

S E R I E S M I N O R



Т. А. МИХАЙЛОВА

ХОЗЯЙКА СУДЬБЫ



ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ
В ТРАДИЦИОННОЙ
ИРЛАНДСКОЙ
КУЛЬТУРЕ

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ





ЯЗЫК. СЕМИОТИКА. КУЛЬТУРА

МАЛАЯ СЕРИЯ

ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РАН

Т. А. МИХАЙЛОВА

ХОЗЯЙКА СУДЬБЫ

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ
В ТРАДИЦИОННОЙ
ИРЛАНДСКОЙ
КУЛЬТУРЕ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2004

ББК 63.3(0)
М 69



Михайлова Т. А.

М 69 Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре / Ин-т языкознания РАН. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 192 с. — (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.).

ISSN 1727-1649
ISBN 5-9551-00007-5

Книга посвящена анализу четырех символических образов ирландской мифологии. Все они женщины, все стоят на границе между этим миром и миром Иным, каждая несет в себе деструктивное начало, каждая кодируется значимым именем. Красавица Этайн, пророчица Федельм, уродливый трикстер Леборхам, королева Гормлат — четыре образа Судьбы, четыре символа, которые объединяет одно: они несут смерть каждому, кто вступает с ними в контакт. Что это? Древние богини, принявшие образ смертных женщин, или жены поработенной кельтами загадочной древней «темной расы», не оставившей надежды отомстить?

ББК 63.3(0)

В оформлении обложки использовано: «Прозертина», портрет Джейн Моррис работы Данте Габриеля Россетти (1873—1877); Евангелие из Дурроу, начало IX в.

Татьяна Андреевна Михайлова

ХОЗЯЙКА СУДЬБЫ

Образ женщины в традиционной ирландской культуре

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки
Италия Прокуратовой и Сергея Жигалкина

Корректор Е. Зуевская

Художественный консультант Л. М. Панфилова

Подписано в печать 09.06.2004. Формат 84х108 1/32.

Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Усл. печ. л. 4,86. Заказ № 1388.

Издательство «Языки славянской культуры». ЛР № 02745 от 04.10.2000.

Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).

E-mail: Lrc-kozlov@mtu-net.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ОАО «Чебоксарская типография № 1».
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

ISBN 5-9551-0007-5



9 785955 100074

© Т. А. Михайлова, 2004

© Языки славянской культуры, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| От автора..... | 7 |
| Предисловие | 9 |
| Этайн-Син-Кайльб: жена из Иного мира..... | 19 |
| Пророчица Федельм? | 43 |
| Леборхам — великая заклинательница? | 100 |
| Королева Горм(ф)лат — имя как микротекст..... | 126 |
| Приложение: Почему не следует впускать волчицу в свой дом, или Древнеирландская юридическая терминология глазами среднеирландского глоссатора (к трактату «О кровавом лежании») | 149 |
| Литература..... | 167 |
| Указатель имен, мифологических образов и исторических реалий | 179 |
| Summary | 184 |

От автора

Мы пользуемся случаем выразить благодарность руководству Дублинского института высших исследований, Ирландской кафедры Тринити-Колледжа (Дублин) и Кафедры фольклора Университи-Колледжа (Дублин) за любезно предоставленную нам возможность работать в соответствующих книжных и архивных собраниях и копировать необходимые материалы.

Мы также благодарим за консультации и доброжелательное отношение к нашей работе Мойру Херберт, Кэтерин Симмс, Фергуса Келли, Пройншиас Ни Кайхойн, Дэмиана Мак Мануса и, особенно — Жаклин Борч, чьи советы были нам очень полезны.

Особая наша благодарность — Джону Кэри, чью помощь нам и чье влияние на наши исследования в целом трудно переоценить.

The author express her sincere gratitude to the administration of Dublin Institute for Advanced Studies, the Scoil na Gaeilge of Trinity College, Dublin, the Department of Folklore, University College, Dublin for the kind permission to study in their libraries and archives and to copy some essential documents.

We also want to thank Máire Herbert, Katharine Simms, Fergus Kelly, Proinseas Ní Chathain, Damian Mac Manus for their consultations and friendly attitude towards our study, and especially Jacqueline Borsje, for a number of useful suggestions.

Our special thanks are due to John Carey, whose influence and generous help were invaluable.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное исследование далеко не претендует на полноту. За его рамками остается огромное количество женских фигур древнеирландской мифопоэтической традиции. И мы это осознаем. В первую очередь сказанное относится к образам «кельтских женских божеств» (Морриган, Бадб, Немайн, Махи и других), а также — мифологизированных персонажей эпоса и фольклора. В последние годы данная тема привлекала многих кельтологов, что воплотилось в достаточном количестве работ, как частного, так и обзорно-монографического характера. Мы отсылаем читателя в данном случае в первую очередь к книге Миранды Грин *Кельтские богини* [Green 1995], достаточно полной по охвату материала, но, признаемся, при этом (или может быть — вследствие этого) довольно поверхностной. Информативен и интересен концептуально также подготовленный ею сборник трудов, посвященный известной исследовательнице скандинавского фольклора Хильде Эллис Давидсон *Концепт богини* [Billington, Green 1996]. Достаточно подробные ссылки на работы, касающиеся темы женских божеств у кельтов, содержатся и в отдельных главах нашей книги. В том, что касается женских образов более позднего ирландского фольклора и, конечно же, знаменитой Банши, своего рода «национального символа» Ирландии, то в данном вопросе по-прежнему вне конкуренции остается прекрасная книга Патриции Лайсафт *Банши*. [Lysaght 1986]. Интересна в своем роде также «манерная» книга про Банши французской фольклористки Эвелин Сорлен — *Крики жизни, Крики смерти* [Sorlin 1991].

С другой стороны, остается где-то за рамками нашего исследования и образ реальной ирландской женщины периода раннего Средневековья, поражающий на фоне традиционной западноевропейской забитости и зависимости от супруга своей властностью и моральной и юридической свободой*. На фоне закрепленной юридически полигамии ирландская женщина действительно была относительно свободна и ее имущественный и социальный статус мог быть довольно высоким. Впрочем, свободна и независима — лишь относительно (как, например, показано это в работе о раннеирландском брачном праве в [Jaski 1996]). И все же, как пишет известный ирландский историк Д. О'Коррайн, «Древнеирландское общество было патриархальным. (...) Однако со временем ситуация изменилась, и женщина стала почти равной мужчине. Это не так легко объяснить. Профессор Бинчи видел в этом логику развития общества, тогда как Э. Мак Нил верил в то, что высокий социальный статус женщины и ее особое место в литературе Древней Ирландии были унаследованы от до-гойдельского населения, которое повлияло на сознание завоевателей» [O'Sogain 1978, 4].

При всем нашем интересе к проблеме до-гойдельского субстрата в Ирландии мы все же не можем полностью согласиться с данным мнением. Да, в сагах постоянно упоминаются жестокие воительницы, живущие в Альбане (т. е. — среди пиктов), но есть же и королева Медб — своего рода символ властности и эгоистичности (имеющая к тому же довольно специфические представления о супружеской верности). И была жестокая Боудикка, возглавившая ок. 60 г. восстание против Рима, и интриганка Картимандуа, бросившая мужа и ставшая во главе племени бригантов ценой соглашения с тем же Римом.

Но реальное историческое положение женщины у кельтов, признаемся, интересовало нас лишь как фон, на котором постепенно кристаллизовался описываемый нами архе-

* Конечно, как мы понимаем, знатная женщина где-нибудь во Франции или в Италии, не говоря уж о Скандинавии, на самом деле далеко не была столь уж бесправна, как почему-то удобно и приятно нам думать сейчас.

типический образ. Наша задача состояла в том, чтобы воссоздать некое совершенно особое отношение к женщине в раннеирландской литературе, причем даже не столько — к женщине, сколько к существу, называемому трудно переводимым термином *banscál* — «женский образ — женский призрак». Собственно говоря, так обычно называют в сагах практически любое существо, внешне выглядящее как женщина. Иногда — она женщиной и оказывается, но чаще — это некое существо, стоящее как бы на границе между мирами. Это, в общем-то, уже не богиня, но назвать ее простой земной женщиной тоже трудно. Мы называем такую женщину, отчасти вслед за Дж. Надем, *лиминальной* фигурой (см. [Nagy 1981]), женщиной, которая стоит между двумя мирами и находится одновременно и там, и здесь, причем ужас состоит в том, что никогда нельзя быть уверенным в том, какой своей стороной она сейчас повернулась и, более того, — кто это вообще.



Рис. 1. Боудика. Бронзовая статуя на набережной Темзы, Лондон

В саге *Смерть Кухулина* есть такой эпизод. Его возлюбленная Ниав призывает его вступить в неравную битву, и ясно, что он должен погибнуть. Но на самом деле это и не Ниав, а Бадб, богиня смерти, войны и разрушения, которая, приняв образ Ниав, посылает его на смерть. Здесь и лежит квинтэссенция отношения к женщине — от нее всегда можно ждать обмана, от нее всегда исходит некая таинственная опасность, потому что никогда нельзя точно сказать, реальная это женщина или нет. Здесь отчасти мы, вслед за Мак Нилом и О'Коррайном, видим мифологизацию чисто исторических процессов: женщина — это местное существо, представительница автохтонного населения, которое хоть и было гойделизовано, но отчасти осталось к завоевателям враждебно.

Как выглядели эти таинственные женщины? В сагах есть описания золотоволосых белокожих красавиц, но мы скорее склонны представлять их с темными волосами, низкорослыми и с монголоидными плоскими лицами. Именно так выглядит современная исландская (!) актриса и певица Бьорк, в лице которой явно просматриваются черты палеоевропейского субстрата, видимо, завезенного ее предками еще из Скандинавии и время от времени проявляющего себя в антропологическом типе изолированной Исландии. Этническая история Британских островов складывалась гораздо сложнее и началась гораздо раньше. Мы до сих пор не знаем, как можно квалифицировать строго этнически до-кельтское население Британских островов. Данные археологии, как пишет А. Мак-Кензи, говорят нам, что «его представителями были люди невысокого роста, коренастые, сильные, возможно, темнокожие, с несколько монголоидной формой глаз. Характерные черты этой расы составляют весьма примечательный элемент в облике населения Ирландии (особенно — южной Ирландии) и Уэльса, где они выступают даже в более отчетливом виде, чем кельтские. Признаки смешанных рас часто проявляются в отдельных представителях» [Мак-Кензи 2003, 22] *.

* Современные исследования ДНК данное предположение более чем подтверждают. Так, T-аллель локуса 92R7, которая мар-



Рис. 2. Бьорк

кирует древнюю палеоевропоидную ветвь, встречается, например, у кетов в 83,3%, у селькупов — в 76,2%, а в Ирландии — в 98,5%! (см. [Деренко, Малярчук 2003, 373]). Мы полагаем, что эти данные, в свете которых совершенно по-новому предстает проблема до-кельтского субстрата Британских островов, слишком эффектны и поэтому нуждаются в целом ряде серьезных проверок.

В одном из ранних ирландских поэтических оградительных текстов, относящихся к жанру «Лорика» (*Logica*, букв. 'броня') и датируемых VIII в., поэт, перечисляя злые силы, от которых он хочет себя защитить, говорит, в частности:

Tocuiriuir etrum indiu inna uili nert-so (...)
 fri brichtu ban ocus gobann ocus druad,
 fri cech fiss arachuille corp ocus anmain duini
 [Carey 1998, 133]

Ограждаю я себя ныне всей этой силой (...)
 против заклинаний *женщин* и кузнецов и друидов,
 против любого знания, которое может повредить
 телу и душе человека.

Авторство этого текста, несмотря на более позднюю датировку, приписывается самому св. Патрику (V в.), который был известен последовательной борьбой не столько с реликтами языческих верований, сколько с самими представителями «язычества как силы». Поэтому важно, что в списке лиц, которые, по его мнению, могут подозреваться в умении исполнять вредоносные заклинания, стоят не только жрецы-друиды и кузнецы (сакральная фигура практически всюду), но и просто — женщины, и, таким образом, стратификация профессиональная смыкается с половой. Заклинает себя против «сообщества женщин» и анонимный автор так наз. *Второй лорики*, также известной сложным переплетением языческих и христианских мотивов (см. о ней в нашей работе [Михайлова 2000а]).

На уровне официальном фигура женщины-медиатора между этим миром и миром Иным, естественно, постепенно отходит в прошлое. Однако память об этом образе постоянно хранится в мутном киселе народных верований, лишь прикрытом тонкой пленочкой христианской историографии. Среднеирландские глоссы к Законам, свидетельствуют об этом достаточно ясно, как это видно из нашего очерка о женщинах в трактате *О кровавом лежании* (см. Приложение). Но с другой стороны, темнота и «отсталость» Ирландии в данном вопросе, как нам кажется, сыграли и свою положительную роль: среди крестьянского населения так и не оформилось традиционно отрицательное отношение к

женщине-колдунье и поэтому позорных «процессов против ведьм» в Ирландии практически не было, причем отнюдь не потому, что ведьм в ирландской деревне не было: напротив, их было слишком много.

Но женщина могла быть не только ведьмой. Принципиальная «лиминальность» женскости приводила не только к возникновению легенд о «лесных женах» (такие предания были всюду), но и к реальным (!) подозрениям: обычная женщина, жена и мать, всегда вдруг могла показаться какой-то странной, и тогда «раскрывалось», что это сида или подменыш, лишь принявший образ реальной женщины.

Как правило, данные подозрения возникали, если женщина вдруг заболела, особенно — какой-то странной болезнью, а в еще большей степени — во время родов. Считалось, что если в результате трудных родов женщина и ребенок погибали, «на самом деле» их украли сиды и подбросили на их место внешне схожие с человеческими безжизненные тела. Так, например, в повести, записанной в начале XX в. в Донеголе, рассказывается о том, как муж, поехавший за повитухой, на обратном пути неожиданно наткнулся на полумертвое тело своей жены, видимо, брошенной сидами. Он спрятал ее в сарае и прошел в дом. В доме же на ее месте лежала внешне схожая с ней женщина и делала вид, что страдает от родов. Муж раскалил в очаге кочергу и сунул ее в лицо жены-подменыша, после чего та исчезла. Как и в сюжетах о детях-подменышах, в качестве средства выявления «истины» использовались раскаленное железо, кипяток, масло, а также — крест и Святое писание (жена-подменыш должна была отшатнуться от них), помои и моча (преимущественно — мужа), особые настои из «волшебных» трав. Интересным дополнительным «тестом» являлась проверка на домашних животных: считалось, что коровы и собаки (в отличие от кур и кошек) не станут приближаться к жене-подменышу и своим видом ясно продемонстрируют ее демоническую природу.

К сожалению, нам мало известно о жизни ирландской деревни вплоть до второй половины XIX в. Отдельные упоминания об «оставлении» новорожденных в лесу или в

полосе прилива (то ли — как жертв, то ли — как подменшей) встречаются в английских отчетах о «мракобесии» местного населения. О женщинах — почти ничего нет. Тем поразительнее было громкое дело Майкла Клери, который уже в конце XIX в. убил свою жену, заподозрив ее даже не в колдовстве, а в том, что она — не человек! В марте 1895 г. жительница деревни Балливадли (гр. Типперери) Бриджет Клери была обвинена ее мужем Майклом и несколькими соседями в том, что на самом деле она — сида-подменш; после четырех дней «дознания» ее облили ламповым маслом и сожгли, после чего ее муж, утопив тело в болоте, поспешил в соседнюю деревню к священнику и сказал ему, что убил свою жену (чему тот вначале не поверил), и этой же ночью отправился к местному волшебному холму, чтобы вызвать «реальную» Бриджи, которая, как он ждал, проедет ровно в полночь на белой лошади в процессии сидов. Во время следствия он был признан вменяемым и осужден на 15 лет тюремного заключения.

Подробное описание этих событий и попытка анализа вызвавших их причин содержатся в вышедшей недавно книге Анжелы Бурк *Сожжение Бриджет Клери* [Bourke 1999]. Все собранные автором свидетельства говорят о том, что отношения между супругами были плохими, что Майкл заводил Бриджет, которая умела читать и писать, шить на швейной машине, разводила кур, гораздо больше зарабатывала и, к тому же, была моложе его и даже, предположительно, имела любовника в этой же деревне. Все вместе, таким образом, предстает как расчетливая месть со стороны мужа, лишь замаскированная под «темное суеверие». Однако это не совсем так, что отчасти понимает и сама А. Бурк.

Тот факт, что за семь лет супружества у Бриджет не было детей, что она вдруг заболела «странный» болезнью (высокая температура при отсутствии катаральных явлений, по предположению автора — особая форма бронхита), что у нее были приступы бреда, что она отказалась проглотить Святое причастие и даже (как мы можем предположить) ее имя, неосознанно соотносимое с именем кельтского языческого божества Бригиты — все это действительно создавало



Рис. 3. Майкл Клери. Фотография из судебных материалов

иллюзию комплекса «жена-сида» (в большей степени, чем «жена-подмышш»). Но, видимо, Майкл не мог пропустить в свое сознание мысль, что семь лет назад женился на сиде и более охотно смирился с предположением, что его реальная жена Бриджет была подменена (или украдена, что он, видимо, различал уже не совсем ясно). И поэтому он был в равной степени искренен и говоря со священником, и стоя в полночь у волшебного холма, и на суде, когда рассказывал, как его жена якобы сама ушла из дома. Характерно, что на суде Майкл был признан вменяемым, т. е. уже в конце

XIX в. вера в фей и подменьшей оставалась реальным фактом жизни ирландской деревни.

Обобщенный образ женщины, стоящей на пороге между мирами, в конкретной нарративной традиции оказывается мультиплицированным. Отдельные образы, несмотря на присущее им общее качество лиминальности, оказываются не похожими друг на друга. Мы выделили четыре подобных «протообраза», каждый из которых кодируется значимым именем — Этайн, Федельм, Гормлат и Леборхам. Они — узнаваемы, узнаваемы как по *имени* (как «Нины» в русской литературе, см. [Пеньковский 1999]), так и по поведению и внешнему облику. Но как именно можно научиться их узнавать и что скрывается за их именами и их образами — этому и посвящена наша книга.

ЭТАЙН-СИН-КАЙЛЬБ: ЖЕНА ИЗ ИНОГО МИРА

Была у Элкмара жена по имени Этне.
А еще иначе звали ее Боанд.
(Из саги *Сватовство к Этайн*)

Сага *Разрушение Дома Да Дерга* считается одним из наиболее интересных для исследователя памятников средневековой ирландской литературы. В центре ее сюжета лежит рассказ об идеальном правителе по имени Конайре, нарушившем свои гейсы-запреты и убитом, согласно фабуле саги — одноглазым разбойником Ингкелом, по данным мифопоэтической реконструкции, — как жертва. Как пишет в своем исследовании, посвященном этому тексту С. В. Шкунаев, «можно сказать, что ни один из появившихся до сих пор труд по литературоведению и культуре Ирландии не обходится без упоминания об этой саге» [Шкунаев 1984]. С одной стороны, сказанное, безусловно, верно, с другой, — сага *Разрушение Дома Да Дерга* представляется нам незаслуженно обойденной исследователями, видящими в ней, в первую и, пожалуй, — в последнюю очередь, реализацию пракельтского королевского мифа. Тема эта, бесспорно, очень интересна, но, как нам кажется, не настолько, чтобы полностью заслонить другие, присутствующие в этом тексте мотивы, а именно — образ женщины, являющейся королю и олицетворяющей его смерть.

Строго говоря, действенных женских персонажа в *Разрушении* два: это уродливая старуха со сложным многочленным именем, называемая обычно по первому его элементу — Кайльб, которая появляется в крепости, где Конайре прово-

дит свою последнюю ночь, и девушка необычайной красоты по имени Этайн, описанием которой и открывается сага. В том, что касается первого персонажа, то он, все же, как мы должны будем признать, привлекал внимание исследователей, среди которых мы в первую очередь должны будем назвать М. Вратнах, уделившую ему значительное место в своей работе *Богиня Власти как Богиня Смерти* [Vhreathnach 1982], к отдельным выводам которой мы предполагаем обратиться ниже. В том же, что касается Этайн, то, как это ни странно, ее присутствие в тексте саги как бы не ощущается. Так, в уже упомянутой нами работе С. В. Шкунаева в кратком изложении сюжета саги о ней не говорится ни слова, что может быть объяснено специфической установкой исследователя-историка, видящего в тексте в основном особую трактовку архаического понимания верховной власти. Но и М. Вратнах, говорящая, что ее работа — «это шаг вперед в исследовании темы взаимоотношений короля с женщиной-смертью» [Vhreathnach 1982, 244], также концентрирует свое внимание на образе Кайльб, сравнивая ее с другими аналогичными персонажами ирландской традиции, совершенно не замечая фигуры красавицы Этайн. Чем это могло быть вызвано? И какое место в сюжете саги занимает этот персонаж?

Как нам кажется, игнорирование исследователями образа Этайн может быть объяснено относительной сюжетной избыточностью всего связанного с ней эпизода. Действительно, если основная идея саги — это жертвенная гибель короля, нарушившего гейсы, то и сюжет, как можно предположить, должен будет вращаться в первую очередь вокруг этой фигуры, безусловно — центральной. Так и происходит, однако, если мы более пристально посмотрим на композицию *Разрушения*, мы увидим, что в отличие от других эпических текстов, как ранних, так и поздних, отличающихся тем, что могло бы быть названо «единством действия», композиция данной саги явно распадается на три эпизода, связанные между собой лишь опосредованно, отличающиеся по объему и наделенные разным «коэффициентом действия». Так, собственно сагу составляет третий, самый большой по объему эпизод, в котором рассказывается об убийстве Ко-

найре. Ему предшествует второй эпизод, названный С. В. Шкунаевым «предысторией» саги — в нем рассказывается о том, как мать героя, Мес Бухалла, была обречена на гибель, но чудесным образом спаслась, стала женой короля и родила Конайре. Эпизод же, в котором фигурирует Этайн, действительно на этом фоне может быть назван лишь своего рода прологом, призванным объяснить, почему будущая мать героя чуть не погибла. И все же, как мы попытаемся доказать, сюжетная роль этого небольшого эпизода в саге достаточно велика, поскольку отчасти предвещает ее центральную тему — трагическую гибель короля. То же можно сказать и об образе Этайн — появившись в тексте лишь в самом начале, она в другом облике возникает в нем вновь.

Но обратимся к тексту саги. В самом ее начале рассказывается о том, как верховный король Ирландии по имени Эохайд Фейдех «увидел у источника женщину с серебряным гребнем, что умывалась водой из серебряного сосуда» [Предания и мифы 1991, 102]. Далее следует пространное описание этой женщины, отличавшейся столь совершенной красотой, что, как говорится в тексте, «отсюда повелось говорить: “Каждая хороша, пока не сравнишь с Этайн, каждая мила, пока не сравнишь с Этайн”». Естественно, Эохайд воспылал к этой женщине любовью и послал к ней одного из своих людей, чтобы узнать, не согласится ли она принадлежать ему. Прекрасная женщина ответила на это: «Для того я и пришла сюда, отдавшись под твою защиту» [Предания и мифы... 1991, 103]. На вопрос о том, кто она, она ответила, что зовут ее Этайн и что она дочь Этара, «правителя всадников сидов». Таким образом, как мы видим, inferнальный характер данного персонажа декларируется в тексте саги достаточно открыто, что, впрочем, является для адресата текста отчасти избыточным, так как в ирландской саговой традиции появление загадочной одинокой женщины, особенно — стоящей у колодца или источника, и особенно — распустившей волосы для мытья*, всегда было знаком контакта с Иным миром.

* Всегда появляется с распущенными волосами и ирландская знаменитая вестница смерти — Банши. О ритуальном расчесы-

Понимал ли это — естественно, с точки зрения составителя текста, — сам король Эохайд? Ответить на этот вопрос мы не можем, поскольку сама его постановка представляется не совсем корректной. В ранней ирландской (как, впрочем, и валлийской, и древнеисландской и т. п.) традиции практически все действующие персонажи не в полной мере могут быть названы «земными людьми», причем женщин это касается в большей степени. Поэтому для короля красавица Этайн предстает вовсе не как некий демон, а скорее как «женщина другой расы», брак с которой вполне возможен. Естественно, сказанное льет воду на старую мельницу сэра Дж. Риса, который еще в начале прошлого века предполагал, что сиды — это переосмысленное в народной традиции до-гойдельское население Британских островов, поэтому и браки с ними вполне возможны (см. об этом в его капитальном труде [Rhys 1901]). Интересно, однако, что действительно, в фольклорной традиции встреча с аналогичным маркированно-узнаваемым (для аудитории) женским персонажем, как правило, наделенным в качестве опознавательного знака ярко-рыжими волосами, описывается уже совершенно иначе. Так, героем повествования эта девушка обычно ошибочно воспринимается как существо реальное, он женится на ней и лишь впоследствии понимает, какую ошибку он совершил (например, в одной из сказок, записанных в Донеголе, говорится о том, как рыбак женился на рыжей девушке, которую встретил на берегу; он женился на ней, у них родилась дочь; как-то раз отец увидел, как девочка делает на песке ямку, наливает туда воду и «топит» в ней щепку, в результате чего реальный корабль тонет в море у него на глазах; на вопрос, кто ее этому научил, девочка отвечает: «Так всегда делает мама». Только тогда рыбак понял, на ком он женился, но, спрашивается, что же думал он раньше?! См. об этом в нашей работе [Михайлова 2001]). Наверное, было бы интересно проследить, где проходит граница, так сказать, между «узнаванием вампира»

вании волос и трактовке гребня как специфической реализации известного мотива *vagina dentata* см. в нашей работе — [Михайлова 1998].

как элементом сюжета и «обыденным» сосуществованием человека и чудовища и как все это соотносится с так называемой установкой на достоверность текста, но все это уже выходит за рамки данной нашей работы.

Обращает на себя внимание и то, что, как дословно сказано в тексте, король встречает Этайн — ...*dar aenach mBreg Léith* [TBDD 1963, 1, 2] — «на краю места собраний Бри Лейт». *Oenach* — букв. «единение» — означает «собрание», однако в сочетании с названием одного из Сидов Ирландии, в данном контексте явно отсылает к некоему сакральному месту, в котором происходили традиционные собрания правителей Иного мира. Находясь на краю этого сакрального пространства, Эохайд, видимо, начинает видеть нечто, что невидимо в традиционном земном мире*. Применительно к изображениям в сагах встреч короля с сидой данный пример, как нам кажется, реализует мотив, который можно назвать — «маркированный локус встречи» (наряду с бродом, берегом реки, источником в лесу и проч.).

Мы полагаем, что в описании красавицы Этайн следует обратить внимание еще на одну деталь. Волосы Этайн сравниваются с ярко-желтым цветком (ирл. *ailestar* 'гиацинт? ирис?') [TBDD 1963, 1, 16]), и при этом говорится, что они сверкали на зеленом шелке плаща, подобно золоту, так что на них было трудно смотреть (букв. *for-derg* — «сверхкрасные», т. е. «сверх-яркие», в переводе С. Шкунаева — опущено, см. [TBDD 1963, 1, 12]). Все вместе — зеленый плащ, ярко-желтые пряди волнистых волос и стояние у воды — создает образ цветка, а точнее — болотного ириса, который в поздней фольклорной традиции считался цветком смерти. В Ирландии вплоть до XVII в. практически не было распространено цветоводство, цветы не культивировали и, более того, они считались чем-то не только не нужным, но и опасным. Особенно это касалось цветов, растущих у воды, — лилий, кувшинок, ирисов и проч., поскольку своим видом эти цветы привлекали внимание детей, которые, пытаясь дотянуться до красивого яркого цветка, могли

* Данное наблюдение принадлежит Н. А. Николаевой.

упасть и погибнуть в болоте или в омуте. Видимо, по этой причине детям было принято рассказывать страшные истории о цветах, которые, якобы, сажают водяной, сурово наказывающий того, кто решится сорвать его посадки.



Рис. 4. Глиняная фигурка «нимфы», ок. II в. до н. э., найдена на юге Британии

И более того — сходство Этайн с цветком, как нам кажется, ставит ее в один ряд с так называемой «женой-цветком» островной кельтской традиции. Распространенный и в Уэльсе, и в Ирландии, этот образ, видимо, восходит к какому-то более раннему архетипу, что подтверждается самим именем данного персонажа. Так, в валлийских преданиях есть рассказ о том, как юному герою Ллеу была из цветов создана жена, получившая имя *Blodeuedd* (букв. «цветочное лицо»). Полюбив другого, прохожего охотника по имени Грону, Блодвед вывела у мужа, как его можно убить (во время мытья), и вместе с любовником поспешила от него избавиться (см. текст — [Math vab Mathonwy 1928], более подробное описание и анализ сцены убийства мужа см. [Lea 1997]). Совершенно аналогичным образом убивает ирландского героя, чародея и властителя Мунстера Ку Рои его неверная жена, полюбившая уладского героя Кухулина, которую также зовут — *Bláthnad*, букв. «цветочек» (текст, а также анализ образа Ку Рои см. [Aided Con Roi 1905; Henry 1995]).

Но вернемся к *Разрушению Дома Да Дерга*.

Как следует далее из сюжета саги, король Эойхад женится на Этайн, дает ей богатый выкуп, после чего в тексте скупко говорится: «Умер король Эохайд Фейдлех» (*at-bail*, в оригинале приводится форма настоящего времени глагола *ess-ball* с инфигированным местоимением, восходящая к основе, обозначающей жизнь как течение, откуда др.-в.-нем. *quellan* 'течь', а также др.-англ. *swellan* 'убивать'. Глагол *ess-ball* в древнеирландском обозначает скорее насильственную смерть, в отличие от многих других глаголов, обозначающих смерть естественную, однако все же непосредственной идеи убийства, в отличие от *ad-ben*, *marbaid*, *ogcaid* и ряда других, он не несет. Наиболее точным эквивалентом в данном случае было бы «погибает» [Льюис, Педерсен 1954, 400]).

Однако надо отметить, что гибель короля в тексте *Разрушения* никак не комментируется и не мотивируется. На первый взгляд, можно было бы подумать, что речь в данном случае идет о естественной кончине от старости или

болезни и брак короля с загадочной женщиной из сидов к этому не имеет никакого отношения. Видимо, именно так трактовался этот микро-эпизод и более поздним интерпретатором текста, составившим дошедшую до нас версию. Тем не менее мы позволим себе предположить, что в изначальной версии саги этот эпизод был более пространным и смерть короля Эохайда была в ней более мотивированной.

Сопоставление данного небольшого фрагмента с началом известной саги королевского цикла *Смерть Муірхертаха сына Эрк* подтверждает наш вывод:

1) оба текста начинаются с описания того, как верховный король Ирландии встречает одинокую женщину, отличающуюся неординарной красотой (причем Син, как и Этайн, появляется у воды, у нее золотые волосы и зеленый плащ, в обоих случаях для «зеленого» использовано прилагательное *uaine*, описывающее обычно природную зелень [АММЕ, 1, 8]);

2) в обоих случаях в тексте говорится, что он начинает испытывать к ней мгновенную любовь необычайной силы (ср. в *Разрушении Дома Да Дерга*: «В тот же миг охватило короля желание» и в *Смерти Муірхертаха*: «Все его тело и все его существо наполнилось любовью к ней, и он подумал, что отдал бы всю Ирландию за то, чтобы провести одну ночь с ней» [Ирландские саги 1933, 263]);

3) в обоих случаях женщина отвечает согласием на его предложение и, более того, говорит, что именно для этого она и пришла сюда (*Isam leannánsa do Muirchertach mac Erca* — «Я супруга (спутница, возлюбленная) Муірхертаха сына Эрк» — говорит королю встреченная им женщина);

4) в обоих случаях встреченные королем неизвестные женщины заявляют, что уже знакомы с ним: «...я пришла, чтобы встретиться с ним». — «Разве ты знаешь меня, девушка?» (*Смерть Муірхертаха*) и «Многие из тамошних королев сватались ко мне. Никому из них не давала я согласия, ибо с тех пор, как могла говорить, знала я молву про твое благородство и полюбила тебя детской любовью. Лишь увидела я тебя, как тотчас узнала. К тебе я пришла сюда» (*Разрушение*);

5) обе женщины говорят при этом, что они как-то связаны с миром сидов («Сведуца я в делах еще более тайных, чем это», — говорит Муйрхертаху женщина);

6) согласие женщины разделить с королем ложе дается ею в обоих случаях не просто так. В *Разрушении* Этайн просит Эохайда: «Дай же мне выкуп невесты, а потом исполни мое желание», тогда как в *Смерти Муйрхертаха* загадочная женщина говорит королю: «Я пойду за тобой, если ты дашь мне дар, который я попрошу». В дальнейшем выясняется, что женщина требует, чтобы король никогда не произносил ее имени, прогнал из дома свою жену и не разрешал людям церкви переступать порог дома, в котором она будет жить, и ослепленный любовью король соглашается это желание исполнить. В том же, что касается Этайн, то ее желание, видимо, также выполненное королем Эохайдом, остается в тексте саги не названным;

7) кончаются оба эпизода смертью короля.

Итак, в рамках очень краткого эпизода нами было отмечено семь почти дословных совпадений, связывающих Этайн из *Разрушения* с женщиной-сидой из саги *Смерть Муйрхертаха сына Эрк*. Но обращение к последнему тексту ставит нас уже на основательно проработанную в ирландистике почву, а именно — разработку темы женщины, олицетворяющей собой одновременно Власть, Эрос и Смерть, являющейся королю (или будущему королю) и в той или иной степени управляющей его судьбой.

Действительно, особые отношения, связывающие в ирландской традиции, как мифопоэтической, так и исторической, короля как олицетворение идеи власти с женщиной, воплощающей в конечном итоге жену-землю, саму Ирландию, проявляются как на нарративном уровне, так и во вполне конкретной обрядности. Можно вспомнить в этой связи знаменитое описание Гиральдом Камбрийским инаугурационного ритуала, датированного уже XII в. и представляющего собой символическое совокупление короля с белой кобылой, а также, с другой стороны, указать на этимологию обозначения особого праздника, который король ежегодно устраивает для своих поданных: *banfeis*, букв. 'жен-

ский праздник', то есть — «свадьба» (в совр. ирл. > bainnis 'свадьба, брачный пир').

В своем обширном исследовании, посвященном теме взаимоотношений короля с женщиной, воплощающей идею власти, известный ирландский ученый, в настоящее время — один из глав так называемой «нативистской» школы, приходит к выводу, что большинство женских персонажей, фигурирующих уже не только в мифологических, но и в достаточно поздних исторических сагах, представляют собой рефлексы образа верховного женского божества, Богини-праматери, которая, как он пишет, «подверглась монастырской цензуре и утратила от этого свое роскошное одеяние, сохранив все же свое символическое назначение» [Mac Cana 1958, 61].

На уровне фабульном данная тема воплощается в повести о воссоединении короля с определенной женщиной, иногда — неизвестной ему и являющейся ему внезапно, иногда — со вполне конкретной, брак с которой, якобы, был обязателен для получения верховной власти, как, например, Медб Летдерг, видимо, соотносимая с известной королевой Медб из Коннахта, чье имя означает буквально «полукрасный опьяняющий напиток»: у нее, согласно традиции, было семь мужей, наследовавших один за другим власть в Таре. Как пишут о ней в своей книге *Наследие кельтов* А. и Б. Рисы, «она олицетворяет собой власть, которая является одновременно невестой короля, подносящий ему символическое "питье власти", и самим этим питьем» [Rees 1976, 76].

Другим, необычайно ярким примером нарративного воплощения данной темы является рассказ о короле Ниалле-девять-заложников, который, будучи еще юношей, встретил в лесу во время охоты уродливого вида старуху, предложившую ему в обмен на *воду* из колодца, который она охраняла, воссоединиться с ней. В отличие от своих сводных братьев, он принял это предложение, причем — «с превеликой охотой». Но стоило ему возлечь с этой безобразной старухой, как она тут же превратилась в девушку невиданной красоты. На вопрос Ниалла, кто она, девушка сказала: «Я Власть» [Предания и мифы... 1991, 212]. Примеров других реали-

заций данной темы на фабульном уровне можно встретить в ирландской традиции необычайно много. Известна она и германцам: ср., например, образ королевы Вальдхеов из *Беовульфа*, которая распределяет среди дружины мед (эль), трактуемый как питье судьбы (см. об этом в [Enright 1996]).



Рис. 5. Рельеф на священном «источнике Ковентины», фигуры кельтских богинь судьбы, которые, в отличие от парок и мойр, не прядут нити, а льют священную влагу.

Британия, II в. до н. э.

Но, олицетворяя власть и судьбу будущего короля, данная женщина, как правило, воплощает в себе и идею неизбежной Смерти, являющейся королю незадолго до его кончины. Мотив сексуальных взаимоотношений в данном случае может быть и до некоторой степени редуцированным, однако в той или иной форме он продолжает обычно присутствовать в тексте, хотя бы на уровне намека на определенные притязания и намерения данного персонажа. Такой поворот темы приводит нас к достаточно универсальному сюжету о смерти-свадьбе, известному далеко за пределами традиции собственно ирландской. На фольклорном уровне он может быть достаточно далеко разведен с темой обретения власти и воплотиться в образ Смерти как прекрасной (или безобразной) женщины, преследующей героя, причем уже — не обязательно короля. В отдельных случаях данная тема во-

площадется в сюжет о браке короля (или иного достаточно высокопоставленного лица) вдовца с женщиной, которая в результате оказывается ведьмой, в других — ограничивается упоминанием о странных видениях, преследующих героя, например, во сне. Эта тема, как мы понимаем, далеко не является специфически ирландской или кельтской. Так, например, тема брака короля с ведьмой встречается и в древнеисландской литературе [Turville-Petre 1964, 230 ff.], где также можно встретить и упоминания о пророческих снах о странных женщинах, предвещающих близкую смерть. Например, в *Saga о Гисли*: «Рассказывают, что ему осталось прожить не более двух лет из тех, о которых говорила ему женщина его снов. И к концу того срока, что Гисли оставался на Фьорде Гейртвова, снова возвращаются его сны. Теперь всегда приходит к нему недобрая женщина, и лишь изредка добрая. И вот однажды ночью снится Гисли, что пришла к нему добрая женщина. Она явилась на сером коне и позвала с собою, в свое жилище, и он согласился» [Сага о Гисли 1997, 330].

Данная тема, тема Смерти, предстающей в образе прекрасной женщины-невесты или уродливой старухи (в случае с Гисли — «доброй» и «недоброй» женщин), по сути является двумя сторонами одной и той же идеи, и является настолько универсальной, что далеко выходит за рамки средневековой европейской литературы и более позднего фольклора. С одной стороны, образ женщины-колдуньи с распущенными волосами встречается еще в наскальной живописи, с другой — данная тема может найти свое воплощение и в современном сознании, настроенном на нео-мифологическую волну (возможно — в связи с так называемым «синдромом миллениума»). Так, например, в рассказе о человеческих жертвоприношениях, практиковавшихся в одной из сатанинских сект, действовавших в районе Томска, говорится, что перед смертью очередной жертвы к ней являлась иногда «прекрасная женщина в красном платье». Так, как явствует из материалов следствия и показаний близких одного из погибших, «по словам друзей было видно, что Сергей волнуется. В четыре часа он зашел в дом. Около шести

вернулась с работы мать и нашла еще теплое тело сына в петле. Дальше идут свидетельские показания: соседка с первого этажа видела, как в подъезд входила женщина в ярко-красном платье. Старушка ждала работника собеса и подумала, что это к ней. Но загадочная визитерша поднялась выше. Другая соседка по площадке слышала через дверь, как в начале пятого кто-то постучался к Сереже. Щелкнул замок. Потом — тишина... Сергей как-то за завтраком рассказывал матери, что к нему во сне приходила смерть: «Это красивая девушка в красном, и ее не надо бояться». Вскрытие показало, что Сергей умер от разрыва сердца. Виски у парня были белыми — он посидел в последний час своей жизни. Что произошло, знает только женщина в красном» [Снегирев 1997].

Образ женщины-смерти, реализующийся на протяжении веков и культур в разнообразные мифологические, фольклорные и литературные персонажи, представляет собой, безусловно, своего рода архетип, описанный еще К. Юнгом под именем Анимы, интерпретируемой современным искусствоведом как «мужской локус бессознательного, соединяющий эротическое желание с опытом нуминозного, то есть божественного и дьявольского одновременно» [Ревзин 1996, 17]. Как писал об этом сам К. Юнг, «живущий на земле человек с самого начала своего существования находится в борьбе с собственной душой и ее демонизмом. Но слишком просто было бы отнести ее однозначно к миру мрака. Та же Анима может предстать и как ангел света, явиться ведущей к высшему смыслу» [Юнг 1991, 118].

Все сказанное, казалось бы, уводящее нас далеко от ирландской нарративной традиции и от образа Этайн в частности, на самом деле является приближением для более глубокой его интерпретации. Действительно, если Анима, как пишет Юнг, может одновременно предстать и как воплощение мрака, и как «ангел света», персонифицированная в мифопоэтической традиции смерть также может представлять в двух обликах — и как прекрасная женщина, и как уродливая старуха, олицетворяя собой классическую пару Эрос и Танатос. Действительно, в ирландской саговой тради-

ции мы находим достаточно примеров того, как один и тот же персонаж, естественно — женский, воплощается внутри одного текста в двух противоположных ипостасях. Как пишет об этом в уже цитированной нами работе Пр. Мак Кана, «образ богини, меняющей свое обличье и одежду, когда она находится вне контакта со своим супругом и королем, необычайно распространен во всей нашей литературе» [Mac Cana 1958, 84]. В другом исследовании данная фигура, имеющая облик одновременно и прекрасной девушки, и безобразной старухи, получила особое название — *puella senilis* [Breathnach 1953, 321].

Мы уже упоминали о старухе у колодца, превратившейся в прекрасную девушку после соединения с будущим королем Ниаллом. Приведем другой пример, еще более приближающий нас к теме двуликой женщины-смерти, восходящей к образу древнего женского хтонического божества. В саге *Разрушение Дома Да Хока*, повествующей о гибели короля Кормака сына Конхобара, говорится, что когда король и его воины подошли к броду Ат Луайн, «увидели они у брода прекрасную женщину, которая мыла свою колесницу, подстилки и сбрую» [Предания и мифы... 1991, 133]. Заметив, что вся сбруя пропитана кровью, король спросил женщину, чью сбрую она отмывает, на что получил ответ: «Сбрую короля, обреченного на смерть. Это твоя сбруя, о Кормак...». В этом же эпизоде данная женщина называется Бадб, то есть носит имя одной из ирландских богинь войны, разрушения и смерти. В следующем эпизоде, когда король и его люди останавливаются на ночлег в Доме Да Хока, где суждено им встретить смерть, им вновь является женщина, судя по тексту, носящая то же имя — Бадб, однако облик ее оказывается удивительным образом измененным: «Так сидели они и вдруг увидели приближающуюся к Дому женщину — с огромным ртом, темную, быструю, покрытую сажей, хромую и слепую на левый глаз. Темный дырявый плащ был на ней. Черен, словно спинка жука, был каждый сустав ее от головы до земли. Серые волосы падали ей на плечи. Прислонилась она плечом ко входу в Дом и стала пророчить воинам беды и предрекать несчастья. Так гово-

рила она: “Печальны будут войны в Доме, тела омоются кровью, будут тела без голов на земле Дома Да Хока...”» [Предания и мифы... 1991, 136].

Интересно, что изменение облика Бадб в тексте никак не мотивируется, что было, видимо, вызвано тем, что возможность обладания двумя обличьями у подобного персонажа предполагалась уже сама собой и не нуждалась в комментариях. Действительно, образ женщины-судьбы и женщины-власти, наделенной двумя обликами (прекрасной девушки и безобразной старухи), является для традиции ирландской «общим местом» и, более того, как отмечает Э. Джонстон, оказывается столь стойким, что плавно переходит в традицию житийную (см. [Johnston 1995]). Или, как пишет практически об этом же Г. Гётинк, «власть обладает способностью являться в разных обличьях, либо как молодая женщина необычайной красоты, либо как жуткая отвратительная старуха» [Goetinck 1967, 354].

Но второе появление и второй облик Бадб в *Разрушении Дома Да Хока* разительным образом напоминает нам и появление в Доме короля Конайре незадолго до его гибели уродливой старухи, также предвещающей его смерть и ее олицетворяющей: «Между тем заметили они женщину у входа в Дом (...) Просила она позволения войти. Длинными, словно ткацкий навой, были ее голени. Серый волнистый плащ был на той женщине, волосы (в оригинале — *fés in t-íchtarach*, букв. ‘нижняя борода’, т. е. волосы с лобка [TBDD 1963: 16]) ее спускались до колен, а губы свисали на одну половину лица. Вошла она, прислонилась к входу и бросила на короля и его воинов дурной взгляд*. И тогда сам король сказал ей: “Что скажешь о нас, женщина, коли

* В оригинале — *os ad-milliud*, букв. ‘разрушая, уничтожая’. В данном случае перевод, несмотря на его неточность, как нам кажется, верно передает идею компилятора — появление Кайльб само по себе носит деструктивный характер, особенно маркированным является в данном случае «сакральный локус» — проем двери. В том же, что касается понятие «дурного глаза», то его наполнение в ирландской традиции сильно отличается от русской, см. об этом в работе Ж. Борч [Borsje 2003].

вправду ты провидица?» — «Вижу я, — ответила женщина, — что если только птицы не унесут тебя в лапах из этого Дома, не уйти тебе отсюда живым»» [Предания и мифы... 1991, 111].

В уже упомянутой нами работе М. Вратнах проводится поэтапное сопоставление образов сиды из саги *Смерть Муьрхертаха* и пророчицы Кайльб, являющейся королю Конайре. Кроме общей злонамеренности данного персонажа и его особой власти над судьбой короля, исследовательница отмечает, что обе *предсказывают* ему его близкую смерть («Поистине, о король, ты достиг твоего конца и близка твоя гибель» — говорит сида Муьрхертаху).

Однако еще больше оснований для сближения этих персонажей дает довольно странная деталь, встречающаяся в других текстах довольно редко. Как отмечает М. Вратнах, обе женщины называют свое имя в виде длинного перечня значимых и незначимых элементов:

Сида-Син — Osnad, Easnad, Síin, Gaeth, Garb, Gem-adaig, Ochsad, Iachtad, Taetean («вдох, свист, буря, ветер, рев, зимняя ночь, крик, рыдание, вопль»);

Кайльб — Samain, Sinand, Seiscleand, Sodb, Saiglend, Samlocht, Caill, Coll, Díchoem, Díchuil, Díchim, Díchuimne, Daimne, Dáirine, Der úaine, Égem, Agam, Ethamne, Gním, Cluichi, Cethardam, Nith, Nemain, Noenden, Badb (!), Blosc, Bloar, Íuaet, Mede, Mod («има, Буря (?), Резкий натиск (?), Волчица (?), Острая долина (?), Подобие, Лес, Запрет, Неблагодарность, Безродность, Беспамятность, Дайрне (имя одного из фоморов), Зеленая дочь, Мудрость (?), Огам (?), Непокорная, Деяние, Игра, Первый натиск, Битва, Немайн (одна из богинь войны и смерти), Девятидневная неделя, Бадб, Треск, Морское чудовище, Призрак, Мера, Способ»).

Если имена сиды, называемой условно далее в тексте саги *Смерть Муьрхертаха* Син (букв.: «буря»), в основном имеют связь с миром природы и природных явлений, то имена Кайльб, более сложные для интерпретации и не всегда поддающиеся однозначной дешифровке, отсылают слушателей, кроме этого, к миру богов и фоморов. Кроме того, как видно из данного перечня, Кайльб ассоциирует себя

также с такими понятиями, как битва, убийство, ссора и др., обладающими однозначно отрицательными коннотациями (как пишет М. Вратнах, «в равной степени имена их загадочны и отвратительны» [Breathnach 1953, 254]). Следует отметить при этом, что в одной из версий саги *Разрушение Дома Да Дерга*, фрагменты которой были опубликованы В. Стоуксом еще в 1902 г., менее полной, но зато более архаической, чем «классическая» версия, изданная Э. Нотт, в аналогичном эпизоде, как и в тексте *Смерти Муірхертаха*, довольно открыто звучит мотив табуирования данного имени. «Я разгадаю все твои имена и, клянусь моими богами, не произнесу более ни одного из них» — говорит один из воинов короля Конайре по имени Диармайд [TBDD 1902, 12].

И многочленность как одновременное сосуществование во многих обличьях, необычайно характерное для кельтской мифологической традиции, и самый характер сложных имен данных персонажей выдает в них несомненную хтоническую природу. И Син, и Кайльб, что достаточно очевидно, являются рефлексами идеи двуликого женского божества, олицетворяющего в себе эротическое и некротическое начала. Слова Кайльб, обращенные ею к Конайре: «Я хочу того же, чего хочешь ты», — цитировались уже неоднократно как иллюстрация сексуального характера взаимоотношений короля с безобразной старухой [Rees 1976, 338]. Более того, судя по тому, что в описании Кайльб фигурируют «нижние волосы», мы можем предположить, что составитель текста видел ее в плаще (буром и мохнатым — возможно, из волчьей шкуры), лишь накинутом на плечи и не прикрывающем обнаженное спереди тело. Данная поза — несомненно намеренна и явно провокативна, причем ее смысл для ирландской традиции оказывается неоднозначным (ср. также «черная женщина» с половыми губами до колен в этой же саге).

Последний образ сравнивался в свое время известной исследовательницей мифологии и фольклора островных кельтов Э. Росс с так называемыми «шиле-на-гиг» — горельефами, изображающих жуткого вида женщин, демон-

стрирующих свои гениталии. Как пишет Э. Росс, данная фигура имеет «двойной смысл: плодородие, которое символизируют гениталии, и смерть, которую олицетворяет также гипертрофированная голова» [Ross 1973, 149]. В чем-то такая интерпретация опирается на более распространенную



Рис. 6. «Шиле-на-гиг», Британия. Камень с рельефом, датируемым X в., использован при строительстве церкви св. Марии

трактовку, согласно которой это «изображение кельтской богини созидания и разрушения... вариант ирландской Кали, восходящей к образу Великой богини и пожирающей матери» [Sharkey 1975, fig. 6], однако относительно позднее происхождение камней с подобными изображениями (с XII в. и позднее) и распространенность их непосредственно в церковных стенах позволяет трактовать их и как изображения плотского греха, призванные вызвать осуждение и отвлечение (см., например [Kelly 1996, 12—13]). Мы же добавим к этому трактовку данных изображений (и соответствующих акций реальных женщин) в балто-славянском ареале в апотропеическом духе (см. [Толстой 1995, 494]) и, более того, поразительную их универсальность и распространенность как в пространстве (от Ирландии до Непала), так и во времени (от Бронзового века до XVII—XVIII вв.) — см. об этом подробнее в книге Л. Моц *Красавица и старуха* [Motz 1993]. Так что образ физический, каменное изображение, оказывается гораздо менее информативным, чем иконически закрепленная в имени информация, что, наверное, естественно и логично.

Но если в начале наших рассуждений мы с легкостью наметили семь пунктов, по которым образ и поведение Син, как оно представлено в тексте, почти дословно совпадает с эпизодом-прологом, в котором изображается Этайн, а фигура Син, с другой стороны, сопоставима функционально с монструозным образом Кайльб, не сможем ли мы, в таком случае, сделать следующий шаг и сопоставить Этайн и Кайльб? Действительно, обе они являются королю, обе обладают достаточно выраженной сексуальной агрессивностью, обе связаны с потусторонним миром, о чем заявляют довольно открыто, встреча с обеими кончается для короля гибелью. Главные различия между этими двумя фигурами могут быть сведены к двум принципиальным: внешность и имя.

Но если Кайльб и отличается от Этайн крайним безобразием, то, как видно из ряда приведенных нами примеров, данное отличие для ирландской традиции является скорее отличием мнимым.

В том же, что касается имени, а точнее — самоназывания этих персонажей, то имя красавицы Этайн (Étaine), как

нам кажется, так же сложно для интерпретации и, что главное, также многозначно, как и имена-ряды Син и Кайльб. Поясним нашу мысль.



Рис. 7. «Шиле-на-гиг», Ирландия, XII в.

Если, как правило, в ирландской мифологической или эпической нарративной традиции персонаж фигурирует одновременно в нескольких текстах, он неизбежно начинает обрести своего рода «эпической биографией», конечно, с учетом разного рода допусков и разночтений. Сохраняется при этом обычно и характер и внешний облик персонажа (ср., например, Кухулин, Морриган, Луг и многие другие). В том же, что касается персонажа, называемого Этайн, то, что для ирландской саговой традиции скорее не характерно, она, а точнее — женщина с таким именем, фигурирует в нескольких текстах, не связанных между собой сюжетно и, что главное, совершенно по-разному трактующих данный образ. Так, существует по меньшей мере три повести о разных Этайн, причем в одной из них рассказывается о ее

браке с богом Мидиром, от которого рождается дочь, полностью схожая с матерью обликом и носящая то же имя (!). Но отличаясь на уровне микрофабульном, все эти персонажи объединяются тем, что называемая этим именем женщина всегда отличается необычайной красотой и повышенной сексуальной притягательностью. Аналогичную мультиплицированность Т. О'Рахилли отмечал и у набора персонажей, называемых Этне, также соотносимых им с именем Этайн [O'Rahilly 1946, 163 f.].

Этайн обычно исполняет функции супруги правителя и наделена рядом признаков, демонстрирующих связь с потусторонним миром. В ряде случаев Этайн сама говорит о том, что она родом из сида («волшебного холма»). Однако, в отличие от других женских персонажей, реализующих универсальную тему «сакрального брака» и, отчасти, персонафицирующих идеи земли-страны и власти как таковой, женщина по имени Этайн обычно несет в себе скорее хаотическое начало: брак с ней часто кончается гибелью правителя, либо — распадается сам собой. Этайн всегда прекрасна (ср. поговорку «Каждая хороша, пока не сравнишь с Этайн»), всегда молода и, в отличие от многих других персонажей, не подвержена болезни и практически бессмертна.

Однако, даже если рассматривать этот персонаж как чисто мифологический, становится очевидно, что составить «биографию» женщины-Этайн невозможно, т. к. в разных текстах она может фигурировать с разными патронимами, выступать в роли супруги разных королей, кроме того, зачав, она обычно производит на свет девочку, с которой они «похожи как две капли воды» и которую тоже зовут Этайн. Принципиальная размытость «биографической парадигмы» этого образа не дает и возможности предположить существование нескольких персонажей, носящих одно и то же имя.

Аналогичная картина наблюдается с персонажами по имени Этне, которые очень многочисленны (в работе К. Даггер собрано 18) и которые также демонстрируют свою сверхъестественную ипостась. «Предположение, что все эти Этне являются реализацией образа одной Этне, доказать довольно трудно, однако — эта гипотеза очень интересна» [Dagger

1989, 121]. Мы не только согласны с этой гипотезой, но и предполагаем, что «этимологом» этого образа является женское мифическое существо, кодируемое основой *et-п, и, таким образом, именованная *Этайн* и *Этне* являются не только родственными, но и отчасти — синонимами. Ср. начало саги об *Этайн* (!), вынесенное нами в качестве эпиграфа: *bai ben la hEalstar an Broga .i. Eithni a hainm. Ainm n-aill di Boand* («была жена у Элкмара из Брога, т. е. Этне ее имя. Имя другое ей — Боанд»).

Можно ли в таком случае говорить о том, что Et(a)in(e) является собственно *именем* персонажа? В работе Дж. Кэри, например, высказывается предположение, что *Ethne in Gubai* («Этне Плача»), называемая в сагах (в первую очередь — в *Болезни Кухулина*) возлюбленной Кухулина, является на самом деле его женой Эмер [Carey 1994, 95]. Отталкиваясь от этой идеи, мы предполагаем, что в ранней традиции все женские персонажи, обозначенные как Этне / Этайн, не имеют собственно имени, но лишь кодируются особым *именованием*, маркирующим для адресата текста их сверхъестественную природу, а также особый набор функциональных признаков (повышенный эротизм, хаотическое начало). По мнению Т. О'Кахасы, имя Этне кодирует в себе утраченное название богини власти [O'Cathasaigh 1977, 75]. Обозначение «Этне / Этайн» превращается в имя лишь в традиции более поздней, и, например, в Житии св. Колума Килле Этне — это уже *имя* матери святого (ср., однако, [Dagger 1989, 122]).

Возведение имени Этне / Этайн к основе ét- 'зависть, ревность' является фактом «народной этимологии». В свое время Н. Хольмером было выдвинуто предположение, что и само имя персонажа, и его постоянный эпитет *aithnechaithrech* ('имеющая) колющие лобковые волосы' соотносится с баск. *ote* 'утесник' (растущий на скалах колючий кустарник) и является одной из баско-кельтских изоглосс [Holmer 1950: 8]. Данная идея была развита Г. Вагнером, который, сохраняя акцент на нуминозно-эротической природе персонажа, однако предположил, что ирл. *eithne* является заимствованием из валл. *eithinn* 'сухой кустарник, утес-

ник', восходящего к и.-е. *ak-st-in-o 'колоть; шип, колючка' [Wagner 1982, 68].

Указанный эпитет на самом деле встречается лишь у двух персонажей, обозначаемых именованьем Этайн / Этне, и является слишком «специфическим», что позволяет высказать предположение об иной исходной основе и самого имени. Мы полагаем, что оно развилось из сложения двух деиктических основ (в кельтских языках — распространенное явление, ср. галльск. so-sin 'этот вот', et-ac 'и это' (<et + qwe), ирл. an-sin 'тогда' («тот вот»), валл. hwnp-no 'тот' (об отсутствующем, букв. 'этот оный') и проч.). Для формы Éthain может быть предположительно реконструирован ряд из трех партикул: *an-t-an-, позволяющий объяснить долготу гласного (*ant- > ét-). Именованье Этне / Этайн, таким образом, означает буквально «та-вот-та», «вот-та» (ср. Elle 'она', из детского прозвища Celle-la 'эта-вот', фигурирующее как имя героини романа С. Жапризо *Убийственное лето* *).

Этайн (или — Этне), таким образом, это — не столько имя в собственном смысле слова как факт индивидуализации персонажа, сколько скорее некое условное обозначение, символизирующее эротическое начало. И если Кайльб и Син имеют целый ряд имен, то Этайн в саге не имеет таким образом вообще никакого имени, что, по сути, одно и то же.

Но если Кайльб в *Разрушении* может быть представлен как другая ипостась красавицы Этайн на уровне мифопоэтической реконструкции, можем ли мы при этом говорить о том, что это один и тот же персонаж на уровне фабульном? Как это ни странно, можем. Согласно тексту саги, после смерти короля Эохайда Этайн становится женой другого короля — а именно Кормака сына Конхобара, который до этого был женат на дочери Эохайда. В угоду Этайн он не только отказался от своей прежней жены, но и по ее просьбе приказал умертвить собственную дочь («Пожелала она смерти дочери той, что он прежде оставил»).

* Нам известна реальная девушка (живущая в Крыму), мать которой дала ей имя Энния, трансформированное из «эта-она».

Он велел отнести девочку в волчью яму, но слуги, которые несли девочку, пожалели ее из-за ее «доброй улыбки» и отдали ее на воспитание пастухам. Там она выросла, и скоро, как говорится в саге, «не было во всей Ирландии королевской дочери милее, чем она». Но данный эпизод саги, как это ясно видно из краткого его пересказа, представляет собой своеобразную реализацию известного сюжета о прекрасной мачехе, из зависти стремящейся погубить падчерицу, в которой видит свою будущую соперницу. В сюжете, называемом нами условно «Белоснежка», злая мачеха в дальнейшем под видом безобразной колдуньи пытается отравить девушку, избежавшую смерти и выросшую в лесу у гномов. В *Разрушении* о дальнейшей судьбе Этайн не говорится ничего, но зато, как мы видим, предвестием (или — причиной) гибели сына этой девушки является появление некоей безобразной старухи. Согласно чисто фабульным выкладкам, к моменту нападения на Дом Да Дерга Этайн должно было бы быть не менее шестидесяти, но не более шестидесяти пяти лет. Не она ли и была той старухой, что явилась с опозданием отомстить своей падчерице и добиться гибели сына той девочки, погубить которую в свое время она так и не смогла? Кроме того, вспомним также образ Старухи из Берри — одновременно прекрасной блудницы и старухи, искупающей свои грехи, причем странным образом обе ипостаси сосуществуют в традиции не последовательно, что было бы естественно, а как бы одновременно (см., например, об этом в [O'Sgualaoich 1994—5]).

Постановка последнего вопроса, наверное, кажется выходящей за рамки возможного анализа мифопоэтической традиции, даже на уровне ее нарративного преломления. Более того, мы уверены, что самому предполагаемому составителю данного текста он показался бы странным и нелепым. Но разве не можем мы предположить, что на уровне массового сознания, а точнее — массового бессознательного, архаический архетип может сосуществовать с еще только намечающимся и кристаллизующимся фольклорным сюжетом?

ПРОРОЧИЦА ФЕДЕЛЬМ?

Эпизод встречи войска Айлиля и Медб с пророчицей по имени Федельм из эпопеи *Похищение быка из Куальнге* может быть назван одним из наиболее известных в ирландской нарративной традиции. Он встречается во всех редакциях и во всех версиях этого текста в почти неизменном виде, что заставляет предположить его известную самостоятельность как нарративной структуры. Суть этого эпизода, как правило, понимается довольно поверхностно, т. е. вне пределов собственно текстовых мотивировок раннего фиксатора: на вопрос королевы Медб о результатах военного похода против уладов (A Feidelm banfháid, cia fhacci ar slúag? — «О Федельм, пророчица, каким ты видишь наше войско?») Федельм метафорически отвечает, что видит его «красным и алым» (Atchíu forderg forro, atchíu rúad [ТВС 1970, 6], Ар. [ТВС 1976, 2]), что, естественно, интерпретируется как «кровавый исход» и, собственно говоря, таковым и является. Но действительно ли смысл данного эпизода сводится только к пророчеству, и если да — то какую роль оно играет в судьбе похода? Иными словами, зачем, почему и откуда появляется на пути войска одинокая девушка по имени Федельм?

Приведем все же указанный эпизод полностью в переводе С. В. Шкунаева, сделанном по так называемой Второй редакции саги, наиболее классический вариант которой сохранился в Лейнстерской книге (LL, ок. 1160 г.):

Тогда повернул колесницу возница, и пустилась Медб в обратный путь. Вдруг открылось ей чудесное видение, и то была юная девушка, шедшая навстречу рядом с колес-

ницей. Девушка ткала бахрому, держа в правой руке станок из светлой бронзы с семью золотыми полосками на концах. В зеленых разводах был плащ на ее плечах, скрепленный на груди заколкой с тяжелым навершием. Тонки были алые губы на ее румянном лице, а ясные глаза смеялись. Белизной сверкали ее зубы и всякий решил бы, что это рассыпанный жемчужный град. Цвета новой парфянской кожи были ее губы. Звуки арфы, чьих струн касаются искусные пальцы, напоминал ее дивный голос. Сквозь все одежды светилось ее тело, словно снег, выпавший в одну ночь. Белоснежны были ее стройные ноги с красными, ровными и острыми ногтями. Три пряди золотистых волос девушки были уложены вокруг головы, а четвертая висала по спине до икр. Оглядела ее Медб и молвила:

— Что ты делаешь здесь, о девушка?

— О твоём благе и процветании забочусь я, созывая четыре королевства Ирландии в поход на уладов для Похищения Быка из Куальнге, — отвечала девушка.

— Отчего же ты помогаешь мне? — спросила Медб.

— Немалая на то причина, — отвечала девушка, — ведь я одна из тех, кем ты повелеваешь.

— Как зовут тебя? — снова спросила Медб.

— Не трудно сказать — я Федельм-ведунья (в оригинале — *bánfháid*, скорее «пророчица») из Сид Круахан.

— Поведай же, о Федельм-ведунья, что видишь ты, глядя на войско?

— Красное вижу на всех, алое вижу...

[Похищение... 1985, 126—7].

Следует отметить, что в первой редакции саги, содержащейся в Книге бурой коровы (LU, ок. 1100 г.), в данном эпизоде, кроме целого ряда различий в «деталях», присутствует еще один важный фрагмент: на вопрос Медб, откуда она появилась, Федельм говорит, что прибыла из Альбана, Британии, где обучалась поэтическому и пророческому искусству. Кроме того, свою просьбу о пророчестве Медб сопровождает вопросом, есть ли сейчас у девушки *imbas forasnaí* (досл. «озарение светом»), то есть особое экстатическое вдохновение, при помощи которого можно увидеть будущее (подробнее о данной экстатической практике, подобной отчасти шаманистскому ритуалу, см. ниже). Таким

образом, как может показаться на первый взгляд, поведение королевы Медб вполне логично: перед важным военным походом она хочет узнать его возможный исход и апеллирует для этого к силам Иного мира, которые явно репрезентирует в данном эпизоде Федельм, находящаяся (согласно Первой редакции саги) в особом экстатическом состоянии.

Но все сказанное логично лишь отчасти, хотя, возможно, именно такое «прочтение» эпизода соответствовало и логике повествования, которой подчинялся составитель данной редакции саги в ее поздней, уже письменной версии. Однако более внимательное ознакомление с самим текстом отдельных фрагментов данного эпизода, а также с его общим контекстом, показывает, что, вероятно, для стоящей за ним прото-версии была характерна иная система мотиваций (либо — несколько систем, как мы увидим, в разных редакциях).

Так, обращает на себя внимание то, что непосредственно перед встречей с Федельм, как говорится в саге, Медб уже обращалась с аналогичной просьбой к собственному друиду (точнее, ее интересовало, вернется ли из похода она сама, — *in tecam fo ná tecam* — букв. «приду или не приду» [ТВС 1970, 5, 181], на что тот ответил, что, несмотря на грядущую гибель многих воинов, сама она домой вернется — *tícfá-su fessin* «придешь же ты сама»). Поэтому следующая сразу за этим сцена встречи Медб с Федельм может показаться как бы избыточной, хотя, возможно, и не совсем: узнав о собственной судьбе, Медб хочет знать и о том, что ожидает ее войско, поскольку собственно исход похода в предречении друида был выражен не очень ясно. Но очевидно при этом одно: если встреча с друидом и обращение к нему с просьбой о пророчестве были королевой Медб скорее запланированы, разговор с Федельм был скорее спонтанен, и сам факт появления этой женщины может быть интерпретирован как «микро-чудо», ср. в тексте: *Ímpáís in tara in carpat 7 dotháet Medb for cúlu. Co n-accai ní rap ingnad lé .i. in n-áenmnaí...* [ТВС 1970, 5, 182-3] — «Повернул возница колесницу, и поехала Медб назад. Увидела она нечто, что было ей необычно: одинокую женщину...».

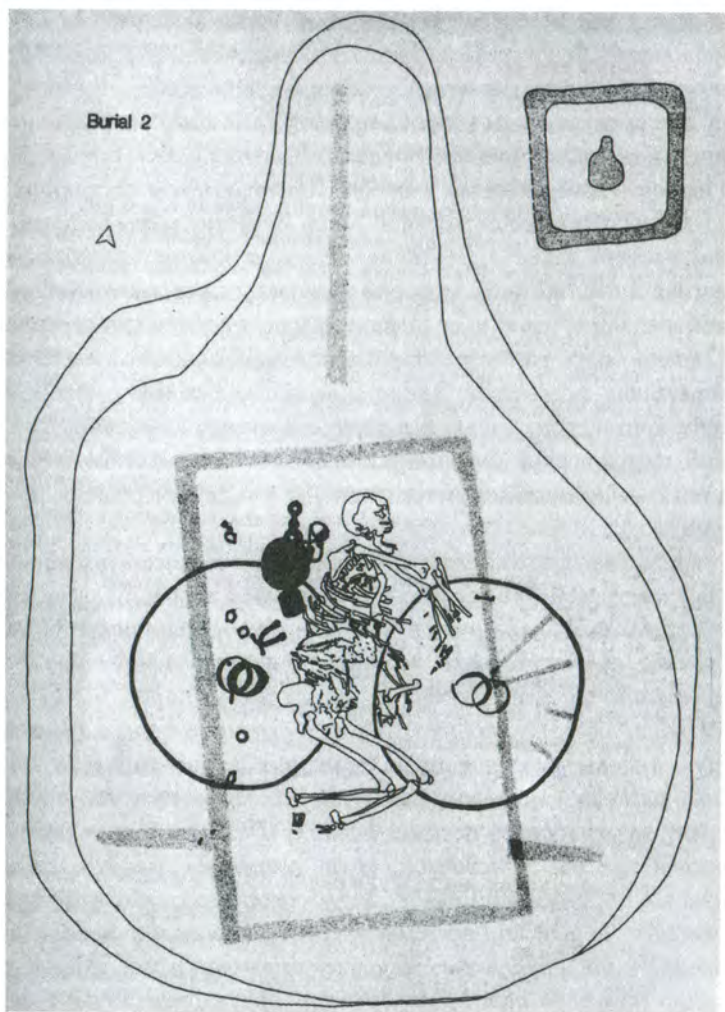


Рис. 8. Захоронение знатной женщины на колеснице.
Британия, III в. до н. э.

Не совсем понятно, по крайней мере — по тексту LL, где точно находилась женщина, когда ее заметила Медб. Несмотря на то, что данный образ традиционно описывается как «женщина на колеснице» (см., например, — *riding alone in a chariot* [Carey 1983, 265]), строго говоря, мы не

можем быть уверены в том, что для данной редакции это действительно так. Составитель Лейнстерской редакции пишет буквально — *for fertais in charpait* 'возле (против) дышла колесницы' (184), однако употребление при слове «колесница» определенного артикля может отсылать и к колеснице, упомянутой в предыдущей строке, т. е. — колеснице Медб. В Первой редакции, однако, Федельм описана иначе, точнее, после описания ее внешности и упоминания о странном предмете, который она держит в руках, добавлено: *Gaisced lasin n-ingin 7 da ech duba foa carput* [ТВС 1976, 2] — «Оружие у этой девушки, и два черных коня в ее колеснице». Таким образом, скорее всего, в обеих версиях, пешая или едущая на колеснице, Федельм неожиданно возникает прямо перед Медб, когда та возвращается со встречи со своим друидом.

Но если для Медб эта встреча выглядит как неожиданная, сама Федельм, безусловно, была к ней хорошо подготовлена и, более того, как мы постараемся показать, возникла на пути королевы коннахтов далеко не случайно. Во Второй редакции саги на вопрос Медб «Что ты делаешь здесь, о девушка?» та с готовностью отвечает: «О твоём благе и процветании забочусь я», в оригинале (LL): *Ic tairdelb do lessa-su 7 do lítha* — «Я явилась для твоей радости и удачи» [ТВС 1970, 6, 198]. На вопрос же, почему она помогает коннахтам, она отвечает, что является *banchumal dit muntir* — «женщиной-рабыней твоего народа» и называет себя далее — *Feidelm banfaith a Síd Chrúachna* «женщиной-пророчицей из Сиды Круахан».

Сид Круахан действительно находился, согласно мифической истории Ирландии, на территории Коннахта и, таким образом, входил в территории, подвластные королю Айллиу и его жене Медб, а его обитатели должны были считаться их подданными. Однако, как известно, взаимоотношения между обитателями сидов, чудесных холмов, куда после поражения от сыновей Миля, предков собственно людей, должны были удалиться ниспроверженные ими Племена Богини Дану, были очень сложными, но далеко не однозначно враждебными. В ирландской мифопоэтической

традиции постоянной является тема временных союзов между потомками сыновей Миля и Туата, союзов, однако, очень зыбких, постоянно нарушающихся по вине обеих сторон, как это, впрочем, часто бывает в реальной истории, когда один этнос завоевывает другой и вытесняет его на социальную периферию, и примером чему может служить та же Ирландия периода скандинавского и норманского завоеваний (вплоть до нашего времени). Отношения относительно стабилизированные и, возможно, подкрепленные брачными союзами постепенно сменяли изначальное конфликтное напряжение, но потенциально, как любое поработанное население, Племена Богини всегда были готовы к мести. Впрочем, сказанное — достаточно банально.

Но вернемся к нашему эпизоду: необходимо вспомнить при этом о том, что в небольшом тексте, озаглавленном *Приключение Неры* и относящемся, согласно поздней ученой традиции, к сагам, сюжетно предворяющим *Похищение быка из Куальнге* (так наз. *gem-scela* 'пред-саги'), рассказывается о том, как Айлиль и его воины «пришли в тот сид и разрушили его, и взяли с собой все, что было в нем» [*Похищение...* 1985, 110]. Мы можем даже предположить, что с точки зрения раннего нарратора весь сложный сюжет *Приключения Неры*, базирующийся на несинхронном течении времени для обитателей сида и для земных людей (см. об этом, например, [Carey 1987; Carey 1988]), сводился именно к данному краткому упоминанию о разрушении сида. Сам факт включения данной саги в список «пред-саг» к *Похищению...* кажется на первый взгляд странным, поскольку в отличие от всех других сюжетов, в которых рассказывается о том, как произошел тот или иной конфликт между уладами и коннахтами, завершившийся данным военным походом, либо о том, как Айлиль и Медб готовились к нему, *Приключение Неры* с описанием похода на уладов связано скорее при помощи вторичной каузации, т. е. мы можем предположить, что упомянутая в конце саги «схватка двух быков», которую, якобы, хотела увидеть королева Медб, не соотносится с ее же желанием получить для себя чудесного быка уладов Бурого из Куальнге, послужившим пово-

дом для похода против уладов, и может быть вторичной сюжетной интерполяцией. В таком случае сюжетная связь *Приключения Неры с Похищением...* должна будет основываться именно на эпизоде разрушения сида Круахан, откуда родом и появляющаяся неожиданно на пути королевы Медб пророчица Феделъм.

В свете всех наших рассуждений ее слова о «радости и удаче» начинают звучать либо как ирония, либо — просто как ложь, поскольку совершенно очевидно, что ее знаменитое пророчество «красное вижу на всем, алое вижу» (*Atchíu forderg forro, atchíu rúad*) есть «на самом деле» проклятие войску коннахтов, которое незадолго до этого разрушило ее собственное жилище. Таким образом, метафорическая («красное» = кровь) вербализация судьбы, совершенная сакральным лицом (*ban-fháith* ‘пророчица’, букв. «жено-пророк»), оказывается равнозначной креации будущего (которое, кстати, как грамматическая категория описывается буквально как «предреченное» — *fháistineach*), что, как можем мы предположить, именно так и понималось самой королевой Медб и что для традиции кельтской может считаться скорее универсалией. Повторенный Медб шесть раз вопрос: «Феделъм, пророчица, как видишь ты наше войско?» (*Feidelm banfáid, cia fhacci ar slúag?*), — является скорее просьбой о чем-то вроде благословения похода, на что, видимо, Медб рассчитывает, услышав от Феделъм, что та «заботится о ее радости и удаче». Но сам факт просьбы о предречении-заклинании дает Феделъм возможность предречь войску коннахтов гибель, а точнее — проклясть его, поскольку для ирландской традиции (и, отметим, далеко не только для нее), «предсказательница Судьбы, — как верно отмечает Ж. Борч, — является одновременно и персонификацией Судьбы» [Borsje 2002, 231]. И таким образом, основной конфликт эпизода оказывается базирующимся на неверном понимании Медб слов «радость и удача»: сочетание *do lessa-su 7 do lítha* ‘для твоей радости и твоей удачи’, являющееся своего рода клише, как нам кажется, не дает внутренних семантических оснований для двойкой интерпретации (что, отметим, встречается достаточно часто в ситуациях «неверно понятого про-

рочества» — ср. «ты погубишь великое царство»). Поэтому, возможно, основанием для возникновения ситуации «непонимания» может служить лишь притяжательное прилагательное до 'твой', которое Медб понимается как относящее метонимически ко всему войску коннахтов, тогда как Федельм, возможно, говорит лишь о ее личном благополучии. Иными словами, Федельм приносит «радость и удачу» лишь самой королеве, но стремится при этом погубить ее войско. Однако, возможна и иная интерпретация, более простая. Слова о «радости и удаче» оказываются просто ложью, которая Федельм необходима для того, чтобы Медб обратилась к ней с просьбой о пророчестве (а на деле — проклятии): такая трактовка ставит пророчицу Федельм в один ряд с персонажами, которые могут быть условно названы «подстрекательницы» — внезапно появляющаяся одинокая женщина сообщает ложную информацию, побуждающую героев совершать поступки, влекущие за собой их гибель или гибель других персонажей. Конечно, слова Федельм нельзя назвать в прямом смысле слова «подстрекательством», поскольку она, скорее, напротив, остерегает королеву Медб от похода против уладов, однако для нас в данном случае оказывается важным сам факт допустимости для носителя ирландской нарративной традиции возможности мифологического персонажа совершить заведомо ложное речевое действие, что находит в ряде других текстов достаточно примеров. Итак, говоря о «радости и удаче», Федельм лжет для того, чтобы затем проклясть войско коннахтов и тем самым отомстить за разрушение Сида.

Данная интерпретация, как мы понимаем, выглядит крайне, если не нарочито, наивной, поскольку, естественно, ни о каком «на самом деле» в тексте саги речь идти не может. И все же, как нам кажется, сформулированный А. В. Подосиновым «тройственный» подход к анализу библейского текста может быть применен (и, естественно, уже широко применяется) практически к любому древнему тексту, прошедшему в своем развитии несколько стадий от устного сложения и функционирования до составления окончательных письменных редакций. Как он пишет, «следует понимать три

уровня понимания библейского текста: 1) что хотел сказать автор текста; 2) как толковался этот текст в рамках последующей экзегетики; 3) что могло на самом деле стоять за словами древнего автора, что, возможно, он и сам до конца не осознавал» [Подосинов 2000, 13].

Итак, как мы полагаем, «за словами древнего автора» (т. е. — составителя проторедакции версии, содержащейся в Лейнстерской книге) в данном случае могла стоять достаточно распространенная тема своего рода «диверсионной тактики» порабощенного племени по отношению к завоевателю, наверное, уже не осознаваемая нарратором и в сюжетном плане, очевидно, не осознаваемая самой королевой Медб. Слова Федельм о том, что она является *banchumal* ‘рабыней’ ее народа, понимаются ею как то, что она *служит* ее народу, тогда как предположительно они могли означать то, что она им *порабощена* (ср. др.-ирл. *cimál* ‘рабыня’, восходящее к и.-е. **kat-* ‘утомлять, мучить’, позднее ‘служанка, работница’ [LEIA-C, 286], ср. аналогичное развитие у лат. *labor* ‘мука, страдание, напряжение’ > ‘работа, труд’). Как мы можем предположить, аналогичное столкновение менталитетов лежит и в основе конфликта князя Олега с волхвом в *Песни о Вещем Олеге*, по крайней мере — в интерпретации Пушкина: носитель скандинавского сознания, Олег, как и полагается конунгу, предполагает, что волхв может его бояться и предлагает ему за прорицание плату, однако волхв, как представитель общества с иным распределением основных социальных функций, оказывается этим предположением оскорбленным («...и княжеский дар им не нужен»). Но месть его принимает характер завуалированный и, как и в случае с Федельм, оказывается оформленной внешне как предречение-предостережение, на деле оборачивающееся проклятием. Примерно так же, кстати, квалифицирует «пророчество» Федельм в книге *Табу в Древней Ирландии* и Т. Шёблом, который в разделе *Магическая сила слова* пишет, что «пророчица, безусловно, входит в число персонажей, которые, благодаря их способности видеть будущее, могут контролировать жизненный путь людей» [Sjöblom 2000, 136]. Отметим, однако, что если в

Песни присутствует достаточно универсальная тема неверного истолкования предречения (Олег, кроме того, как бы не замечает, что на свой прямой вопрос о времени смерти — «скоро ль», он не получает ответа, а вместо этого слышит неясное указание на обстоятельства смерти — «от коня»), в эпизоде с Федельм пророчество оказывается сформулированным достаточно ясно: войску коннахтов суждена гибель. Почему же, в таком случае, Медб не отменяет поход?

Ответить на этот вопрос довольно сложно, и, более того, как мы понимаем, он предполагает, как минимум, два ответа, в зависимости от того, к какому уровню текста он будет относиться. Так, на уровне внешнем, мы можем предположить, что про-уладская установка составителя проторедакции (сага *Похищение быка из Куальнге* является центральной именно в уладском цикле, и именно в ней описаны основные подвиги главного героя уладов — Кухулина) заставляет его изобразить поражение коннахтов как некое логическое следствие всего хода вещей. В таком случае само желание Медб силой завладеть принадлежащим уладам чудесным быком, естественно, предстает как неправо, что подтверждается и неблагоприятным отношением к этому походу потусторонних сил, медиатором которых и оказывается Федельм. Важность данного эпизода именно с сюжетной точки зрения, как мы видим, ощущается и составителем Второй редакции саги (или — переписчиком текста в Лейнестерской книге), который завершает его словами: *Tairngire 7 remfhástini 7 cendphairt in sceóil 7 fotha a fagbála 7 a dénma* [ТВС 1970, 8] — «Чудеса и предсказания и первая часть этой повести, основа ее сочинения и сложения» (букв. «нахождения и делания»). С другой стороны, также оставаясь в рамках анализа собственно нарративных компонентов, мы можем сказать, что пренебрежение неблагоприятным пророчеством может интерпретироваться как своего рода подвид «нарушения запрета», который, по мнению В. Я. Проппа, является одним из основных рычагов развития действия (ср. «запрет, разумеется, нарушается (...). С катастрофой является интерес, события начинают развиваться» [Пропп 1986, 37]). Однако на уровне более глубоком, возможно, уже не совсем осознаваемом

нарратором, эпизод встречи с Федельм далеко не исчерпывается фактом получения информации о грядущем поражении и имеет достаточное количество сложных параллелей, реконструируемых, также, на нескольких уровнях. Как нам кажется, мотивация того, почему королева Коннахта все же решается отправиться в военный поход, исход которого заранее известен ей как неблагоприятный, содержится в большей степени в Первой редакции саги, где весь эпизод с Федельм, имеющий множество текстуальных совпадений, выдержан, однако, в совершенно ином ключе (о чем — ниже).

Несмотря на почти полное текстуальное совпадение самих пророчеств (Atchíu forderg, atchíu ruad — LU и Atchíu forderg forro, athíu ruad — LL), описание встречи Федельм и Медб сделаны редакторами настолько различно, что это позволило Э. Дули прийти к выводу, что «в LU и LL действуют два совершенно разных человека (two very different people)» [Dooley 1994, 128]. Действительно, обращение к конкретным текстам показывает, что с функциональной точки зрения Федельм-1 (LU) и Федельм-2 (LL) могут квалифицироваться как разные персонажи и все, сказанное нами о Федельм-2 (порабощенной сиде из Круахана) к Федельм-1 совершенно не применимо. Тем поразительнее выглядит тот факт, что в обеих версиях сами девушки описаны почти одинаково, а их пророчества носят не только один и тот же смысл (гибель войска), но и одинаково составлены на уровне чисто вербальном.

Действительно, если в Лейнстерской книге Федельм называет себя «рабыней» коннахтов, в Книге Бурой коровы она говорит, что она *banfilí do Chonnachtaib* — «поэтесса Коннахта», ни о каких «счастье и удаче» она не упоминает, но зато на вопрос Медб, откуда она пришла, она говорит: *A hAlbain iar foglaim filídechta* — «Из Альбана после обучения поэтическому искусству», а на вопрос Медб, есть ли у нее сейчас особое поэтико-экстатическое вдохновение *ímbas forosnaí*, она отвечает утвердительно (*In fil ímbass forosna lat, or Medb. Fil ecín, or ind ingen* — «Есть ли у тебя *ímbas forosnaí*, — сказала Медб. — Есть, конечно, — сказала девушка» [ТВС 1976, 2]).

Таким образом, действительно, если во Второй редакции Ф Edelъм предстает как сида-рабыня, поведение которой может быть названо «диверсионным», Ф Edelъм из Первой редакции — поэтесса-пророчица, в совершенстве владеющая своим мастерством и наделенная даром и умением не только предвидеть будущее, но и воспеть его. Естественно, встает вопрос: какой же образ Ф Edelъм был в проторедакции данного эпизода, какую Ф Edelъм можно считать «исходной» и какие мифологические представления стояли за этим персонажем? А кроме того — действительно ли, как пишет Э. Дули, в данном случае мы имеем дело «с двумя разными людьми»?

Обратим вначале внимание на то, как оформлено внешне пророчество Ф Edelъм и что явилось его источником. Как пишет Е. В. Приходько о древнегреческих прорицателях, «мы точно не знаем, какие механизмы получения откровения действовали в древнем ведовстве, но, видимо, их было как минимум два: духовное постижение высших замыслов (т. е. восприятие откровений, главным образом, разумом как знания и информации) и ясновидение (т. е. своего рода чувственное созерцание грядущего или тайного: в картинах, образах, звуках)» [Приходько 1999, 153]. Видимо, в данном случае имеются в виду не сами «действующие механизмы» как реальность, а скорее система представлений о них, действительно явно подразделяющихся на два типа, определенных в свое время С. С. Аверинцевым как «мужское» и «женское» прорицания: «Если для предстояния библейскому Богу, — пишет он, — нужны твердость и ответственность мужчины, то для пассивного медиумического вещания судьбы пригодна только женщина» [Аверинцев 1970, 158]. Действительно, как и описанная Приходько «странная» Кассандра, которая воспринимает чувственные образы будущего («видит орошенный кровью пол...»), Ф Edelъм видит грядущее поражение войска, причем, как говорит она сама, хотя сам уладский герой, который составляет для воинов основную угрозу, ей не знаком (что отчасти противоречит тому, что она называет его имя), она знает, что он нанесет коннамтам поражение, потому что, как она говорит в оформленном поэтически монологе, она видит это:

*Atchíu fer find fírfes chles...
 nocon fetar cóich in Cú
 Culaind asa Murthemniu
 acht rafetar-sa thá imne
 bid forderg in slúag-sa de [ТВС 1970, 7]*

Вижу мужа светлого совершающего подвиги... (...) Не известно что за Пес / Кулана из Муртемне / но известно что из-за этого / будет красным войско от него.

Кодирующий канал восприятия откровения глагол *вижу* может быть назван одной из универсалий экстатической перцепции будущего, причем — не только для традиции ирландской. Как мы можем предположить, именно ясновидение, т. е. восприятие будущего как чувственного образа (в первую очередь — зрительного) является более архаическим, т. к. находится в прямой связи с древними экстатическими техниками, основанными на намеренном достижении так называемого «измененного состояния сознания» и широко представленными практически у всех народов, находящихся на стадии первобытного развития или — близких к ней. Для ирландской традиции такая «техника» описана как особый ритуал *imbas forosnai* (о чем, также в связи с Федельм — см. ниже). Однако сказать, что чувственное откровение (в терминах Аверинцева — женский тип пророчества) стадийно *предшествует* тому, что может быть названо «мантикой» (основанное на распознавании знаков осмысление будущего, скорее — мужской тип) мы все же не можем, и, более того, для традиции кельтской, как нам кажется, данная «половая» стратификация оказывается нарушенной: ср. галльские пророчицы, гадающие на внутренностях жертвы (т. е. — распознавание знаков), и ирландский поэт-пророк Филид, погружающийся в ритуальный сон-откровение. Представление о том, что будущее можно «увидеть» (или как-то иначе воспринять при помощи органов чувств), практически у всех народов сосуществует и развивается параллельно с идеей возможности «вычисления» будущего по разного рода приметам, причем сказанное относится далеко не только к культурам архаическим. Так, например, в мягко говоря «популярной» книге *Пророки? Прозорливцы?*, рас-

считанной на известную долю стремления к «чудесному» у современного обывателя, говорится примерно то же самое, что отмечала Е. Приходько для традиции древнегреческой: «Чтобы выйти на информацию, которая исходит из будущего, — пишет ее автор А. А. Горбовский, — существуют определенные методы и приемы. При всем их многообразии, они, как представляется мне, довольно четко разделяются на три направления, три пути:

- восприятие будущего в форме озарения, вспышки;
- использование разного рода искусственных приемов, чтобы достичь “измененных состояний сознания”;
- путь косвенного приема информации из будущего (предзнаменования, приметы, гадание)» [Горбовский 1991, 25].

То, что Федельм в своем умении воспринять яркую чувственную картину будущего далеко «не одинока», наверное, не требует лишних подтверждений. Приведем лишь одну параллель, как это ни странно, для кельтской традиции достаточно важную как в сюжетном плане, так и на языковом уровне. Мы имеем в виду древнеисландскую Вельву, которая в своем прорицании постоянно использует именно терминологию визуального кода: *sá* ‘видела’. Как отмечает Т. В. Топорова, в данном случае «визуальный код выступает в качестве модификации космогонического кода» [Топорова 2001, 25]. Т. е., иными словами, констатация видения объекта может быть эквивалентна не только констатации его существования, но, отчасти, — и креации данного объекта (ср. др.-ирл. *fil* ‘гляди’, включенное в парадигму глагола существования: «я вижу замок» = «замок существует», а на уровне мифологическом — «я создаю замок»).

Употребляющийся в эпизоде с Федельм, как и в ряде других, глагол *ad-síu* ‘вижу’ является префиксальным образованием от глагольной основы *sí-*, встречающейся только в композитах. Она может предположительно возводиться к и.-е. **k^wes-* из **k^wei-* ‘исследовать, изучать, знать’ [Buck 1949, 1043], либо — возникнуть в результате метатезы и.-е. **sek^w-* ‘смотреть, следить’ [LEIA-C, 91], что позволяет описать глаголы «про-видения», которые используют в своем монологе Федельм и Вельва как однокоренные, т. е.

восходящие, возможно, к какому-то общему архаическому концепту получения знания посредством визуального кода. Впрочем, сам факт наличия такого концепта изначально мог быть и не связан с идеей получения откровения в виде чувственного зрительного образа. Как пишут Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, и.-е. основа, кодирующая идею «смотрения-слежения-получения знания», входит в состав архаической охотничьей терминологии, т. е. вида деятельности, «с которым у древних индоевропейцев, очевидно, были связаны разные суеверные представления» [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 696]. Таким образом, концепт «слежения» (т. е. высматривания добычи и узнавания ее местонахождения, видимо, по разного рода приметам), кодируемый и.-е. *sekʷ-, как бы со временем смещается из области сознания в область чувственную и начинает обозначать «видение» как таковое, а в сфере сакральной — передает идею чувственного восприятия будущего, как раз — противоположную и «мантике», и изначальному «выслеживанию добычи».

В то же время, принимая, как например, В. П. Калыгин, этимологию др.-ирл. глагольной основы sí- от и.-е. *kʷeis- ‘наблюдать’, мы вступим в область широкого концепта «видение = знание», действительно, для кельтской традиции достаточно характерного и представленного такими лексемами как éicse ‘мудрость, провидение, поэзия’, síall ‘понимание, смысл’ (оба восходят к и.-е. *kʷeis-), а также обозначением поэта (и пророка?) file, традиционно возводимом к и.-е. *wel- ‘видеть’ [Калыгин 2000, 183, 187].

Выделяя два основных типа «механизмов получения откровения», Е. Приходько отмечает, что для традиции древнегреческой характерен скорее первый — т. е. «духовное постижение высших замыслов». И, наверное, то же можно сказать о традиции кельтской: говоря о том, что Федельм, которой являются картины будущего, «не одинока» в данной пророческой практике, мы не имели в виду, что она возглавляет длинную галерею аналогичных фигур. Скорее обратное: судя по указателю мотивов древнеирландской литературы Т. П. Кросса [Cross 1969, 392—401], многочисленные примеры предсказания будущего относятся в ос-

новном к области «мужских пророчеств», т. е. описываются как результат интерпретации разного рода примет, сделанной определенным лицом, наделенным соответствующим даром и знанием (в первую очередь — друидом). Впрочем, сам характер расположения материала в данном указателе, подчиняющийся скорее субъектно-объектному принципу (кто совершает пророчество и что именно предречено), не позволяет выделить отдельную группу, указывающую на способ получения откровения. Интересно, однако, что эпизод с Федельм составитель включает в группу М.301.6 «Фейри как прорицатели», т. е. акцентирует внимание на том, что в данном случае прорицание исходит из уст существа, имеющего не человеческую, но скорее — мифическую природу (видимо, ориентируясь на Вторую редакцию саги). И мы с этим полностью согласны.

Действительно, наиболее близким к описанному может быть назван эпизод встречи короля Конайре со старухой по имени Кайльб в саге *Разрушение Дома Да Дерга*. Обращает на себя внимание в данном случае и почти дословное совпадение просьбы о пророчестве: ср. Cid at-chí dúnd? [TBDD 1963, 16, 545] — «Что ты видишь по отношению к нам?», — как спрашивает Кайльб Конайре, и слова Медб — «Каким ты видишь наше войско?» в *Похищении быка из Куальнге*. Это заставляет предположить, что сама просьба о предречении в данном случае является своего рода формулой, в основе которой лежит ориентация на «визуальный код». Ответы прорицательниц в обоих случаях также начинаются с глагола *вижу* («Вижу я, что если только птицы не унесут тебя в лапах из этого Дома, не уйти тебе отсюда живым» [Предания и мифы... 1991, 111]).

Как нам кажется, к группе эпизодов, в которых изображается встреча с женским персонажем, принадлежащим Иному миру и обладающим даром «видеть» образ будущего, о чем он сам *сообщает* («красное вижу на всем...»), примыкает другая группа, в которой образ будущего, по терминологии В. П. Руднева, «экстраецируется» [Руднев 2001], т. е. предстает как зрительный образ уже перед самими воинами, как правило, также готовящимися к битве.

Мы имеем в виду в данном случае эпизоды, подобные изображению встречи короля Кормака с Бадб в начале саги *Разрушение Дома Да Хока*:

Потом пошли воины к Друим Айртир (...) Там распрягли они свои колесницы и увидели у брода прекрасную женщину, которая мыла свою колесницу, подстилки и сбрую. Опустила она руку, и вода у брода окрасилась кровью и сукровицей, а потом подняла ее вверх и ни капли воды не осталось у брода не поднятой вместе с нею (...).

— Ужасно то, что делает эта женщина, — сказал Кормак, — пусть же пойдет один из вас и расспросит ее.

Приблизился к ней один из воинов Кормака, и тогда пропела им женщина, стоя на одной ноге и закрыв один глаз*:

— Я мою сбрую короля, который умрет.

Воротился к Кормаку посланный и передал злое пророчество Бадб.

— Воистину приход твой причина великих бед, — сказал Кормак и отправился к броду поговорить с женщиной. Желал он спросить, чью же сбрую она отмывает. (...)

— Это твоя сбруя, о Кормак, и сбруя верных тебе людей.

— Не добры пророчества, что припасла ты для нас, — сказал Кормак, — и беспощадна твоя песнь.

[Предания и мифы... 1991, 133].

Замечание Кормака о том, что появление этой женщины на пути войска является *причиной* его грядущей гибели (*As toigh is fochunn uilc moir do thoidhecht sin* [Stokes 1900, 156]), несомненно, очень важно, т. к. еще раз подтверждает идею о принципиальной слитости понятий «предречение» и «проклятие» (а точнее — способа моделировать будущее посредством его либо вербализации, либо, как в последнем случае — визуализации). Эта же (?) женщина появляется в саге несколько позднее, когда Кормак останавливается в

* Традиционная магическая поза, при которой данное существо предстает как одноногое и одноглазое, поскольку другая половина его тела оказывается в Ином мире и в этом мире невидима.

доме Да Хока на ночлег. На этот раз она имеет вид монструозной старухи, которая своими пророчествами приближает его гибель и гибель его людей (ср.: «прислонилась она плечом ко входу в дом и стала пророчить воинам беды и предрекать несчастья», — и в саге *Разрушение Дома Да Дерга* появление Кайльб — «Вошла она, прислонилась ко входу и бросила на короля и его воинов дурной взгляд»).

Именование данного персонажа, *Badb* (позднее — *bodb*), достаточно условно, так как само слово может выступать и как имя собственное (имя одной из богинь войны, либо — одно из имен богини войны), и как апеллятив — своего рода квалификатор отнесенности к Иному миру. *Bodb* в собирательном значении может употребляться как «воронье» (часто она и предстает в образе вороны), «мор», «война, разруха» и проч. В среднеирландских текстах *badb* / *bodb* обычно имеет значение «ведьма», а более узко — «сверхъестественное существо, посещающее поле сражения» [Sjöstedt 1940, 44]. Само происхождение имени богини предположительно восходит к и.-е. основе **baut-*, **but-* 'бить, ударять' и соотносится с германскими обозначениями битвы: др.-англ. *beadu*, др.-исл. *böð* [Vries de 1961, 69] (см. также [Lysaght 1986, 371], там же приводится корнск. *body* 'сокол, ястреб' как обозначение хищной птицы; об этом элементе и о его семантике в составе кельтских имен см. [Evans 1967, 151; Uhlich 1993, 180]; о переходах *badb* > *bobh*, *bodbh* > *bowau* и пр. в поздних диалектах, а также об использовании основы для обозначения различных фольклорных существ см. [Henry 1959, 407—411]).

Возвращаясь к сюжету появления женщины, моющей у брода окровавленные доспехи, отметим, что сходный эпизод содержится саге *Смерть Кухулина*. Так, в более пространной (но более поздней) версии повести о гибели Кухулина (так наз. «Редакция В», рук. XVI в.) говорится, что подъезжая к месту сражения, он встретил у брода Ат Форар прекрасную женщину, которая мыла в воде окровавленные доспехи. В тексте при этом употребляется не традиционное обозначение оружия и доспехов воина (*gasced*), а совершенно особое слово — *fodb* 'военная добыча, включа-



Рис. 9. Умирающий Кухулин.

На его плече — ворона, образ богини войны и смерти.
Скульптура О. Шеперда, 1916 г. (установлена в Дублине в здании
Почтамта в память о героях Пасхального восстания 1916 г.)

ющая в себя оружие и доспехи, снятые с погибшего' (... sí ac torrísí 7 ac truaghnemélaí 7 faidhbh corcra cirtha créthnaighthi asa fásghadh... — «...она рыдала и жаловалась и доспехи алые, изрубленные, сломанные мыла...» [Van Hamel 1978, 96]). Присутствующий здесь же друид Катбад интерпретирует данное видение как дурной для Кухулина знак и видит в нем предзнаменование его скорой гибели, сам же герой говорит открыто: «она моет мои доспехи». Саму женщину он называет «дочерью Бадб» (ingin Baidhbhi, ср. имя персонажа в *Разрушении Дома Да Хока*).

В саге, относящейся к циклу Финна, *Reicne Fothaid Capainne*, в поэтическом фрагменте, повествующем о гибели воинов, говорится, что на пути к полю битвы им встрети-лась женщина, также моющая у брода «окровавленную добычу» (fodb). В данном эпизоде она называется Морриган:

Atá at immunn san chan mór fodb asa fordercc bol,
dremhan inathor dímar, nodusnigh Mórríoghan. (...)
is mór do fodboibh nigius, dremhan an caisgen tibhes
[Meyer 1910, 16].

Есть вокруг нас напрасно много добычи, что обагрена удачей,
ужасны кишки огромные, которые мыла Морриган (...)
много добычи она мыла, ужасным смехом она смеялась.

В традиции уже фольклорной мы также встречаем устойчивый мотив женщины, которая встречается на пути войска, идущего в битву, часто — у брода, причем предречение ею грядущего поражения и гибели воинов также, как правило, оформляется при помощи метафорически-визуального кода, т. е. — она моет в реке окровавленные доспехи. Так, например, в книге П. Лайсафт *Банши* приводится интересный пример, относящийся уже к середине XIV в. В повести *Победа Турлохов* (Caithreim Thoirdhealbhaig) рассказывается о том, как 15 августа 1317 г. Доннха О'Браен, спешащий на битву с норманнами, увидел уродливую старуху, которая мыла в водах озера Риск (на севере совр. графства Клэр) окровавленные головы и кишки. На вопрос, что она делает, она ответила, что моет головы и внутренности воинов, которые сегодня погибнут, и что голова самого Доннхи



Рис. 10. Бронзовая статуэтка богини войны.

На шлеме — изображение гуся в угрожающей позе, символ жестокости и беспощадности. Британия, I в. до н. э.

находится среди них. Действительно, к вечеру Доннха был убит [Lysaght 1986, 200]. Интересно, однако, что сам Доннха квалифицирует действия встретившейся им «ведьмы» (badb) не столько как предречение, сколько как магический

акт, имеющий своей целью помочь его врагам Турлохам, которым она покровительствует. Аналогичная интерпретация присутствует и в другом эпизоде из этой же повести: в рассказе о победе клана Турлохов над норманнскими войсками, во главе которых стоял Ричард де Клэр, говорится о том, как в мае 1318 г. перед решающей битвой при Ди войско де Клэра встретило при переправе через реку странную женщину, которая стояла на берегу и мыла в воде окровавленные доспехи. На вопрос о том, чем она занята, она ответила, что моет «оружие, доспехи и боевые знамена» де Клэра, поскольку сам он и многие из его окружения скоро падут в битве. Саму себя при этом она назвала *in dobarbrónach*, букв. «водно-печальница». Сам де Клэр отдал распоряжение своим офицерам «не обращать внимания на женщину», поскольку, как он сказал, ирландская пророчица может предречь гибель только ирландским же воинам, а на англичан ее власть не распространяется. В его словах была бесспорная логика, однако исход сражения показал, что он был не прав: к вечеру он уже был убит.

Как справедливо отмечает П. Лайсафт [Lysaght 1986, 203], мотив «кровавой прачки» является субвариантом более широкой темы «одинокой женщины», которую встречает идущее в поход войско и которая предвещает ему грядущую гибель. Поэтому Федельм, как и ряд других персонажей, никак не связанная с темой воды или стирки кровавых доспехов, безусловно, выполняет в тексте те же функции: зрительный образ крови в данном случае заменен его вербализацией («красное вижу»), но суть его от этого не меняется.

Более того, в указанной нами работе [Carey 1983, 265] Дж. Кэри сравнивает Федельм с другой «одинокой женщиной» — Сивой (Simha), которая также появляется на колеснице перед идущим в поход войском в относительно поздней (ок. XII в.) саге *Битва при Маг Лена* (Cath Maige Lena), повествующей о сражении между Эоганом Великим и Конном Ста-битв (см. [Jackson 1938, 16]). Однако более конкретное обращение к тексту демонстрирует явное расхождение традиции: Сива предстает уже скорее как дева-вои-

тельница, а не как заклинательница, и ее действия рожают противодействие со стороны героя:

Agus do lensat in sluagh é, 7 beiris Símhá ingen Chorr-luirgnig air .i. badhb 7 banghaisgedach do muinntir Ghuill í 7 is amhlaidh do bí a carpat riomhe in tsluag 7 sí ag maídhemh madhma orra 7 ag guin muintire Eogain 7 ag seoladh an tsluaig orra. Anais Eogan fria 7 marbhais d'urchar do shleig í.

[Jackson 1990, 16]

И потом войско последовало за ним дальше, и встрети­лась ему Сива, дочь Корр-Лургнаха (имя означает «с голеньями журавля»), а была она ведьмой (badhb) и жено­воительницей из людей Голла. И была ее колесница про­тив людей Эогана и причиняла она им гибель и убивала



Рис. 11. Золотой статер. Изображение богини войны в виде вороны, скачущей верхом на лошади (верховая езда для кельтов — знак принадлежности к Иному миру).

Начало н. э., Британия

людей Эогана и посылала войска на них. И тогда Эоган убил ее концом дротика.

С другой стороны, Дж. Кэри склонен и, видимо, совершенно справедливо, включить в данную тему и эпизод появления «красной женщины» на колеснице в саге *Похищение коровы Регамны* (сага предваряет сюжетно *Похищение...*): «...Тут увидели они и саму колесницу, запряжена была в нее только одна лошадь красного цвета. Была у этой лошади только одна нога, а дышло колесницы протыкало ее насквозь, конец дышла выходил из лба и там держался. На колеснице сидела красная женщина. У нее были красные брови, красный плащ и красное платье. (...) Рядом с колесницей шел высокий мужчина в красной одежде» [*Похищение... 1985, 80*]. В дальнейшем «красная женщина» оказывается богиней войны и разрушения Бадб и, превратившись в черную птицу, начинает *предрекать* Кухулину скорую гибель: «Будешь ты жить на свете, пока теленку, которого носит она сейчас, не исполнится ровно год» (*Ised aired bia-su i m-beatha corop dartaig in loeg fil i m-broind na bo-so [Windish 1887, 245]* — букв. «Так это установлено, что будешь ты в жизни, пока станет годовалым бычком теленок, который в чреве этой коровы»). Однако, как это ясно видно в тексте и в дальнейшем контексте, ее слова, внешне оформленные как предречения, функционально являются скорее угрозами, и поэтому кажется вполне естественным, что Кухулин просто не верит им и готов ими пренебречь, несмотря на ее заявление: «От меня зависит жизнь твоя и твоя смерть». Но, строго говоря, разве не точно так же ведет себя и королева Медб? С одной стороны, у Кухулина, как кажется, есть основания не верить пророчеству / пренебречь угрозами Бадб не только в силу его героической природы, но и потому, что ему была предсказана воительницей Скатах (в саге *Сватовство к Эмер*) победа в этой битве и более поздняя смерть. Но, с другой стороны, и у Медб есть основания не верить Федельм, поскольку, как известно ей от ее гонцов, уладами овладела их периодическая «немоть»: «Нечего нам страшиться уладов», — говорит она.

Таким образом, включая Федельм в Лейнестерской книге в одну группу, называемую условно «топос одинокой женщины на пути у войска», мы должны будем квалифицировать ее не как собственно пророчицу, но скорее как заклинательницу, не *предрекающую* войску гибель, а гибель ему насылающую при помощи определенного магического действия — либо вербализуя возможное будущее (заговор-проклятие типа «красное вижу»), либо делая его образ неожиданно зримым (окровавленные доспехи — «Это твоя сбруя»). И поэтому мы можем предположить, что за эпизодом встречи Медб и Федельм стоял, видимо, уже не ощущаемый редактором Второй редакции мотив контакта с местным женским божеством не-гойдельского происхождения, представительницей загадочной, но при этом исторически вполне реальной до-индоевропейской расы, называемой в ирландской традиции то Племенами Богини Дану, то фоморами, то как-то иначе и, как правило, настроенной по отношению к героям (потомкам гойделов — завоевателей острова) враждебно и стремящейся при помощи определенного магического действия ослабить их силу перед сражением. И, строго говоря, эта же схема в текстах более поздних переносится и на более поздних завоевателей: так, в приведенном нами примере из повести *Победа Турлохов* уже ирландская «ведьма» наводит порчу уже на норманнских завоевателей.

Что стоит за этим образом и самим феноменом «явления» возможного будущего? Объяснять его можно в духе «мистических откровений», как это склонен делать, например, В. Б. Йейтс, который рассказывает об аналогичном феномене: «Я гостил у друзей в Париже. Встав до завтрака, выхожу, чтобы купить газету. Обращаю внимание на прислугу, девушку, приехавшую из деревни несколько лет назад, которая накрывает на стол к завтраку. Проходя мимо нее, рассказываю себе одну из тех длинных нелепиц, что рассказываются только про себя. Случись то, чего не случилось, я поранил бы себе руку, думал я. И *вижу* себя с рукою на перевязи (...). Возвращаясь с газетой, в дверях встречаюсь со своими хозяином и хозяйкой. Едва завидев меня, они кричат: “Как! Вопне только что нам сказала, у

вас рука на перевязи. Мы решили, что с вами что-то стряслось прошлой ночью". Я ужинал не дома, на другом конце Парижа, и вернулся, когда все уже улеглось. Я так сильно обаял своей фантазией девушку-прислугу, что она увидела ее воочию и, кажется, чем-то большим, нежели умственным взором» [Йейтс 2000, 88—89]. Но возможно и иное, вполне рациональное объяснение — т. е. нечто вроде коллективного гипноза, под действием которого оказываются воины и который призван ослабить их дух перед сражением (почти так, кстати, объяснялось на официальном уровне поведение зрителей в варьете в романе *Мастер и Маргарита*, так что наше «рациональное» объяснение предстает как наивное или вульгарное, но почему бы и нет?).

Во всех отмеченных нами эпизодах пророчица-заклинательница характеризуется несомненной враждебностью по отношению к войску, на пути которого она возникает (и Федельм из Лейнстерской книги, как мы пытались показать, в данном случае не составляет исключения, несмотря на ее слова об «удаче и благополучии»). Однако это не всегда так, по крайней мере — не совсем так. Встретившаяся на пути короля «одинокая женщина» может являть собой реализацию и иного, не менее распространенного в ирландской традиции мотива — «персонификации власти», обрести которую можно посредством ритуального соития. Данная тема в целом является достаточно универсальной; как пишет об этом, например, М. Херберт, «мифическая модель королевского права, которую кельтский мир разделяет со многими другими древними культурами, представляет собой *hieros gamos* или сакральный брак» [Herbert 1992, 264]. Этой теме в ирландистике посвящено достаточное число работ, как общего характера, так и рассматривающих отдельные ее аспекты, и она, безусловно, заслуживает специального внимания (что уже выходит за рамки данного очерка). Однако в контексте фигуры Федельм и выделенного нами «топоса одинокой женщины» на пути войска отметим все же определенное смыкание данных образов. Так, как отмечает К. Мак Кон, в саге *Разрушение Дома Да Хока* отчасти близкие функции исполняет другая жен-

щина, которая появляется перед Кормаком непосредственно после его встречи с Бадб и которая, являясь, с одной стороны, персонификацией власти, с другой — предрекает ему близкую гибель [McSone 1990, 132]: «Между тем увидели они прекрасную и благородную девушку, что приближалась к ним. (...) Пойдешь ли ты вместе со мной, о девушка? — спросил Кормак. — Воистину нет, — отвечала она, — да и желала бы я, чтобы сам ты не двигался дальше, ибо грозит тебе гибель» [Предания и мифы... 1991, 133]. В оригинале предречение гибели звучит еще более определенно: ar tanic timbide do shaoguil [Stokes 1900, 158] — «ибо пришел конец (букв. “отрезание”) твоей жизни». Явно настроенная по отношению к Кормаку благожелательно, девушка-власть, невеста-земля, также — местное божество, принадлежащее к исконной загадочной расе, вынуждена тем не менее прокламировать его скорую гибель, потому что Кормак нарушил свой гейс-запрет (слушать прорезную арфу). Но, строго говоря, фраза «пришел конец твоей жизни» может быть интерпретирована не только как констатация факта, относящегося к будущему, но и как что-то вроде приговора, который девушка вынуждена вынести королю, нарушившему гейс. Таким образом, «прекрасная девушка» и Бадб, моющая кровавую сбрую, в общем по отношению к Кормаку ведут себя в чем-то одинаково: обе приговаривают его к смерти. И поэтому, как мы можем предположить, за обеими темами стоит исходно один архетипический амбивалентный образ: женщины, символизирующей землю, которая может быть настроена к мужчине-завоевателю либо откровенно отрицательно (тогда она открыто предрекает / насыляет ему гибель), либо благожелательно (в этом случае она становится его женой и дает ему власть над Ирландией, но, если «требуют обстоятельства», либо — на уровне нарративном — реализуется сходная сюжетная схема, также предрекает гибель), либо — «псевдо-благожелательно» (в этом случае брак с ней кончается гибелью короля). Но в любом случае — она оказывается «хозяйкой судьбы» короля, основная задача которого состоит в том, чтобы определить, с какой именно ее ипостасью он встретился — с врагом, стре-

мящимся его погубить, или с будущей супругой, брак с которой принесет ему власть над страной.

Часто сделать это довольно легко, как например, в эпизоде с Бадб, моющей у брода окровавленную сбрую, однако в ряде случаев это сделать практически невозможно, поскольку данная фигура сохраняет свою исконную потенциальную полифункциональность. Так, в саге *Война гойделов с викингами*, в которой рассказывается о победе ирландцев в битве при Клонтарфе (1014 г.) под предводительством Бриана Бору, говорится, что ему перед сражением явилась женщина по имени Ивил (Aoibheall) и предрекла ему гибель в битве, но при этом указала, кто из его сыновей должен ему наследовать: *táinicc Aibhell Craicce Leithe cussam aráir, ar se, ocus ro innis damh go muirfidhe mé aníú, ocus adubairt ríom an céd mac dom chloinn do chifinn aníú gomadh é do ghebhadh ríge tar méis, ocus bídh é Donnchadh* [CGG 1867, 200] — «Пришла Ивил из Крайк Лете ко мне вчера ночью, — сказал он, — и рассказала мне, что я буду убит сегодня, и еще она сказала мне, что первый сын из моих детей, которого я сегодня увижу, он возьмет королевскую власть после меня, и был это Доннха». В *Анналах Лох Ке* этот эпизод описывается более подробно, причем говорится, что, поскольку Бриан Бору хотел, чтобы после его смерти королем стал его сын Мурхад, он велел утром послать за ним. Однако, пока тот одевался, Доннха, услышав голос отца, первым вошел в его шатер. Бриан встретил его очень грубо и, оскорбленный таким приемом, Доннха не стал принимать участие в сражении, благодаря чему остался жив: Мурхад же погиб вместе с Брианом (подробнее о фигуре Ивил и фольклорной традиции, связанной с битвой при Клонтарфе см. [Goedheer 1938, 67—70 et passim]). Как пишет об этом эпизоде Д. О'Хогайн, «Ивил выступает в роли богини власти и исполняет функции охранительницы земли, а также всего рода Дал Кассиев» [O hOgain 1991, 38]. По мнению А. Гудхера, оградительные функции данного персонажа в связи с традицией Бриана Бору не ограничиваются. С одной стороны, ее пророчество носит несомненно креативный характер (о чем в целом — см. ниже), с другой — она, как



Рис. 12. Смерть Бриана Бору. Гравюра Х. Варрена (XVIII в.)

пишет Гудхер, «противопоставляется Красной Женщине» [Goedheer 1938, 67] — полумифическому персонажу, который называется в числе викингов, выступающих против ирландцев во время битвы. В самом тексте саги она лишь кратко упомянута (an Inghen guadh ‘красная девушка’), но в поэме, приписываемой барду Миредаху Шотландцу (XIII в.), эта тема развита более детально: Миредах описывает деву-

воительницу, плывущую на корабле вместе с другими девами из сидов, причем магические огни, которые они несут с собой, призваны уменьшить боевую доблесть ирландцев. Эпизод кончается тем, что Красную Женщину убивает сын Бриана Мурхад (ср. Красная Женщина, противостоящая Кухулину, а также — приведенный нами выше эпизод с Сивой из саги *Битва Маг Лене*; подробнее об этой теме см.: Goedheer 1938, 45—59]). Тот факт, что Красная Женщина в данном сюжете выступает на стороне викингов, довольно странен, однако в целом, как мы понимаем, эта ситуация укладывается в традиционную оппозицию «воин-ирландец» / «туземная женщина», т. е. может быть вполне исторически реально интерпретирован как союз «порабощенного» населения с новым агрессором (так, много веков спустя население Бретани единодушно поддерживало фашистов).

Суммируя все сказанное в виде таблицы, мы увидим, что встреча с одинокой женщиной из Иного мира, репрезентирующей местное божество, приносит королю (или войску в целом) гибель в трех случаях из четырех, причем если ее появление перед битвой (то, что мы назвали «топосом одинокой женщины») оказывается знаком гибели практически всегда, появление сверхъестественной женщины, ищущей соития с королем, может обернуться для него и благом, хотя также далеко не всегда*:

| | женщина в контексте битвы | женщина вне контекста битвы |
|--------------------|------------------------------|--------------------------------|
| благожелательность | гибель | власть |
| враждебность | гибель | гибель |

Полифункциональность данного женского персонажа, как мы можем предположить, осмыслялась и на уровне narra-

* Например ср. поведение Син в саге *Смерть Муйрхертах* сына Эрк, о чем см. в нашей работе [Михайлова 1997]; тема брака короля со сверхъестественной женщиной, также достаточно сложная и детально разработанная в ирландской мифо-поэтической и фольклорной традиции, выходит за рамки данного конкретного исследования.

тивном, что, в частности, достаточно ясно просматривается в теме внезапного изменения внешности: страшная старуха может мгновенно превратиться в прекрасную девушку и наоборот (см. об этом подробнее, например, в [Johnston 1995], там же — обзор литературы по данной теме).

Однако, как мы полагаем, вера в то, что встретившаяся на пути «одинокая женщина» может либо открыто проклясть и принести гибель, либо стать ее косвенной причиной, не является лишь фактом нарративной традиции в Древней Ирландии, и постоянная тема страха и недоверия к персонажам данного типа представляет собой не только «эпическое клише», но скорее элемент этнического менталитета. Подтверждение нашему предположению мы находим в уже более поздней, фольклорной традиции (встреченная в лесу девушка обычно оказывается сидой, и контакт с ней приводит к гибели), и также, неожиданно, в среднеирландских глоссах к текстам Законов. Так, например, среднеирландские глоссы к древнеирландскому трактату *О кровавом лежании* ясно показывают, что поздний интерпретатор последовательно склонялся к тому, чтобы видеть в женщинах, обладающих дурными наклонностями и поэтому отчасти ограниченных в правах, неких медиаторов между мирами, наделенных сверхъестественными возможностями. Так, скандалистка, воровка и распутница превращаются, соответственно, в заклинательницу, женщину, которая водит дружбу с ситами, и волка-оборотня (подробнее об этом см. в [Михайлова 1999], а также — в Приложении).

Безусловно, мотив опасности, враждебности, которую таит в себе женщина, является более чем универсальным, имеющим психологические объяснения и реконструируемым на самых архаических пластах сознания. Однако данный аспект проблемы в нашем случае, как нам кажется, оказывается менее интересным, чем представляющийся нам специфически кельтским (в силу исторических условий) субтип данного мотива: местная женщина оказывается на пути у войска иноземных завоевателей и предрекает (насылает) ему гибель. Ср. в данной связи приводимый в книге Гюйонварха и Ле Ру *Друиды* рассказ Диоклетиана о галльской «дру-

идессе», встретившейся на пути римского императора Александра Севера в 235 г. н. э. — «Она закричала ему по-галльски: иди, но больше не видеть тебе побед, и опасайся своих солдат» [Le Roux, Guyonvarc'h 1986, 41], после чего он действительно погиб от руки римских солдат во время одного из восстаний.

Авторы полагают, что данный эпизод является вымыслом, т. к. в реальной Галлии женщины не могли исполнять друидических функций (по крайней мере, Цезарь ничего об этом не пишет). Существуют, однако, противоположные мнения. Так, М. Энрайт, ссылаясь на классическую работу Х. Биркхана [Birkhan 1970, 557], пишет, что «в древней Ирландии женщины-друиды (...) занимали в обществе особое установленное место. В Галлии подобные женщины назывались *uelētā или *ueletā» [Enright 1996, 171]. Данный вопрос — спорен и выходит за рамки проблематики нашей работы, кроме того, как мы понимаем, и эпизод с английскими войсками и «ирландской ведьмой» тоже не принадлежит к «историческим свидетельствам». Очевидным при этом оказывается поразительно устойчивый мотив-схема, в которую в равной мере вписываются и друидесса / Александр Север, и банши / генерал де Клэр, и Бадб / Кормак, и, как вытекает из наших рассуждений — Федельм / Медб, по крайней мере — в той редакции саги, которая зафиксирована в Лейнстерской книге — т. е. представительница порабощенного народа, наделенная особыми способностями, встречается на пути войска завоевателей и оказывается причиной их гибели.

Обращение к редакции Книги Бурой коровы дает совершенно иной облик Федельм и действительно предполагает совершенно иную трактовку всего эпизода! По крайней мере, на первый взгляд.

В первую очередь, обращает на себя внимание тот факт, что в отличие от Второй редакции, в которой встреча с Федельм происходит после того, как Медб получает относительно благоприятное пророчество от своего друида, в Книге Бурой коровы говорится, что войска долгое время не могли выступить, потому что друиды и прорицатели ждали



Рис. 13. Бронзовая статуэтка жрицы, судя по костюму — участницы обряда жертвоприношения. I в. до н. э., Британия

для этого какого-нибудь доброго знака (Ocus nís teilcset a fáthi 7 a ndruid ass sein co cend cóicthigis oc irnaidi shéoin [TBC 1976, 1, 22—3] — «И не позволяли их пророки и их друиды идти до того времени, пока не дождутся знамения»). Наконец, возница королевы Медб предлагает ей совершить нечто вроде «искусственного знамения» — сделать круг на колеснице в правую сторону (традиционное «счастлирое» направление, букв. *deisel* ‘от солнца’, ср. «в ирландском языке *dessel* означает направление “по солнцу” или “направо”, а также имеет вторичное значение “удача, благоприятное положение”, причем аналогичное значение наблюдается и в других кельтских языках» [Forsyth 1995, 683]). Сразу после этого на зеленом лугу прямо перед Медб возникает незнакомая девушка, называющая себя «пророчицей», и, что естественно, королева обращается к ней с просьбой, видимо, не столько о предречении, сколько о благословении похода против уладов. Ввиду отсутствия встречи с друидом, слова Федельм оказываются гораздо более нагруженными функционально — теперь от нее зависят и судьба похода, и участь самой Медб. Но «текст» пророчества в обеих редакциях практически идентичен.

На первый взгляд, в обеих редакциях изображены и совершенно одинаковые прекрасные девушки, причем их описания совпадают иногда даже в таких деталях, как, например, губы «парфянской кожи» или сложная прическа, при которой три пряди волос (в LU — две) уложены вокруг головы, а еще одна спадает до колен. Почти дословно совпадают в обеих редакциях и упоминания о странном предмете, который Федельм держит в руке (в LL отмечено, что в правой) — *claideb corthaire* ‘устройство для прядения’ (?) из белой бронзы, при помощи которого она прядет золотую бахрому. Однако в описании внешности девушки в Первой редакции обращает на себя внимание странная деталь, во второй редакции отсутствующая: отмечено, что в каждом глазу у нее по три зрачка (*Tí meic imlisse cechtar a dá súla* — букв. «Три сына наблюдения в каждом из двух ее глаз» [TBC 1976, 2, 38—39]). Данный мотив для ирландской нарративной традиции может быть назван доста-

точно традиционным (см. [Cross 1969, F541.3]), однако однозначной интерпретации этот феномен не поддается, поскольку несколькими зрачками могут обладать совершенно разные персонажи. Так, семь зрачков (три в одном глазу и четыре — в другом) было у Кухулина, а также три зрачка было у одноглазого великана Ингкела из саги *Разрушение Дома Да Дерга* (см. [Предания и мифы... 1991, 109]). На поверхностном уровне, как кажется, обилие зрачков может интерпретироваться как знак способности лучше видеть, причем — видеть нечто, что находится за пределами обычного зрительного восприятия. В нашем случае — предположительно, видеть будущее, что согласуется с функцией прорицательницы, которой обладает в саге Феделъм.

«Видение» будущего, причем видение с точки зрения компилятора почти буквальное, расположенное в том же пространстве, но в отдалении (а следовательно — и отдаленно во времени), отмечено в данной редакции саги и в другом небольшом эпизоде с пророчицей Феделъм, отсутствующем в Лейнстерской редакции. Так, после рассказа о вырубке леса для прохода войска («Направились к тому лесу воины и мечами прорубили дорогу для своих колесниц. С тех пор и называется это место Слехта (букв. “просека” — *T. M.*) близ Партрайге Бека, к юго-западу от Кенаннас на Риг») в Книге Бурой коровы добавлено: «Другие же считают, что именно там и была встреча Медб с пророчицей Феделъм, о чем мы уже рассказывали. И так тогда ответила Феделъм Медб, что пришлось вырубать лес. “Посмотри, каким видишь ты мой поход” (*mo fhechtas*), — сказала Медб. “Трудно мне это, — сказала девушка, — не удастся моему взгляду пройти сквозь лес.” “Этому мы поможем, — сказала Медб, — мы вырубим этот лес”» [ТВС 1976, 10]. Как нам кажется, этот «наивный» хронотопический образ заслуживает дальнейшего самостоятельного анализа.

Отметим, что в Первой редакции сама девушка называет себя в начале не *banfhaith* ‘пророчица’ (как затем обращается к ней Медб), а *banfhili* ‘поэтесса’ («жено-филид»), а на вопрос о том, откуда она идет, отвечает, что прибыла из Британии (из Альбана), где обучалась поэтическому ис-

кусству. Аналогично тому, что сам факт существования в Галлии времен Империи женщин-друидов кажется Гюйонварху и Ле Ру мало соотносимым с реальностью; мы можем предположить, что и в Ирландии начала нашей эры (когда, согласно хроникам, произошел поход коннахтов против уладов) не могло быть женщин-филидов, несмотря на то, что они часто упоминаются в сагах. Но в нашу задачу входит воссоздание не «реального» фона эпического повествования, а той мифопоэтической традиции, на которую опирался нарратор. Более того, как мы можем предположить, сочетание *banfhili* и не означает, что Федельм была филидом в узко-социальном смысле этого слова, но скорее предполагает, что она обладала поэтико-профетическим даром, которым после многолетнего обучения овладевают и филиды. Кроме того, для периода VIII—X вв., когда уладский цикл складывался как корпус текстов, факт существования женщин-филидов мог быть своего рода «архаической реалией». Так, епископ Кормак мак Куленнан в своем *Глоссарии*, написанном в начале X в. (Кормак погиб в 908 г.), упоминает Бригиту-«поэтессу», дочь бога Дагды — *Brigit .i. banfile ingen in Dagdae* [Meyer 1913, 15, 150], как персонаж мифический.

Другим важным отличием описания встречи Медб и Федельм в Первой и Второй редакциях саги является тот факт, что в Книге Бурой коровы королева обращается с просьбой о пророчестве, узнав предварительно, есть ли у встреченной ею поэтессы «имбас форосны» — особая техника экстатического вдохновения, которой, по традиционным описаниям, обладали филиды. Подробное описание особого состояния *imbas forosnai*, о котором спрашивает у Федельм королева Медб, дано в *Глоссарии* Кормака, причем, как справедливо пишет об этом В. П. Калыгин, «для Кормака эта процедура была уже архаикой, с которой он лично скорее всего уже не сталкивался» [Калыгин 2000, 184] (ср. у О'Рахилли — «сомнительно, чтобы он имел какие-то более ясные представления об этом обряде, кроме чистой традиции, и не следует доверять ему в описании деталей» [O'Rahilly 1946, 323]).

Экстатическая техника *imbas forosnai*, как и ряд других (*teinm laída* и *díchetal do chennaib*, о которых известно еще

меньше) находит достаточно много параллелей в арахаических культурах других народов, знакомых с шаманистской традицией «посещений» Иного мира в состоянии измененного сознания, в результате чего поэту-пророку становится доступно тайное знание. Как пишет М. Элиаде, «фили съедал сырое мясо быка, выпивал его кровь, после чего спал, завернутый в его шкуру; во сне “невидимые друзья” давали ему ответ на вопрос, который его занимал» [Элиаде 2000, 356]. Этот обряд описывается в *Глоссарии* Кормака довольно подробно (причем немного иначе, чем у Элиаде, который, видимо, опирался скорее на традицию описания Бычьего праздника, сопутствовавшего ритуалу избрания нового короля, о чем также см. [Калыгин 2000]):

Imbas forosnai .i. do-fúarascaib sechip rét bes maith lasin filid 7 bes adlaic dó do fhoillsiugud.

Is amlaid didiu do-gníther ón .i. con-cná in fili mír di charnai deirg muccae no chon no chaítt ocus da-beir iarum for licc iar cúl inna comlae 7 dicain díchetal fair 7 atopair do déib ídal 7 cotagair dó 7 ni-s-fácaib íarna-bároch 7 dicain iarum for a di boiss 7 congair beos deo ídal cuici arna-tairmeschtae a chotlud 7 do-beir a di boss imma di lecuinn 7 contuili 7 bíthir oca forairi arnach-n-imparrá 7 amach-tairmesca nech ocus do-adbanar dó iarum a-ní ar-idmbí co cenn nómaide no a dóu no a trí, fut ngair connessad ocind audbairt.

Et ideo imbass dicitur .i. bass de-shíu 7 bass anall imma agaid no imma chenn.

Atrarpai Pátraic a-ní sin 7 a Teinm laéda 7 fo-trorgell, nabad nime na talman nach oén do-dgéna, ar is díultad bathis.

[Meyer 1913, 64, 756]

Знание, которое освещает, т. е. оно открывает то, что поэту нравится и что он желает сделать явным. Делается это так: поэт жует кусок сырого мяса свиньи, собаки или кошки и кладет его на камень за порогом, и произносит над ним заклинание, и посвящает его богам-идолам, и призывает их к нему, и не оставляет его до утра, и поет над своими ладонями, и вновь призывает богов-идолов к нему, чтобы его сон не был потревожен. И кладет он свои ладони вокруг щек и засыпает, оставаясь под наблюдением, чтобы он не мог перевернуться и чтобы никто его не разбудил. И то, что будет ему открыто после того до конца

третьих суток, или шестых, или девярых... об этом он судит сам при приношении. И это называется *imbás*, т. е. ладонь с одной стороны и ладонь с другой стороны вокруг его головы. Патрик запретил это и *teinm laeda*, поскольку провозгласил, что не будет ни неба, ни земли тому, кто это делает, поскольку это против крещения.

Весь текст, кроме последней фразы, был приведен нами в переводе В. П. Калыгина, поскольку мы намеренно в данном случае не хотим углубляться в анализ описания данного сложного ритуала. В ирландистике ему посвящена значительная литература, среди которой классическими считаются работы Р. Турнейзена [Thurneysen 1933], Н. Чэдвик [Chadwick 1935] и Т. О'Рахилли [O'Rahilly 1946]. Этот странный обряд упоминается также практически во всех работах, посвященных мифологии Древней Ирландии, но, став своего рода «общим местом», по-прежнему нуждается в интерпретации. Особенно это касается уже не собственно фрагмента из *Глоссария* Кормака, но упоминаний о нем в других текстах, иногда — довольно завуалированных, как, например, в изображениях так называемого «бычьего праздника» (*tarbthes*) в сагах *Болезнь Кухулина* (см. [Dillon 1975, 9, & 23]) и *Разрушение Дома Да Дерга* (см. [TBDD 1963, 4, & 11]). В ходе этого праздника филид ел мясо быка, пил его кровь, затем заворачивался в шкуру и засыпал, во сне ему являлось высшее откровение (ср. описание ритуала у Элиаде). Как отмечает Н. Чэдвик, Кормак описывает данный ритуал, опираясь на «литературные источники, уже далеко не всегда ему понятные» [Chadwick 1935, 127] и, как мы можем предположить, далеко не на все. Неверной традиционно считается и его интерпретация названия ритуала: его «перевод» *imbás* как «вокруг-ладони» признается ошибочным, и данный композит после Р. Турнейзена [Thurneysen 1933, 163] принято возводить к **imb-fiuss* 'полное знание' (вместе «полное знание, которое освещает», реконструкцию на и.-е. уровне — см. [Калыгин 2000, 184]).

С другой стороны, этот же термин, *imbás*, упоминается как название профетического ритуала в анонимном глоссарии, содержащемся в рук. *Dúil Dromma Cetta* (о соотнесе-

нии с глоссарием Кормака — см. [Russell 1995]): *Imbas .i. dicéutal fo-cheird in fili ina bosa 7 con-tuili iarum 7 'a dí bois ime'dí lecain co tadbanar dó ina chotlud inní is áil dó. Ní déntar nach daig. dáig fo-cuirtis demna osco* [СН, 615] — «Имбас, т. е. воспевание, которое поэт делает между своих ладоней и потом засыпает с “двумя его ладонями вокруг” его щек, так что дается ему во сне то, чего он желает. Не делают при этом огня. Огонь вызвал бы демонов на них». Т. е., как мы видим, согласно данной версии ритуала, центральным его элементом оказывается чудесный сон, уподобляемый путешествию в Иной мир, где пророк может получить сокровенное знание. Ритуальное поедание сырого мяса тотемных животных, описанное Кормаком, равно как заворачивание в шкуру быка, изображенное в сагах, в данном случае предстают как элементы вторичные и, отчасти, факультативные (естественно, не с мифологической, но с нарративной точки зрения). В глоссах к Прологу к юридическому трактату *Великая старина* (*Senchus Mór*) также упоминается обряд «озарения», которое, что для нас важно, предстает как некая естественная и органичная способность поэта при помощи введения себя в особое экстатическое состояние узнать некое «иное знание», причем, в отличие от Кормака, анонимный глоссатор дает термину и иную интерпретацию — *imbás < imbed a sofesa* ‘внутреннее бытие его доброго знания’ (см. [СН, 348; Russell 1995, 200]). Таким образом, в целом оказывается неясным, что именно понимается под термином *imbás* — собственно ритуал или достигаемая с его помощью цель (высшее знание)*. Действительно, в сцене встречи Медб и Федельм, как мы помним, даже в Книге Бурой коровы, ничего не говорится ни о шкуре быка, ни о сыром мясе кота или пса, ни о ритуальном сне. Объяснить это можно по-разному, обращаясь к разным уровням наррации. Так, Гюйонварх и Ле Ру полагают, что в данном эпизоде во Второй редакции, возможно, просто выпущено описание ритуала как такового: «В Лейнестерской книге не

* Подробнее о ритуале по другим источникам см. в работе Дж. Кэри [Carey 1997].

отмечено, что пророчество Федельм было сделано при помощи *imbas forosnai*. Однако все сокращения ясны. Нам дан случай отметить, что эта профетическая практика может обходиться и без данного сложного ритуала и без соответствующих действий: слово превалирует над всем в своей исходной значимости, если только переписчик не выпустил намеренно описание обряда жертвоприношения» [Le Roux, Guonvarc'h 1986, 179]. Вспомним, что, по свидетельству Кормака, данный обряд был запрещен святым Патриком. Сказанное, собственно говоря, не противоречит и иной интерпретации: экстатическое состояние, которого филид достигает при помощи сложного ритуала, женщина-пророчица, отчасти находящаяся в Ином мире, может достичь и без этого, а точнее — отчасти постоянно как бы в нем находится, либо *imbas* — это, повторяем, не ритуал как таковой, а скорее цель, которой достигают в отдельных случаях при помощи определенного ритуала (ср. пояснение, которое этому термину дает Ван Хамель — «знание, полученное при помощи сверхъестественной силы» [Van Hamel 1978, 188]. В небольшом и довольно странном тексте (в котором также фигурирует персонаж по имени Федельм, о чем — ниже), опубликованном в свое время К. Мейером [Meuер 1912, 120], термин *imbас* употреблен, скорее всего, именно в значении — «особое знание»: *Luid Cuculaind dorerim imbuis la Voainn...* — «Пошел Кухулин для обучения “имбас” к (реке) Бойне...» (ср. в пер. Дж. Кэри: ... to learn supernatural enlightenment [Koch, Carey 1994, 56]). В дальнейшем в тексте говорится о том, как Кухулин и его возница Лоэг обучались играм в фидхелл и буанфах, а также искусным броскам из пращи по птицам и рыбам, а Федельм, жена Элкмара, сумела превзойти их во всех данных искусствах.

Возвращаясь вновь к тексту *Похищения...* в Книге Бурой коровы, отметим, что обращенный королевой Медб к пророчице Федельм вопрос: *An fil imbас forosnai lat?* можно в принципе понимать двояко: «есть ли у тебя “имбас” сейчас (т. е. находишься ли ты *сейчас* в особом измененном состоянии сознания, при котором может открыться картина будущего)?» или «обладаешь ли ты *вообще* способностью

погружаться в транс “имбас”?). Употребленный В. П. Калыгиным в русском переводе данного фрагмента глагол ясно показывает, что он придерживается последней интерпретации — «*Владеешь* ли ты искусством прорицания имбас форосны?» [Калыгин 2000, 183] (см. также перевод О’Рахилли: *Have you the power of prophesy...?* [ТВС 1976, 126]). Однако мы не уверены, что ирландскую фразу следует понимать именно так. Употребленная в вопросе и в ответе (*Fil éisín* — «Есть, конечно») форма субстантивного глагола, восходящего к и.-е. основе *wel- ‘видеть’, скорее предполагает актуальное настоящее («я вижу это» = «это сейчас есть», см. [Thurneysen 1946, 479]), и тогда все дальнейшее пророчество будет особым образом актуализоваться по отношению к судьбе конкретного похода против уладов. Иными словами, Федельм, наученная в Британии поэтическому и пророческому искусству, может при необходимости, видимо, без выполнения описанных ритуалов, погружаться в особое состояние, при котором ей открывается зримый образ будущего, и в описанную в эпизоде минуту по просьбе королевы именно это и совершает.

Сказанное, как нам кажется, подтверждается сопоставлением с другим эпизодом — из саги *Сватовство к Эмер*, в котором изображается, как великанша Скатах по просьбе Кухулина предрекает ему все, что произойдет с ним в жизни: ...7 asbert iarom Scáthach fris iar sin aní aridmbái dia forciund 7 ro cachain dó tria imbas forosnai [Van Hamel 1978, 56, & 78] — «и сказала тогда Скатах ему после этого то, что случится с ним до его конца и пропела ему посредством имбас форосны» (в переводе С. Шкунаева — «спев песнь провидицы» [Похищение... 1985, 52]). Данное прорицание было совершено по просьбе самого Кухулина, и сам факт его возможности был подсказан ему дочерью Скатах, Уатах, которая знала, что ее мать владеет не только многими боевыми приемами, но и искусством прорицания (... ar ba fáithsi — «поскольку она пророчица»).

При сопоставлении указанных эпизодов в первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что Скатах обитает в Альбане (Британии, либо — Северной Британии) и

именно оттуда, согласно Первой редакции *Похищения...*, возвращается Федельм, обучавшаяся поэтическому искусству.

Сага *Сватовство к Эмер* — это рассказ об инициации героя, в ходе которой он обучается воинскому искусству, приобщается к половой жизни (Уатах, а также побежденная им великанша Айфе) и, третье, обретает будущее посредством его сакрализованной вербализации. Интересно, что, как и пророчество Федельм, пророчество Скатах тоже ориентируется скорее на визуальный код, по крайней мере в начале: его первая строка, *Fochen, a scíthbúaignigí* — «Привет (тебе), устало-победному» — показывает, что в состоянии «имбас» Скатах начинает видеть образ Кухулина в будущем. Но данный яркий зримый ею образ, а точнее — серия картин, на которых запечатлены подвиги героя и его ранняя гибель (как говорит Скатах — в 33 года), разворачивается, как нам кажется, скорее в ее мозгу, и затем этим будущим она наделяет своего ученика. Иными словами, вербализуя будущее Кухулина, она одновременно и создает его, и, предрекая ему его судьбу, она и наделяет его ею. Ср. как аналогичным образом воспринимается предречение Бадб в саге *Разрушение Дома Да Хока* и, видимо, так же понимает слова Федельм и сама королева Медб. Как отмечают Гюйонварх и Ле Ру, Медб обращается к Федельм с просьбой о пророчестве несколько раз, потому что «хочет изменить его в лучшую сторону» [Le Roux, Guyonvarc'h 1986, 178]. Очевидно, как и в эпизоде с пророчеством Скатах Кухулину, предречение Федельм воспринимается адресатом как своего рода «креация будущего», что в целом для традиции ирландской (да и не только) является достаточно общим местом. Как мы в свое время уже имели случай писать,

В том, что касается жизни, смерти и судьбы каждой отдельной личности в раннем кельтском обществе, то наличие в нем жрецов-медиаторов, облеченных сакральным знанием о будущем, было также связано с представлением о том, что именно они этим будущим управляют и во многом влияют на него. Данная модель, при которой между этим миром и миром «иным» (в самом широком смысле

этого слова) находился облеченный сакральной властью и знанием медиатор, в почти неизменной форме сохранилась и в ранней кельтской церкви. Так, например, ирландский король Диармайд мак Кербалл (VI в.) получил верховную власть в стране благодаря тому, что помог святому Киарану построить монастырь Клонмакнойс и дал ему для этого землю. Как говорится об этом в хронике, «в благодарность Киаран предсказал Диармайду, что тот станет верховным королем». В самой данной фразе, безусловно, содержится противоречие: если мы будем считать будущее человека уже «начертанным», то его поступки, как кажется, не смогут изменить того, что ему суждено, независимо от того, будет это будущее вербализовано кем-то или нет. Поэтому сочетание слов «предсказал в благодарность» звучит абсурдно. Совершенно очевидно, однако, что в понимании носителей данного предания Киаран не столько предсказал верховную власть Диармайду, сколько создал для него, пользуясь своими возможностями, особую благоприятную ситуацию, при которой тот смог занять верховный трон.

[Михайлова 2001, 102]

Понимание пророчества как креативного акта особенно ясно проявляется в саге *Видение Фингена* (русск. пер. см. в [Предания и мифы... 1991]), в которой рассказывается о том, как каждую ночь на Самайн (начало нового года — сакрализованное анти-время) к Фингену являлась женщина из сидов по имени Ротниам (Rothniam 'сверкающее колесо') и предрекала разного рода чудесные явления, которые в эту ночь произойдут (хлынет тот или иной поток, откроются дороги, родятся славные сыновья, появятся озера и проч.). Некоторые из этих «чудес», как явствует из текста, уже имели место, однако, будучи не названными и не явленными, до «пророчества» Ротниам оставались для людей и не существующими. Рассказывая о них, «пророчица» Ротниам (женщина из сидов, т. е. также представительница побежденного народа, а для компилятора текста — посланница Иного мира) как бы открывает их для людей, а называя их имена (озер, рек и проч.) — включает эти объекты в их доместицированное пространство, и, более того, — мы как можем интерпретировать весь текст — отчасти это пространство и создает.

Интерпретация пророчества как креации, как нам кажется, подтверждается и на уровне чисто терминологическом. Как было убедительно продемонстрировано Х. Вагнером, др.-ирл. *fáith* (лат. *vates* — кельтск. заимст.) приобретает значение «пророк» относительно поздно и, отчасти, именно под латинским влиянием. Исходное значение в данном случае он реконструирует как «поэт-создатель» (см. об этом, а также — о соотношении с германскими корнями [Wagner 1970]).

Возможно, отчасти с аналогичным явлением мы сталкиваемся и в саге *Вторая битва при Маг Туиред*, которая завершается тем, что Морриган и Бадб возвещают о битве и победе над фоморами и затем в знак наступления на острове нового периода (на этот раз — времени правления Племен Богини Дану) предрекают «конец света и всякое зло, что случится в ту пору, каждую месть и болезнь». С одной стороны, это можно трактовать как проекцию на будущее проклятия племенам, которые придут и завоюют Ирландию (сыновья Миля), с другой — это то же самое «наделение судьбой», родственное креативному акту.

В последнем случае, наверное, дело обстоит сложнее, и «злые пророчества» богинь земли требуют более сложной интерпретации, по крайней мере — они не полностью укладываются в схему «прорицание = креация». Однако, например, уже описанный нами выше эпизод с Ивил, предрекшей Бриану Бору гибель во время битвы при Клонтарфе, безусловно, будучи одновременно реализацией темы одинокой женщины, появляющейся перед королем перед битвой, является и воплощением темы креации будущего посредством его вербализации (она предрекает, что наследником Бриана станет тот из его сыновей, которого он первым увидит утром). Аналогичные функции выполняет и таинственная девушка, воплощающая в себе Власть, в саге *Видение призрака*: она подает королю Конну особый символический напиток «красный эль» (*dergfhlaith*), символизирующий королевскую власть, а затем повторяет вслед за явившимся призраком имена всех королей, которые будут править Ирландией вслед за ним (см. [Dillon 1994, 12—14]). Тема

«женщины-питья» и «женщины-власти» для ирландской традиции очень характерна (и, отметим, детально разработана и в ирландистике), однако в данном случае для нас представляет интерес то, что в контексте предания о Бриане Бору и битвы при Клонтарфе Ивил начинает выполнять одновременно несколько функций. Так, она, как мы уже отмечали, входит и в парадигму «топоса одинокой женщины» (в контексте битвы она предрекает королю гибель), и в парадигму «предречение-креация», и, отчасти, выступает в роли сверхъестественной супруги правителя.

Несомненные параллели к данной теме присутствуют и в известном эпизоде из *Книги захватов Ирландии*, когда «сыновья Миля», прибывшие из Испании, встречают по очереди трех богинь, олицетворяющих Ирландию, — Банбу, Фодлу и Эриу, каждая из которых просит поэта Аморгена наречь остров ее именем, но лишь последняя, Эриу, обращается к нему с добрым приветствием, говоря при этом: «Давно уже провидели мудрецы ваш приход, и вам достанется этот остров до конца дней» (см. [Предания и мифы... 1991, 53—54]). Кроме темы ритуального овладения женщиной-землей, звучащей здесь скорее лишь в виде отголоска, мы вновь видим мотив предречения-креации, в данном эпизоде представляющий скорее как «предречение — благословение»; в любом случае, как и во множестве других, футурум оказывается уравненным опативу.

Отметим, что на каком-то уровне к теме «предречения = креации», естественно, относится и уже отмеченное нами столь характерное для ирландской традиции уравнивание понятий «предречение» и «проклятие». То есть — механизм предречения, как правило — для женского типа или в момент шаманистского ритуала, строится на идее явленности профету образа будущего, которое он воспринимает как уже свершившееся: Федельм видит войско в крови, а филид во время бычьего праздника видит во сне того, кто станет верховным королем. Но собственно предречение состоит не столько в восприятии будущего, сколько в сообщении об этом. И в этом пророчество оказывается близко сакральному тексту заговорного типа, в котором также желаемое объяв-

ляется уже свершившимся. Собственно говоря, таков же механизм восприятия «плача банши»: знаменитая вестница смерти ирландского фольклора реализует один из элементов погребального обряда — оплакивание — и тем самым оповещает о приближающейся смерти. Но воспринимаемый в фольклорной традиции именно как весть, данный феномен, видимо, изначально расценивался каузативно, о чем свидетельствует не только эпизод с Бадб, моющей кровавую сбрую, но и рассказ о том, как две женщины-филида, Фетан и Коллах «из стана ирландцев принялись горевать да оплакивать Кухулина, говоря, что разбиты улады, пал Конхобар, и что, с ним сражаясь, нашел свою гибель Фергус» [Похищение... 1985, 313]. Данный акт, как понятно это героям саги и как интерпретировал это компилятор, имел характер вредоносной магии. Оправившись после многих ран, «перво-наперво расправился Кухулин с двумя женщинами-филидами, Фетан и Коллах, что притворно горевали и оплакивали его. Столкнул их герой головами, так что их кровь да мозги окрасили его в алый и серый цвет» [Похищение... 1985, 321].

Иными словами, то, что названо сакральным лицом в особый момент, то и должно сбыться, а положительный или отрицательный характер будет носить каждое конкретное событие — это уже факт вторичной оценки. Сказанное особенно актуально, как нам кажется, именно для анализируемого нами эпизода встречи королевы Медб с пророчицей Федельм, поскольку дурное пророчество, представляющее как проклятие, может восприниматься и «с противоположным знаком», если мы вспомним о том, что вся сага и, шире, весь «цикл Кухулина и Конхобара» составлены с позиций проульстерских и призван воссоздать своего рода исторический миф, оправдывающий политическую и этническую независимость и обособленность северо-восточного региона (см. об этом подробнее в [Tristram 1994; Bruford 1994]).

Но, ставя Федельм из Первой редакции саги *Похищение быка из Куальнге* в один ряд с такими «пророчицами», как Ивил, Скатах, Ротниам, Эриу и др., мы упускаем из виду одно важное отличие: все названные персонажи представляют собой представительниц Иного мира (сид), тогда

как Федельм изображается все же как женщина, принадлежащая к миру людей, хотя и обладающая даром прорицания. И в этом, как нам кажется, и состоит ее достаточно странная и практически не имеющая аналогов в ирландской традиции исключительность. В уже процитированной нами работе Э. Дули также отмечается некоторая нетипичность данного эпизода, состоящая, по мнению автора, в том, что это один из редчайших для ирландской традиции случаев, когда изображается беседа двух женщин, «объектом которой является мужчина» [Dooley 1994, 129]. Действительно, для ирландского героического эпоса мало характерно описание сцен, в которых действуют только женщины, однако их все же больше, чем полагает Э. Дули, которая насчитывает только три (в сагах *Похищение стада Фроеха*, *Изгнание сыновей Уснеха* и *Пир у Брикрена*). Безусловно, можно вспомнить еще несколько сцен, среди которых есть и очень яркие (в основном — описания соперничества между женщинами), но в целом маскулинная направленность ирландской традиции была отмечена ею верно, что, впрочем, вполне естественно. Однако наблюдение автора об эксклюзивной «женскости» анализируемого эпизода позволяет нам отметить и особую специфику самой сцены предречения: пророчица Федельм в данном случае в качестве адресата имеет не мужчину-правителя, чьей сакральной супругой она обычно временно символически выступает, но — женщину, что исключает саму возможность эротического подтекста их контакта. Поэтому «автоматически» она начинает исполнять уже не функции богини земли, покровительницы власти и хозяйки судьбы правителя, но скорее роль... пророка-мужчины, друида, который не вдохновенно вещает о том образе будущего, который ему явлен или который он заставляет реализоваться, но распознает будущее по особым приметам, понятным ему в силу его особых знаний (см. выше данное С. С. Аверинцевым определение «мужского» и «женского» типов прорицаний). С другой стороны, отметим несомненное сходство Федельм как *реальной* пророчицы и поэтессы с также предположительно *реальными* провидицами галлов и германцев, описанными античными авторами. Так, напри-

мер, в Первой книге *Записок Цезаря* о нервиях говорится, что «по существующему у германцев обычаю, их замужние женщины объясняют на основании метания жребия и предсказаний, выгодно ли дать сражение или нет» (I, 51). В Книге IV *Истории* Тацита говорится о пророчице бруктериев по имени Веледа (по мнению Биркхана — не имя собственное, а обозначение рода занятий, о чем — см. выше), причем, как пишет Тацит, по обычаю германцев «многие из их женщин обладают способностью предсказывать будущее, и поэтому они склонны видеть в них богинь» (... apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas [Tacitus 1962, 118]). Как пишет Дж. Кук, «несмотря на то, что бруктерии и их союзники тенктерии жили к востоку от Рейна и по этой причине квалифицировались классическими авторами как германцы, более вероятно, что они, или по крайней мере — их правители, с точки зрения этнолингвистической были кельтами» [Koch, Carey 1994, 37] (последний вывод позволяет ему дать и кельтскую этимологию имени Веледа). О существовании у кимвров седовласых жриц в льняных одеяниях, которые по крови и внутренностям жертвы предсказывают исход сражения, пишет в своей *Географии* и Страбон (кн. VII, 2).

В наших рассуждениях можно найти противоречие: в анализируемом нами эпизоде пророчества в *обеих* редакциях *Похищения* действуют только женщины, Медб и Федельм, почему же лишь в Первой она изображается как реальная женщина, а во Второй — как сида, пришедшая из Иного мира? Ответить на этот вопрос достаточно сложно, но мы полагаем, что это объясняется тем, что в Лейнстерской книге Федельм, как мы пытались показать, входящая в парадигму «одинокой женщины», противостоит не столько самой королеве (вспомним, что в данной версии встречу с Федельм предваряет сделанное лично для Медб предречение ее друида), сколько войску в целом.

С другой стороны, не следует преувеличивать «реальность» Федельм в Первой редакции саги. Облеченная сакральной властью женщина все равно воспринималась как существо, отчасти принадлежащее Иному миру, как медиа-

тор между настоящим и будущим. Не случайно также на вполне «реальном» уровне существует в кельтской традиционной культуре вера в так называемую специфическую женскую магию: вспомним тех же галльских заклинательниц, имена которых сохранились на свинцовой табличке из Ларзака (см. [Fleuriot 1985; Калыгин 2001] или сочетание *fí bríchtu ban* ‘против заклинаний женщин’, фигурирующее в так называемой «Первой лорике» — в приписываемом св. Патрику заговоре против опасностей, которые могут встретиться на его пути (см. [Carey 1998, 133]). Тема «женской магии» кельтов заслуживает, наверное, отдельного очерка.

Итак, почти идентичные в плане содержания, предречения Федельм в Первой и Второй редакциях саги *Похищение быка из Куальнге* могут интерпретироваться по-разному с точки зрения функциональной: если в Лейнстерской книге Федельм, женщина-сида, предстает как элемент парадигмы «одинокой женщины на пути у войска» и пользуется словом как оружием, стремясь принести вред объединенным силам ирландцев, то в Книге Бурой коровы она выглядит уже скорее как профессиональная пророчица, наделяющая судьбой королеву Медб и ее войско. Но осознавалось ли данное различие компиляторами обеих версий и какой вариант мог быть в утраченной проторедакции *Похищения...*? Ответить на этот вопрос очень трудно и, как мы думаем, принципиально невозможно, поскольку оба образа в чем-то сохраняют полифункциональность и поэтому могут достаточно легко подменять друг друга. Но при этом важно, что, как это видно на примере «двух Федельм», их общим и наиболее важным свойством остается деструктивность. Какой бы ни представала эта «пророчица», встреча с ней несет войску коннахтов поражение и гибель.

Но откуда появился этот образ и что значит ее имя? Иными словами, кто такая Федельм с точки зрения «биографической»?

В обеих редакциях *Похищения...* фигурирует другой (?) персонаж с таким же именем — Федельм, причем в Первой редакции она имеет прозвище *Noíchríde* — «Девять сердец», а во Второй — *Noíchrutach* «Девяти-образная».

Согласно сюжету, ее воспитанница (a hin-ailte, перевод О'Рахилли «служанка», servant girl, кажется нам неверным, ср. «воспитанница» в пер. С. Шкунаева [Похищение... 1985, 137]) была возлюбленной Кухулина, и он должен был временно удалиться с театра военных действий ради свидания с ней. Компилятор Первой редакции, отметим, колеблется в указании того, с кем именно он должен был встретиться — с самой Федельм, или с ее воспитанницей, Isim écen-sa techt i ndáil Fedelmae Noíchride .i. i ndáil a hinailte — «Я должен пойти на встречу с Федельм Девять-сердец, т. е. на встречу с ее воспитанницей».

В небольшом указателе основных персонажей, помещенном в собрании английских переводов ирландских sag Кросса и Слоуэра, отмечено, что Fedelm Noichride (они понимают ее прозвище как «новое сердце») была дочерью короля уладов Конхобара и женой Кайрпре Ниафера («герой-муж») [Cross, Slover 1936, 605]. Последний, как известно из разных источников и в частности — из самого *Похищения...*, был сыном Росс Руада, короля Тары. В Прологе к *Похищению...* Медб называет его имя среди имен королев, которые сватались к ней, причем Кайрпре называется дальше братом ее супруга Айлиля, сына Роса. Видимо, получив отказ от Медб, Кайрпре женился на дочери короля уладов, причем, как описано это в тексте саги, его юный сын Эрк вступает в сражение на стороне Конхобара: «...пришел этот мальчик на помощь своему деду, не спросив у отца» [Похищение... 1985, 311]. В дальнейшем Кайрпре погибает от руки Кухулина (как отмечают Кросс и Слоуэр: «он был его врагом и соперником из-за Федельм Нойхриде» [Cross, Slover 1936, 602]!) и Эрк, уже повзрослевший, мстит за отца (уже в саге *Смерть Кухулина*).

В саге *Пир у Брикрена* Федельм Ноихриде фигурирует уже как жена уладского героя Лойгайре Победителя и участвует в «перебранке жен», из-за которой уладские воины должны будут потом сражаться за первенство. Причем, как говорит, обращаясь к ней, сам Брикрэн, специально устроивший этот пир-распря, — «Отец твой Конхобар, король пятой части Ирландии. Муж твой Лойгайре Побе-

дитель» (Conchobar rí cóicid hErend do athair. Loegaire Buadach do chéle [Windish 1880, 259]). По мнению Дж. Финдон, посвятившей теме перебранок и соперничества среди ирландских знатных женщин целую книгу, по рождению, как дочь короля, Федельм Нойхриде, безусловно, должна стоять на первом месте и заслуги мужа в данном случае должны учитываться уже во вторую очередь (см. [Findon 1997, 68]).

В среднеирландском трактате, название которого можно условно перевести как «Верность имен» (Cóir Anmann), также упоминается Федельм «Нойхрутах» и при этом дается ряд интерпретаций данного прозвища: Fedlim Nói-chruthach .i. nói crotha tigdis dí in cach than atchíthi í. Nó núa-chrothach .i. cruth núa do thaisbentá do cach áen fuirri ara cáime. Nó núa-craidhech í ara connailbhe. [CA 1897, 396] — «Федельм Девять-обликов, т. е. девять обликов подходят к ней, когда бы на нее ни посмотрели. Или “новый облик”, потому что каждый раз ее облик нравится по-новому тому, кому кажется она милой. Или “новое сердце”, так называют ее из-за ее дружелюбия». Никаких биографических уточнений при этом не дается.

В небольшом фрагменте, представляющем собой перечень уладских женщин, который входит в сагу *Осада Эдара* (Talland Etair) и был отдельно опубликован М. Доббс, приводятся две Федельм — Feidelm noichrutach dano ingen Chonchobair. Noi crotha firri 7 bu hailliu cach cruth araile. Feidelm Fholtchain and dano ben Loegaire Buadaig [Dobbs 1949, 155] — «Федельм Девять-обликов, дочь Конхобара. Девять обликов у нее, и каждый красивей другого. Федельм Прекрасноволосая там же, жена Лойгайре Победителя»(!).

Но персонаж по имени Федельм Прекрасноволосая (Foltchain) фигурирует в небольшом тексте, который мы уже упоминали (издан [Meyer 1912]) — там она называется женой Элкмара и о ней говорится, что она владела «имбас форосны», что вновь обращает нас уже к тексту Первой редакции *Похищения*...

В общем, в том, что касается неясности того, чьей именно женой, согласно ранней нарративной традиции, была

Федельм, дочь Конхобара, то для общего корпуса текстов это скорее типично. Тем, что Э. Дули называет «противоречивой генеалогической информацией» [Dooley 1994, 127], обладают многие второстепенные персонажи, что для эпоса также может быть названо «общим местом». Интереснее другое — предполагаемая идентичность Федельм, дочери Конхобара, и пророчицы Федельм, появляющейся в начале саги. В небольшом словаре кельтской мифологии, составленном Ж. Перзигу, в конце статьи, посвященной пророчице Федельм, вдруг сказано: «Она жена Лойгайре» [Persigout 1985, 84]. Подобную возможность, как это ни странно, пусть с рядом оговорок, но все же допускает в своей работе и Э. Дули, полагаящая, что «идентичность разных Федельм несет высокую дискурсивную нагрузку» [Dooley 1994, 128]. В таком случае мы должны будем реконструировать примерно следующий биографический сценарий: Федельм, дочь короля уладов Конхобара, выходит замуж за уладского воина Лойгайре, а затем — за коннахтского героя Кайрпре, брата короля Айлиля, и тем самым переходит в лагерь коннахтов. При этом она становится поэтессой, получает соответствующее образование в Альбане и перед началом похода встречает Медб, которая ждет от нее, как от поэтессы коннахтов, благословения, но вместо этого, как от дочери короля уладов, получает оформленное в виде пророчества проклятие. Т. е. в момент конфликта Федельм переходит на сторону отца. Такое построение, в принципе, возможно, хотя при этом остается не совсем понятным, почему Федельм и Медб изображаются как видящие друг друга впервые, если они замужем за родными братьями? Кроме того, оно совершенно неприемлемо для Лейнстерской книги, где Федельм изображается как женщина-сида, а не как земное существо. И, наконец, вспомним, что в саге *Пир у Брикрена* Федельм, жена Лойгайре, в сцене самовосхваления концентрируется на своем высоком родстве и красоте и ничего не говорит о своих профетических способностях, хотя, отметим, наиболее полная версия этой саги также содержится в Книге Бурой коровы, как и Первая редакция *Похищения*... — см. [Findon 1997, 72]). Итак,

на уровне нарративной ткани уладского цикла в целом, как мы видим, мы не можем с определенностью говорить об идентичности образов пророчицы Федельм и Федельм, дочери Конхобара. В каждой же конкретной редакции текста *Похищения...* и других саг реализуется своя, специфическая интерпретация данного персонажа, которые по отношению друг к другу находятся в ситуации дополнительной дистрибуции. И поэтому сама постановка вопроса об идентичности в данном случае представляется до некоторой степени искусственной.

В рамках уладского цикла на большую вероятность идентичности с пророчицей Федельм, как мы полагаем, может претендовать Федельм, жена Элмара, из небольшого текста, который мы уже упоминали выше и который, несмотря на небольшой размер, почти полную бессюжетность и отсутствие нарративных скреп по отношению к уладскому циклу в целом, показался все же достаточно важным Дж. Куку, включившему его в свое собрание (см. [Koch, Carey 1994, 56]). Этот фрагмент кончается словами о том, что после того, как Кухулин отрубил ее мужу большой палец на ноге, «она предрекла (! *tairngert*), что Кухулин в течение года будет ее любовником, а она должна будет придти к нему голой. Через год и один день она явилась голой перед уладскими мужами и это стало причиной их недуга» [Meuer 1912, 120].

Но при этом нам представляется возможным поставить вопрос об идентичности, но идентичности совершенно иного рода, между Федельм из *Похищения...*, и рядом персонажей с таким же именем, относящихся уже к т. н. «королевскому циклу». Мы имеем в виду в первую очередь «ведьму» (*amhait*) по имени Федельм, фигурирующую в повести о Коналле Корке. Подробный рассказ о ней также содержится в трактате *Верность имен*: в довольно длинном рассказе о рождении Коналла Корка (полулегендарный король Мунстера IV в.) говорится, что он был сыном короля Лугайда и заклинательницы из Британии по имени Болг; Коналл был отдан на воспитание поэтессе по имени Ларь-Руад (*Láir Ruad* 'Красная кобыла'), у которой, в свою оче-

редь, была сестра-ведьма (*ban-aimit*) по имени Федельм; в трактате далее говорится, что «ведьмы со всего Мунстера собрались в тот день, когда родился Коналл, возле его дома, потому что у них было в обычае нападать на новорожденных мальчиков и убивать их». Однако Федельм пожалела мальчика и спрятала его под котлом (выплеснувшийся кипяток обварил ему ухо, отчего он и получил прозвище *Coгс* 'красный') [СА 1897, 312]. Согласно другой версии, Федельм посмотрела на ладонь мальчика и предсказала ему, что если он будет отпускать пленных, то станет славным королем (см. [Dillon 1994, 34]). В любом случае судьба будущего короля оказывается зависимой от женщины, носящей имя Федельм, что заставляет нас предположить и особую значимость данного имени.

Другая Федельм связана уже с биографией святого Патрика. Так звали дочь короля Лойгайре, который был противником новой веры. Согласно рассказу автора одного из житий Патрика, Тирехана, святой встретил возле колодца дочерей короля, Этне Светлую (*Alba*) и Федельм Рыжую (*Rufa*); после того, как Патрик рассказал им о Небесном царе, они уверовали и были крещены, последовали за Патриком, а после их смерти на месте их могилы был установлен монастырь, где они почитались как святые-девственницы. В данном случае для нас важно, что имя Федельм выступает в сочетании с именем Этне, которое для ирландской традиции имеет особую значимость и выступает не совсем как собственно имя, но скорее как маркер принадлежности к особому классу (см. об этом [Михайлова 2001a]).

Отчасти в этот же ряд может быть поставлена Федельм, жена Эохайда, короля Лейнстера, в повести о Монгане (относится к VI—VII вв.). Когда Эохайд находился в изгнании в Альбане, его жена родила двоих мальчиков в ту же ночь, когда жена короля Альбана Аэдана родила двух девочек. Федельм поменяла одного из своих мальчиков на девочку, но пометила ему локоть золотом (?), чтобы потом его узнать. Действительно, много лет спустя, когда Аэдан с сыном пошли на Ирландию войной, она открыла тайну и так восстановила мир (см. [Dillon 1994, 49]). В этом сю-

жете королева по имени Федельм оказывается единственным лицом, которое знает истину.

Имя Федельм упоминается также в странном архаическом поэтическом тексте, посвященном поэтико-профетическому искусству — *fri fileda fáth fíu dá macc fial Fedelmthe* — «посредством филидов прорицания ценность двух благородных сыновей Федельм», где последнее сочетание, видимо, употреблено в значении «сыновья мудрости» (текст см. [Meyer 1914, 15], см. интерпретацию строки в [Wagner 1970, 49]).

В том, что касается собственно этимологии имени Федельм, то здесь существуют разные мнения. Это имя встречается гораздо чаще в мужском варианте — Fedelmith, причем его архаической генитив фиксируется уже в огамической надписи VI в. — *CEDATTOQA MAQI VEDEL-METT* {...} [Королев 1984, 84]. А. А. Королев, ссылаясь на Э. Мак Нила, приводит две возможных реконструкции имени — **vedelm-iatís* и **vedelmo-matis*, однако обе считает маловероятными, полагая более убедительной связь с прилагательным *feidil* ‘постоянный, терпеливый’ и с гипотетической формой его суперлатива **wedelimos* (?) [Королев 1984, 195]. Интересно, что такого же, примерно, мнения придерживался и Кормак, который в своем *Глоссарии* раскладывает имя Fedlimith на элементы *fedil* «прочность» (? к **wed-* ‘лес, древесина’) и *maith* “хороший” [Meyer 1913, 48].

И.-е. основа **ǵal-* ‘утомлять, напрягать, утруждать’ [IEW, 84] в ирландском имеет в первую очередь продолжение *feidm* ‘напряжение, усилие’, что, на наш взгляд, не объясняет появление *-l-* перед *-m*. Отчасти сознавая чрезмерную простоту такого решения, мы все же решаемся соотнести имя Федельм с и.-е. **w(e)id-* ‘знать, видеть’, рассматривать имя как сложное и реконструировать следующую протоформу — **weid* — **wel* — **sam-*, т. е. «ведать + видеть + суфф. суперл.». Такая реконструкция проясняет значение имени-маркера и одновременно позволяет соотнести ирландскую Федельм с континентальной Веледой. Если мы примем предложенную Х. Биркханом, а вслед за ним — М. Энрайтом точку зрения, согласно которой имя германской пророчицы Веледы 1) «не может быть в полной мере названо

личным именем» и 2) «является германским заимствованием кельтского апеллятива» [Enright 1996, 174], то, скорее всего, мы должны будем и принять этимологию Дж. Кука, который возводит «Веледу» к и.-е. *wel- ‘видеть’ и соотносит это имя с др.-ирл. file ‘поэт-провидец’ [Koch, Carey 1994, 37]. Федельм, в таком случае, может выступать также как обозначение ведающей и знающей женщины.

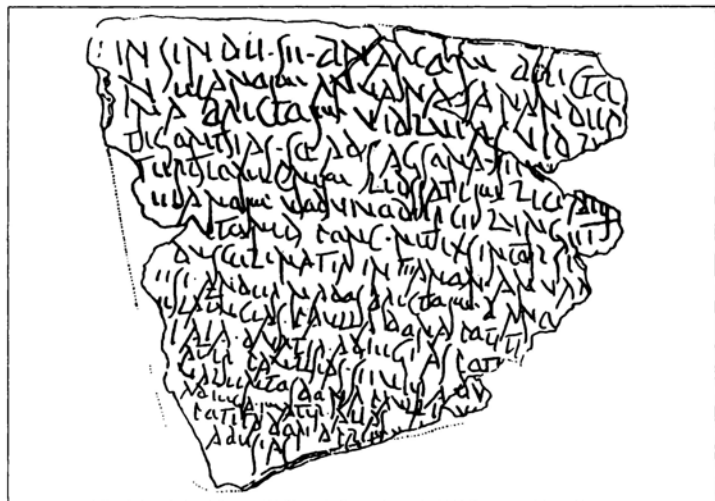


Рис. 14. Свинцовая табличка из Ларзака, самый длинный из дошедших до нас текстов на галльском языке. Предположительно — проклятие, адресованное женщинам-колдуньям. Франция. Конец I в. н. э.

Предложенная этимология имени Федельм поддерживается и интерпретацией обозначения «колдунья» из галльский таблички из Ларзака: форма *uidluias* (первая пластина, третья строка) трактуется М. Леженом как *gen. pl.* от *uidlua* «знающая» (восходит к и.-е. *weid- ‘знать-видеть’, откуда готск. *fair-weitl* ‘зрелище’, литовск. *pa-vidulis* ‘облик’, но санскр. *vidura-* ‘мудрец’ [Lejeune 1985, 151]). Более того, в учебнике галльского языка П. И. Ламбера, где дается реконструируемая протокельтская форма имени как **widlma-*, прямо проводится параллель с именем Федельм из *Похищения быка из Куальнге* [Lambert 1997, 167].

Итак, резюмируя все сказанное, мы можем сказать, что в плане выражения образ пророчицы Федельм, особенно — в Первой редакции саги *Похищение быка из Куальнге*, восходит к общекельтским представлениям о женщине-прорицательнице и имеет параллели в традиции континентальной. Но в плане содержания — это образ совершенно новый, специфически ирландский. В отличие от галльских пророчиц, основной характеризующей Федельм чертой является ее последовательная деструктивность. Как это особенно ярко видно во Второй редакции саги, она стоит в одном ряду со множеством других сверхъестественных женских фигур, появляющихся на пути у идущего в поход войска и несущих ему гибель. Такой видел ее компилятор текста и именно таким узнавался этот образ слушателями (и читателями). Как бы ни были сложны приготовления королевы Медб к походу против уладов, слушатель знал, что победа ей не суждена, а все ее войско обречено на гибель, и именно сквозь данную «красную» призму весь дальнейший рассказ и воспринимался.

ЛЕБОРХАМ — ВЕЛИКАЯ ЗАКЛИНАТЕЛЬНИЦА?

Женщина по имени Леборхам запоминается (по крайней мере — русскому читателю) прежде всего по саге *Изгнание сыновей Уснеха*, где она исполняет роль своего рода трикстера, а точнее — по ее вине и злому умыслу начинается цепь событий, последствия которых оказываются трагическими для многих. Согласно предсказанию друида Катбада, девочка, закричавшая во чреве матери, должна была принести уладам много бедствий. Решено было убить ее, когда она родится, однако король Конхобар приказал воспитать ее в отдельном доме, желая жениться на ней, поскольку, согласно предсказанию того же Катбада, она должна была стать девушкой необычайной красоты. И — «ни один улад не мог ее увидеть до того часа, когда она должна была разделить ложе Конхобара. Ни один человек не допускался в дом ее, кроме приемных отца и матери, да еще Леборхам» [Ирландские саги 1933, 64]. Почему же для Леборхам было сделано исключение? В трудах, популяризирующих древнеирландскую саговую традицию, она иногда называется «воспитательницей Дейдре» (см., например, [MacKillop 1998, 296; Persigout 1985, 127]), однако, судя по тексту, это не совсем так: в версии саги, содержащейся в Лейнстерской книге * (XII в.) о Леборхам говорится: *ní étas*

* И, видимо, также в более поздних рукописях Желтая Книга Лекана и рук. Эджертон, с которыми издатель саги Э. Виндиш коррелирует свой текст.

gabail disside, ar ba bancháinte [Windisch 1880, 71, 12] — «ничего нельзя было ей запретить, потому что была она заклинательницей». Последнее — достаточно спорно, к чему мы предполагаем обратиться особо, пока отметим лишь несколько моментов.

Последний термин, которым воспользовался в своем переводе А. Смирнов, воспроизведен здесь нами более чем условно. Древнеирландское понятие *banchainte* представляло собой скорее юридический, а точнее — псевдоюридический термин, которым обозначалась особая социально-профессиональная группа своего рода «поэтов-насмешников», исполнявших против знати особые хулительные песни. Тот, против кого такая песнь была исполнена, лишался своего статуса, иногда — жизни, внешность его искажалась и поэтому действительно такому поэту «ничего нельзя было запретить». Мы употребили слово «псевдоюридический», потому что далеко не уверены в том, что в данную группу входили женщины (не говоря уже о том, что сами рассказы о действительности хулительных песен вряд ли следует понимать буквально), однако в традиции мифопоэтической он встречается довольно часто. В английском переводе данного фрагмента саги о Леборхам сказано гораздо точнее — *womansatirist* [Cross, Slover 1936, 242], хотя мы далеко не уверены в том, что данное понятие вообще приложимо к нашему персонажу. К сложной теме хулительных песен и их профессиональных исполнителей мы еще вернемся, пока же постараемся точнее обрисовать образ Леборхам на уровне чисто нарративном.

Итак, в саге *Изгнание сыновей Уснеха* (в данной редакции) именно она указывает Дейдрре на того, с кем та затем бежит от Конхобара, что действительно кончается трагически и для самой девушки, и для ее возлюбленного Найси и его братьев, и для многих других уладов (часть — погибает в распре, а Фергус и Кормак, сын самого Конхобара, уходят от уладов к их врагам коннахтам). В ряде других текстов Леборхам выступает уже не как «сеятельница вражды», но, напротив, как посол-вестник, всезнающий и даже склонный к примирению враждующих.

В саге *Опьянение уладов* она выступает как вестник короля Конхобара, который должен всего лишь сообщить Кухулину о готовящемся пире: *Ro-síacht Leborcham so Dún Delga 7 at-bert ra Coin Culainn tuidecht d'accallaim a cháemaite cu hEmain Macha* [МУ, 2, 39—40] — «Добралась Леборхам до Дуна Дельга и сказала Кухулину, чтобы он пришел со своими поручителями в Эмайн Маху для разговора с королем».

В саге *Сватовство к Луайне и смерть Атирне* роль Леборхам, как кажется, немногим больше, однако, во-первых, она исполняет не просто функции посла, но также решает, какая именно девушка подойдет в жены Конхобару, во-вторых, в саге кратко описан ее облик, в-третьих, в тексте упомянута другая Леборхам:

Привели к Конхобару двух его гонцов, Леборхам, дочь Аэ и Адарк, и Леборхам Раннах, дочь Уангамайна. Воистину ужасен и уродлив был облик этих посланниц.

[Предания и мифы... 1991, 214]

Как отмечает в примечании к данному месту С. Шкунаев, имя Леборхам Раннах ему не известно, однако прозвище ее означает «сеющая раздоры». С последним согласиться можно лишь с известной долей сомнения, т. к. в Словаре ирландского языка в качестве эквивалента др.-ирл. *gappach* (помеченного как «редкое») дается 'распределяющий еду на пиру' [DIL-R, 13], однако, поскольку само слово несомненно является субстантивированным прилагательным, образованным от сущ. *gapp* 'часть, доля, раздел' и проч., то в принципе его можно трактовать и как 'распределяющая, разделяющая', и, возможно, как «сеющая раздоры». Указанное в тексте имя ее отца, видимо, как-то соотносится с др.-ирл. *úaignes* 'одиночество, уединение; тайное место'. Нам действительно также нигде не встречались упоминания об этой другой Леборхам*, однако, судя по тому, что далее в саге говорится всегда только об одной Леборхам (причем —

* Естественно, мы не можем ручаться за весь корпус саг, а также за тексты, которые до нас не дошли, но существование которых вполне можно предположить.

без указания, о какой именно), мы можем предположить, что в данном случае речь может идти об одном и том же персонаже. Его раздвоение можно объяснить ошибкой компилятора.

В саге *Смерть Кухулина* именно к ней обращается Конхобар после того, как все улады оказываются пораженными их странным недугом (во время нападения врагов они лишаются силы) и просит ее поспешить к Кухулину, который этому недугу не подвержен, и попросить его в одиночку выступить против вражеского войска (см. [Aided Con Culainn 1978, 76—78]). Но затем она же предостерегает его от сражения и просит остаться.

В саге *Болезнь Кухулина* проявляется особый аспект социального положения Леборхам (отчасти уже упомянутый в *Изгнании сыновей Уснеха*) — ей ни в чем нельзя отказать. Уладские жены видят прекрасных птиц и понимают, что поймать их сможет только Кухулин, однако вряд ли он согласится охотиться на них: «Как же нам быть? — спросили женщины. — Не трудно сказать, — молвила Леборхам, дочь Ауэ и Адарк, — я пойду к Кухулину и попрошу его исполнить ваше желание» (пер. А. Смирнова [Ирландские саги 1933, 176]).

В поздней версии саги *Изгнание сыновей Уснеха* Леборхам вновь выступает как посланец Конхобара, причем в данном тексте неожиданно говорится о том, что возлюбленный Дейрдре, Найси, был дорог ей самой (возможно — чисто человечески) и именно поэтому она всегда знала, где именно он находится:

Is amhlaidh, iomorra, do bhí Leabharcham agus ba hannsa lé Naoise iná gach neach eile isin chruinne uair ba minic lé i gcríochaibh an domhain mhóir d'iarmhóracht Naoise do bhreith sgéal chuige agus uadha.

[OCU 1992, 114, 440—44]

И такой была тогда Леборхам, что был дороже для нее Найси, чем что бы то ни было иное, поэтому часто обходила она пределы великого мира в поисках Найси, чтобы поведать ему новости и узнать новости от него.

Таким образом, как можно судить по перечисленным эпизодам из саг, где фигурирует данный персонаж (по крайней мере — среди доступных нам текстов), Леборхам, с одной стороны, — фигура в лучшем случае третьестепенная, с другой — ее краткие вмешательства, как правило, служат движению и развитию действия. Причем, отметим, практически всегда эти «толчки к действию» приводят к гибели одного из героев (и даже — многих, как в саге *Изгнание сыновей Уснеха*). Погибает невеста Конхобара Дейдрре, убит ее возлюбленный Найси, на которого ей указала Леборхам, умирает от «волдырей позора» Луайне, погибает в неравном бою и Кухулин. Исключением может быть названа сага *Опьянение уладов*, в ходе развития сюжета которой уладские герои лишь оказываются в ситуации смертельной опасности, но благодаря уму и силе Кухулина им удается спастись. Сообщенные о Леборхам скудные данные можно суммировать следующим образом:

- она имеет специфический монструозный облик (но вовсе не является «старухой»);
- она обладает умением быстро перемещаться на большие расстояния;
- она много знает о многом и о многих;
- она обладает даром красноречия и убеждения;
- ей ни в чем нельзя отказать (последнее качество, возможно, является естественным логическим продолжением предыдущего, однако уверены в этом мы быть не можем, и, кроме того, для нас важнее не «правда», а осмысление данной логической связи в ранней нарративной традиции).

В принципе мы не можем в данном случае сказать, какой из перечисленных признаков является для этого образа релевантным, а какие — оказываются вторичными. Попытаться выяснить это можно, лишь изучив «случай» Леборхам подробнее и сопоставив каждый признак в отдельности с другими, сходными мотивами в ирландской традиции и не только в ней.

Гораздо подробнее образ Леборхам вырисован в саге *Осада Эдара*, а точнее — в эпизоде собственно осады, в котором она занимает центральное место. По ходу сюжета

улады оказываются отрезанными от мира врагами на небольшом полуострове в крепости Эдар (совр. Хоут, на севере от Дублина). Начинается голод, потому что враги не выпускают их наружу и никого не впускают внутрь, — исключение составляет лишь Конхобар, которому каждый день Леборхам приносит еду, причем причина, по которой враги уладов пропускают ее туда и обратно, в саге даже никак не объясняется, поскольку, видимо, для составителя текста это было очевидно. Далее следует описание Леборхам и краткая история ее рождения:

Mug 7 cumal robatar itig Conchobair. isí gein rucad eturru .i. ind ingen Leborcham. Badochraid dano adelb na ingine .i. adatraigid 7 adaglún innadiaid, adaescait 7 adásáil rempe. Isí toichled Herinn inoenló. cechní domaith 7 dosaich dognitheá in Herinn, adféided do Chonchobor isin Chroibrúaid deod-lái. Turtine trifichet mbargen aracind icind tened. cenmotha acuit lasinslúag. Isí tra nobered achuit do Chonchobor arammuin otá Emuin co Etur.

[Talland Etair 1887, 54]

Раб и рабыня были в доме Конхобара. И родился ребенок у них, то есть эта девушка Леборхам. Был ужасен облик той девушки, обе ее ноги и оба ее колена были повернуты назад, а зад ее и пятки повернуты были вперед. Она могла обойти всю Ирландию за один день. Каждое хорошее и плохое, что делалось в Ирландии, все сообщала она Конхобару в его палатах Красная ветвь в тот же день. Порция из трижды по двадцать хлебов бывала у нее перед огнем. Делила она это с войском. Приносила она обычно Конхобару его долю из Эмайн в Эдар.

В саге *Сватовство к Луайне* названы имена ее родителей — оа 'ухо' и adarc 'рог (в который трубят)', т. е., возможно, символически она представлена как дочь слуха и слова, сообщения, что вполне соотносимо с ее функциями в сагах (ср. также аналогичная метафора в *Разговоре двух мудрецов* — на вопрос, чей он сын, поэт и прорицатель Неде отвечает: я сын Ремесла, сына Внимания, сына Размышления [Предания и мифы... 1991, 244]).

В дальнейшем, когда улады предпринимают успешную атаку против лагенов, именно Леборхам приходит к женам уладов и рассказывает им о том, что мужья их находятся на грани жизни и смерти от истощения, но тем не менее находят в себе силы сражаться с лагенами (жителями Лейнстера): «Тогда Леборхам пошла на север, перед войском, чтобы поведать уладским женщинам о том, что видела, ибо они боялись, страшились и страдали с тех пор, как их мужья захватили Эдар. — ... Победили в битве улады после битвы страшной, после рубки, после резни» (оригинал см. в [Dobbs 1949]). Данное сообщение названо в самом тексте — *selmaine* 'предречение, предсказание', хотя, строго говоря, назвать его предречением трудно. Видимо, в данном рассказе нарратор оказался под воздействием глагола *at chonparc* 'видела', которым традиционно описывается предречение, изрекаемое пророчицей на основе того, что видит она внутренним взором в состоянии особого экстатического вдохновения (см. об этом подробнее в разделе о пророчице Федельм). Более того, возможно, сам факт известия о победе уладов, точнее — сообщение о нем (т. е. его вербализация), отчасти оказывается равнозначным креации данной победы, и не только уладские жены, но и нарратор автоматически приписал заслугу в этом лицу, которое об этом сообщило (в общем — явление отчасти сохранившееся и в наше время и, видимо, универсальное; о вербализации будущего как его креации в древнеирландской традиции см. в нашей работе [Михайлова 20016]).

В приведенном нами описании Леборхам, естественно, привлекает внимание в первую очередь ее монструозный облик, тот факт, что она могла обойти Ирландию за один день и все узнать, а также выраженный имплицитно факт, что она была единственным существом, которое могло беспрепятственно проходить через линию осады. Мы полагаем, что все три момента связаны друг с другом, однако вначале попытаемся рассмотреть их изолированно, что в принципе не противоречит, так сказать, традиционным принципам «плетения» саговой ткани.

Монструозный облик Леборхам сразу ставит ее в один ряд с довольно многочисленными женскими персонажами, также обладающими жутким видом. Однако, как нам кажется, сам факт уродства еще не является основанием для автоматического знака равенства между ними. Многочисленные старухи с длинными черными голенями, «словно ткацкий наво́й», и желтыми зубами (ср. описание, например, в сагах *Приключение сыновей Эохайда Мугмедона* и *Разрушение Дома Да Хока* в [Предания и мифы... 1991, 211; 135]) имеют с ней мало общего. Широоротая темная женщина, «нижние губы» которой свисают до колен в саге *Разрушение Дома Да Дерга*, тоже далеко не повторяет образ Леборхам, основное уродство которой состоит в том, что ее носки и колени обращены назад, а пятки и ягодицы — вперед (она, таким образом, как бы повернута в районе талии на 180°) и, как мы можем предположить, двигаясь, она пятится назад, как рак или краб, и видит не то место, куда идет, а то, которое оставляет. В указателе мотивов древнеирландской литературы Т. Кросса на «ключевое слово» — «колени, направленные назад» (мотив F517.1.5 [Cross 1969, 276]) дано всего четыре примера — сама Леборхам, Дорнолла (из саги *Сватовство к Эмер*), сам Кухулин в момент его «чудесного искажения», а также — по не совсем понятной нам причине — Кайльб из *Разрушения Дома Да Дерга*, хотя она явно ближе к традиционной старухе с «наво́йными» голенями и гипертрофированными гениталиями. Впрочем, мы должны отметить, что Т. Кросс в основном дает отсылки не к собственно текстам, а к изданию Р. Турнейзена *Ирландские героические и королевские саги*, где тексты пересказываются и, отчасти, анализируются (см. [Thurneysen 1921]).

Дорнолла, дочь кузнеца Домналла, у которого в начале Кухулин учился боевым приемам (*Сватовство к Эмер*), действительно практически полностью повторяет облик Леборхам в том, что касается конечностей, но к тому же — у нее были «огромные темно-серые глаза, черное лицо, широкий лоб, а ярко-красные жесткие волосы завязаны косами вокруг головы». В том же, что касается ее нижней части,

то — *Batir móra a glúne, a sála rempi, a traighthi ina diaidh* [TE, 46] — «Были большими ее колени, ее пятки (вывернуты) вперед, ее ступни — назад». Ср. Леборхам — ... *a da traigid 7 a da glun inna diaid, a da escait 7 a da sáil rempe* [TE, 54] — «две ее ступни и два ее колена (повернуты) назад, две ее ягодицы и две пятки — вперед». Изображение самого Кухулина в момент чудесного искажения также, в частности, повторяет этот же ортопедический мотив — *Tancadar a thrasigthe 7 a luirgne 7 a glúne co mbatar da éis. Tancatar a sála 7 a orccni 7 a escata co mbatar riam rempi* [TBC 1970, 61, 2266—68] — «Пошли его ступни и его голени и его колени так, что были они позади него, пошли его пятки и его икры и его ягодицы так, что были они впереди него» (цит. по второй редакции — в Лейнстерской книге; первая редакция саги, в Книге Бурой коровы, тот же текст приведен практически дословно).

Сказать, что именно объединяет эти три персонажа, довольно трудно. По крайней мере, мы можем сделать вывод, что уродство подобного типа не является ни знаком старости, ни символом повышенной сексуальности, как у названных выше старух. Мы можем предположить, что во всех трех случаях клишированное воспроизведение мотива «вывернутости коленей» (по определению Кросса, а также Томпсона — *knees backwards*) совпадает почти дословно лишь в плане выражения, тогда как в каждом конкретном случае функционально обладает разной содержательной наполненностью. Причем в случае Леборхам данный «знак» обладает двойным смыслом, что позволяет отнести данный персонаж одновременно к двум разным группам. Так, если мы поставим рядом Леборхам и Дорноллу, то «вывернутость коленей» в данном случае будет знаком монструозности облика **молодой** женщины, которая автоматически ставит ее вне области брачных (коитальных) интересов мужской части персонажей эпического нарратива. Вспомним, что Дорнолла полюбила Кухулина, который проходил начальное обучение боевым приемам у ее отца Домналла, но любовь ее была им отвергнута, причем совершенно очевидно — не по причине любви к невесте Эмер (после «помолвки» Кухулин вступает



Рис. 15. Деревянная фигурка (2,2 см), изображающая сидящую женщину (?). XI в., район Дублина

в связь с дочерью Скатах Уатах и с великаншей Айфе и, видимо, еще с рядом других девушек), но лишь из-за ее отталкивающей внешности. В том, что касается Леборхам, то в ее эпической биографии данные эпизоды отсутствуют, однако каких бы то ни было намеков на близость с кем бы то ни было мы также не находим (ее привязанность к Найси, если и имела отчасти эротический характер, то отношения их носили характер явно платонический).

Монструозность Леборхам зашифрована и в ее имени, которое буквально означает *lebog-sam* «длинно-кривая» или «сильно-кривая».

Мы осознаем, что рассуждения подобного рода выглядят достаточно наивно, поскольку подменяют символическую предикацию мифологического текста, — это попытка реконструировать если не то, «что было на самом деле», то хотя бы то, что, якобы, хотел сказать компилятор текста, когда наделял данный персонаж данной яркой чертой. Однако не станем преувеличивать степень «неосознанности» данной детали составителем протоверсии рассказа о Леборхам. Подобно тому, как длинные зубы, отказ от угощения и отсутствие тени являются знаковыми чертами для рассказов о вампирах как для их автора, так и для слушателей (и читателей), мотив «вывернутых коленей» вводится в текст для того, чтобы соответствующий персонаж был быстро и верно «узнан» адресатом текста. И поэтому в нашу задачу входит в данном случае попытаться определить, что же именно за данной характеризующей чертой скрывается с точки зрения функциональной. Но в отличие от повестей о вампирах, ирландские саги с точки зрения мотивной структуры оказываются гораздо более размытыми (по целому ряду причин, которые были уже неоднократно и часто противоречиво проанализированы в ирландистике). Поэтому, как мы понимаем, Леборхам и Дорнолла, обладающие одинаковым строением ног, могут отличаться функционально, в чем-то при этом и совпадая. Та же черта, которая при сопоставлении с Дорноллой делает Леборхам просто уродливой, при сопоставлении с Кухулином в состоянии «чудесного преобразования» делает ее одновременно и медиатором между

мирами, и знаком ее способности необычайно быстро перемещаться (причем последнее — вполне эксплицитно). Не случайно в указателе Кросса этот же мотив F517.1.5. отсылается к группе мотивов A526 — «чудесный облик культурного героя», в частности — к мотиву A526.8 «культурный герой может выворачивать свои ступни и колени назад».

Выход за пределы собственно ирландской традиции, как это ни странно, дает нам достаточно мало примеров точной реализации того же мотива «вывернутых коленей». Так, в указателе С. Томпсона дано, кроме уже известных нам, всего две ссылки — на описание карлика в фольклоре Швейцарии, который перемещался коленями вперед, а также на африканское поверье, что в джунглях обитает странное существо, внешне похожее на человека, но имеющее вывернутые назад ступни (см. ссылки на источники в [Thompson 1955—7, 3, 138]). Если же подойти к данному мотиву не так строго и увидеть в нем лишь одну из реализаций темы «необычных ног» мифического персонажа, то, как мы понимаем, сопоставительный материал здесь окажется настолько обширным, что само сопоставление будет уже лишено смысла. Как пишет в своей книге о чудовищах и чудесах К. Каплер, «большую часть монстров мировой мифологии можно найти в рисунках душевнобольных. Именно поэтому, идет ли речь об искусстве патологическом, или об искусстве, которое патологическим не считается, во всех этих образах можно увидеть лишь проявления символического мышления» [Kappler 1980, 286]. То есть, как мы понимаем, мышление безумца, которое на первый взгляд может показаться хаотичным и лишенным логики, на самом деле тоже по-своему рационально и символично, как и наше мышление. Данная идея, как мы понимаем, далеко не оригинальна и психологам, имеющим дело с патологиями, хорошо известна. Удивляет в данном случае другое: поразительная бедность набора образов, порождаемых галлюцинирующим мозгом.

Аналогичным образом беден и реестр ортопедических аномалий у людей-монстров — ноги, принадлежащие тому или иному животному, вывернутые колени, наличие одной ноги, а не двух. Причем еще более удивляет другое —

практически все упоминания об аномалиях подобного рода сопровождаются сообщениями о том, что данные существа обладают способностью необычайно быстро перемещаться. Так, в книге Капплера рассказывается о людях, у которых колени вообще не гнулись, но которые могли быстро пронестись над землей при помощи прыжков (см. [Kappler 1980, 123]. О. Белова также описывает чудесных людей, которые обладая лишь одной ногой, «прудше бегают, ниже птах летает» [Белова 2000, 169]. Мы сами также имели возможность писать о «горных людях» литовских народных преданий, которые имеют одну руку и одну ногу, но при этом бегают так быстро, что поймать их нельзя («а можно только подстрелить» — см. [Михайлова 1999б]). Отсюда, как мы понимаем, и способность Леборхам быстро перемещаться и за день обходить всю Ирландию из конца в конец.

Однако, как нам кажется, в специфической монструозности внешности Леборхам (и Дорноллы) обращает на себя внимание еще одна деталь. Так сказать, «биографически» Леборхам названа дочерью раба и рабыни при дворе Конхобара. То есть, предположительно, за ней просматривается облик до-гойдельского населения острова, отчасти — устрашающего и опасного и, как правило, изображающегося в сагах в грубой одежде, с темными лицами и жесткими темными или рыжими волосами. Дорнолла, напомним, также живет не в Ирландии, а в Альбане (Северной Британии), населенной во время составления основного корпуса эпических текстов, таинственными пиктскими племенами (ирл. *sgùthni*). В свое время еще Тацит отмечал, что некоторые жители Северной Британии отличаются «жесткими рыжими волосами и большими ногами» (цит. по [Dunbavin 1998, 52]) — ср. облик Дорноллы — огромные темно-серые глаза, черное лицо, широкий лоб и ярко-красные жесткие волосы. Они — чужие этнически, но идентифицируются с представителями «инога мира» (инога — в очень широком, но при этом специфически кельтском смысле), как и Кухулин в момент своего чудесного преображения. Таким образом все трое оказываются как бы медиаторами между мирами и занимают лиминальное положение.

Способность быстро перемещаться и, соответственно, многое видеть и слышать, обусловленная, как мы видим, самим обликом Леборхам, дает ей возможность и обладать гораздо большим, чем у обычного человека, объемом информации. Не случайно в саге *Осада Эдара* говорится, что она «могла обойти всю Ирландию за один день. Каждое хорошее и плохое, что делалось в Ирландии, все сообщала она Конхобару в его палатах Красная ветвь в тот же день». Данная тема объединяет фигуру Леборхам уже с другим персонажем древнеирландской традиции — безумным Суибне. Король Дал Арайде, Суибне был проклят святым Ронаном и превращен им в существо, называемое *geilt*, в результате чего отчасти утратил рассудок, но получил возможность быстро перемещаться, как бы паря над землей. В саге о нем говорится, в частности, что святой Молинг также потребовал, чтобы Суибне, который, как и Леборхам, имел обыкновение обходить за день всю Ирландию, каждый вечер приходил к нему и рассказывал обо всем, что видел (см. об этом в нашей работе [Михайлова 2001в, 260—2]). По мнению американского исследователя Дж. Надя, именно способность быстро перемещаться обеспечивает Суибне возможность получения некоего тайного знания, которым и пользуется святой Молинг (см. [Nagy 1982, 60]). В то же время, лиминальность героя (признается, что широким употреблением данного термина мы обязаны как раз Дж. Надю, поскольку впервые «освоили» его после прочтения его статьи 1981 г. *Лиминальность и знание* [Nagy 1981]), проявляющаяся на внешнем уровне в способности к левитации, обеспечивает ему доступ к «тайному знанию», источник которого, видимо, находится в Ином мире. В свое время мы имели возможность подумать о том, как именно связана способность Суибне к левитации и быстрым перемещениям с его же возможностью предсказывать будущее и даром ясновидения. Однако, как теперь нам кажется, кроме уже существующих объяснений можно предложить и другие. Как пишет Дж. Надь, контакт с Иным миром и получение информации оттуда обычно происходит путем исполнения неких ритуалов, основанных на маркированном антиповедении (в случае в шаманистском ритуалом «имбас форосны» —

жеванием сырого мяса свиньи и засыпанием в проеме двери — лиминальном пространстве). Однако Суибне, как и Леборхам (?), не является все же профессиональным поэтом или пророком. Его «антиповедение» выражается в первую очередь в способности быстро перемещаться. И вот именно в последнем, как нам кажется, и таится возможность овладения «тайным знанием», умение предсказывать будущее и, как в случае с Леборхам, то, что ей ни в чем нельзя было отказать. Мы полагаем, что изображение сверхбыстрых перемещений осознавалось не только как движение в пространстве, но и как перемещение во времени, откуда и возможность не только **знать** будущее и прошлое, но и **влиять** на настоящее (и будущее).

Данная идея, которая кажется нам одновременно очень простой и необычайно сложной, в любом случае бесспорно интересна. Она подтверждается огромным числом примеров, причем далеко не только из области кельтской нарративной традиции. Именно поэтому наши рассуждения здесь мы предпочитаем прервать и предоставить читателю самостоятельно подумать на эту тему. Мы же вернемся к Леборхам.

Способность быстро перемещаться и высокая информированность обуславливают и ее основное занятие — быть послом при Конхобаре. Причем, как мы видим в текстах, полномочия ее при этом оказываются достаточно широкими: она не только переносит известия, но и самостоятельно раздобывает необходимую информацию (например — в случае с Луайне), а также, если нужно, использует свой талант убеждения. Иными словами, она не только все про всех знает, но и «ей ни в чем нельзя отказать». Характерен в данном случае пример из саги *Смерть Кухулина*. Когда, как рассказывается в поздней версии саги (т. н. Версия В XV в.), во время наступления врагов удами овладел их странный недуг (они становились слабее, чем женщина после родов: результат проклятия оскорбленной в давние времена богини по имени Маха *), король Конхобар понял, что за-

* Русск. пер. предания см. — сага *Недуг удадов* в [Похищение... 1985]. Интерпретация мотива «чудесного недуга» см. в [Killeen 1974; O'Broin 1961—63; Slotkin 1990].

щитить их может только Кухулин, не подверженный этой странной болезни. И, естественно, единственный способ найти Кухулина и убедить его вступить в битву он видит в обращении к Леборхам: Cáit a bhfuil Leabharcham, ar Conchubhar. Atáim sonna, ar Leabharcham. Gluais ar chend Con Ccolainn 7 tabhair dom ionnsoigh-si é... [Aided Con Culainn 76] — «Где Леборахам, — сказал Конхобар. — Я здесь, — сказала Леборхам. — Проскользни к Кухулину и сделай для меня это его убеждение...». Конхобар уверен, что именно Леборхам знает, где Кухулин находится, и что ей непременно удастся убедить его вступить в сражение. И если первое еще как-то понятно (находясь постоянно всюду, она, естественно, знает, где кто в данный момент пребывает), то второе, как нам кажется, требует дополнительной интерпретации.

Действительно, Леборхам удается убедить Кухулина вступить в битву против целого войска, хотя он понимает, что погибнет («Поднимись, о Кухулин, встань на защиту Маг Муртмене от мужей Галеони...»). Но, можем мы сказать, кроме слов Леборхам, здесь может сыграть свою роль и чувство чести героя, который не хочет, чтобы его потом упрекнули в трусости. Однако аналогичным образом в саге *Болезнь Кухулина* Кухулин соглашается исполнить просьбу Леборхам поймать для уладских женщин чудесных белых птиц, хотя и понимает, что требование это, мягко говоря, женская блажь: «Женщин охватило желание получить их, и они заспорили между собой, чей муж окажется ловчее в ловле этих птиц (...) — Как же нам быть? — спросили женщины. — Не трудно сказать, — молвила Леборхам, — я пойду к Кухулину и попрошу его исполнить 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 сегодня охотиться на птиц для них! — Ты не прав, — возразила Леборхам, — гневаясь на них. Ведь ты виновник одного из ущербов, постигших уладских женщин — виновник их кривиз-

ны *» (пер. А. Смирнова [Ирландские саги 1933, 176—7]). Из двух данных примеров мы видим, что странная особенность Леборхам, проявляющаяся в том, что «ей ни в чем нельзя было отказать», может корениться просто в ее даре убеждения, в умении найти в нужный момент необходимый веский аргумент, который разобьет все возражения.

Данное рациональное объяснение кажется нам слишком простым, чтобы быть верным. Кроме того, в ролевом распределении персонажей саг уладского цикла она вряд ли может претендовать на амплу персонажа «мудрого и рассудочного» (эти функции, скорее, выполняет некий Сенха сын Айлиля, постоянно стремящийся всех примирить). Кроме того, мы не знаем, к каким аргументам могла прибегнуть Леборхам, когда беспрепятственно проходила не только в закрытый для всех дом, где воспитывалась девочка Дейрдере, но и через полосу осады лагенов в саге *Осада Дун Эдар*. И все же идея о необычайном даре убеждения (чем-то, видимо, дополнительно подкрепленном) отчасти, как кажется, представляет интерес.

Мы полагаем, что причин того, что Леборхам «ничего нельзя было запретить», на самом деле — несколько, а точнее — на разных уровнях нарративной ткани работают разные системы причинно-следственных отношений. Это приводит к тому, что некий универсальный архетип, который просматривается за данным образом, на уровне чисто компилятивном начинает нуждаться в дополнительных мотивациях, которые затем разные компиляторы по-разному формулируют. Причем разные мотивации далеко не всегда противоречат друг другу, и, более того, иногда вторичная мотивация обретает уже самостоятельный сюжетобразующий статус. Поясним нашу мысль.

Леборхам предстает во всех приведенных нами, довольно немногочисленных, примерах как персонаж, для которого

* Все женщины, влюбленные в Кухулина, кривели на один глаз, поскольку сам он в момент чудесного преобразования также кривел — один глаз его уходил в глубь черепа, а другой вылезал наружу и становился огромным, как котел.

действительно как бы не существует системы социальных запретов. Дочь раба и рабыни, она тем не менее оказывается близким к королю лицом, которое, видимо, уполномочено давать ему советы и рекомендации. Именно она решает, как лучше провести ежегодную ритуальную встречу-пир Конхобара и его «вассалов» (в саге *Опьянение уладов*), именно она выбирает для короля невесту (Луайне), именно она безнаказанно сводит Дейрдре с ее возлюбленным Найси, в результате чего среди уладов возникает страшный конфликт (сага *Изгнание сыновей Уснеха*), она решается обращаться к Кухулину с просьбами, на которые не решаются другие женщины, включая его жену, она спокойно проходит через полосу осады, и лагены не смеют ее задержать. Как нам кажется, весь данный поведенческий комплекс уже на уровне истории культуры напоминает скорее фигуру... шута, который также обладает маркированно отгалицированной внешностью, также ведет себя часто вызывающе, но при этом странным образом перманентно безнаказан. И более того, как отмечает в монографии, посвященной теме шута в средневековой Ирландии, А. Харрисон, «шут-трикстер универсален и унипастичен, он может пересекать границы времени и пространства» [Harrison 1989, 25]. Так, в качестве примера он рассказывает о некоем шуте, который, как и Леборхам в наших примерах, мог утром быть на о. Мэн (на востоке), а вечером — уже на западе Ирландии.

Но, безусловно, сходство в данном случае мы полагаем лишь кажущимся, поскольку у Леборхам отсутствует главное качество шута — имитировать безумие (в ирландской нарративной традиции — **быть безумным**). Речь идет скорее о совпадении «вторичной атрибутики» персонажа. Если, как полагает Харрисон, шут находится одновременно вне социума и внутри него, то отчасти теми же чертами обладают и многие другие маргинальные фигуры. Как показывает, например, А. Байбурин, русские нищие также имитируют своего рода лиминальное состояние, своей одеждой, поведением и речью манифестируя себя как представителей Иного мира (см. [Байбурин 1993, 114]). Вызывая невольный, бе-

зотчетный страх, они, по идее, должны вызывать у адресата и желание выполнить их просьбу (как правило, естественно, имеющую характер материальный). Ср. одно из определяющих суть Леборхам как персонажа свойств — ей ни в чем нельзя отказать.

В эту же парадигму, как нам кажется, входит и образ так называемой «уродливой девушки» из средневекового сюжета о Персевале-Парцифале. В средневаллийском мабиноги о Передуре, которое восходит к тому же источнику, что и рыцарские романы, но, отчасти, сохраняет более раннюю персонажно-мотивную схему, данная «девица» изображается въезжающей на муле в зал, где сидит король Артур. Ее облик поистине безобразен — черные кудрявые волосы, темное лицо, короткий нос с широкими ноздрями на раздутом лице, кривые ноги, руки и шея, и при этом — безобразно толстые бедра (к сожалению, не имея возможности процитировать оригинал, отсылаем к русскому переводу [Мабиногион 2002, 189]). Основная ее задача — упрекнуть находящегося здесь же Передура в том, что он, будучи во дворце хромого короля и увидев слуг, несущих окровавленное копье, не спросил, что произошло. Не будем вникать в сложный мир повестей о Граале, отметим лишь, что слова «девицы» в данном случае попадают точно в цель, и Передур говорит: «Клянусь, я не усну спокойно, пока не узнаю историю того копья». В романе Кретьена де Труа сохранены многие детали монструозной внешности *damoisele* (черные волосы, нос, напоминающий нос обезьяны, маленькие крысиные глазки, широкие бедра, напоминающие колеса), но к этому еще добавлены губы, как у осла, и зубы, цветом своим напоминающие яичный желток (см. [Roach 1959, 135]). Усугубление монструозности и уродства не меняет сути: девушка появляется для того, чтобы **упрекнуть** героя в преступной бездеятельности. Аналогичным образом, в *Парцифале* Вольфрама фон Эшенбаха уродливая Кундри врывается в тронный зал Артура и упрекает Парцифала в том, что он не проявил жалости к королю-рыбаку и не задал ему вопроса о причинах его страданий. Он вынужден покинуть двор Артура, причем, возможно, не

столько в результате осознания своей ошибки, сколько «заклятый» речью Кундри (см. об этом [Springer 1959, 232]).

Сопоставление данных образов в валлийском, французском и немецком памятниках проводится в небольшой работе Г. Гётинк. Вывод, к которому приходит автор, однако, не кажется нам достаточно убедительным. Она видит источник данного образа в теме уродливой старухи ирландских преданий, которая, представая перед героем, склоняет его к соитию, а затем преобразуется и принимает облик прекрасной девушки, олицетворяющей собой Верховную власть (см. [Goetinck 1967]). Но в отличие от страшных старух (о которых мы также упоминали), Кундри чужда эротичность, и, кроме того, во всех указанных примерах речь вовсе не идет об обретении власти (в отличие от саги *Приключение сыновей Эохайда Мугмедона*, на которую автор в данном случае ссылается), и это, в частности, также роднит данный образ с фигурой Леборхам.

В небольшом исследовании литературоведа-психолога Е. Золотухиной образ Кундри трактуется одновременно как «уродливая личина мужской фемининности» и как «олицетворение магической силы женщины, ее влияние, которое не зависит от внешней красоты. Там, где есть божественная искра, земная прелесть ничего не значит: через женщину могут говорить ангелы, тайные законы, может свершаться судьба» [Золотухина 2002, 18]. За внешней «красивостью» последней фразы, как нам кажется, действительно скрывается один (один из!) ключей к пониманию данного образа, но что мы понимаем в данном случае под «божественной искрой»? В книге последователя Рудольфа Штайнера Р. Майера *В пространстве — время здесь...* фигура Кундри трактуется как образ Стража порога, причем под «порогом» понимается в первую очередь человеческое сознание. «На пороге сверхчувственной жизни духовный искатель встречается с самим собой. Из недр души выделяется образ, который спускается в имагинацию, открывая душевному взору непреображенную часть человеческого существа. Ту часть, которую стремящаяся душа при одухотворении оставила без внимания и даже оттеснила в сокровенные глуби-

ны» [Майер 1997, 131]. Но в общем о том же пишет Юнг, когда реконструирует архаическую «психологему» омерзительного существа, в котором он видит «верное отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва поднялась над уровнем животного» [Юнг 1996, 343]. Но пишет он это об образе трикстера, как мы понимаем, в исторический период воплотившегося в фигуре шута, с которым мы Леборхам уже сравнивали. Конечно, мы не станем называть Леборхам шутом при Конхобаре, однако, как нам кажется, кроме отдельных внешних свойств, данные образы объединяет и нечто иное: стремление апеллировать к тому, что Майер называл «сокровенными глубинами сознания», иными словами — к совести героев. Более того, если уж принято говорить, что «старуха у колодца» олицетворяет собой Власть и Властью является, мы можем сказать, что «уродливая девушка» являет собой Совесть. Вот поэтому от нее ничего нельзя скрыть, ничего нельзя ей запретить и ни в чем нельзя ей отказать.

Все наши рассуждения, как мы понимаем, относятся к сфере шатких реконструкций и самим носителям традиции были бы просто непонятны (само понятие «совесть» в ирландском языке появляется поздно, представляет собой английское заимствование — *coinsias*, в отличие от «власти», *flaith*, хорошо освоенной на понятийном уровне в достаточно ранний период). Но на то он и «архетип», чтобы выходить за рамки вербализованного сознания.

Как же интерпретировали вседозволенность уродливой Леборхам сами составители наших текстов? Строго говоря, мотивация того, почему «ей ничего нельзя было запретить», встречается лишь в одном тексте (из дошедших до нас), однако объяснение это оказывается настолько логичным, что на него, как правило, ссылаются все современные составители словарей и популяризаторских сочинений об ирландских сагах — в Лейнстерской книге и в поздних списках, видимо, той же самой проторедакции, она называется *bancháinte*, что было не совсем точно переведено А. Смирновым как «заклинательница» и что имеет в литературе

англоязычной устойчивый эквивалент — woman-satirist. И, на первый взгляд, все сразу становится на свои места. Действительно, «насмешники», принадлежавшие к классу поэтов (но не к разряду филидов!), согласно ирландским поверьям, обладали особой силой слова — они могли исполнить особого рода хулительную песнь, в результате которой тот, против кого она была направлена, как правило, погибал, причем данная смерть считалась позорной.

Ставить вопрос — была ли Леборхам, при всех ее способностях, к тому же и исполнительницей хулительных песен, кажется нам, естественно, абсурдным. Она не могла быть никем, поскольку ее не было вообще. Но все же мы вправе спросить себя — не была ли данная вставка случайной и поздней, с одной стороны, и что хотел сказать этим компилятор, иными словами — как сам он понимал суть данного «термина», который все же не может быть назван в полной мере опирающимся на реальную жизнь.

На первый вопрос, о датировке, мы скорее ответили бы отрицательно. Если рассмотреть фразу в целом (*ar ní-étas gabáil di-sside, ar ba bancháinte* — букв. «ибо не было ее браня от нее же, ибо была она жено-насмешница»), то употребление глагольного имени *gabáil* в активно-пассивной функции и инфигированное местоимение в данном случае характеризуют скорее именно древнеирландский период, а не среднеирландский с его тенденцией к хаотическому выравниванию парадигм, и, таким образом, данная фраза вряд ли могла быть вставлена переписчиком Лейнстерской книги (ок. 1160 г.). Им могла быть, разве что, добавлена последняя часть фразы, где как раз содержится интересующее нас определение, однако повтор данной фразы в более поздних рукописях предполагает существование ранней проторедакции, где данная формулировка уже содержалась. Если же такое осмысление Леборхам существовало уже в момент самой первой фиксации текста, который принято датировать IX в., то, следовательно, мы должны будем попытаться реконструировать мышление писца который именно тогда данный термин и употребил. С одной стороны, уже в древнеирландских законах термин *cháinte* имеет юридический

смысл: так называли шутов (см. выше) и «насмешников», находившихся, как мы бы сказали, на грани закона. Их деятельность порицалась церковью и причиненный ими ущерб (моральный?) требовал компенсации (см. об этом в [Kelly 1995, 50], а также об отношении к данной группе лиц в [McCone 1990, 220—3]). В то же время, как полагает Ф. Келли, данный юридический термин описывал иногда не столько социальный статус, сколько определенную черту характера — жестоко высмеивать окружающих — что также влекло за собой специфическое настороженное отношение к данному лицу. В принципе, к Леборхам он мог бы быть применен. С другой стороны, в сагах данный термин употребляется действительно по отношению к женщинам-заклинательницам, чья магическая сила могла принести вред. Так, например, женщина по имени Рихес, называемая *bancháinte*, упоминается в саге *Опьянение уладов* — она пытается погубить Кухулина (раздевшись догола, она заставляет его отвернуться и, тем самым, он чуть было не погибает от руки врага). Однако в данном примере ни о каких заклинаниях или хулительных песнях речи нет. Более показателен другой пример, из Лейнстерской рукописи саги *Похищение быка из Куальнге*: когда Кухулин вступает в решающую битву, королева коннахтов Медб посылает к нему двух своих заклинательниц, *bancháinti*, Фетан и Коллах, которые должны были «горевать о нем и оплакивать его». То есть — в данном случае мы имеем дело не с «насмешками», но все же с некими магическими действиями: изобразить «плач по Кухулину» и тем самым приблизить его гибель. Но данные действия эффекта не имеют, он сталкивает их головами и убивает. Важнее другое — данные действия героем саги, как и составителем и его аудиторией, воспринимаются однозначно как вредоносные. Важно и другое — составитель текста (в другой редакции данное обозначение отсутствует) употребил понятие *bancháinte* не в собственно юридическом, но в некоем обобщенно-мифологическом, не строгом смысле: как лицо, владеющее вербальной магией. Видимо, в этом же, «неточном» смысле данный термин был употреблен и по отношению к Леборхам. Данное употребление, хотя и



Рис. 16. Флейтистка, участница культовых игр.
Бронза. Британия романского периода

довольно раннее, кажется нам все же вторичным. Этот термин явно не имеет сам по себе сюжетообразующей функции (в отличие от рассказов о поэте Атирне, который постоянно шантажировал королей, вынуждая их выполнить все его требования под страхом исполнения хулительной песни). Скорее, он был употреблен ранним компилятором саги для обо-

снования некоей вторичной мотивации, поскольку лежащий в основе образа архетип им уже не воспринимался. Уродство и знание «обо всем» уже не воспринимались как причина того, что данному персонажу «ничего нельзя было запретить».



Рис. 17. Банши (из современного издания)

И еще одно. В более поздней версии саги *Изгнание сыновей Уснеха*, записанной уже в ранний новоирландский период (прим. XIV—XV в.), в этом же эпизоде Леборхам называется — *beanchaointeach*, букв. «женщина-плакальщица» [Stokes, Windisch 1887, 111]. Так в более позднее время, преимущественно в северных районах Ирландии и в Шотландии, назывались профессиональные плакальщицы, но в то же время так же (вар. *bean chaointe*) именовались в центральных и юго-восточных районах сверхъестественные вестницы смерти, традиционно называемые «банши» (см. [Lysaght 1986, 33—4]).

Итак, кривая Леборхам, изначально — дочь раба и рабыни, затем — всезнающий трикстер, предстает постепенно как вестница смерти, а то и как сама Смерть, которая крива, которой все известно и которой действительно «ничего нельзя запретить».

КОРОЛЕВА ГОРМ(Ф)ЛАТ — ИМЯ КАК МИКРОТЕКСТ

В вышедшей уже относительно давно, в 1986 г., статье австралийской исследовательницы средневековой ирландской культуры Энн Триндад подробно анализируется некий собирательный образ «королевы Гормлат», а точнее — трех королев, носивших это имя и явивших поразительные совпадения в том, что может быть названо «тканью судьбы» и чертами личности. Вывод, к которому приходит в результате Э. Триндад, кажется нам безусловно верным: речь идет одновременно и о трех разных персонажах, и об одном, трех — с точки зрения исторической, одном — с точки зрения мифопоэтической, причем абсолютно разделять эти две области и пытаться провести между ними четкую грань мы не можем: «это и не история, и не литература (fiction), но одновременно и то, и другое» [Trindade 1986, 155]. Данная тема, тема «мультипликации» персонажа, носящего некое маркированное имя, получила затем в ирландистике интересное развитие. Так, например, к относительно близкому выводу приходит вскоре после Э. Триндад (и, видимо, совершенно независимо от нее) Даггер, которая находит ряд общих черт у восемнадцати персонажей, носящих имя Этне. Все они, по справедливому мнению автора, в первую очередь демонстрируют свою сверхъестественную ипостась. «Предположение, что все эти Этне являются реализацией образа одной Этне, доказать довольно трудно, однако — эта гипотеза очень интересна» [Dagger 1989, 121]. Отметим, однако, что в этом случае речь все же идет о персонажах мифических или полумифических.

Безусловно верны, хотя далеко не исчерпывающи, и разного рода исторические и культурные параллели, которые проводит Энн Триндад в своем исследовании, но все же при этом собирательный образ «королевы Гормлат», как нам кажется, требует дальнейшего изучения. В первую очередь следует обратить внимание на ее имя, не только символическое и семантически прозрачное, но и обретающее особую значимость именно в тот период ирландской истории — середина IX — начало XI века.

Но вначале — постараемся описать образ этих «трех королей» как персонажей исторических и остановимся кратко на основных положениях статьи Э. Триндад.

Собственно «историческая» основа повестей об этих трех персонажах представляется нам более интересной, чем позднейшая ее интерпретация, поскольку то, что мы знаем об этих трех женщинах-королевах, собственно говоря, есть результат особого историко-поэтического осмысления прошлого, а не конспект реальных исторических событий.

О первой Гломфлат известно не так уж много. Собственно говоря, она упоминается в анналах лишь один раз: в *Анналах Иннисфаллена* помечено, что в 840 г. король Мунстера Федельмид мак Кримтанн похитил у короля Тары Ниалла Кайлле мак Аэда жену по имени Гормлат, дочь Доннхада. Как отмечает Э. Триндад, хотя о самой Гормлат мы практически больше ничего не знаем, «важность ее роли становится очевидной при обращении к двум другим действующим лицам этой истории» [Trindade 1986, 145]. Покинутый муж Гормлат, Ниалл Кайлле, как отмечает она, был личностью не очень значительной, однако, хотя о нем как о личности действительно известно не очень много (по крайней мере, по сравнению с Федельмидом), его политика кажется сейчас достаточно дальновидной, несмотря на неуспешность. Так, будучи представителем династии Северных Уи Нейллов, т. е. принадлежа к роду, который традиционно занимал верховный трон в Таре, он тем не менее в 838 г. предложил нечто вроде военного союза Федельмиду мак Кримтанну, королю Кашеля (т. е. — Мунстера). По его инициативе в Клункурри (на востоке Ирландии) состоялась

их официальная встреча, в ходе которой Федельмид открыто заявил о своих претензиях на верховный трон, что, как указано в *Мунстерских анналах* (но — только в них), было принято Ниаллом, как мы бы теперь сказали, «с пониманием» (см. об этом подробнее в [O'Corrain 1972, 98—99]). Действительно, первая половина IX в. была для Ирландии периодом очень трудным, так как единичные рейды викингов постепенно приняли характер завоевания, противостоять которому могла только сильная власть, вокруг которой сложилось бы нечто вроде военного объединения. Короли Мунстера со столицей в Кашеле подходили на эту роль лучше всего. Нужна была и личность, вокруг которой объединились бы силы нескольких мелких королевств без ущерба для их собственной чести. И Федельмид мак Кримтанн, человек очень яркий, властный, но при этом — жестокый, импульсивный и, видимо, не совсем нормальный психически (о нем мы уже писали, см. [Михайлова 1999а, 133—134]) подходил на эту роль лучше, чем кто бы то ни было иной. Но при этом, отметим: то, что Ниалл согласился сложить с себя полномочия верховной власти в Таре и добровольно передал их Федельмиду, упоминается только в *Анналах Инисфаллена*, где говорится, что «великое собрание ирландцев было возле Клун Ферта и Ниалл, сын Аэда, король Темры, подчинился Федельмиду, сыну Кримтанна, так что Федельмид (стал) полным королем Ирландии в тот день» (цит. по [Вугпе 1973, 224]). Однако приведенный Ф. Бирном оригинал последней фразы (corbo lánrí Hérend Fédlímmid in lá sein) позволяет трактовать событие и так, что Федельмид был уполномочен исполнять функции верховного короля «на тот день», или даже так, что в «тот день» он в чем-то превосходил Ниалла, как если бы сам стал верховным королем. Дальнейшие исторические события ясно показывают, что верховной власти Федельмид все же достичь не смог. Таким образом, с точки зрения политической встреча их не привела ни к чему, если, конечно, не считать того, что именно тогда, как мы можем предположить, Федельмид и познакомился с Гормлат. Через два года он похитил ее у Ниалла (мы не знаем ничего о степени

участия в этом самой королевы, но поскольку в *Анналах* говорится, что она была похищена «со всеми своими служанками», мы можем предположить, что между ними был сговор). Ниалл после этого продолжал самостоятельно сопротивляться набегам викингов и в 846 г. утонул (или был утоплен, см. упоминание об этом в т. н. *Перечне королей* — перечислении всех королей Тары с кратким упоминанием главных событий, сопутствовавших их правлению, и непременно обозначением обстоятельств смерти [RR 1956, 396]). Федельмид умер год спустя, в 847, при довольно странных обстоятельствах — согласно преданию, его убил святой Киаран, покровитель монастыря Клонмакнойс, разрушенного Федельмидом. Он явился тому во сне и ударил его в живот своим жезлом; наутро в животе короля действительно обнаружилась рана, которая послужила причиной его смерти через несколько месяцев. О дальнейшей судьбе Гормлат нам ничего не известно, кроме упоминания в *Ульстерских анналах* о том, что она умерла в 860 г., причем анналист называет ее *atnoenissima regina Scotorum* — «самой любимой королевой ирландцев» [AU 1887, 370]. В примечании к этому месту, однако, издатель *Анналов В. Хеннеси* дает сноску: «Согласно *Анналам четырех мастеров*, которые датируют ее смерть 859 г., королева Гормлат была не столь безупречна» [AU 1887, 371]. Действительно, в *Анналах четырех мастеров* о Гормлат дочери Доннхада говорится, что она умерла «после глубокого раскаяния в своих прегрешениях» [The Four Masters 1990, 494]. Э. Триндад в своей статье приводит фразу Ф. Бирна о том, что похищение королевы Гормлат имело символический смысл, который был понятен современникам [Buge 1973, 225], однако, к сожалению, не упоминает небольшую, но довольно важную для нашей темы сноску: «Анналист (видимо, *Мунстерских анналов*. — Т. М.) спутал ее с другой, более известной Гормлат, дочерью Мурхада, короля Лейнстера, и женой Бриана Бору» [Buge 1973, 225]. Наверное, Бирн был прав, однако, строго говоря, у нас нет оснований для того, чтобы отождествить все эти три персонажа и полагать, что анналист просто ошибся в индикации патронима.

Возможно, похищенная Федельмидом Гормлат была действительно дочерью некоего Мурхада, но дата ее смерти — неизвестна, тогда как умершая в 859 или 860 г. Гормлат дочь Доннхада была просто другим лицом.

Вторая Гормлат — гораздо известнее, чем первая, причем известна она не только как королева, но и как «трагическая личность» (как пишет о ней Триндад), и как поэтесса. Свидетельств о разных этапах жизни этой женщины довольно много. Кратко ее биография может быть изложена следующим образом. Гормлат была дочерью верховного короля Ирландии Фланна Шинны (879—916). Примерно в 901 г. Гормлат вышла замуж за короля Кашеля Кормака мак Куленнана, известного своим *Глоссарием*. Однако вскоре Кормака отправил жену назад к отцу, причем причина этого, довольно оскорбительного, поступка не совсем ясна: либо он вообще решил отказаться от семейной жизни и целиком посвятить себя церковной учености (вскоре он действительно стал епископом), либо поводом стал некий конфликт с Гормлат. Отец Гормлат, Фланн, заключил военный союз с королем Лейнстера Кербаллом мак Муреханом, женой которого Гормлат была вынуждена стать, и в 908 г. напал на Кормака. Во время сражения Кормака погиб (подробный рассказ об этом, в основном базирующийся на *Анналах четырех мастеров XVII в.*, приводится в [Hyde 1903, 421—425]). Конечно, мы не можем, а точнее — не должны говорить, что данный военный конфликт целиком был вызван желанием отомстить за нанесенное дочери верховного короля оскорбление. Скорее, может быть, здесь даже мог иметь место некий обратный процесс: Кормака как король Мунстера находился в оппозиции по отношению к северным правителям, традиционно занимавшим верховный трон, и поэтому не захотел состоять в родстве с Фланном Шинной. Но зачем же тогда он вообще женился на Гормлат? В недавней работе, также посвященной теме «трех Гормлат», высказывается предположение, что святость короля Кормака является скорее вымыслом позднейших хронистов, что он, как и многие другие, стремился занять верховный трон, причем в 907 г. сам первым захватил часть территорий,

находящихся под контролем северных Уи Нейллов (традиционной правящей династии). На этом фоне его брак с Гормлат, дочерью Фланна, выглядит вполне закономерным, тогда как их дальнейший развод также предстает как результат междоусобных конфликтов: она приняла сторону отца и, возможно, сама покинула Кормака (см. [Ní Mhaonaigh 2002]).

Вскоре после 908 г., когда новый муж Гормлат, Кербалл, лежал на своем ложе, приходя в себя после полученных ран, она подошла к нему, и между ними начался некий спор, в результате которого Кербалл, который не мог подняться, ударил ее снизу ногой, так что Гормлат упала на пол. Поскольку это случилось при свидетелях, она была вынуждена не только покинуть мужа, но и требовать возврата приданого и выкупа за нанесенное оскорбление. Данный эпизод приводится в Лейнстерской книге, где, в частности указано на то, что во время падения «стыд ее стал всем виден», что, видимо, и послужило главной причиной того, что королева не могла больше оставаться в этом доме (см. подробнее об этом в [Ní Mhaonaigh 2002, 7]).

Вскоре Кербалл погиб от руки викингов, а Гормлат вышла замуж в третий раз за Ниалла Глундуба («Черные колени»), который после смерти Фланна в 916 г. стал верховным королем Ирландии. В 919 г. он погиб во время одного из столкновений с викингами, Гормлат же, согласно *Анналам Клонмакнойса*, умерла только в 948 г., причем там приводится легенда, связанная с ее смертью: она так горевала о смерти Ниалла, что вызвала неволью его дух, который явился к ней ночью и стащил с кровати на пол. Это падение и послужило причиной странной смертельной раны, обнаруженной утром на ее теле (ср., кстати, аналогичную гибель Федельмида мак Кримтанна).

Ниалл Глундуб происходил из рода северных Уи Нейллов и приходился Ниаллу Кайлле внуком; таким образом, вторая Гормлат оказывается в свойстве с первой и, более того, в традиции более поздней, как пишет Триндад, начинает отчасти с ней ассоциироваться. Так, в поэзии XVI—XVII вв. упоминается неверная королева Гормлат, жена

Ниалла Глундуба — ясно, что это является переосмыслением истории Гормлат, Ниалла Кайлле и Федельмида. Кроме того, наряду с образцами элегической поэзии, которые издавший их О. Бергин не только датирует серединой X в., но и склонен приписывать самой королеве (часть из них была опубликована по-русски в переводах В. Тихомирова, см. [Поэзия Ирландии 1988, 35]), существует множество стихов, которые ей приписываются и в которых в ее биографическую канву были внесены изменения: например, после смерти Ниалла она изображается живущей в доме Кербалла, который к тому времени уже давно погиб. Как пишет О. Бергин, «маловероятно, чтобы в X в. кто-то мог так ошибаться, поскольку в тот период личная жизнь Гормлат была всем хорошо известна» [Bergin 1970, 202]. В то же время, по мнению М. Ни Хоннхада, образ Гормлат, дочери Шинны, уже в тот период подвергся столь сильной мифологизации, что она предстала как бы одновременно как жена-власть, богиня, принадлежащая не последовательно, но одновременно трем королям (см. [Ni Dhonnchadha 2000]).

Третья Гормлат, дочь Мурхада мак Финна и сестра короля Лейнстера Маэльморда, жила во второй половине X — начале XI в., и ее имя в первую очередь ассоциируется с такой известной личностью, как король Бриан Бору, освободивший Ирландию в 1014 г. от викингов. В работе Э. Триндад она называется «ирландской Еленой, которая спровоцировала международный инцидент и повернула ход истории» [Trindade 1986, 150], однако мы полагаем, что реальная роль исторической Гормлат в данном случае преувеличена. Действительно, Гормлат первым браком вышла замуж за конунга по имени Олаф Куаран из Дублина, что в общем вполне объяснимо: она была дочерью короля Лейнстера, а эта область к тому времени традиционно считалась исландской колонией, что признавали обе стороны. И поэтому Олаф в глазах самих же ирландцев предстал не как узурпатор или грабитель, но уже как представитель законной власти (естественно, власти только над одной небольшой областью острова: Дублин и районы на запад и на юг от него; важно при этом, что в зону, контролируемую ви-

кингами, попала и знаменитая Тара — символическая столица Ирландии). От Олафа у Гормлат родился сын по имени Ситрик, который со временем должен был сыграть довольно значительную роль в раздувании конфликта, завершившегося в Клонтарфе. Принявший христианство ради брака с Гормлат, Олаф вскоре вернулся к языческим культам и начал разрушать ирландские монастыри, что отчасти послужило толчком к очередному возмущению против викингов. На этот раз мини-объединение ирландских сил сложилось вокруг короля по имени Маэль-Сехналл II, который в 980 г. разбил Олафа прямо на сакральном «поле Тары» (к сев. от Дублина), в результате чего Олаф вернулся к христианству и отправился в паломничество на о. Иона, а Гормлат стала женой Маэля-Сехналла. Конунгом Дублина стал ее сын Ситрик. Примерно в 1000 г. (но, возможно, — раньше) Гормлат покинула мужа и стала женой Бриана Бору, короля Мунстера, который в свою очередь тогда же выдал одну из своих дочерей от предыдущих браков за Ситрика. Брак Гормлат с Брианом Бору продлился всего года два или три, после чего был расторгнут по его инициативе и по причине, которая до конца не ясна. Возможно, он изначально и мыслился им как временный, причем — символический, позволивший ему в 1002 г. свергнуть Маэля-Сехналла и получить трон верховного короля. Одновременно — это был способ добиться временного союза с викингами, которых к тому времени возглавлял сын Гормлат — Ситрик (Сигртрюг). Таким образом, сама Гормлат предстает как историческая фигура, наделенная особой значимостью, поскольку брак с ней дает множество преимуществ. Именно пример Гормлат приводится как наиболее характерный в статье М. Маколайф, в которой рассказывается о соотношении личной судьбы и политической роли девушки из знатного рода в средневековой Ирландии (см. [McAuliffe 1996]). Впрочем, как мы можем предположить, и как, видимо, расценивал ее последовательные браки более поздний хронист (она упоминается в связи с именем Бриана в *Анналах четырех мастеров*, составленных уже в XVII в.), изображение жизни этой королевы как совершение «трех

прыжков» — в Дублин, в Тару и в Кашель, осмыслялось как последовательное восхождение по социальной и политической лестнице.

Дальнейшие отношения между королем Брианом и Гормлат не совсем ясны, однако очевидно, что хорошими их назвать было трудно. В саге *Война ирландцев и викингов* при описании событий, предшествовавших Клонтарфу, она все же изображается живущей с ним в одном доме в Кинкоре, тогда как в исландском источнике, *Саге о Ньяле*, говорится, что «к этому времени они развелись». Интересно, что в обеих сагах, несмотря на значительное число расхождений (см. об этом подробнее в известной книге А. Гудхера [Goedheer 1938]) Гормлат / Кормлэд изображается как подстрекательница, желающая любым способом принести королю Бриану вред, отомстить ему, посорить его с его союзниками. Так, в ирландской саге рассказывается эпизод, в ходе которого к Бриану приезжает брат Гормлат Маэльморда, король Лейнстера, желающий заключить со своим зятем военный союз и заплатить ему как верховному королю полагающуюся дань. Как рассказано далее в саге: «была у Маэльморда туника из шелка, что подарил ему ранее сам Бриан, и по низу у нее шла золотая кайма, а еще были на ней прекрасные серебряные пуговицы. И вот, когда он подъезжал к дому Бриана, одна из тех пуговиц сломалась и упала на землю. Когда же они приехали в дом, король снял с себя тунику и дал ее своей сестре Гормлат — она была дочерью Мурхада и Бриану была женой. А еще она была матерью Доннхи, сына Бриана. Он просил, чтобы она нашла ему другую серебряную пуговицу, подобную пропавшей. Королева взяла тунику и бросила ее в очаг, а когда брат ее стал ее за это осуждать, она сказала ему, что не следует ему принимать от Бриана даров и платить ему дань, потому что ни отец их, ни дед никому дани не платили» [CGG 1867, 142]. Затем следует конфликт между Маэльморда и старшим сыном Бриана, Мурхадом, в результате чего первый покидает Кинкору и становится врагом Бриана. Собственно на этом описание участия Гормлат в конфликте в ирландской версии заканчивается.

В *Саге о Ньяле Гормлат / Кормлёд* уделено гораздо больше внимания и она описывается, как отмечает Гудхер, «самыми черными красками» [Goedheer 1938, 99]. Составитель называет ее «женщиной на редкость красивой» и говорит, что «она была хороша во всем, что не зависело от ее воли, но, как говорят, во всем, что от нее зависело, она показывала себя только с худой стороны» [Сага о Ньяле 1999, 356]. Далее описывается, как из ненависти к своему бывшему мужу она подговаривала сына Сигтрюга убить его, а затем красочно описывается, как тот, желая собрать вокруг себя как можно больше противников Бриана, предлагал ее в жены одновременно и ярлу Бродиру, и ярлу Сигурду. Оба согласились выступить против Бриана при условии, что в случае победы им будет обещана Кормлёд и власть над Ирландией. На последний эпизод Гудхер обращает особое внимание и отмечает, что для исландской традиции понятие «вся Ирландия» включало в себя лишь очень небольшой район вокруг Дублина и что современный читатель должен понимать, что о верховной власти над островом речь в обоих случаях идти не могла [Goedheer 1938, 107]. С точки зрения чисто исторической это безусловно так, хотя мы можем предположить, что в случае победы над ирландцами исландская колония могла бы быть значительно расширена, а их власть — упрочена (как это, например, произошло в Галлии после разгрома Верцингеторикса в 46 г. до н. э.). Но обращает на себя внимание еще одна деталь: если уже в 980 г. сын Гормлат начал править в Дублине, к 1014 г. ей самой должно было быть не менее 70 лет (умерла она, согласно *Анналам Четырех Мастеров*, в 1030 г.) и она, с точки зрения обыденной, вряд ли могла восприниматься как желанная невеста. Несмотря на это, два исландских ярла соглашались и, более того, стремятся вступить с ней в брак. Мы полагаем, что этому может быть четыре объяснения, в общем, не исключающие друг друга: 1) Несмотря на возраст, красота и женское обаяние Гормлат не увяли; 2) мы имеем дело с характерным для средневековой литературы стремлением лишать людей возраста; 3) оба воспринимали брак с Гормлат как чисто политическое мероприятие и

4) Гормлат предстает как характерный для ирландской традиции «символ власти», часто предстающий в образе старухи (ср. известный эпизод со старухой у колодца, символизирующей Власть в саге *Приключение сыновей Эохайда Мугмедона*, тема, в ирландистике достаточно разработанная; см. об этом подробнее в нашей работе [Михайлова 1997]). Не совсем ясно при этом, однако, мог ли этот «символ» осознаваться скандинавами, пусть даже и жившими долгое время в Ирландии. Видимо, все же мог, поскольку к началу XI в. культурные (и семейные) контакты между ирландцами и скандинавами были уже настолько сильны,



Рис. 18. «Священный брак». В руках у жены-богини — рог, символ изобилия, у бога-мужа — копье. Галлия, ок. I в. до н. э.

что отчасти приводили к ассимиляции последних в том, что касалось полуфольклорной, полумифологической традиции. В более поздних генеалогиях ирландских королей рассказывается о том, что мать Гормлат якобы увидела во сне, что от брака с королем Лейнстера у нее родятся сын и дочь. «И сын этот станет королем Лейнстера, а дочь будет править всей Ирландией» [СГН 1962, 423]. Данное предание, вероятно, было известно и в скандинавских кругах, отчего брак с Гормлат действительно мог приобретать символический смысл.

В заключительной главе уже упомянутой нами книги Х. Гудхера говорится о развитии в Ирландии IX—XI вв. «сильной власти». Он называет в данной связи имена четырех ирландских королей — Федельмида мак Кримтанна, Кормака мак Куллинена, Ниалла Глундуба и Бриана Бору (и — только их!), не говоря при этом, что все они объединены и тем признаком, что были женаты на женщинах, носивших имя Гормлат. Для нас же, естественно, данный момент предстает как значимый. Более того, в работе М. Ни Вини, посвященной «трем Гормлат», акцент делается именно на том, что функционально данный образ начинается, так сказать, «работать» только в сочетании с мужем, претендующим на верховную власть и являющим собой отчасти также полуисторическую — полумифическую фигуру [Ní Mhaonaigh 2002, 24].

Само имя Гормлат Э. Триндад кажется более чем символическим, но, надо отметить, в средневековой Ирландии оно встречается достаточно часто, причем — в основном в период после скандинавского завоевания. В среднеирландском трактате *Старины жен*, в котором перечислены по именам и кратко охарактеризованы все жены королей, упомянуто девятнадцать разных Гормлат [Banshenchus 1931, 446]. Э. Триндад безусловно права, утверждая, что лежащая в его основе семантическая мотивировка действительно может содержать в себе намек на то, что его носительница являет собой персонификацию власти. Первый элемент имени — прилагательное *gorm* — является цветообозначением с необычайно широкой и сложной семантикой: «красный,

темно-красный, фиолетовый», «темный», «синий» (последнее значение закрепилось в современных гойдельских языках). В качестве переносного оно получило значение «знаменитый, выдающийся» (видимо: «красный» > «заметный»). Обращает на себя внимание и тот факт, что именно это прилагательное, скажем с осторожностью — в одном из своих значений, является в ирландской поэзии одним из постоянных эпитетов викингов — Gall gorm, букв. «красный галл» (изначально словом gall назывались жители Галлии, но затем его семантика значительно расширилась, и так стали обозначать любых чужаков).



Рис. 19. Пирс Руа Батлер, граф Ормонд и его супруга.
Захоронение, XVI в., Килкенни

Второй элемент имени Гормлат может интерпретироваться двояко, чему способствует и наличие двух его написаний: Gorm-laith и Gorm-fhlaith. Как правило, в оригинальных рукописях предпочтителен первый вариант, однако в ряде текстов (например — в *Анналах Клонмакнойса*) встречается и второй. Интересно, что автор английской версии этих

Анналов, составленной в 1627 г. (см. [Murphy 1896]) транскрибирует это имя как Gormphly, т. е. предполагает, что в данном двучленном имени изначально в анлауте второго элемента присутствовал /f/, который в ленирующей позиции дает нулевой звук. Надо сказать, что примерно так же рассматривает это имя и Ю. Улих, который в своем словаре ирландских сложных имен дает форму — Gorm(fh)laith [Uhlich 1993, 263]. В первом случае данный элемент должен означать ‘напиток, питье’, что он предположительно возводит к и.-е. *lei-/*loi- (ср. готск. leiþu ‘вино, сидр’, др.-в.-н. lîth ‘вино, пиво’ и проч.). Предположительно, сюда же должно относиться и русск. *лить*, а также ирландское же lind ‘пруд, озеро’ и lîth ‘праздник’. Неясной в таком случае остается проблема вокализма в laith. Отметим, однако, что в этимологическом словаре готского языка Лемана германские основы с общим значением ‘питье, напиток’ возводятся не к и.-е. *lěy-, а к и.-е. *rel- ‘полный’ в нулевой ступени [Lehmann 1986, L-34]. Реконструируемый вокализм в таком случае в нашей основе должен иметь примерно следующий путь: *pl-o-N₁ —ti-s > laith. Во втором случае, flaith, этот же элемент должен иметь значение ‘власть, властитель’ (восх. к и.-е. *uā- ‘иметь силу’, ср. готск. waldan ‘управлять’, др.-исл. valda ‘подчинять, владеть’, русск. *владеть, власть*; на стыке морфем происходит лениция, которая для фонемы F дает нулевой звук, чем и обуславливается возможность двойного прочтения имени). Оба слова, laith и flaith, женского рода и по типу склонения относятся к -i-основам, поэтому, даже обращаясь к формам родительного падежа данного имени, мы все равно принципиально не можем ответить на вопрос, какая форма является исходной. По данным Словаря ирландского языка мы можем сделать вывод о глубинной семантической соотнесенности обеих лексем для носителей языка, по крайней мере в древнеирландский период. Так, совершенно очевидно, что слово laith, как правило, самостоятельно встречается редко и употребляется скорее в сакральном смысле, т. е. не как «напиток» вообще, а как ритуальное питье, символизирующее власть. Ср., например — ...in laith farrabái Oengus ‘the ale at wich O. has

been' (i. e. the kingship which O. enjoyed) [DIL-L, 33] — «Питье, при котором был Энгус, т. е. королевство, которым Энгус правил».

Но, как мы можем с легкостью предположить, эти две интерпретации имени королевы не противоречат друг другу, поскольку, как хорошо известно в ирландистике, именно сакральное *питье*, которое символически преподносит будущему королю его супруга, и является символом *власти*. «Окраска» данного символического питья в описанных нами трех случаях, кодируемая как *gorm* («синее» — «красное» — «темное»), возможно, как-то соотносится с периодом скандинавского завоевания, поскольку именно в данный период жили и действовали все названные королевы Гормлат (для периодов более ранних аналогичное имя женщины, символизирующей власть, обычно предстает как «красное», ср. мифический персонаж Медб Летдерг, Полукрасная, у которой было девять мужей и все они были верховными королями, само же символическое питье называется при этом *dergfiaith* 'красная власть', см. об этом подробнее [Рис 1999, 84—5]).

Анализируя фигуры трех королей Гормлат, Энн Триндад видит в них воплощения символа «женщины-власти», и стремление к соединению с такой женщиной, по ее мнению, есть на самом деле стремление получить верховный трон в Ирландии. Во многом она, наверное, права, однако все же мы должны ясно понимать, что во всех указанных случаях мы имеем дело уже не с мифологическими преданиями, в которых действительно фигурируют женские персонажи, одновременно обладающие повышенной сексуальной активностью (королева Коннахта Медб, для которой было привычно, чтобы «тень одного мужчины падала на спину другого», другая Медб, по прозвищу Лет-дерг, «полукрасная», полумифическая женщина Этайн и проч.), а с реальной историей. Но могли ли в реальной истории Ирландии периода Средневековья существовать женщины, которые были замужем не один раз, причем все их мужья были королями? Да, безусловно. В статье Д. О'Коррайна *Женщины в общественной жизни Древней Ирландии* приводится достаточно много подобных примеров (число браков



Рис. 20. Белая королева, шахматы, кость. Начало XII в., Ирландия, графство Мит

может превышать не только три, но и четыре), причем часто женщина не только вступала в новый брак после смерти мужа, но и просто покидала его ради другого, иногда — его политического соперника (см. [O’Corgain 1978]). Легкость

развода была обусловлена самим древнеирландским правом, согласно которому, женщина могла покинуть мужа и требовать раздела имущества, если, например, он с годами стал слишком толстым, если храпел по ночам, часто изменял ей, был слишком религиозным и проч. (см. об этом, например, [Jaski 1996]). Если же жена не имела законных оснований требовать развода, она все равно могла уйти от мужа, правда при этом она лишалась приданого. Таким образом, в том, что описанные нами персонажи по имени Гормлат неоднократно вступали в брак, причем все их мужья были королями, как кажется, нет ничего экстраординарного, если мы к тому же вспомним, что и сами эти женщины принадлежали к королевскому роду.

Как мы уже отмечали, в истории средневековой Ирландии можно встретить и других королей, также носивших имя Гормлат. Так, например, это же имя носила жена внука Бриана Бору Тайрделбаха (он был сыном его младшего сына Тайга, а не Доннхи, матерью которого была Гормлат / Кормлёд), умершего в 1086 г. Причем, как отмечает Д. О'Коррайн, «обе в анналах называются "королевами Мунстера"» [O'Sogain 1978, 10]. Сопоставление примерных дат рождения всех наших трех королей Гормлат (ок. 810, 880 и 950 г.) демонстрирует «преемственность через поколение», и, таким образом, Гормлат № 4, которая предположительно могла родиться в 1020 г., казалось бы, действительно идеально вписывается в этот ряд. Мы полагаем, что работа с анналами могла бы пролить дополнительный свет и на этот персонаж, который либо встроится в ту же линию «роковой королевы — символа власти», либо ее прервет, если, например, выяснится, что Гормлат № 4 отличалась скромным поведением и была замужем всего один раз, причем муж ее на верховный трон Ирландии не претендовал. Впрочем, даже в последнем случае все может быть интерпретировано как «излет мифологической традиции» при переходе к новому мышлению в период перед Норманнским завоеванием. Достаточно известна и некая Гормлат — аббатиса монастыря Клонброни, умершая в 815 г. (см. о ней в книге *Ирландские имена*, где названо всего пять наиболее

известных Гормлат [O'Sogain, Maguire 1990, 114]; остальные три нами уже описаны, а о четвертой — см. ниже).

В уже упомянутом нами трактате *Старины жен* говорится, что Гормлат, дочь Доннхада (№ 1) была матерью короля Аэда Финдлейта, сына Ниалла Кайлле (видимо, бежав с Федельмидом, она оставила ребенка в доме отца, либо у него было несколько жен, носивших это имя, что вполне возможно). Сам же Аэд женился затем на женщине, которую также звали Гормлат, дочь Миредаха, по прозвищу «пестрая», от которой у него родился сын Домналл. Аэд Финдлейт, который происходил из северных Уи Нейллов, был верховным королем Ирландии, но, вчитываясь в текст трактата, в котором Гормлат Пестрая называется одновременно матерью Домналла сына Аэда и некоего Кумаскаха сына Айлиля, мы можем сделать вывод, что эта Гормлат также была замужем не один раз, причем один из ее мужей правил в Таре [Banshenchus 1931, 225]. В *Анналах четырех мастеров* смерть Аэда Финдлейта датируется 876 г., причем отмечается, что он был королем довольно известным, правил в Таре 16 лет и мирно умер своей смертью в 20-й день ноября. Видимо, после этого на его вдове женился некий Айлиль, желавший также сделать политическую карьеру, но не слишком в этом преуспевший. По крайней мере, в списках верховных королей его имя не упоминается.

И поэтому спросим себя: не слишком ли мы преувеличиваем символическую роль именно *этих трех* женщин, их имен и их браков, которые происходили уже в период исторический? Безусловно, заслуга Энн Триндад, которая нашла разрозненные упоминания об этих женщинах в разных анналах, сопоставила их имена и биографии и выявила своего рода «архетип» королевы-питья, носящей символическое имя, очень велика. Но почему тогда только этих трех? И насколько осознавалась символическая роль самого имени Горм(ф)лат в реальный исторический период самими королями, которые, стремясь к верховной власти, выбирали себе жен с таким именем, с одной стороны, и составителями анналов — с другой? Это вопрос очень сложный и, вероятно, не предполагающий однозначного ответа.



Рис. 21. Знатная дама, предположительно — графиня Ормонд. Рельеф в церкви св. Марии, Килкенни, XII в.

Так, в работах отечественной мифологической школы мы можем встретить частые упоминания об особой значимости имени как для самого его носителя, так и для окружающих, опознающих при помощи значимого имени основные черты личности и даже судьбы данного человека, причем эти высказывания становятся уже своего рода «общим местом» и основанием для дальнейших построений, как нам кажется, не всегда отличающихся научной строгостью. Так, например, О. М. Фрейденберг принадлежит афористическое высказывание: «значимость, выраженная в имени персонажа и, следовательно, в его метафорической сущности, развертывается в действие, составляющее мотив; герой делает только то, что семантически сам обозначает» [Фрейденберг 1982, 679]. «Имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени», — пишет В. Н. Топоров [Топоров 1993, 83]. Однако оба они пишут все же о сознании мифологическом («Основной закон мифологического, а затем — и фольклорного сюжетосложения...», «В сфере “мифопоэтического” имена собственные играют особую роль...» и проч.), и поэтому мы не уверены в том, что подобная концептуальная база может послужить основанием для вывода типа — «Судьбы Татьяны, Ленского и Онегина предсказаны именами, которые были им даны» [Турбин 1996, 107].

Да, наверное, на каком-то глубинном уровне некая внутренняя сущность имени действительно влияет на судьбу человека, но, как нам кажется, данная связь определяется далеко не только семантикой имени, но и каким-то иными закономерностями, «изучение» которых неизбежно уведет нас в область «таинственного и непознанного». Постараемся же остаться в нашем земном мире и, более того, на уровне текста, в которых интересующие нас имена зафиксированы.

В известной работе Ю. М. Лотмана (совместно с Б. А. Успенским) *Миф — имя — культура* говорится, что «в типологическом отношении, даже учитывая неизбежную гетерогенность всех реально зафиксированных в текстах культур, полезно различать культуры, ориентированные на ми-

фологическое мышление, и культуры, ориентированные на внешнефологическое мышление. Первые можно определить как культуры, ориентированные на собственные имена» [Лотман, Успенский 1992, 69]. Но, строго говоря, не отрицая, естественно, некоторой тенденции к мифическому осмыслению истории Ирландии самими хронистами, мы не можем с уверенностью утверждать, что составители Анналов и среднеирландских ученых трактатов отличались именно «мифологическим мышлением» и в силу этого видели в имени того или иного исторического персонажа именно его глубинную сущность. Более того, обращение к среднеирландскому трактату *Верность имен* (*Cóig Annman*) ясно показывает, что в период его составления собственно имя уже не ощущалось как значимый элемент судьбы его носителя. Гораздо важнее для автора этого трактата — прозвище, его происхождение и значение, чему собственно говоря, весь трактат и посвящен. Семантика имени как такового описывается только в исключительных случаях, причем обычно — у мифологических персонажей. Например, имя бога Дагды трактуется как *Dagda .i. dagh dé* ‘пламя бога’ ([СА 1897, 354], интерпретация отличается от традиционной). Но имена более поздних персонажей уже обычно трактуются вне их внутренней формы, и в центре внимания компилятора остается только прозвище персонажа или его патроним (или «матроним», если он назван по имени матери). Так, например об одном из центральных персонажей уладского цикла — Фергусе Мак Ройхе, имя которого достаточно прозрачно и, более того, действительно во многом определяет его эпическое поведение (букв. «мужская сила, сын великого коня»), рассказывается только в связи с предполагаемым именем его матери (Ройх или Рох, женщина, жившая в волшебном холме — интерпретация явно вторичная, см. [СА 1897, 406]). Иными словами, составитель данного текста действительно как бы осознает отличие мифологического мышления от — не мифологического, и понимает, что для первого имя семантически значимо, а для второго — уже лишь некая условность (характерно, что в трактате названы 12 Фергусов, 29 Эохайдов и проч.).

Поэтому мы осмелимся предположить, что и для составителей анналов, в которых фигурируют все три описанные королевы Гормлат, это имя, как и имена других многочисленных Гормлат, также было лишь условностью и его глубоко символическое значение «жаркое питье» ими уже не ощущалось. Это, однако, не означает, что в то время, когда мышление историческое явно превалировало над мифологическим, имя вообще утратило значимость. Как мы полагаем, значимость имени изменила ориентацию — с глубинной семантики на прецедентную. Что мы под этим понимаем? На уровне эксплицитном значимость имени в средневековой ирландской традиции выражается уже не столько в осознании внутренней его формы и семантики, сколько в особом уподоблении личности и судьбы его носителя некоему прототипическому персонажу, носившему такое же имя. Так, например, в стихах второй Гормлат, посвященных гибели ее последнего мужа Ниалла Глундуба, открыто звучит тема уподобления его другому королю, носившему это же имя — Ниаллу-девять-заложников, который считается основателем династии Уи Нейллов и первым действительно реальным «верховным» королем Ирландии. В стихотворении «Мрачен королевский дом» (*Dubhach sin, a dhúin na tíogh...*), например, она говорит, что после гибели Ниалла его дом стал пустым и одиноким, каким он не бывал во времена Ниалла-девять-заложников; в других текстах, которые ей приписываются, вообще не совсем ясно, какой именно из них называется «славным королем Ниаллом», видимо — оба одновременно, поскольку для поэзии бардической вообще было характерно отождествление нескольких персонажей, носивших одно имя.

Изучению того, что может быть названо «историей прецедентных уподоблений», посвящена практически и вся книга Ф. Б. Успенского *Имя и власть*, в которой скрупулезно описывается «история королевских родов Скандинавии» [Успенский 2001, 81] именно в фокусе значимости имени будущего коннунга для его дальнейшей политической карьеры.

Как мы можем предположить, в цепи описанных персонажей подобной «прецедентной» фигурой должна была быть

первая Гормлат, жена короля Федельмида мак Кримтанна, причем известность ее в истории могла быть обусловлена именно яркостью этой личности. И, возможно, Кормаг мак Куллинанан, который также был королем Кашеля (т. е. — Мунстера), а затем, как и Федельмид, стал одним из редких в Ирландии королей-клириков, отчасти ориентировался на безусловно известную ему историю женитьбы Федельмида, когда избрал себе жену с таким же именем. И, возможно, именно отрицательный пример этого короля-истерика, который сам объявил себя епископом, а затем прославился тем, что «сжег больше монастырей, чем все викинги вместе взятые», заставил Кормага потом от жены с таким именем отказаться. Т. е., иными словами, король Мунстера, претендующий на верховную власть в Ирландии (Кормаг, Бриан Бору) выбирал себе жену с именем Гормлат не потому, что это имя означало «жаркая власть» или «синее питье», а потому, что ориентировался на «прецедентный брак» короля Федельмида. Наша идея была обсуждена нами с известным специалистом по истории ранней Ирландии К. Симмс, которая предположила, что не только король, претендовавший на верховный трон, мог специально взять себе жену по имени Гормлат, но и родители специально могли дать девочке такое имя, рассчитывая, причем часто — вполне справедливо, что оно поможет ей стать «королевой Ирландии». Но где в таком случае проходит грань между «мифологическим» и «прецедентным» смыслом имени и есть ли она вообще?

Иными словами, означают ли все наши рассуждения и успешные поиски других Гормлат, что высказанная Э. Триндад мысль о глубинном мифологическом подтексте имени этих королей принципиально неверна? Мы полагаем, что — нет. Как верно отмечает она сама, для средневекового ирландского компилятора, будь то — анналов, будь то — собраний эпических повестей, история и «вымысел» (fiction) были слиты воедино. И поэтому за текстом хроники легко просматривается мифопоэтический подтекст, а за сюжетом саги — его историческая и политическая направленность.

ПРИЛОЖЕНИЕ

**Почему не следует впускать волчицу в свой дом,
или Древнеирландская юридическая терминология
глазами среднеирландского глоссатора,
(к трактату «О кровавом лежании»)**

Юридический трактат, известный под названием *Bretha Crólige*, датируется древнеирландским периодом (т. е. примерно — VIII—IX вв.). Он посвящен детальному описанию того, что должен предпринять человек, который случайно нанес другому рану и тем самым временно лишил его возможности нормального функционирования и обычной трудовой деятельности. В этом случае обидчик должен был, как следует это из текста трактата, понести определенное наказание: взять раненого в свой дом, вызвать к нему врача, обеспечить ему надлежащий уход и лечение, а также на время взять на себя выполнение его работ.

Само сложное слово *Cró-lige*, лежащее в основе названия трактата, который буквально переводится как *Речения о кровавом лежании*, видимо, как отмечал еще Д. Бинчи, издавший его текст впервые в 1938 г., следует трактовать скорее не как *blood-lying*, а как «тяжкое телесное повреждение, увечье» [Binchy 1938, 56], поскольку, как он отмечает, слово «кровь» может употребляться в значении «кровавые раны» или даже «смерть». С другой стороны, как мы можем отметить, в качестве юридического термина слово *sró*, имеющее в качестве прямого значения, бесспорно — 'кровь', могло употребляться в значении «выкуп за нанесенное телесное повреждение», «выкуп, штраф за совершенное

убийство» или даже просто «выкуп» [Kelly 1995, 23]. Таким образом, название трактата в целом, как мы можем предположить, дает возможность для несколько иной интерпретации — этот текст описывает, буквально, систему выкупов (штрафов) за нанесение физического ущерба, которое привело к временной нетрудоспособности пострадавшего (т. е. «лежанию»). И это — вопрос, как нам кажется, далеко не только чисто терминологический. Как видно из самого текста трактата, он призван в первую очередь не описать сам характер данных травм, не перечислить увечья и раны, а также способы их излечения, но четко установить, в каких правовых взаимоотношениях оказываются после совершения преступления истец и ответчик, преступник и его жертва. И, как это обычно бывает в древнеирландских юридических текстах, да и, конечно, не только древнеирландских, основной акцент делается не на том, при каких обстоятельствах была нанесена рана, чем был вызван конфликт и кто был прав, и даже не на том, насколько рана тяжела. В тексте перечисляются категории лиц, которым вообще не полагается выкуп за нанесенное им физическое увечье, и тех, кто не должен был (или — не мог) быть принят в доме ответчика по той или иной причине или принимался — но рядом важных оговорок и ограничений. Поэтому наиболее точно передающим смысл самого текста трактата *Bretha Crólige* названием было бы что-то в роде «Речения о штрафах за травмы» или «Слова о выкупах за временную нетрудоспособность», однако ввиду спорности термина и «эффективности» звучания его общепринятого перевода мы все же в качестве рабочего будем продолжать пользоваться уже существующим эквивалентом названия и в дальнейшем станем называть наш трактат — *Речения о кровавом лежании*.

Самому характеру нанесенных телесных повреждений и степени их тяжести в трактате внимания практически не уделяется; в нем также акцент в первую очередь делается на том, кому именно нанесено повреждение, затем — какое, именно этими факторами определяется размер выкупа.

Здесь, как и во всех юридических документах Древней Ирландии, четко прослеживается принцип главенства **объекта**

(а не субъекта!) действия по отношению к самому действию, и именно поэтому, с нашей точки зрения, особый интерес представляет анализ фрагментов *Речения о кровавом лежании*, где перечисляются лица, на которых правило «выхаживания» (*folog n-othrusa*) не распространялось. Социальное здесь, как мы увидим, странным образом смешивается с эмоциональным, и то, что мы сейчас назвали бы «чертой характера», принимает характер «статуса».

Логически — идея, что в ряде случаев правило «кровавого лежания» может и, более того, должно быть нарушено, кажется вполне оправданной. Если мы ясно представим себе ситуацию, при которой травма могла быть нанесена, мы с легкостью поймем, что дальнейшее пребывание в доме «обидчика», естественно, не может расцениваться как благоприятная ситуация для обеих сторон. Составители трактата понимали, что следствием ее может быть мщение, усугубление конфликта и вовлечение в него других сторон. Как отмечается в самом трактате, в ряде случаев требовалось вмешательство особого, назначенного общиной свидетеля, который также должен был присутствовать в доме ответчика, в то время как другой свидетель должен был сопровождать самого ответчика в дом того, кому он нанес травму, чтобы, когда он будет там исполнять работу раненого, на него в свою очередь не было совершено нападение. Данное положение вещей, естественно, сильно нарушало нормальный жизненный порядок, и поэтому вполне логично, что самим же текстом трактата было определено значительное число случаев, когда «выхаживания» можно было избежать или когда вместо «лежания» за нанесенную травму полагался выкуп.

Так, в §§ 43—44 трактата приводятся списки мужчин и женщин (по три), которые вообще не могут рассчитывать ни на «выхаживание» в доме ответчика, ни на получение особой платы (*dire*) за нанесенное им телесное повреждение. Среди мужчин, входящих в данную категорию, называются: *fer astoing cach recht, fer fheallus fora enech, fer gatas innile caich, nad oget a mama core* [Binchy 1938, 34] — «муж, который отказывает (в гостеприимстве) любому лицу; муж,

который изменяет своей чести (букв. “своему лицу”); муж, который ворует добро каждого (т. е. — вор)». Среди женщин, которые также не подлежат «выхаживанию» или выкупу за нанесенное увечье, отмечаются: *ben lassa mbi cuma cip cia las fia*, *ben gadas ar cach recht*, *baislec aupta* [Binchy 1938, 11] — «женщина, которой безразлично, с кем она спит; женщина, которая ворует у каждого; колдунья, сведущая в дурных заклинаниях».

Таким образом, как мы видим, нанесение телесного повреждения не предполагало никакого наказания, согласно древнеирландским законам, не в том случае, если оно имело какие-либо смягчающие обстоятельства, но если оно было совершено по отношению к лицу, которое уже до этого зарекомендовало себя как лицо антисоциальное и уже заведомо было «поражено в правах» — вор, человек бесчестный, тот, кто отказывает в полагающемся по закону гостеприимстве, шлюха (о которой в глоссе сказано — «та, что не берет платы за пользование своим телом») и, наконец, заклинательница. Перечисленные лица не ограждались законом, и нанесение им увечья не считались преступлением. Интересно, что эти же категории женщин, т. е. — шлюха, воровка и заклинательница (сведущая в черной магии), перечисляются и в Гептадах среди женщин, которые «из-за их антисоциального поведения лишаются платы за оскорбление и прочих гражданских прав» (см. [Kelly 1995, 348]; другой вариант аналогичной гептады см. в [СИН 1978, 15. 14—16]). Однако в том, что касается последней категории женщин, то названная в гептадах как «недостойная выкупа за оскорбление» женщина-заклинательница (*ben gindus cach richt* — «женщина, которая всех высмеивает или — хулит») в трактате *Речения о кровавом лежании* в данную полностью антисоциальную группу не входит, но может рассчитываться на выкуп. В трактате же в качестве обозначения женщины, недостойной платы за честь из-за ее привычки пользоваться магией в дурных целях, вместо термина *ben gindus* употреблен термин *baislec aupta*, достаточно сложный для однозначной интерпретации. Лежащее в его основе слово *baislec*, по крайней мере, как это понимается позднейшим

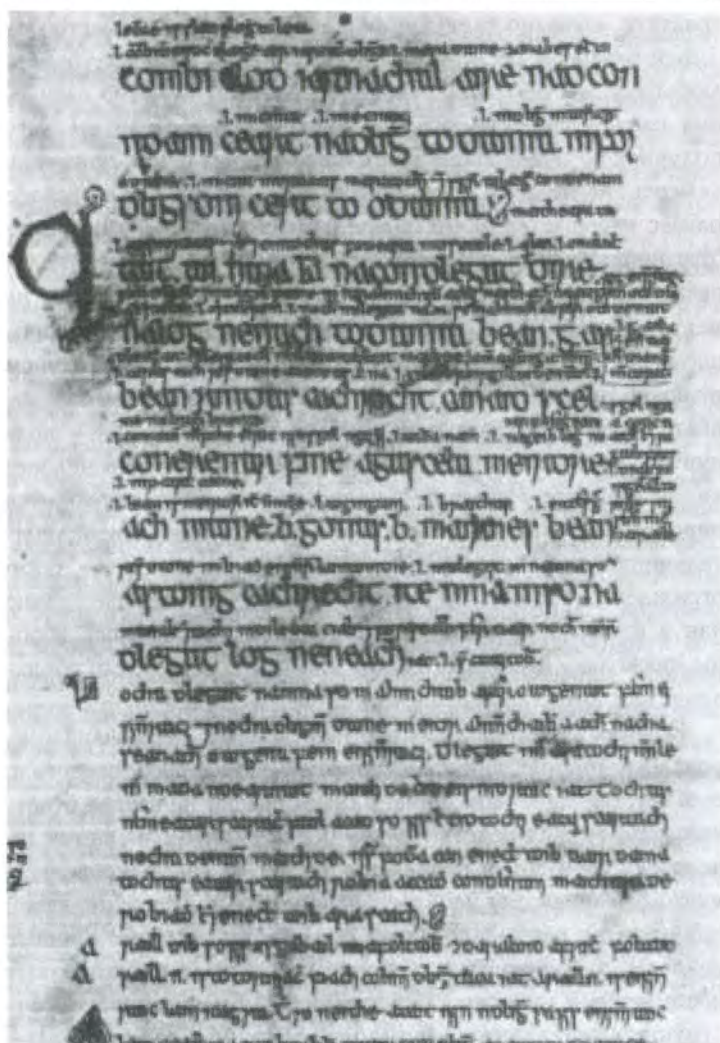


Рис. 22. Гептада, в которой названы семь женщин, недостойных выкупа за оскорбление (хорошо видны также поздние глоссы). Рукопись сер. XV в.

глоссатором, восходит к основе *bás* ‘смерть’ в виде относительной формы презенса образованного от нее глагола *básaigid* ‘убивает, причиняет смерть’; неоправданное появление *-l-*, как объясняется это в глоссе к соответствующему термину в

трактате, вызвано следующим за ним словом *loc* 'место' — *.i. ben basaighes nech i lluc* — «женщина, которая убивает любого на месте», т. е., как мы понимаем, глоссатор расчленил слово *baislec* на основы *bas* и *loc*, в результате чего получилось псевдосложное слово, означающее примерно «смерть на месте». В Словаре ирландского языка слово *baislec* называется заимствованным из латинского *basiliscus* 'страшное мифическое животное, которое могло убить человека взглядом, василиск', т. е. действительно «смерть на месте» (см. [DIL-B, 20]; см. об этимологии слова подробнее в [LEIA-B 1981,10]). Слово *aupá* является генитивом от *eraid*, *aupaid* 'чары, заклинания'. Таким образом, как мы видим, между профессиональной заклинательницей и колдуньей, которая может взглядом или словом убить человека, в трактате *Речения о кровавом лежании* проводится определенное разграничение, и если *ben gindus* — «заклинательница, исполнительница хулительных стихов» — была ограждена законом, то нанесение увечья колдунье, равно как и шлюхе и воровке, преступлением не считалось вообще, поскольку данные категории лиц уже заранее были объявлены как антисоциальные.

Во всех остальных случаях нанесение раны квалифицировалось именно как преступление, за которое следовало соответствующее наказание, однако далеко не всегда ответчик должен был действительно предоставить раненному им человеку свой дом и надлежащий уход. В каких же случаях «выхаживание» подменялось выкупом и кого (и по какой причине) не рекомендовалось вводить в свой дом? Данные разделы в *Речениях о кровавом лежании* представляют несомненный интерес как материал для возможной реконструкции социальных взаимоотношений в Ирландии VI—IX веков, но еще больший интерес, как нам кажется, представляют помещенные при них глоссы, написанные три-четыре века спустя и демонстрирующие древнеирландское общество, так сказать, в динамике социо-ментального процесса.

Ф. Келли был справедливо предложен принцип выделения соответствующих групп [Kelly 1995, 133]:

1) лица, чей социальный статус оказывался слишком высоким или те, чей труд был слишком специфичен, чтобы ответчик мог временно заменить того, кто по его вине оказался нетрудоспособным;

2) лица, чье пребывание в доме ответчика может представлять опасность как для последнего, так и для его домочадцев.

Впрочем, провести между выделенными группами четкое разграничение не всегда оказывается просто, по крайней мере сам текст трактата однозначных указаний на это не дает.

В том, что касается мужчин, которым за нанесенное им увечье полагается вместо традиционного «выхаживания» в доме обидчика выкуп, соответствующий их социальному и имущественному статусу, то они, как следует из текста трактата, скорее все могут быть отнесены к первой группе. Среди них в особом разделе (§ 12) называются: король, епископ, содержатель странноприимного дома, Божий человек, способный творить чудеса, юноша, способный видеть видения, историк, поэт, юрист и судья (переводы Д. Бинчи в отдельных случаях условны и требовали бы, наверное, особого комментария). Среди лиц, чье пребывание в доме ответчика может составить угрозу для домочадцев, названы — идиот, ненормальный, сумасшедший, чье поведение, как мы понимаем, было непредсказуемо.

Группа женщин, которым вместо «выхаживания» в аналогичной ситуации полагается лишь выкуп, оказывается гораздо более пестрой и столь необычной для современного сознания, что отдельные ее «номинации», равно как и их позднейшие интерпретации, заслуживают специального анализа.

Так, в § 32 трактата о кровавом лежании говорится, что существует двенадцать типов местных женщин, на которых не распространяется «закон выхаживания» (*cain otrusa*):

ben sues sruta cocta for cula, Rechtaid geill, Maineach ferta, be rinnuis, bansaer, airmitnech tuaite, banliaig tuaite, birach briatar, be foimrimme, Confael conrecta, mer, dasachtag.

Сразу, по аналогии с соответствующими «мужскими» категориями данной группы, мы можем отбросить уже зна-

комых нам *teig* и *dasachtag*, т. е. «идиотку» и «сумасшедшую». Оставшиеся десять категорий нам остается разделить по принципу «незаменимости» и «опасности», причем сделать это мы попытаемся сначала, не обращаясь за помощью к имеющимся в этом же тексте «разъясняющим» поздним глоссам.

Так, достаточно прозрачными представляются термины *banliaig tuaite* и *bansaer*. Первое означает, безусловно, «местная женщина-врач», второе, видимо, имеет в основе достаточно широкое семантически понятие *saer* с общим значением 'свободный ремесленник, мастер', в более узком смысле, как правило — по отношению к мужчине — 'плотник'. Общий смысл, как представляется, «мастерица, женщина, владеющая некоей специфической профессией».

Сочетание *bé ginnus* нами уже обсуждалось выше. Если в Гептадах данным термином обозначаются заклинательницы, которые лишены гражданских прав, то в *Речениях о кровавом лежании* на их месте выступает колдунья-василиск, тогда как «заклинательница», видимо, исполняющая некие магические словесные действия, направленные не против своего племени, а против врагов, не рассматривается как антисоциальный элемент, хотя, безусловно, вызывает к себе довольно сложное отношение: она одновременно и «незаменима», и «опасна». Именно такое понимание термина *bé ginnus*, как нам кажется, дает нам контекст его употребления: оно стоит на четвертом месте после обозначений женщин, которые различными способами — как посредством авторитета, так и при помощи магии — могут оказывать влияние на ход военных действий. Так, к ним относятся — *ben sues sruta cocta for cula* — «женщина, которая поворачивает поток войны вспять», *rechtaid geil* — «определяющая заложников», *maineach ferta* — «понимающая (?) в чудесах». Термин *airmitnech tuaithe*, буквально — «почитаемая народом», не совсем ясен с точки зрения «профессиональной». По предположению Д. Бинчи, речь в данном случае может идти о пророчице или ясновидице [Binchy 1938, 64], на что прямых указаний в тексте нет, однако совершенно очевидно, что в данном случае, как и в других, перечисленных выше, отказ



Рис. 23. Женщина-врач.
Захоронение. I в. до н. э. Южная Франция

от «правила выхаживания» вызван фактором профессиональной «незаменимости» данной категории женщин.

Итак, остается еще три типа женщин, к которым правило «выхаживания» не применяется и которым вместо этого следует за нанесенный ущерб определенный выкуп — *birach briathar, be foimrimme, confael conrechta*. Интересно, что именно эти три термина упоминаются в трактате еще раз, ниже (§ 34), причем там о них говорится буквально следующее: «Вот три женщины из названных, которым полагается выкуп согласно их браку (...). И потому не следует брать их на выхаживание, что никто не может нести ответа за вину их храбрости» (*ar cin a lete* — может быть также переведено как «за преступление их наглости»). Что же это за женщины и в чем состоит их особая «отвага» (или наглость), которая толкает их на преступление? И, что для нас особенно интересно, как понимались эти загадочные термины поздним глоссатором?

Сочетание *ben* *birach briatar*, как кажется, не должно вызывать трудности для понимания. Оно означает буквально «женщина» «острых слов», и, видимо, под ним понималась крайне сварливая, грубая, скандальная женщина, чье пребывание в чужом доме было бы крайне тягостно для хозяев (вспомним, что речь к тому же идет о доме того, кто нанес ей травму). Однако глоссатору это простое объяснение не кажется достаточным и он дважды (§ 32, § 34) дает к данному термину уточняющие комментарии: «т. е. та, у кого есть свирепые (ранящие) слова» и «поэтесса» (! — *.i. banfile*). Таким образом, грубая, сварливая женщина постепенно осмысливается как носительница «магического слова» и приравнивается к поэтессе, способной особым образом оформленным словом принести вред.

Еще более интересную реинтерпретацию в ходе глоссирования получил термин *bé foimrimme*, переведенный Д. Бинчи как *vagrant woman* «блуждающая женщина». В примечании к этому месту он, однако, с некоторым недоумением пишет, что «термин *foimrimm* на самом деле в законах обычно обозначает незаконное присвоение чужой собственности или пользование ею без ведома владельца»

[Binchy 1938, 64]. Но, таким образом, словосочетание в целом должно было бы обозначать женщину, падкую на чужое добро, которое она с легкостью может присвоить, находясь в доме. Однако глоссатор понимает это совершенно иначе, вынуждая Д. Бинчи следовать за ним. Тот факт, что ленированное *f* давало нулевой звук, был хорошо известен и понятен уже в древнеирландский период (ср. т. н. *punctus delens* в самых ранних рукописях). В составе композита, если второй элемент начинался с *f*-, оно вообще исчезало, например — *cúlinn* ‘красавица’ из *cúl finn* ‘волосы светлые’. Однако понимание данного феномена давало возможность проводить в свою очередь особые псевдо-этимологизации и реконструкции, основанные на «доставлении» якобы утраченного, а на самом деле — неэтимологического *f*. Так, например, появилось слово *fordnasc* ‘кольцо, перстень’ из *ord* ‘большой палец руки’ и *nasc* ‘звено цепи, кольцо’ (отчасти под влиянием близкого по значению *fainne* ‘кольцо, украшение’). Аналогичным образом из *fer i* «человек тисса», который появился из тиссовых зарослей, появился *fer fi* «человек яда», поскольку музыка, которую он исполнял способна была сеять раздор.

Среднеирландским глоссаторам данный феномен также был знаком, и, более того, это давало им возможность «реконструировать» якобы исходную форму слова, удаляя *f*-, которое они могли счесть вторичным. Именно так и поступил глоссатор в нашем случае. Он отсек от слова *foimrimme* начальное *fo*-, получив при этом слово *imrime*, которое было им интерпретировано как генитив от слова *imram* ‘плавание, посещение находящегося за морем иного мира; блуждание’. Сочетание *bé n-imrama* (*u*- основа, эклипсис вызван тем, что в древнеирландском *bé* было среднего рода, что среднеирландским глоссатором также было забыто) действительно также встречается в законах и глоссируется как *meirdrech*: «блуждающая женщина, т. е. шлюха» [DIL-I, 167]. Однако в нашем случае глоссатор пошел по иному пути: «Эта женщина блуждает, — пишет он, — и ходит к сидам. По какой же причине не следует принимать ее? А вот по какой: они ее не дождутся и сами тогда придут искать ее в твоём

доме, хоть никто их и не звал; потому лучше откупиться от нее выкупом». Так женщина, «нечистая на руку», в поздней интерпретации становится проводником между этим миром и миром сидов, опасной женщиной, о которой сказано, что она «призовет в дом демонов».



Рис. 24. «Колдовство» — символическое изображение.
Гравюра Ховарда Пайла (1903)

И, наконец, последний термин из трех — *confael conrechta*, или «волк-оборотень», а буквально «псо-волк в псо-облике» (перевод отчасти условен, т. к. др.-ирл. *сú* могло также обозначать волка; в таком случае *confael* буквально — это «волко-волк»). Причина, по которой данную женщину не следовало впускать в дом, как кажется, не должна вызывать сомнений. Как пишет о ней глоссатор «это женщина в облике волка, которая, не желая того, принимает облик волка и ходит как волк». В § 34 дается еще более пространное объяснение: «А почему же волк-оборотень должен получить выкуп, разве он не вне закона? Вот какова причина: если она нападет на кого-нибудь, то сделает это из мести, следовательно, она не нарушит своего права. Может она сделать что-нибудь ужасное, загрызет младенца, но при этом будет мстить за себя, а может быть — за своего мужа, вот потому и говорится, что выкупом за нее будет половина стоимости чести мужа».

Но действительно ли в изначальном тексте трактата слово *sofæl* было употреблено именно в значении «волк-оборотень» и не имеем ли мы оснований предположить, что и в данном случае, как и в других, глоссатором было предложено неверное истолкование?

Слово *sú* в древнеирландском действительно означало в первую очередь собаку (или волка), но оно же входило в ряд устойчивых словосочетаний с другим значением, а также часто употреблялось фигурально-метафорически, в основном по отношению к воину для выражения его ярости, непобедимости и отваги — явление достаточно универсальное и хорошо известное в других культурах. Среди ирландских словосочетаний можно отметить *sú maḡa* «ошибка, допущенная поэтом в соблюдении правил стихосложения» (букв. «морская собака», видимо, из *sú maḡb*, букв. «дохлая собака», по аналогии с *cat maḡa* «неожиданная неприятность», букв. «морской кот», из *cat maḡb* 'дохлый кот'), а также, конечно, *sú glas* 'изгнанник', букв. «зеленая собака» или «серый волк» (предпочтительно последнее). Таким образом, как мы можем предположить, употребленное в *Речениях о кровавом лежании* слово *sofæl* могло также либо иметь особое переносное значение, либо быть употреблено метафорически.

Но если универсальное уподобление мужа-воина псу или волку, как мы отмечали, базируется на свирепости данного животного, то уподобление женщины собаке (суке) или волчице, не менее универсальное, носит совершенно иной характер. Яркое и непристойное зрелище того, что называется «собачьей свадьбой», вызвало практически у всех народов и во всех языках стойкую метафору, при помощи которой женщина непристойного поведения, шлюха, обозначается через название самки соответствующего животного: ср. англ. *bitch*, фр. *chièppe*, нем. *Hündin*, русск. *сука*, ср. также валл. *gast* 'сука' при брет. *gast* 'протитутка' и проч. Обозначение шлюхи как «волчицы» в латинском языке было столь устойчивым, что это даже вызвало появление вторичного *lupus femina*, которое, как пишет Мейе, «не могло употребляться в данном обсценном смысле; причем похотливость припи-

сывалась при этом только самке волка (а не волку)» [Ernout, Mellet 1951, 659]. Латинское lupanarium также имело значение «публичный дом». Интересно, что данное стойкое употребление слова lupa именно в значении 'шлюха' заставило Тита Ливия усомниться в истинности легенды о чудесном спасении Ромула и Рема. Как он пишет: «Рассказывают, что, когда вода схлынула, оставив лоток с детьми на суше, волчица с соседних холмов, бежавшая к водопою, повернула на детский плач. Пригнувшись к младенцам, она дала им свои сосцы и была до того ласкова, что облизала детей языком; так и нашел ее смотритель царских стад, звавшийся, по преданию, Фавстулом. Он принес детей к себе и передал на воспитание своей жене Ларенции. Иные считают, что Ларенция звалась среди пастухов "волчицей", потому что отдавалась любому — отсюда и рассказ о чудесном спасении» [Тит Ливий 1969, 145—6].

В древнеирландском также можно отметить целый ряд лексем, которые, имея в качестве прямого значения «собака» или «волка», употребляются переносно (либо как производные) для обозначения падшей женщины или похотливости и распутства. Так, мы можем отметить fáelscud, глоссирующееся как míre (при meг — одно из обозначений шлюхи) и обозначающее 'страстное желание, волнение, ярость' (второй элемент, видимо, восходит к глагольной основе scuch- 'быстро двигаться'); confaid 'ярость, бешенство' (из cú и buith 'быть' [LEIA-C, 192]); слово blesc 'шлюха', образованное при помощи пейоративного суффикса -sc- от bled 'монстр, мифическое страшное животное' (при валл. bleidd 'волк' [LEIA-B, 59]), а также слово paitcaine (portcaine), глоссирующее в гептадах (о недостойных женщинах) как meirdrech tuine 'шлюха кустарника', о котором в *Глоссарии* Кормака говорится partem canis habens 'часть собаки имеющая' [Meuer 1913, 95]. Однако, надо отметить, наиболее частым метафорическим употреблением «самка собаки или волка» > «шлюха» является слово sod 'сука', откуда, в частности, sotech 'публичный дом' (из sod + tech 'дом') и sodach 'течка; похотливость, распутство'.

Таким образом, мы имеем все основания предположить, что и в нашем трактате слово *confael* могло быть употреблено именно в таком значении, к тому же, если вновь обратимся к изображенной в данном разделе галерее женских пороков, мы увидим, что распутства в ней явно не хватает.

Остается не совсем понятным следующее за ним определение *conrechta*, которое кажется в данном случае явно избыточным: «волчица в волчьем облике» (?). Д. Бинчи даже было высказано предположение, что это слово было добавлено в основной текст трактата позже (в § 34 его нет). Поздний глоссатор интерпретирует его как генитив от *richt* (т., и- основа, при *g. sg. rechta*) 'облик, форма, обличье, состояние', что грамматически, казалось бы, верно, однако в древнеирландском данная форма слова в текстах почти не встречается и идея «в облике, в форме» обычно передается при помощи предлога *i* и датива: *i riucht*. С другой стороны, мы действительно имеем в современном ирландском устойчивый композит *conriocht* 'волк-оборотень', но не явится ли автоматическое перенесение его в более ранний период, отчасти, ложной проекцией позднейшего языкового сознания на предшествующее, и данная «реконструкция» раннего состояния через позднее не приведет ли к искажению смысла? В самом тексте трактата *Речения о кровавом лежании*, как и в других юридических текстах, слово *recht* (т., и- основа, *g. sg. rechto, rechta*) употребляется в значении «юридическое лицо, личность, субъект права», а также «организованная по какому-л. принципу группа лиц». Таким образом сочетание *conrechta* должно иметь значение «волко-личности», что звучит несколько странно. Однако, если мы вслед за Д. Бинчи допустим возможность позднейшего привнесения данного определения, мы получим право интерпретировать семантику слова *recht* иначе — собственно говоря, именно это и было сделано глоссатором. Мы в свою очередь предлагаем новое «прочтение» композита *conrechta*, которое, с одной стороны, разрешит проблему синтаксической избыточности, и, с другой, позволит интерпретировать его употребление как фигурально-метафорическое. Так, мы можем предположить, что в данном контексте было употреблено *recht* 2 —

‘ярость; тревога; припадок, жар’, таким образом сочетание в целом получает значение — «в волко-жару» или «в собачьем припадке» (ср. фр. *la chaleur des chiens* ‘течка, похоть’, букв. «собачий жар»). Однако, на последнем предположении мы не настаиваем.

Итак, как мы пытались показать, понятия позднейшим глоссатором как обозначения разных видов ведьм, в оригинале проанализированные нами термины имели значение более реалистическое: скандалистка, воровка и распутница, а точнее — женщины, скорее обладающие склонностью к данным порокам (вспомним, что в том же трактате женщины, уже зарекомендовавшие себя как воровка, шлюха и колдунья-заклинательница, вообще не требуют выкупа за нанесенный им ущерб). Но почему же данные, чисто характерологические, качества в трактате получают юридический смысл и возводятся в правовой статус? Как мы полагаем, для раннего периода правового сознания все эти качества являлись элементами общей категории «неразумия»: не случайно непосредственно за ними в тексте трактата стоят *тег* и *dasachtaig*, т. е. «сумасшедшая» и «безумная».

Наш анализ базировался лишь на частном случае непонимания среднеирландским глоссатором отдельных древнеирландских юридических терминов, но, как мы понимаем, он далеко не единичен. Каковы же могут быть дальнейшие выводы и перспективы всему сказанному?

1. Как нам кажется, в первую очередь следует изменить «презрительное» отношение к поздним глоссам, которые якобы способны лишь исказить архаический материал. Так, параллельно с буквальным их принятием, которое явно просматривается в статьях Словаря ирландского языка (DIL) и Этимологического словаря древнеирландского языка Ж. Вандриеса, установилось довольно резкое отношение к глоссам, «которые были столь же дурны, сколь вредны, хотя юристы-интерпретаторы и пользовались ими, чтобы прикрыть свою безграмотность» — как писал Д. Бинчи еще в 1943 г. Можно было бы привести ряд высказываний еще более резких. В последнее время ситуация начала меняться, однако, увы, опять в сторону их однозначного принятия. Так,



Рис. 25. Старуха Хабетрот, мифическое существо, живущее в корнях дерева. Известна тем, что приходит к начинающим пряхам и помогает им учиться ремеслу (видимо — одна из реализаций образа «пряхи судьбы»). Гравюра Дж. Баттена, 1894

как пишет Л. Братнох, «подобное отношение может лишь обескуражить того, кто хотел бы заниматься древнеирландским правом; прогресс возможен лишь в том случае, если ученые начнут относиться с должным уважением к данным источникам» [Breatnach 1996, 116]. Мы также видим несомненную целесообразность в обращении к глоссам, однако она представляется нам возможной лишь в том случае, если глосса будет рассматриваться именно как источник «оптического» взгляда на традицию. Именно глоссы показывают, как внутри одной, с точки зрения этнической, культуры происходят в диахронии определенные ментальные сдвиги, и именно там, где мы сталкиваемся с ложными этимологиями или явным непониманием смысла, мы можем говорить о каких-либо наметившихся в обществе и проявляющихся на уровне семантики культурных сдвигах. Так, в нашем случае речь явно идет о произошедшем после скан-

динавского завоевания возврате к язычеству, а точнее — выплескивании на поверхность народных суеверий, о чем, кстати, неоднократно говорила и писала К. Симмс (см., например, [Simms 1996]). На фоне сказанного более чем сомнительно выглядит так называемая «достоверность автоописаний», часто лежащая в основе полевой работы современного фольклориста.

2. И последнее, касающееся уже лишь Ирландии. Отметим, что женщины, которые осмысляются как сведущие в колдовстве и «водящие дружбу с сидами» (традиционная тема ирландского фольклора), среднеирландским глоссатором отнюдь не изображаются как стоящие вне закона: не случайно знаменитые процессы против ведьм, захлестнувшие Европу последующих столетий, Ирландию благополучно миновали.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1970 — *Аверинцев С. С.* Судьба // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Белова 2000 — *Белова О. В.* Славянский бестиарий. М., 2000.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984.
- Горбовский 1991 — *Горбовский А. А.* Пророки? Прозорливцы? М., 1991.
- Деренко, Малярчук 2003 — *Деренко М. В., Малярчук Б. А.* Генетическая история населения Северной Азии // Российская наука: «Природой здесь нам суждено...»: Сб. научно-популярных статей. М., 2003.
- Золотухина 2002 — *Золотухина-Аболина Е. В.* Женские образы в «Парцифале» Вольфрама фон Эшенбаха // Образ женщины в традиционной культуре: Материалы круглого стола. М.: МГУ, 2002.
- Ирландские саги 1933 — Ирландские саги / Пер. А. А. Смирнова. Л.; М., 1933.
- Йейтс 2000 — *Йейтс В. Б.* Видение / Сост. и пред. К. Голубович. М., 2000.
- Калыгин 2000 — *Калыгин В. П.* О визионерском знании древнеирландских филидов // Язык: Теория, история, типология. М., 2000.
- Калыгин 2001 — *Калыгин В. П.* Галльское заклинание из Ларзака: замечания к структуре текста // Индоевропейское языкознание и классическая филология — V: Материалы

- чтений, посвященных памяти проф. И. М. Тронского. СПб., 2001.
- Королев 1984 — Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.
- Лотман, Успенский 1992 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992.
- Льюис, Педерсен 1954 — Льюис Г., Педерсен Х. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.
- Мабиногион 2002 — Мабиногион: Легенды средневекового Уэльса / Пер. с валлийского (?) В. Эрлихмана. М., 2002.
- Майер 1997 — Майер Р. «В пространстве — время здесь...»: История Грааля / Пер. с нем. В. и М. Витковских. М., 1997.
- Мак-Кензи 2003 — Мак-Кензи А. Рождение Шотландии / Пер. с англ. С. Иванова. СПб., 2003.
- Михайлова 1997 — Михайлова Т. А. Этайн и Кайльб: облик женщины и женский образ // Атлантика. Вып. 3. М., 1997.
- Михайлова 1998 — Михайлова Т. А. Образ «женщины с гребнем» как ментальная универсалия традиционной культуры // Sociobiology of ritual and group identity: a homology of animal and human behavior: Annual meeting of European sociobiological society and satellite meeting. М.: РГГУ, 1998.
- Михайлова 1999 — Михайлова Т. А. Древнеирландская юридическая терминология глазами среднеирландского глоссатора // Язык и культура кельтов: Материалы VII colloquiuma. СПб., 1999.
- Михайлова 1999а — Михайлова Т. А. Ирландское предание о Суибне Безумном или взгляд из XII века в VII. М., 1999.
- Михайлова 1999б — Михайлова Т. А. Об ирландских «диковинах» в норвежском «Зерцале»: источники и параллели // Скандинавские языки: Диахрония и синхрония. М.: РГГУ, 1999.
- Михайлова 2000 — Михайлова Т. А. «Рыжая девушка», или о цвете волос как знаке принадлежности к иному миру в ирландском фольклоре // Миф в культуре: человек — не-человек. М., 2000.

- Михайлова 2000а — Михайлова Т. А. «Заговор на долгую жизнь» — попытка интерпретации (к образу «дочерей моря») // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2000. № 2.
- Михайлова 2001 — Михайлова Т. А. «Смерть Берлиоза» в контексте древнеирландской мифопоэтической традиции (К проблеме развития мифологемы судьбы) // Логос. 2001. № 1.
- Михайлова 2001а — Михайлова Т. А. Др. ирл. Etain / Ethne (к проблеме ресемантизации партикул) // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тезисы международной научной конференции. М., 2001.
- Михайлова 2001б — Михайлова Т. А. Судьба и доля: к проблеме лексического оформления детерминистских представлений в раннеирландской традиции // ВЯ. 2001. № 6.
- Михайлова 2001в — Михайлова Т. А. Суибне-гельт: зверь или демон, безумец или изгой. М., 2001.
- Пеньковский 1999 — Пеньковский А. Б. Нина: Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении. М., 1999
- Подосинов 2000 — Подосинов А. В. Символы четырех евангелистов: их происхождение и значение. М., 2000.
- Похищение... 1985 — Похищение быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. Михайлова, С. Шкунаев. М., 1985.
- Поэзия Ирландии 1988 — Поэзия Ирландии / Пер. с англ. и ирл. М., 1988.
- Предания и мифы... 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост. и пер. С. В. Шкунаева. М., 1991.
- Приходько 1999 — Приходько Е. В. Двойное сокровище: Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М., 1999.
- Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Ревзин 1996 — Ревзин Г. Об одном источнике психоанализа // Художественный журнал. № 14. 1996.
- Рис 1999 — Рис А., Рис Б. Наследие кельтов: Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. М., 1999.
- Руднев 2001 — Руднев В. П. Феноменология галлюцинации // Логос. 2001. № 2.

- Сага о Гисли 1997 — Сага о Гисли / Пер. О. Смирницкой // Корни Игдрасиля. М., 1997.
- Сага о Ньяле 1999 — Сага о Ньяле // Исландские саги / Под ред. О. А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 2.
- Снегирев 1997 — Снегирев Ю. По приказу Сатаны: Кто и зачем убивал подростков в Тюменской области // Известия. 1997. № 44. 7 марта.
- Тит Ливий 1969 — Тит Ливий. История от основания Рима. Кн. 1 / Пер. В. Смирнина // Историки Рима. М., 1969.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Гениталии // Славянские древности: Этнологический словарь. Т. 1. М., 1995.
- Топоров 1993 — Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). 5. Имена личные в русских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.
- Топорова 2001 — Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Прорицание вельвы» // Arbor mundi. М., 2001.
- Турбин 1996 — Турбин В. Н. Поэтика романа А. С. Пушкина «Евгений Онегин». М., 1996.
- Успенский 2001 — Успенский Ф. Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.
- Фрейденберг 1982 — Фрейденберг О. М. Мотивы // Поэтика, труды русских и советских поэтических школ. Будапешт, 1982.
- Шкунаев 1984 — Шкунаев С. В. Кельтский миф в саге о короле Конайре // Вестник Древней истории. 1984. № 3.
- Элиаде 2000 — Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза: Пер. с англ. М., 2000.
- Юнг 1991 — Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг 1996 — Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / Пер. с англ. В. В. Наукманова. Киев, 1996.
- Aided Con Culainn 1978 — Aided Con Culainn / Ed. A. G. Van Hamel // Comperet Con Culainn and other stories. Dublin, 1978.

- Aided Con Roi 1905 — Aided Con Roi mac Dairi / Ed. R. I. Best // *Ériu*. Vol. II. 1905.
- AMME — Aided Muirchertaig Meic Erca / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980 (1964).
- AU 1887 — Annals of Ulster / Ed. W. M. Hennessy. Vol. 1. Dublin, 1887.
- Banshenchus 1931 — Banshenchus. Ed. M. Dobbs // RC, 1931. Vol. XLVIII.
- Bergin 1970 — *Bergin O.* Irish Bardic Poetry. Dublin, 1970.
- Bhreathnach 1982 — *Bhreathnach M.* The Sovereignty Goddess as Goddess of Death? // *Zeitschrift für celtische Philologie*. Bd. 39, 1982.
- Billington, Green 1996 — The Concept of the Goddess. London, 1996.
- Binchy 1938 — *Binchy D. A.* Ed. Bretha Crólige // *Ériu*. Vol. 12. 1938.
- Birkhan 1970 — *Birkhan H.* Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Wien, 1970.
- Borsje 2002 — *Borsje J.* Fate in Early Irish Texts // *Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland*. Vol. 16. 2002.
- Borsje 2003 — *Borsje J.* «The evil eye» in Early Irish Literature and Law // *Celtica*. Vol. 24. 2003.
- Bourke 1999 — *Bourke A.* The Burning of Bridget Cleary: A True Story. London, 1999.
- Breathnach 1953 — *Breathnach R. A.* The Lady and the King: a Theme in Irish Literature // *Studies*. Vol. XLII. 1953.
- Breatnach 1996 — *Breatnach L.* Law // *Progress in Medieval Irish Studies*. Maynooth, 1996.
- Bruford 1994 — *Bruford A.* Why the Ulster Cycle? // *Ulidia: Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales* / Ed. J. P. Mallory and G. Stokman. Belfast, 1994.
- Buck 1949 — *Buck C. D.* A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago, 1949.
- Byrne 1973 — *Byrne F. J.* Irish Kings and High-Kings. London, 1973.
- CA 1897 — *Cóir Anmann.* «Fitness of Names» / Ed. W. Stokes // *Irische Texte. Dritte Serie. 2 Heft.* Leipzig, 1897.

- Carey 1983 — Carey J. Notes on the Irish War-Goddess // *Éigse*. Vol. XIX, part II. 1983.
- Carey 1987 — Carey J. Time, Space and the Otherworld // Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium. Vol. VII. Harvard, 1987.
- Carey 1988 — Carey J. Sequence and causation in *Echtra Nerai* // *Ériu*. Vol. 39, 1988.
- Carey 1994-5 — Carey J. Eithne in Gubai // *Éigse*. 28. 1994—95.
- Carey 1997 — Carey J. The Tree Things Required of a Poet // *Ériu*. Vol. 48. 1997.
- Carey 1998 — Carey J. King of Mysteries: Early Irish religious writings. Dublin, 1998.
- CGG 1867 — Cogadh Gaedhil re Gallaibh: The War of the Gaedhil with the Gaill, or Invasions of Ireland by the Danes and other Norsemen / Ed. J. H. Todd. London, 1867.
- CGH 1962 — O'Brien M. A. (ed.). Corpus genealogiarum Hiberniae. Dublin, 1962.
- Chadwick 1935 — Chadwick N. Imbas forosnai // *SGS*, 4. 1935.
- CIH 1978 — Corpus Iuris Hibernici / Ed. D. A. Binchy. 6 vols. Dublin, 1978.
- Cross 1969 — Cross T. P. Motif-index of Early Irish Literature. New York, 1969.
- Cross, Slover 1936 — Cross T. P., Slover C. H. Ancient Irish Tales. New York, 1936 (1996).
- Dagger 1989 — Dagger Cl. Eithne — the Sources // *ZCP*. Bd. 43. 1989.
- DIL — Dictionary of the Irish Language. Dublin, 1913—.
- Dillon 1975 — Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon // *MMIS*. Vol. XIV. Dublin, 1975.
- Dillon 1994 — Dillon M. The Cycles of the kings. Dublin, 1994 (1946).
- Dobbs 1949 — Agallamh Leborchaim / Ed. M. Dobbs // *EC*. Vol. V. 1949.
- Dooley 1994 — Dooley A. The Invention of Women in the *Táin* // *Ulidia: Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales* / Ed. J. P. Mallory and G. Stokman. Belfast, 1994.

- Dunbavin 1998 — *Dunbavin P.* Picts and Ancient Britons: An Exploration of Pictish Origin. Oxford, 1998.
- Enright 1996 — *Enright M.* Lady with a Mead Cup: Ritual, prophecy and lordship in the European warband from La Tène to the Viking age. Dublin, 1996.
- Ernout, Mellet 1951 — *Ernout A., Mellet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1951.
- Evans 1967 — *Evans D. E.* Gaulish Personal Names. Oxford, 1967.
- Findon 1997 — *Findon J.* A Woman's Words: Emer and Female Speech in the Ulster Cycle. Toronto, 1997.
- Fleuriot 1985 — *Fleuriot L.* Le plomb de Larzac // EC. 22. 1985.
- Forsyth 1995 — *Forsyth K.* The Ogam-inscribed spindle-whorl from Buckoy: evidence for the Irish language in pre-Viking Orkney? // Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 125. 1995.
- Goedheer 1938 — *Goedheer A. J.* Irish and Norse tradition about the Battle of Clontarf. Haarlem, 1938.
- Goetinck 1967 — *Goetinck G.* La Demoisele Hideuse in Peredur, Perceval and Parzival // ZCP. Bd. 30. 1967.
- Green 1995 — *Green M.* Celtic Goddesses. London, 1995.
- Harrison 1989 — *Harrison A.* The Irish trickster. Sheffield, 1989.
- Henry 1959 — *Henry P. L.* The Goblin Group // EC. Vol. VIII, f. 2. 1959.
- Henry 1995 — *Henry P. L.* *Amra Con Roi*: Discussion, Edition, Translation // EC. Vol. XXXI. 1995.
- Herbert 1992 — *Herbert M.* Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland // Women and Sovereignty / Ed. L. O. Fradenburg. Edinburg, 1992.
- Holmer 1950 — *Holmer N.* Las relaciones vasco-celtas // Publicaciones de la Real Vascongada de Amigos del País. San Sebastian, 1950.
- Hyde 1903 — *Hyde D.* A Literary History of Ireland. London, 1903.
- IEW 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bde. I—II. Bern; München, 1959.

- Jackson 1990 — Cath Maighe Léna / Ed. K. Jackson. Dublin, 1990 (1938).
- Jaski 1996 — *Jaski B.* Marriage Laws in Ireland and on the Continent in Early Middle Ages // «The fragility of her sex»? Medieval Irish Women in their European context. Dublin, 1996
- Johnston 1995 — *Johnston E.* Transforming Women in Irish Hagiography // *Peritia*. Vol. 9. 1995.
- Kappler 1980 — *Kappler Cl.* Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age. Paris, 1980.
- Kelly 1995 — *Kelly F.* A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1995 (1988).
- Kelly 1996 — *Kelly E.* Sheela-na-Gigs: Origins and Functions. Dublin, 1996.
- Killeen 1974 — *Killeen J. F.* The Debility of the Ulstermen — a Suggestion // *ZCP*. Bd. 33. 1974.
- Koch, Carey 1994 — The Celtic Heroic Age: Literary sources for ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales / Ed. T. Koch, J. Carey. Malden, 1994.
- Lambert 1997 — *Lambert P. Y.* La langue galloise. Paris, 1997
- Le Roux, Guyonvarc'h 1986 — *Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr.* Les Druides. Rennes, 1986.
- Lea 1997 — *Lea A. E.* Lleu Wyllt: an Early British Prototype of the Legend of the Wild Man? // *The Journal of Indo-European Studies*. Vol. 25, № 1, 2. Spring/Summer. 1997.
- Lehmann 1986 — *Lehmann W. P.* Gothic etymological dictionary. Leiden, 1986.
- LEIA — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien de J. Vendryes (C—E. Bachellery et P. Y. Lambert. Paris, 1987).*
- LEIA — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien (B—Paris, 1981; C—.)
- Lejeune 1985 — *Lejeune M. et coll.* Le plomb de Larzac // *EC*. Vol. 17. 1985.
- Lysaght 1986 — *Lysaght P.* The Banshee: The Irish Supernatural Death Messenger. Dublin, 1986 (1996).
- Mac Cana 1958 — *Mac Cana Pr.* Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // *Etudes celtiques*. Vol. VIII. 1958.
- Mackillop 1998 — *Mackillop J.* Oxford Dictionary of Celtic Mythology. Oxford, 1998.

- Math vab Mathonwy 1928 — Math vab Mathonwy / Ed. W. J. Gruffydd. Cardiff, 1928.
- McAuliffe 1996 — *McAuliffe M.* The Lady in the Tower: The Social and Political Role of Women in Tower Hoses // «The fragility of her sex»? Medieval Irish Women in their European context. Dublin, 1996.
- McCone 1990 — *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature. Maynooth, 1990 (2000).
- Meyer 1914 — *Meyer K.* Über die älteste irische Dichtung. Berlin, 1914.
- Meyer 1910 — Fianaigecht / Ed. K. Meyer. Dublin, 1910.
- Meyer 1912 — Die Ursache von Noinden Ulad / Ed. K. Meyer // ZCP, 8. 1912.
- Meyer 1913 — Sanas Cormaic, Cormac's Glossary / Ed. K. Meyer. Dublin, 1913 (1994).
- Motz 1993 — *Motz L.* The Beauty and the Hag: Female Figures of Germanic Faith and Myth. Wien, 1993.
- MU — Meca Ulad. Ed. J. C. Watson. Dublin, 1967 (1941).
- Murphy 1896 — The Annals of Clonmacnoise / Transl. into English A. D. 1627 by Conell Mageoghagan; Ed. D. Murphy. Dublin, 1896.
- Nagy 1981 — *Nagy J. F.* Liminality and knowledge in Irish tradition // *Studia Celtica*. Vol. 18—17. 1981.
- Nagy 1982 — *Nagy J. F.* The Wosdom of the Geilt // *Éigse*. Vol. 19. 1982.
- Ní Dhonnchadha 2000 — *Ní Dhonnchadha M.* On Gormfhlaith daughter of Flann Sinna and the lure of the sovereignty goddess // *Seanchas: studies in early and medieval Irish archeology, history and literature in honour of F. J. Byrne*. Dublin, 2000.
- Ní Mhaonaigh 2002 — *Ní Mhaonaigh M.* Tales of three Gormlaiths in Medieval Irish Literature // *Ériu*. Vol. 52. 2002.
- O'hOgain 1991 — *O' hOgain D.* Myth, legend and Romance: An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition. New York; London; Toronto, 1991.
- O'Broin 1961—63 — *O'Broin T.* What is the 'debility' of the Ulstermen // *Eigse*. 1961—63. Vol. 10.
- O'Cathasaigh 1977 — *O'Cathasaigh T.* The Heroic Biography of Cormac Mac Airt. Dublin, 1977.

- O'Corrain 1972 — O'Corrain D. Ireland before the Normans. Dublin, 1972
- O'Corrain 1978 — O'Corrain D. Women in Early Irish Society // Women in Irish Society: the Historical Dimension. Dublin, 1978.
- O'Corrain, Maguire 1990 — O'Corrain D., Maguire F. Irish Names. Dublin, 1990 (1981).
- O'Crualaoich 1994—5 — O'Crualaoich G. Non-sovereignty Queen Aspects of the Otherworld Female in Irish Hag Legends: the Case of Cailleach Bhearra // Béaloideas. Iml. 62—63. 1994—5.
- O'Rahilly 1946 — O'Rahilly T. P. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946 (1976).
- OCU 1992 — Oidheadh Chloinne hUisneach / Ed. C. Mac Giolla Léith. ITS. Dublin, 1992.
- Persigout 1985 — Persigout J. P. Dictionnaire de Mythologie celtique. Paris, 1985.
- Rees 1976 — Rees A., Rees B. Celtic Heritage: Ancient tradition in Ireland and Wales. London, 1976 (1961).
- Rhys 1901 — Rhys J. Celtic folklore — Welsh and Manx. Oxford. Vol. 1—2. 1901.
- Roach 1959 — Le Roman de Perceval ou le conte du Graal / Ed. W. Roach. Paris, 1959.
- Ross 1973 — Ross A. The Divine Hag of the Pagan Celts // The Witch Figure / Ed. V. Newall. London; Boston, 1973.
- RR1956 — Reim Rigraide // Lebor gabala Erenn: The Book of the Taking of Ireland. P. V / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.
- Russell 1995 — Russell P. Notes on words in Early Irish Glossaries // EC. Vol. XXXI. 1995.
- Sharkey 1975 — Sharkey J. Celtic Mysteries: The Ancient Religion. London, 1975.
- Simms 1996 — Simms K. Literary Sources for the History of Gaelic Ireland in the post-Norman Period // Progress in Medieval Irish Studies. Maynooth, 1996.
- Sjöblom 2000 — Sjöblom T. Early Irish Taboos. Dublin, 2000.
- Sjöstedt 1940 — Sjöstedt M.-L. Dieux et héros des celtes. Paris, 1940.
- Slotkin 1990 — Slotkin E. Noinden: its semantic range // Celtic language, Celtic culture. Fest. E. Hamp. California, 1990.

- Sorlin 1991 — *Sorlin E.* Cris de Vie, Cris de Mort. Les Fées de Destin dans les Pays Celtique. Helsinki, 1991.
- Springer 1959 — *Springer O.* Wolfram's *Parzival* // Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History / Ed. R. Sh. Loomis. Oxford, 1959.
- Stokes 1900 — *Togail Bruidne Da Choca* / Ed. W. Stokes // RC. XXI. 1900.
- Stokes, Windisch 1887 — *Stokes W. H., Windisch E.* / Ed. Irische Texte. Zweite Serie, 2. Heft. Leipzig, 1887.
- Tacitus 1962 — *Tacitus.* The Histories / Ed. J. Jackson. Cambridge, Mass., 1962 (1931).
- Talland Etair — *The Siege of Howth* / Ed. W. Stokes // RC. Vol. VIII. 1887.
- TBC 1970 — *Táin bó Cúalnge* from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1970.
- TBC 1976 — *Táin bó Cúalnge. Recencion I* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976.
- TBDD 1902 — *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. W. Stokes. Paris, 1902.
- TBDD 1963 — *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. MMIS. Vol. VIII. Dublin, 1963.
- TE — *Tochmarc Emire* // *Compert Con Culainn* and other Stories / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1978.
- The Four Masters 1990 — *The Four Masters, Annals of the Kingdom of Ireland* / Ed. K. Nicholls. Vol. 1. Dublin, 1990.
- Thompson 1955—7 — *Thompson St.* Motif-index of folk-literature. Vol. 1—5. Bloomington, 1955—57.
- Thurneysen 1921 — *Thurneysen R.* Irische Helden- und Königsage bis zum Siebzehnten Jahrhundert. Halle, 1921.
- Thurneysen 1933 — *Thurneysen R.* Imbas forosndai // ZCP. 19. 1933.
- Thurneysen 1946 — *Thurneysen R.* A Grammar of Old Irish. Dublin, 1946 (1975).
- Trindade 1986 — *Trindade W. A.* Irish Gormlaith as a Sovereignty Figure // *Etudes celtiques*. Vol. 22. 1986.
- Tristram 1994 — *Tristram H. L. C.* What is the Purpose of Táin bó Cúalnge // *Ulidia: Proceedings of the First International*

- Conference on the Ulster Cycle of Tales / Ed. J. P. Mallory and G. Stokman. Belfast, 1994.
- Turville-Petre 1964 — *Turville-Petre E. O. G. Myth and Religion in the North*. London, 1964.
- Uhlich 1993 — *Uhlich J. Die Morphologie der komponierten Personennamen des Altirischen*. Bonn, 1993.
- Van Hamel 1978 — *Compert Con Culainn and other stories* / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1978 (1933).
- Vries de 1961 — *Vries de J. Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden, 1961.
- Wagner 1970 — *Wagner H. Studies in the Origin of Early Celtic Civilisation 2. Irish fáth, Welsh gwawd, Old Icelandic ódr 'poetry' and the Germanic god Wotan / Ódinn // ZCP. Bd. 31. 1970.*
- Wagner 1982 — *Wagner H. The name EITHNE and the background of the tale Esnada Tige Buchet // Topothesia / Ed. B. S. Mac Aodha. Gallway, 1982.*
- Windisch 1887 — *Táin bó Regamna / Ed. E. Windisch // Irische Texte. Bd. 2. Ser. 2. Leipzig, 1887.*
- Windish 1880 — *Windish E. Irische Texte mit Wörterbuch. Bd. 1. Leipzig, 1880.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН¹, МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ И ИСТОРИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ

- Аверинцев С. С.* 54, 55, 89
Адарк 102, 103
Айлиль 43, 47, 48, 92, 94, 116
Айфе 84, 110
Александр Север 74
Аморген 87
Анима 31
Артур, король 118
Атирне 123
Аэ (Ауэ) 102, 103
Аэд Финдлейт 143
Аэдан 96
Бадб 9, 12, 32—34, 59, 60, 62,
66, 69, 70, 74, 84, 86, 88
Байбурин А. 117
Банба 87
банши 9, 21, 62, 74, 88, 124
Белова О. 112
Бергин О. 132
Бинчи Д. 10, 149, 155, 156, 158,
159, 163, 164
Биркхан Х. 74, 90, 97
Бирн Ф. 128, 129
Блатнад 25
Блодвед 25
Боанд 19, 40
богиня-праматерь 28
Болг 95
Борч Ж. 7, 33, 49
Боудик(к)а 10, 11
Братнох Л. 165
Бриан Бору 70—72, 86, 87, 129,
132—135, 137, 142, 148
Бригита 16, 78
Британия 24, 29, 36, 44, 46, 63,
65, 75, 77, 83, 95, 112, 123
Бродир 135
Бурк А. 16
бычий праздник 79, 80, 87
Бьорк 12, 13
Вагнер Г. 40
Вагнер Х. 86
Вальдхеов 29
вампир 22, 110
Ван Хамель А. 62, 82
Вандриес Ж. 164
ведьма 15, 30, 60, 63, 65, 67, 95,
96
Веледа 90, 97, 98
Вельва 56
верховный трон 85, 127, 128, 130,
133, 140, 142, 148
Верцингеторикс 135
викинги 71, 72, 128, 129, 131—
134, 138, 148
власть 20, 27—29, 33, 39, 68—
70, 85, 86, 87, 89, 119, 120,
132, 135—137, 139, 140, 142,
143, 148
вода 28, 59, 62, 64
воительница 64—66, 72
волк-оборотень 73, 149, 160—163
волосы 21—23, 26, 30, 32, 33,
35, 40, 76, 107, 112, 118, 159
Вольфрам фон Эшенбах 118
Вратнах М. 20, 32, 34, 35

¹ Имена современных авторов выделены курсивом.

- Гамкрелидзе Т. В.* 57
 гейс 19, 20, 69
 гениталии 33, 35, 36, 107
Гётинк Г. 33, 119
 Гиральд Камбрийский 27
 Гисли 30
Горбовский А. А. 56
 Горм(ф)лат (собират.) 18, 126,
 127, 140, 142, 143, 147
 Горм(ф)лат, аббатиса 142
 Горм(ф)лат, дочь Доннхада
 127—130, 132, 143, 148
 Горм(ф)лат, дочь Мурхада мак
 Финна 129, 130, 132—138,
 147
 Горм(ф)лат, дочь Фланна Шин-
 ны 130—132
 Горм(ф)лат, жена Тайрделбаха
 142
 Горм(ф)лат Пестрая, дочь Ми-
 редаха 143
Грин М. 9
 Грону 25
Гудхер А. 70—72, 134, 135, 137
Гуйонварх Кр. 73, 78, 81, 84

Даггер К. 39, 126
 Дагда 78, 146
 Де Клэр Ричард 64, 74
 Дейдре 100, 101, 103, 104, 116,
 117
Джонстон Э. 33
 Диармайд мак Кербалл 35, 85
 Диоклетиан 73
Доббс М. 93
 до-гойдельское население 10, 22,
 72, 112
 Домналл, сын Аэда 107, 143
 Доннха, сын Бриана 62, 63, 70,
 134, 142
 Дорнолла, дочь Домналла 107,
 108, 110, 112
 друид 14, 45, 47, 58, 62, 73, 76,
 89, 90, 100

Дули Э. 53, 54, 89, 94

Жапризо С. 41
 жена-сида 17
 женщина у брода 21, 23, 32, 59,
 60, 62, 64, 70, 88
 женщины-друиды 73, 78
 жертвоприношение 30, 75, 82

 закливание 14, 49, 79, 91, 152
 заклинательница 65, 73, 95, 101,
 120, 122, 152, 154, 156, 164
 золото 23, 26, 65, 76, 96
Золотухина Е. 119

Иванов Вяч. Вс. 57
 Ивил 70, 86—88
 имбас форосны 44, 53, 55, 78,
 80—84, 93, 106, 113
 Ингкел 19, 77
 Иной мир 14, 19, 21, 23, 37, 39,
 45, 58—60, 65, 72, 79, 81,
 82, 85, 88, 90, 112, 113, 117

Йейтс У. Б. 67

 Кайльб 19, 20, 33—35, 37, 38,
 41, 58, 60, 107
 Кайрпре Ниафер 92, 94
 Кали 37
Калыгин В. П. 57, 78, 80, 83
Каплер К. 111, 112
 Картимандуа 10
 Кассандра 54
 Катбад 62, 100
Келли Ф. 7, 154
 Кербалл мак Лурехан 130—132
 Киаран св. 85, 129
 Клери Бриджет 16, 17
 Клери Майкл 16, 17
 колдовство 16
 колдунья 15, 42, 98, 152, 154,
 156, 160, 164, 166
 колесница 46, 47, 59, 65, 66, 76
 Коллах 88, 122
 Коллум Киле св. 40

- Конайре 19—21, 33—35, 58
 Коналл Корк 95, 96
 Конн Ста битв 64
 Конхобар 88, 92—95, 100—105, 113—115, 117, 120
 Кормак мак Куленнан 78—82, 97, 130, 131, 137, 148, 162
 Кормак, сын Конхобара 32, 41, 59, 69, 74, 101
 Кормлэд см. Горм(ф)лат, дочь Мурхада
 Королев А. А. 97
 королева 29, 43, 47—51, 53, 66, 76, 78, 82, 88, 90, 91, 97, 99, 122, 126, 127, 129—133, 140, 142, 147, 148
 красный (цвет) 22, 23, 28, 30, 31, 43, 44, 49, 55, 64, 66, 71, 72, 86, 88, 95, 96, 99, 107, 112, 137, 138, 140
 Кретъен де Труа 118
 кровь 32, 33, 43, 49, 54, 59, 60, 62, 64, 67, 70, 80, 88, 90, 149
 Кросс Т. П. 57, 92, 107, 111
 Ку Рои 25
 Кук Дж. 90, 95, 98
 Кумасках, сын Айлиля 143
 Кундри 118, 119
 Кухулин 25, 38, 40, 52, 60—62, 66, 72, 77, 82—84, 88, 92, 95, 102—104, 107, 108, 110, 112, 115, 117, 122
 Кэри Дж. 7, 40, 66, 81, 82
 Лайсафт П. 9, 62, 64
 Ламбер П. И. 98
 Ларь-Руад 95
 Ле Ру Фр. 73, 78, 81, 84
 Леборхам 18, 100—108, 110, 112—120, 122, 124, 125
 Леборхам Ранах 102
 Лежен М. 98
 лес 15
 лиминальность 11, 15, 18, 112, 113, 117
 Ллеу 25
 Лойгайре 92—94, 96
 Лотман Ю. М. 145
 Лоэг 82
 Луайне 104, 114, 117
 Луг 38
 Лугайд, король 95
 магия 63, 72, 91, 122, 152, 156, 158
 Майер Р. 119
 Мак Кана Пр. 32
 Мак Кон К. 68
 Мак Нил Э. 10, 12, 97
 Мак-Кензи А. 12
 Маколайф М. 133
 мантика 55, 57
 Маха 9, 114
 Маэльморда 132, 134
 Маэль-Сехналл II 133
 Медб Летдерг 28, 140
 Медб, королева Коннахта 28, 43—53, 58, 66, 67, 74, 76—78, 81, 82, 84, 88, 90—92, 94, 99, 122, 140
 медиатор 14, 52, 73, 84, 85, 90, 91, 110
 Мейер К. 82
 Мес Бухалла 21
 Мидир 39
 Миредах Шотландец 71, 143
 Молинг св. 113
 Монган 96
 монструозность 37, 60, 104, 106—108, 110, 112, 118
 Морриган 9, 38, 62, 86
 Моц Л. 37
 мудрость 34, 57, 97
 Муйрхертах, сын Эрк 26, 27, 34
 Мурхад, сын Бриана 70, 72, 134
 Надь Дж. 101, 113

- Найси 101, 103, 104, 110
 Неде 105
 Немайн 9, 34
Ни Вини М. 137
Ни Хоннхада М. 132
 Ниав 12
 Ниалл Глундуб 131, 132, 137, 147
 Ниалл Кайлле мак Азда 127—
 129, 131, 132, 143
 Ниалл-девять-заложников 28, 32,
 147
Николаева Н. А. 23
 Нотт Э. 35
 О'Браен Доннха 62, 63
О'Кахасы Т. 40
О'Коррайн Д. 10, 12, 140, 142
О'Рахилли Т. П. 39, 78, 80, 83,
 92
О'Хогайн Д. 70
 Олаф Куаран 132, 133
 Олег, князь 51
 Парцифаль 118
 Патрик св. 14, 80, 82, 91, 96
 Передур 118
Перзигу Ж. 94
 Персеваль 118
 пикты 10
 питье, напиток 28, 29, 86, 87,
 139, 140, 143, 147, 148
 Пирс Руа Батлер, граф Ормонд
 138
 плач (ритуальный) 122, 124
 подменыш 15—18
Подосинов А. В. 50
 полигамия 10
 поэссса 44, 53, 54, 77, 78, 83,
 84, 89, 94, 95, 130, 158
 прачка-у-брода, см. женщина у
 брода
 прецедентное имя 147, 148
Приходько Е. В. 54, 56, 57
 проклятие 49—51, 59, 73, 87, 94,
 98, 114
Пропп В. Я. 52
 пророчество 32, 34, 43—45, 47,
 49—55, 58—60, 66, 70, 76,
 77, 82—87, 89—91, 94, 97—
 99
 процессы против ведьм 166
 Пушкин А. С. 51
Рис А., Б. 28
Рис Дж. 22
 Рихес 122
 Ронан св. 113
 Росс Руад 92
 Росс Э. 35, 36
 Ротниам 85, 88
Руднев В. П. 58
 рыжий цвет (волос) 22, 23, 107,
 112
 свадьба 28, 29
 Сенха, сын Айлиля 116
 Сива 64, 65, 72
 Сигурд 135
 сид 15, 21—23, 26, 27, 39, 47—
 50, 72, 159, 160, 166
 сида 16, 23, 27, 34, 54, 73, 88,
 90, 91, 94
Симмс К. 7, 148, 166
 Син 19, 26, 35, 37, 38, 41, 72
 Ситрик (Сигртрюг) 133, 135
 Скатах 66, 83, 84, 88, 110
 смерть (гибель) 19—21, 23, 25—
 27, 29—33, 36, 52, 61, 73,
 84, 86, 91, 99, 121, 122, 124,
 125, 149, 153, 154
Смирнов А. А. 101, 103, 116, 120
 сон 30, 55, 81
Сорлен Э. 9
 социальный статус женщины 10
 старуха 19, 28, 30—33, 35, 42,
 58, 60, 62, 73, 104, 107, 108,
 119, 120, 136
Стоукс В. 35
 Страбон 90

- судьба 27, 29, 33, 34, 45, 49, 69, 76, 89, 91, 119, 126, 133, 145—147
- Суибне Безумный 113, 114
- супруга 26, 39, 87, 93—95
- супружеская верность 131, 142
- Тайрделбах, сын Тайга 142
- Танатос 31
- Тара 28
- Тацит 90, 112
- Тирехан 96
- Тихомиров В. 132
- Томпсон С. 111
- Топоров В. Н. 145
- Топорова Т. В. 56
- трикстер 117, 120, 125
- Триндад Э. 126, 127, 129—132, 137, 140, 143, 148
- Турнейзен Р. 80, 107
- Уатах 83, 84, 110
- Улих Ю. 139
- Успенский Б. А. 145
- Успенский Ф. Б. 147
- Федельм 18, 43—45, 47, 49—58, 64, 66—68, 74, 76—78, 81—84, 87—92, 94, 96, 98, 99, 106
- Федельм Девять Сердец (обликов), дочь Конхобара 92—95
- Федельм, «ведьма» 95, 96
- Федельм (Рыжая), дочь Лойгайре 96
- Федельм, жена Лойгайре 93, 94
- Федельм, жена Элкмара 93, 95
- Федельм, жена Эохайда 96, 97
- Федельмид Мак Кримтанн 127—132, 137, 143, 148
- Фергус мак Ройх 88, 101, 146
- Фетан 88, 122
- филиды 55, 77, 78, 82, 87, 88, 97, 121
- Финген 85
- Финн 62
- Фланн Шина 130, 131
- Фодла 87
- Фрейденберг О. М. 145
- Харрисон А. 117
- Хеннеси В. 129
- Херберт М. 7, 68
- Хольмер Н. 40
- цветок 23—25
- Цезарь 74, 90
- чудо 45, 81, 85, 111, 155, 156
- Чэдвик Н. К. 80
- Шёблом Т. 51
- Шкунаев С. В. 19—21, 23, 43, 83, 92, 102
- Штайнер Р.
- шут 117, 120, 122
- экстатическая техника, см. имбас
- форосны
- Элиаде М. 79, 80
- Элкмар 19, 40, 82, 93, 95
- Эллис Давидсон Х. 9
- Эмер 40, 108
- Энния 41
- Энрайт М. 74, 97
- Эоганн Великий 64—66
- Эохайд Фейдлех 21—23, 25—27, 41, 96
- Эриу 87, 88
- Эрк 92
- Эрос 27, 31, 35
- Этайн 18—23, 25, 27, 31, 37—42, 140
- Этар 21
- Этне 19, 39—41, 126
- Этне Светлая 96
- Юнг К. 31, 120
- ясновидение 51, 54, 77, 114

SUMMARY

HARBINGER OF DEATH, SHAPER OF DESTINY: THE IMAGE OF WOMAN IN IRISH TRADITIONAL CULTURE

Introduction

This work is not intended to be an exhaustive study of Celtic female deities as they represented in myth, epic literature and folklore. In the last decades a number of such general works appeared (see, e. g. [Green 1995]). We are not speaking of the real medieval Irish women, who enjoyed a surprising level of physical and moral freedom. This book is about an archetypal image of women in Irish myth and folklore. The woman in the Early Irish literature was very often treated not as a woman, but as some strange creature. This creature was called by an untranslatable name *banscál*, 'a female shape' or a 'female phantom'; in short, any woman-looking being. This being was not regarded as a goddess, but it wasn't a normal woman, either. She was, in a word of J. F. Nagy, a *liminal* creature; in every single occasion we cannot say, what part of this creature we are seeing — real or mythical. In some respect, we can agree with the view of E. MacNeill, who believed that in reality such women were members of local, autochthon groups of population, goidelicized though, but still hostile to the Goidelic invaders. From the physical point of view, they were most probably short, dark-haired, and rather mongoloid, flat-faced people. The well-known Lorica, ascribed to Saint Patrick depicts women as persons, innately

capable of sorcery. In the Irish folklore, female sorcery is a fact of life. Perhaps that's why the witch-hunting never was practiced in Ireland on a large scale: witches were all too common. Suddenly a woman could «prove» to be a changeling (e.g. the well-known story of Bridget Clery).

Women in Early Irish literature are, in spite of their common liminality still unlike each other. The aim of this book is to distinguish and describe the main archetypes or proto-characters of liminal women, marked by the mythical names of Etain, Fedelm, Gormflaith and Leborcham. We'll learn to recognize those mythical beings and discover what is hiding beneath their names and characters.

Etain-Sin-Cailb: An Otherworld wife

The old Irish saga *Togail Bruidne Da Derga* (TBDD) is usually regarded as a *locus classicus* for the mythology of kingship. However, let us not forget that two women played a crucial role in the destiny of the ill-starred king Conaire: the old woman Cailb and the young Etain. Etain was a woman of the side, whom the king Eochaid married in the beginning of the saga. According to J. Rhys, the *aes síde* were a real people, the pre-Goidelic inhabitants of Ireland; that's why a marriage to a woman of the side was considered possible. In the Irish folklore, a red-haired woman is always a supernatural being, who brings bad luck upon her husband. Etain's hair is compared in the TBDD to the *ailestar*, the iris flower. The maiden's golden-yellow hair and bright green cloak vividly recreate the image of a flower, growing on the brink of a dangerous bog. In this aspect, Etain can be compared with the treacherous «flower-wife» of the insular Celtic literature (Blodeuedd «the flowery face» in the Welsh Mabinogion and the Irish Bláthnat). After marrying Etain the king Eochaid dies, as it seems, a natural death. Nevertheless, there are obvious similarities between this story and the story of king Muirchertach's tragic death (*Aided Muircherthaigh maic Erca*): 1) The king sees a lonely yellow-haired woman in green (Ir. *uaine*, the colour of natural green); 2) He falls in love at the first sight; 3) The woman reciprocates his love and lets the king know that this was the actual purpose of her coming; 4) She

has already known him by rumour; 5) She is connected with the world of the síde; 6) She wants something or stipulates something for herself; 7) The king dies.

The motif of woman as a personification of Sovereignty, Eros and Death in Early Irish literature is well studied. The metaphor of death as marriage is an international phenomenon, which lies outside the limits of epic literature. For example, quite recently some Satanist sectarians in the Russian city of Tomsk were reported to have met a «lady in red» before committing a ritual suicide. This is a primeval archetype, described by Jung as Anima, the human soul, an angel of light and darkness. That explains why an old hag and a young maiden in Irish tradition could eventually be the same person, a double-faced female deity, a personification of sex and death in the same time. Ugly women, e.g. Cailb are described as having unusually large genitals, so we can compare them with the *Sheelana-gig*, the representations of women displaying their genitals, who probably embodied fertility and death. If there are obvious parallels between a woman of síde - Sin, who was responsible for the death of king Muirchertach and Etain, could be something in common between the beautiful Etain and the monstrous Cailb? Both are sexually aggressive, both are connected to the Otherworld. The dissimilarity between the two (beauty/ugliness) is actually immaterial. The characters named Etain and Eithne in Old Irish sagas are in fact the same character. This is a ruler's consort, closely connected with the Otherworld. She is always beautiful and immortal, but in the same time, she brings chaos and destruction (see also [Dagger 1989]).

The etymology of the name Etain / Eithne is a moot point. In our opinion, it is composed of three deictic particles: **(s)in-t-an* and means something like 'she-this-one'. In this case, this is not even a name in the proper sense but a denomination for the female Eros. Strange as it sounds, Cailb may be Etain herself. If Conaire is the son of Etain's stepdaughter, when he became king, she ought to be about 60 years old. Perhaps, she was still trying to destroy her stepdaughter's son. This suggestion would seem strange to the mediaeval author himself. Nevertheless, in the mass consciousness the archaic archetype may come along with a typical folk story.

Feidelm the Prophetess?

The story of the meeting between the Connacht queen Medb and a prophetess named Feidelm occurs in the Irish epic *Táin bó Cúalnge* (TBC) and it is very well known. Feidelm, asked by the queen about the outcome of this expedition, gives an emblematic answer: «I see it all over in red, I see it in scarlet». Of course, this would imply a tragic ending, and, eventually, proves to be true. Why a lonely girl named Feidelm appears on the way of the Connacht army? The girl asserts that she «cares for the queen's well-being» (LL). In the LU, she says that she's just arrived from Britain, where she studied the art of prophecy. In the LL, she identifies herself as a «slave» of the queen and a prophetess from the Síd Chrúachna. This may mean that Feidelm comes from a tribe that was enslaved by the Connachta, and, perhaps, her real aim is to take revenge for the destruction of the Síd Chrúachna, described in *Echtra Neræ* as one of the *remscéla* of the TBC. Her prophecy of defeat is actually a curse, because in the Irish tradition a prophetess is in the same time a shaper of destiny. Feidelm can see the defeat; the *seeing* is equivalent for *creation*. In some traditional stories warriors before the battle can perceive a visual image of the future. In *Togail Bruidne Da Choca* the king Cormac and his warriors meet a woman by a ford. She washes bloodstained harness — «a harness of a king, who will die». Cormac's reply: «Your coming is the reason for great disasters» gives support to our suggestion: the future could be shaped by means of verbalization and/or visualization.

The LL Feidelm is one of those lone women, who predict defeat to kings and warriors. However, the meeting of a king and a woman not always had such fatal consequences. «The lone woman» could be a personification of Sovereignty, but in all cases she is the «mistress of his destiny». In the LU, Feidelm possesses the faculty of *imbas forosnai* - a special technique of prophesy, described by the king Cormac in his 10th century Glossary. Medb's question: *In fil imbass forósna lat* («Is there/Do you have the *imbass forósna* with you») may imply that Feidelm has learned the technique in Britain, but it may also suggest, that the young woman is in the (ecstatic) state of *imbass forosnai* now. The form of the verb of being

used here goes back to the IE root **wel-* 'to see' and here it suggests the meaning like «I can see it = it is there now».

The perception of women as dangerous beings is a universal phenomenon. The peculiarity of the character of Feidelm is that she is portrayed not as a supernatural or quasi-supernatural being, but as a real woman, speaking to another real woman (Medb), at least, in the LU. The «real» identity of this woman may be disputed. In the world of Ulster epic, there are a number of women named Feidelm, e.g. Conchobar's daughter and Feidelm, daughter of Elcmar. However, no one of them is endowed with prophetic abilities. The etymology of her name is also disputed. In our opinion, it is derived from the IE **w(e)id-* 'to know' and is, in fact, a composition: **weid-wel-sam* 'to know + to see + superl. suffix', cf. *uidluias* in the Larzac inscription, a G. Pl. of **uidlua* 'the knowledgeable one', according to [Lambert 1997]. Feidelm's prophesies in the LU and LL TBC could be interpreted in different ways. In the LL, Feidelm is 'a lone woman' on the road of warriors, a harbinger of disaster, who uses the word as a weapon. The LU Feidelm is a professional prophetess, who prophesizes / creates the destiny. But in both cases she is a forerunner of tragedy.

Leborcham the great sorceress

In the stories of the Ulster cycle there is a character named Leborcham. In the story of Deirdre, Leborcham acts as a trickster, a trouble-maker. Deirdre lived in isolation and was only allowed to see a restricted number of people; nevertheless, Leborcham managed to get an access to her because 'she was not the one to be refused'. Attracting Deirdre's attention to Noise, she eventually causes death of both lovers and brings shame on Ulster warriors.

In other sagas, Leborcham acts as an ambassador and messenger for king Conchobar. She chooses a wife for the king (*Tochmarc Luaine*), on of her request Cuchulainn agrees to catch the two magic birds for the Ulster women (*Serglige Coinchulaind*). In the *Siege of Howth (Tallaind Etair)*, she comes through the camp of Leinster warriors to bring some food to the besieged Ulstermen. Leborcham also prophesizes to the Ulster women the victory of

their husbands: in the same time she ‘sees’ and prophesizes it: she creates the future by describing it.

This story also contains a description of Leborcham herself. She is one-eyed, ugly (but not old); she can make the round of all Ireland in one day; her knees are turned backwards, and her thighs and heels are turned forward. Mythical beings with strange-looking legs are common not only in Irish, but in other traditions as well, and those orthopedic anomalies are most often accompanied by the ability to move with a supernatural speed. Because of this ability, Leborcham could acquire a great amount of information. In our opinion, this «ultraspeed» movement was not only a movement in space, but also in time, and Leborcham’s prophetic gift was not only an ability to know the future, but also, perhaps, an ability to influence the future. Why, then Leborcham was «not the one to be refused»? First, for her there is no social barriers. She has a free access to the king, gives him advice and information. This character is close to the one of a jester, whose glaring behavior often goes unpunished. But the main property of a jester — his (pretended) madness is absent in our case. Second, the authors of the sagas, explaining her immunity, call Leborcham a *bancháinte* — a female satirist. It is worth noting, than in one version of the Deirdre story, Leborcham is called *beanchaointeach*, lit. ‘a female mourner’. This may be a term for a professional mourner, but also for a *banshee* in her capability of a messenger of death [Lysaght 1986, 33—4]. Then, Leborcham ‘one-eyed, all-knowing, and not to be refused’ was, perhaps, not only a messenger of Death, but also the Death itself.

The Queen Gorm(f)laith: Name as a Micro-text

The story of Irish queens named Gorm(f)laith, who lived in 9th—11th centuries, was already treated in some detail by [A.Trindade, 1986] and by [Ní Mhaonaigh 2002]. (Compare also [Dagger 1989] on women named Eithne). There were at least three Gorm(f)laiths:

1) Gorm(f)laith daughter of Donnchad, wife of the king of Tara Niall Caille, abducted by the Munster king Feidlimid mac Crimthann in 840.

2) Gorm(f)laith daughter of the King of Tara Flann Sinna, a famous poetess, married to the Munster king-bishop Cormac mac Cuillenan, than to the Leinster king Cerball, and than to the king of Tara Níall Glundub (d. 948).

3) Gorm(f)laith daughter of Murchad, married to the king of Dublin Vikings Olaf, than to his political rival Mael-Sechnaill king of Tara, and than to Brian Boru, king of Munster and later king of Ireland.

A number of scholars suggested that a queen named Gorm(f)laith may be perceived as a personification of sovereignty. The Old Irish *gorm* has a wide range of meanings such as 'violet', 'dark', 'distinguished' and 'blue'. The Vikings were sometimes described as 'blue/ distinguished (gorm) foreigners'. The second element can be interpreted as *laith* 'drink' and *flaith* 'sovereignty'. An (intoxicating) drink and sovereignty were closely associated in Old Irish tradition.

There were no less than 19 queens with the name Gorm(f)laith in Irish history and some of them, e. g. the wife of the first Gorm(f)laith's son Aed Findliath were married a number of times. Perhaps, kings who longed for power consciously choose wives named Gorm(f)laith. For a mythological consciousness, the name determined the character of person and his/her destiny. «What a hero does is only what his name semantically means» [Фрейденберг 1982]. The old Irish scholars were most interested in the etymology of a name. Regarding historical or pseudo-historical persons, they looked at his/her sobriquet or patronymic/matronymic without looking at a personal name. In this way, the name Gorm(f)laith was not understood by the contemporaries as a 'blue fire'. Most likely, the perception of this name was *precedent-oriented*. Marrying a Gorm(f)laith, later Munster kings Cormac and Brian were imitating their predecessor Feidlimid. Moreover, the girl's parents, as Dr. K. Simms suggested to us, could choose the name Gorm(f)laith in order that their daughter would become a powerful and sought-after queen.

Appendix:

Why you shouldn't let a she-wolf in your house

The Old Irish law-tract *Bretha Crólige*, possibly written in 8th—9th centuries, deals with different ways of atonement for injuries and wounds. According to Old Irish law system, the culprit was supposed to pay the fine, and than take the victim in his own house, feed and treat him/her, until recovery (the so-called *sick-maintenance*). The title of the tract, traditionally translated, as *The Judgments of Blood-lying* due to polysemy of the word *cró* is better understood as «Sayings on Atonements for Injuries». The tract is accompanied by a number of late glosses, to which we shall return.

The Old Irish law-system was focused on person. Regarding penalties, the status of the victim was most important, and, even more interesting, some personal qualities could affect the status of a person. Some persons were not entitled even on a fine, e.g. prostitutes, thieves, witches (*baislec aupta*, lit. 'a basilisk of sorcery'). *Bretha crólige* and the Heptads give a list of such persons. There were also certain categories of persons, who, being entitled to a fine, normally were not entitled to a sick-maintenance. According to F. Kelly, those were: 1) people who could not be easily replaced: those, whose social standing was extremely high (king, bishop) or skilled craftsmen, and, 2) social deviants (madmen).

Among women, the *Bretha Crólige* discerns 12 types of person who are not entitled to the sick-maintenance. This list also includes different kinds of social deviants (idiots). But there are also women, whose well-being was in one or other way significant for the tribe as a whole: wise-woman, craftsperson, woman-satirist. The «woman, who turns the armies back», the «one who assigns hostages», the «expert in wonders» (?) and the «venerated by the people» — all could play a role in the warfare.

Other types of women are included in this list because of their bad behavior. Those were: *ban birach* 'a woman of the sharp words' (a mischief-maker); *be foimrimme* 'a vagrant woman' and *confael conrechta* 'a werewolf'. A mediaeval gloss explains *be foimrimme* not only as a vagabond (prostitute), but also as a person who uses to visit *shde*, and her supernatural friends can bring bad

luck upon a family she is staying with. *Confael conrechta*, in reality, perhaps, refers not to the shape-shifting, but defines a woman as a 'wolfess', a 'bitch' with uncontrolled sexual desires. The word *conrechta* in this context is to be translated as «a wolfish heat/desire».

As we can see, the explanations offered by the glossators, being not real, are not, in the same time, worthless. They reflect a renaissance of the folk belief after the Norman invasion and show that witches in Ireland, while not fully socially acceptable, at the same time could feel relatively safe. Even if they were not to be nourished because of their deviant behavior, they were entitled on a fine for injury.



Михайлова Татьяна Андреевна

Родилась в 1956 г. в Москве. В 1979 г. окончила МГУ им. М. В. Ломоносова. Доктор филологических наук, старший научный сотрудник кафедры германского языкознания филологического факультета МГУ. Специалист в области кельтологии и сравнительно-исторического языкознания. Автор книг «“Безумие Суибне” или Взгляд из 12 века в 7-й» (1999), «Гельт: зверь или демон, безумец или изгой» (2001), а также ряда учебных пособий по ирландскому языку и многочисленных статей по мифологии кельтов.