листвы,
На ветвях сижу в гнезде,
Я везде всегда один,
Господи, где силы взять!

Только ветер, друг и враг,
Он теперь всегда со мной,
Не отстанет ни на шаг...
Боже, что ж это со мной!

– Нет больше силы терпеть мне такую жизнь, что и не жизнь то вовсе, а хуже смерти, – сказал тогда Суибне самому себе. – Уж лучше вернусь я в Дал Арайде и пусть убьет меня там светлый король Домналл сын Аода, но все же будет это честная смерть. А, может быть, и сумеют защитить меня мои люди, да и вряд ли найдется теперь среди них такая злая старуха, как та старуха с мельницы, что заставила меня прыгать перед нею и тем вновь сделала меня безумным. Вернусь домой, а там – будь что будет.

Так рассуждал Суибне с самим собой, потому что внезапно вернулись к нему рассудок и разум и безумие его его покинуло. И тогда решил он вернуться домой к своим родным и поручить жизнь свою их заботе и покровительству. Но прослышал святой Ронан о том, что Суибне перестал в безумии своем скитаться по лесам и холмам, и что вернулись к нему его разум и рассудок, обличие и образ, и что решил он вернуться в свои земли к своим людям, и не понравилось ему это. И тогда он так сказал:



– Призываю я отныне благородного Короля, чтобы повелел он этому злому безумцу и осквернителю церковей удалиться вновь в леса и долины, чтобы не посмел он даже приблизиться к святому месту, дабы не осквернить его вновь, как это у него в обычае. И пусть не будет ему покоя среди его родни, ибо и ее оскверняет он одним присутствием своим.

Бог услышал просьбу Ронана, и когда Суибне приблизился к Слив Фуад, то замер он от ужаса, когда страшное видение предстало перед ним в ночной тьме. Были это головы, алые, ужасные, злобные головы, без шей и тел, головы псов и козлов, рычали они, хохотали, выпускали злобные вопли и крики, пронеслись во тьме перед Суибне и кружили вокруг него в страшном, ужасающем, невообразимом, цепящем душу хороводе. И слышал он, как кричат эти головы друг другу:

– Вот он, этот безумец – так сказала первая голова.

– Да, это безумец Улада, – ответила ей другая, – так накинемся же на него и не дадим ему покоя, пока не бежит он в страхе из этих мест. Хватай его, держи!

– И пусть далеко бежит он отсюда, – сказала третья голова, – мы же станем преследовать его, куда бы он ни пошел.

– Пусть долгим и трудным будет его путь, но как бы быстро ни шел он, – сказала четвертая голова, – мы от него не отстанем, пока не будет он так далеко, что не вернуться ему уже в святые земли Улада.

– Пусть окажется он на берегу морском, – так сказала пятая голова.

И тут все они накинулись на него и стали кружить вокруг, визжа и крича. Суибне же в страхе пустился бежать и понесся по вершинам гор, прыгая со скалы на скалу, перелетая через реки и долины, через равнины и пустоши, и, кажется, никогда еще он не бегал так быстро и не несся по воздуху с таким трепетом.

Велики были в ту ночь ужас и страх его, и вопли и рыдания, стоны и крики, визг и скрежет, хохот и завывания далеко разносились по всей округе. А головы неслись за ним, то отставая, то касаясь его рук и ног, шеи и затылка, локтей и лодыжек, так что поневоле приходилось ему в страхе стремиться вперед все быстрее и быстрее, а они не отставали от него и также стремительно неслись за ним. Казалось, ураган пронесется над холмами, так быстро неслись они. И не оставляли они его в покое, пока не вознесся он в самое небо и не скрылся за серыми тяжелыми облаками.

И тогда они оставили его, и скоро стало ему казаться, что страшные псы и козлиные головы – это всего лишь причудливые извивы клубящихся облаков. И вновь стал он блуждать и скитаться, как и прежде, но таким чувствовал он себя обессиленным и опустошенным после этого бе-



га, что не было у него силы даже отыскать себе еды и питья, чтобы поддержать свое измученное тело. И так, голодный и слабый, опустился он на вершину горы Слив Эдин, чтобы схорониться там на ночь. Слезы полились у него из глаз, и так он сказал, перемежая свою речь стонами и рыданиями:

— Поистине проклят я навеки, ибо, вот, если нет старухи, так эти головы сделали меня вновь безумным и вновь заставили меня блуждать и скитаться, не зная ни крова, ни тепла, ни пищи. Видно, поистине я грешен и нет мне искупления, поскольку за один мой грех выходят против меня столь многие. И велико зло, что я содеял. И так он потом говорил:

Я не знаю, жив ли я,
Жизнь это или смерть?
Поминальный плач по мне,
Мне казалось, слышал я.

Или это плачет буря?
Воет ветер, сыплет снегом
На вершине Слив Эдин,
Где сижу один, без крова.

Дом и милая жена
Были прежде у меня,
Королем я был, но трона
Король иной меня лишил.

В битве той я не погиб,
Рок иной настиг меня:
Я бежал, и суждено
Мне отныне вечно жить.

Ах, старуха с мельницы,
Будь же проклят твой приют,
Что принес мне только горе —
Мне досталась доля пса.

Брат мой выследил меня
На просторах Эрина,
Злую весть он мне принес
О том, что умер милый сын.



В крепость он меня отвел,
В дом, где пиновала звать,
Крепко он меня связал,
Не пустил меня к жене.

И смеялись все кругом,
Как я связанный сидел,
Помню раньше на пирах
Мне была иная честь.

Коли б не старуха та,
Я б не стал безумным вновь.
Закляла меня Христом,
Чтоб я прыгал перед ней.

Прыгнул раз, потом другой,
Прямо ввысь, к Князю небес,
А старуха мне сказала:
Так и я могу скакать.

Прыгнул раз, потом еще,
Через стену крепости,
А старуха та за мною
Полетела, как дым костра.

Обошли все земли с ней,
В Доме Донна были мы,
От Граг Руире до Бени Бран,
Что мне дело до нее!

Я стремился, я летел
Через болота и холмы,
А старуха полетела
С Дун Собайрке кувырком.

Тело мертвое ее
Я оставил позади,
И старуха та досталась
На добычу демонам.

Погнались они за мной
Стаей срубленных голов.
Вот, держи его! – кричали,
Вот безумец Улада.

Но от них я убежал
И меня им не догнать,
Но глаза их отовсюду
И сейчас следят за мной.

И после этого отправился Суибне странствовать по равнинам и лесам Ирландии, и так провел он целый год, тихо и покойно, и прятался в кустах и на ветвях густых деревьев, ел траву и сочные ягоды, лакомился салатом, ежевикой, бурьми, гладкими желудями, пил свежую воду из реки Габал там, где ныне роща. И к концу года вновь охватила его тоска, и тогда сложил он эту небольшую поэму:

Я Суибне несчастный,
Не счесть моих стенаний,
Холодными ночами
Я плачу вместе с ветром.

На сердце – радость тела,
Когда познает сладость
Плодов и алых ягод,
Салата и орехов.

Я год провел на скалах,
Травой одной питаюсь,
Мое иссохло тело,
Я сам – как желтый желудь.

Я знаю, я безумен,
Тоска владеет мною,
Когда б меня не стало,
И власть тоски б иссякла.

Однажды случилось ему быть в Друим Иаранне, где по обыкновению стал он собирать свежий салат, что в изобилии рос на берегу ручья. Наклонился он к воде и принял к свежим струям. В ту пору вышел из церкви клирик и немало удивился, когда увидел, что безумец ест ту же пищу, что и сам он обычно ел во время святых постов, и тогда поспешил он к Суибне, чтобы сердечно того приветствовать, но несчастный поспешил от него прочь и вскоре скрылся среди ветвей увитого плющом дерева.

– Поистине нет существа, более жалкого и несчастного, чем я, – сказал ему Суибне, – ибо я вечно должен бежать и прятаться в страхе за



свою жизнь. Ведь страх и сделал меня безумным, так что бежал я с поля битвы, увидев в небесах смущение и смятение. И с той поры, подобно ворону, что проносится над ветвями деревьев, скитаюсь я по лесам, где никто не сможет меня найти, но, видит Бог, не легка моя жизнь, о клирик. Так искупаю я свой грех перед Господом и поистине вынужден есть пищу поста и умерщвления плоти, что и тебе знакома.

И тогда клирик обратился к нему с такими вот словами, на которые Суибне ему ответил вот что:

Вижу, жизнь твоя легка:
На ветвях, плещом увитых,
Возле дома моего
Ты сидишь и ешь салат!

Жизнь моя не так легка,
Как подумал ты, о клирик,
По ночам дрожу от страха
И глаза закрыть боюсь.

Всюду чудятся мне люди,
Что спешат меня убить.
И как ворон я летаю
Над вершинами деревьев.

День один пробудь со мною,
Муж, держащий колокол,
И увидишь, что моя
Жизнь вовсе не легка.

Потом отправился Суибне вновь в восточный Коннахт, где любил он бывать более всего, потому что поистине светлы там струи широкой реки Шаннон и зелены луга на ее излучинах. И поистине нет во всей Ирландии места милее, чем долина возле Снав-да-Эн.

А вокруг простирались в то время широкие луга и тенистые рощи, где росли в изобилии яблони и орешник. И всего было там вдоволь: трав и салата, орехов и яблок, и дикие пчелы роились там, и находили там себе приют барсуки и зайцы, да еще заплывали туда тюлени. И так было там прекрасно и покойно, что Суибне сложил про то место, что звалось Фаранан, вот такие строфы:



Фаранан – святой приют,
Там растут лещин кусты,
И журчанье свежих струй
День прохладой напоит.

Толстые стволы дубов
И цветов цветная ткань,
Яблок сладкий урожай
Падает в траву с ветвей.

Прячется в норе барсук,
Робкий заяц прочь спешит
И мелькает бурый бок
Тюленя среди быстрых волн.

Я Суибне, сын Кольмана,
От морозов ослабел,
Меня проклял светлый Ронан,
Страх и холод я терплю.

Потом Суибне вновь пустился в путь, и скоро оказался он возле того места, где был в ту пору святой Молинг, возле Дома Молинга. Псалтырь Кевина лежала перед ним, и он читал по ней вслух для своих учеников. Приблизился Суибне к Молингу и, наклонившись, принялся есть свежий салат, что рос на берегу реки.

– О, безумец, – сказал ему клирик, – не рано ли ты приступил к трапезе?
Так сказал ему Молинг, а Суибне так ему на это ответил:

- Для начала трапезы
Рановато.
- Но уже пробил полдень
В светлом Риме.
- Почему ты это знаешь,
О, безумец?
- Мне сказал об этом Бог наш
Всемогущий.
- Что еще тебе поведал
Светлый Бог наш?



- Если ты святой, то знаешь
Сам об этом.
- Разве ты знаком со мною,
О, безумец?
- Я с тобой встречался часто,
Тут блуждая.
- Отчего ты все блуждаешь,
Суибне горький?
- Ждут меня покой и отдых
В жизни вечной.
- Твою душу ждут, несчастный,
Муки ада.
- Муки в этой жизни грех мой
Искупили.
- Отчего ты весь в движенье,
Суибне светлый?
- Не легко мне в этот холод
Без одежды.
- Вот мой плащ, покрой им тело.
Если хочешь.
- Помню, прежде сам давал я
В дар одежду.
- Ты король, бежавший в страхе
С поля битвы?
- Это правда, и отныне
Страх мой вечен.
- Как же смог меня узнать ты,
О, безумец?
- За тобой следил я долго
Издалека.
- Погляди же, как прекрасен
Лист псалтыри.



- А по мне куда красивей
Листья дуба.
- Колокольный звон, послушай,
Сладок сердцу.
- А по мне куда как слаще
Крик кукушки.
- Как приятно спать на мягком
Ложе в келье.
- А по мне куда приятней
Спать на камне.
- Где же смерть тебя настигнет,
О, безумец?
- Твой пастух меня погубит
Ранним утром.

– Привет тебе, Суибне, – сказал ему Молинг. – Раз уж суждено тебе возле моего дома окончить свои дни, то приказываю я тебе отныне каждый день рассказывать мне свою повесть, о том, что пришлось тебе перенести, пока блуждал ты и скитался по холмам и долинам Ирландии. И где бы ни был ты поутру, должен ты вечером приходить ко мне, чтобы рассказать мне о своих странствиях, чтобы смог я записать о тебе правдивую повесть.

И так прошел целый год. Был он утром на Инис Бо Финн, что в западном Коннахте, а на другое утро – в милом Эс Руад, а потом на прекрасной горе Слиав Мис, а другой еще день – в холодном Бенн Бойрхе, но где бы ни бывал он днем, к вечеру возвращался он непременно в Дом Молинга. Молинг же повелел, чтобы при его обители получал несчастный безумец ночлег и пищу, чтобы укрепилось его тело и не страдал он от холода, голода и жажды, как прежде. И повелел Молинг поить его каждый день свежим молоком. Мургил – так звали кухарку Молинга, а мужем ее был Монган, свинопас Молинга. И вот как давала она безумцу то молоко: на заднем дворе вырыла она подошвой своей сандалии небольшую ямку в земле и наливала туда каждое утро молоко для Суибне. Он же подходил к ямке и становился на четвереньки, а потом выпивал все до капли, что давала ему она.



И случилось так, что поссорилась Мургил с другой женщиной, что доила по обыкновению коров, и тогда сказала ей та женщина:

– Поистине дурно то, что другой мужчина милее тебе, чем твой собственный муж, и что вот уже целый год каждое утро встречаешься ты на заднем дворе с этим безумцем.

Услыхала эти слова свинопаса, что была неподалеку, и решила сходить поутру на задний двор, чтобы самой убедиться, правда это или ложь. Ничего не сказала она самой Мургил, но, встав затемно, прокрадась на задний двор и увидела там жену своего брата, которая по обыкновению поила Суибне молоком.

Увидев это, тотчас поспешила она к брату.

– Жалкий трус, – вскричала она, – пока ты тут лежишь, жена твоя на заднем дворе с другим мужчиной!

Услышав эти слова, свинопас исполнился гневом, вскочил со своего ложа, схватил свое длинное копьё и бросил его в несчастного безумца. Суибне же в ту пору по обыкновению склонился на ямой и пил молоко. Длинное копьё вошло к нему в спину и таким сильным был тот удар, что пробило оно сердце и вышло наружу. Люди говорят, что на конце того копьё был рог оленя, от чего удар его был вдвойне силен и приносил смерть всякому, в кого то копьё попадало. А еще говорят, что свинопас заранее врыл в землю рог оленя, чтобы напоролся на него Суибне, когда упадет, и погиб.

Энна Мак Бракан, который в Доме Молинга звонил в колокол к заутрени, вышел в ту пору к воротам и увидел все, что случилось. И тогда сложил он такую песнь:

Зло содеял свинопас,
Муж достойный им убит.
Был безумным и святым
Этот раненый король.

Да пребудет зло с тобой
И тебе прощенья нет,
И души твоей удел –
Демонам добычей стать.

Небеса – вот мой удел
И пребудет Суибне там,
Станут петь псалмы поста
Братья о его душе.

Он безумец, он король,
Славный, благородный муж,
Он невинен, как дитя,
Смерть его – большое зло.

После этого Энна повернулся и поспешил к Молингу. Сказал он ему, что свинопас Монган на заднем дворе убил несчастного безумца. Встал тогда Молинг со своего ложа и со своими учениками и воспитанниками поспешил к Суибне, чтобы успеть выслушать его исповедь и отпустить ему его прегрешения. Ибо поистине всей жизнью своей искупил Суибне свой грех и достоин был теперь отправиться в царство Христа.

Вышел ему навстречу тогда его пастух.

– Поистине совершил ты злое дело, – сказал ему Суибне, – убил ты меня, слабого и беззащитного, ударил того, на ком нет вины, и вот, погляди, что сделала со мною рана от твоего копья: я лежу на земле и не могу уже, как прежде, бродить по лесам и долинам.

– Если бы я знал, что это ты, – отвечал ему пастух, – поистине не стал бы я тебя ранить, ибо и вправду не виноват ни в чем передо мною несчастный безумец.

– Вот уж поистине Бог свидетель того, что нет на мне вины, – сказал ему Суибне, – ибо с той поры, как послан я был Божьей волей скитаться и бродить по острову, был я подобен зверю или птице и не мог никого обидеть, оскорбить или нанести иной ущерб или урон. Безумен я был, а разве будет позором для мужа, если жена его даст несчастному безумцу несколько капель молока, чтобы поддержать его ослабевшее тело. Клянусь я землей и всеми ее плодами, что не желал я жены твоей ни иной женщины с тех пор, как стал безумным.

– Так будь же ты проклят, пастух! – вскричал тут Молинг. – И за то зло, что ты содеял, будут коротки дни твои на этой земле.

– Жесток твой приговор, – сказал Суибне, – и не принесет он мне добра, ибо сколько ни проживет на земле этот пастух, все равно суждено мне умереть от раны, нанесенной его рукой.

– Пусть же тогда заплатит он нам эрик, – сказал тогда Молинг, – и после этого со спокойной душой ты сможешь отправиться на небеса, где со временем и я пребуду с тобою.

И так говорили они между собою, Суибне, Молинг и Монган:



Суибне: То, что сделал ты, пастух,
Поистине, большое зло.
Нанесла мне рану смерти
Твоя черная рука.

Монган: В смертный час открой нам все,
Кто же ты, о человек?

Суибне: Я безумец без изъяна,
Светлого Молинга пастух.

Монган: Если б я тебя узнал,
Светлый муж, клянусь тебе,
Я б не стал своим копьём
Кожу разрывать твою.

Суибне: Не бродить уж мне теперь
По равнинам Эрина,
Бог лишил меня надела,
А владел я всей землей.

Монган: Рассказала мне сестра –
Верил я ее словам –
Что тебя она встречает
По утрам с моей женой.

Суибне: Злым наветам ты поверил
Раньше, чем проверил сам.
Доверяй глазам своим,
А слова несут обман.

Пил я воду из ручьев
На равнинах Эрина,
Молоком меня поила
Милосердная жена.

Монган: Если бы я знал все это,
Гнев меня б не ослепил,
Не нанес тебе б я раны,
Суибне из Глен Болькан.

Суибне: Хоть ты и нанес мне рану,
Нет вины на мне, поверь,
И жена мне не нужна,
Я клянусь тебе землей.



Горе мне и горе вам,
Светлый Молинг, милый друг,
Твой пастух нанес мне рану,
По лесам мне не бродить.

Молинг: Будь же проклят ты навек!
– Скажет Молинг пастуху –
Ослепленный ревностью
Ты, пастух, содеял зло.

Горе нам содеял ты
– Скажет Молинг пастуху –
В наказание ты получишь
Краткость дней и вечный ад.

Суибне: Пусть я буду отомщен,
Дней моих уж не спасти,
И твоя жестокость, Молинг,
Боли мне не облегчит.

Молинг: Обещает тебе Молинг
Эрик, получи сполна!
Жизнь вечную на небе
Нам с тобой сулил Господь.

Монган: Суибне светлый, будь уверен,
Ты на небо попадешь.
Ждет меня иная участь,
Жизни вечной я лишен.

Суибне: Было время, сладкий звук,
Слаще, чем людская молвь,
Слышал я – в тени ветвей
Голубь сизый ворковал.

Было время, сладкий звук,
Слаще, чем колокола звон,
Слышал я – на склоне гор
Поутру кричал олень.

Было время, сладкий звук,
Слаще, чем пение псалмов,
Слышал я – холодной ночью
Волк голодный громко выл.



Хоть и по сердцу тебе
Выпить пива темного.
Слаще было мне пить воду
Из ладони у ручья.

Хоть и по сердцу тебе
Слушать пение псалма,
Слаще было слышать голос
Псов на охоте в Гленн Болькан.

Хоть и по сердцу тебе
Дух мясной и жаркий жир,
Слаще мне салата стебли,
Что когда-то я рвал в лесу.

Ранен я и умер я,
Плоть мою копьё пронзило.
О Христос, зачем не пал я
В славной битве при Маг Рат!
Ветвь любая – мне постель,
Остров весь – моя обитель,
Все же всех милей Бени Бойрхе
На озерном берегу.

Остров весь – моя постель,
Куст любой – мое укрытьё,
Но милее Гленн Болькан,
Где так свеж древесный свод.

Славлю я тебя, Христос,
Не оставь и ты меня,
Боже, зло мое простить
В смертный час мне обещай.

И тогда напал на Суибне смертный обморок, упал он и умер, и не шевелился он более. И повелел тогда Молинг, чтобы все его ученики, все клирики, все, кому случилось тогда быть там, все взяли в руку по камню и сложили эти камни возле тела несчастного. И так была сделана могила Суибне. И сказал тогда Молинг:

– Дорог мне тот, для кого насыпан этот могильный холм. Помню, как мне забыть это, помню часто случалось нам встречаться тут и долгими



были наши беседы. Дорог огньне будет мне этот холм – память о моем бедном друге. Вот, глядите, течет возле него свежий источник, прозрачна и холодна вода в этом ручье. Пусть же огньне зовется он Ручей Безумца, чтобы всякий, кому случится брать из него воду или рвать зеленый салат на его берегу, вспомнил о Безумном Суибне.

И после этого так сказал Молинг:

Вот, могила Суибне здесь,
И сердце мое скорбит.
Милы мне теперь места,
Где он был, когда был жив.

Дорога мне Гленн Болькан,
Мил ему был ее приют,
Дорог мне его ручей,
Дорог мне его салат.

Вот течет ручей Безумца,
Он любому дарит свежесть,
Чист и свеж песчаный берег,
Дорога мне эта влага.

Разум свой вернул он здесь,
Долготруден был тот путь,
Вновь родился в моем доме
Он, со мною говоря.

Дорог мне древесный ствол,
Где сидел безумец мой,
Дорог мне любой ручей,
Там, где Суибне побывал.

Воля Короля небес:
Встань и в путь иди со мной,
Протяни мне свою руку,
Ложе смертное покинь.

Речь его была сладка,
Не забуду я о нем.
Все по воле Короля:
Вот его могила – здесь!



И после этих слов Молинга Суибне поднялся с земли, встал и протянул ему руку. Молинг же взял его за руку и повел его к дверям церкви. И когда Суибне вошел в церковные двери, то прислонился он плечом к косяку, ибо не было у него уже сил ступить дальше. Тут ноги его подогнулись, и он упал. В последний раз открыл он глаза и увидел на небе чудное видение. Тут душа его покинула его тело и вознеслась в небесам. Так случилось все это по воле Господа и по чести святого Молинга. Там и был погребен несчастный Суибне и там и поныне его могила.

Вот повесть о злоключениях Суибне, сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде.

finis

Оглавление

Вместо предисловия	3
Введение	5
Глава 1. <i>Безумие Суибне</i> как текст и как жанр	15
1. Редакции и рукописи. Датировка текста	19
2. Королевские саги: проблема микро- и макроциклизации	30
3. Композиция саги	45
4. Система персонажей	56
5. Проза и поэзия в саге	73
Глава 2. <i>Безумие Суибне</i> : исторический фон	91
1. Битва при Маг Рат: расстановка сил и суть конфликта. Что такое “король Тары”? Проблема исторических прототипов в саге	100
2. Фигуры святых и клириков в <i>Безумии Суибне</i>	149
3. “География” Ирландии в саге	163
4. <i>Безумие Суибне</i> : предметный фон	177
Глава 3. Король и святой	215
1. Власть поэта в древней Ирландии: социальный аспект	218
2. Власть слова в древней Ирландии: магический аспект	233
3. Свинопас, Старуха, Безумец: реликты языческой сакральности в христианской саге	250
4. Песнь-поношение и проклятие святого: функциональный аспект	266
5. Песнь-поношение и проклятие святого: механизм воздействия	295
6. Король и святой в средневековой Ирландии: что же было “на самом деле”?	310
Литература	330
Указатель имен	345
Указатель географических названий	354
Приложение – <i>Безумие Суибне</i> : русский перевод	357

Научное издание

МИХАЙЛОВА ТАТЬЯНА АНДРЕЕВНА
Ирландское предание о Суибне Безумном,
или Взгляд из XII века в VII

Редактор

Л. В. Кутукова

Корректор

И. А. Мушеникова

Дизайнер

О. А. Зотов

Изд. лиц. № 040414 от 18.04.97.

Подписано в печать 10.03.99. Формат 60х90 1/16.

Бумага офс. № 1. Офсетная печать.

Усл. печ. л. 26,5. Уч.-изд. л. 26,6.

Тираж 300 экз. Заказ № 1118

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.
103009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7.

Типография Ордена «Знак почета» издательства Московского университета.
119899, Москва, Ленинские горы.