
НАСЛЕДИЕ КЕЛЬТОВ
ИССЛЕДОВАНИЯ



Т. МИХАЙЛОВА

СУИБНЕ - ГЕЛТ
ЗВЕРЬ ИЛИ ДЕМОН,
БЕЗУМЕЦ ИЛИ ИЗГОЙ

НАСЛЕДИЕ КЕЛЬТОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ



НАСЛЕДИЕ КЕЛЬТОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ



Т. МИХАЙЛОВА

СУИБНЕ - ГЕЛЬТ
ЗВЕРЬ ИЛИ ДЕМОН,
БЕЗУМЕЦ ИЛИ ИЗГОЙ



///ГРАФ
Москва
2001

ББК 83.3(0)4
М 69



Оформление серии художника
А. Осеневой



Информационный спонсор –
радиостанция «Эхо Москвы»

Михайлова Т.А.

М 69 Суибне-гельт зверь или демон, безумец или изгой. — М.:
Аграф, 2001. — 448 с.

Это всестороннее исследование – литературоведческое, лингвистическое, историческое – древнейшего памятника ирландской литературы будет интересно не только узкому кругу специалистов. Рассказывая о средневековой саге, собственный перевод которой она публикует в приложении, Т. Михайлова рисует картину жизни и быта отдаленной от нас эпохи, расширяя наше представление о культуре кельтов. Традиции этой культуры, отразившей драматическую историю кельтских народов, живы по сей день и развиваются, а яркая самобытность ее с каждым годом умножает число ее поклонников и почитателей.

ББК 83.3(0)4

О ЧЕМ ЭТА КНИГА

Наверное, уместнее было бы сказать, не «о чем» она, а «о ком», но все дело в том, что мы и сами не знаем, как назвать то странное существо, которому мы отдали так много времени и сил. Эта книга — о герое ирландской саги *Безумие Суибне*, полуисторическом персонаже, короле Дал Арайде, который, как говорится в предании о нем, принимал участие в битве при Маг Рат, но бежал с поля сражения и потом провел всю жизнь, скитаясь по лесам и холмам Ирландии и перелетая с дерева на дерево. Произошло это с ним из-за проклятия святого Ронана: перед битвой Суибне дважды оскорбил святого, вырвал из его рук псалтырь и бросил ее в озеро, тащил Ронана за собой по полю, а потом, вдобавок, убил одного из его учеников и даже пытался поднять руку на самого святого и бросил ему в грудь копьё, которое разбило колокол, висевший у того на груди. Ронан не мог оставить все это безнаказанным и проклял короля Суибне, отчего во время битвы король-преступник испытал ужас и смятение и превратился... Ответ на вопрос, во что же превратился Суибне, сын Кольмана, король Дал Арайде после проклятия Ронана, мы и пытаемся найти. В саге существо это называется *гельт* (geilt), но назвать явление — это еще не значит понять его суть.

О саге *Безумие Суибне* мы уже писали. Попытка как-то разобраться с «феноменом гельт» заставила нас шире взглянуть на то, что стоит за этим текстом, так сказать — понять его исторический, социальный и поэтический контекст. Так сама собой получилась книга *Ирландское предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII века в VII* [Михайлова 1999], однако к постижению того, что же все-таки

произошло с несчастным Суибне, мы так и не пришли. Более того, мы даже стали сомневаться в том, что это ясно понимал и сам составитель первой редакции текста. Действие саги происходит в первой половине VII в. (битва при Маг Рат действительно была примерно в 637 году), но окончательно оформлено предание было только в XII в., а для Ирландии этого периода это срок огромный. За эти столетия успела накатить и отхлынуть волна набегов викингов, норманны завоевали Англию и начали потихоньку прибирать к рукам «зеленый остров», отгремели церковные реформы, положившие конец такому своеобразному явлению, как «кельтское христианство», уже успели уйти в леса отшельники-аскеты VIII–IX веков, первые авторы так называемой «лирики природы» в средневековой ирландской поэзии, друидизм был окончательно разгромлен и плавно уступил место еще более хаотическим народным верованиям дикого туземного населения страны — пиктов, а древнеирландский глагол совершенно запутался в своих парадигмах и флексиях. И все это, слой за слоем, накладывалось на сюжет нашей саги и, что главное, — на образ героя, который, одновременно оказался и чем-то в роде лешего, и «снежным человеком», и вдохновенным пророком, и поэтом, и социальным отщепенцем, и просто — сумасшедшим. И все это в саге есть, и, может быть, не только это, и, кстати, не только в ней, как пытались мы показать. И Суибне, как у нас получилось, — это и Мерлин, и Ивейн, и Маугли, и вурдалак. Но — не будем забегать вперед.

Сага *Безумие Суибне* впервые была издана в 1913 г., но практически до 1940 года особенно исследователей не интересовала. Первым на необычность этого текста и на странное переплетение в нем разнообразных мотивов обратил внимание известный лингвист К. Джексон, написавший небольшую работу *Тройная смерть в Безумии Суибне* [Jackson 1940], за ней последовало длинное и довольно сумбурное исследование Н. Чэдвик, посвященное уже

прямо тому, что называем мы «феноменом гельт» — так оно и называется: *Geilt* [Chadwick 1942]. Но, что интересно, на самом деле первыми образом короля Суибне заинтересовались не они, а человек сам по себе довольно странный, литературный изгой и одновременно признанный журналист, министерский чиновник, знаменитый своим пьянством — Брайен О'Нолан, писавший под псевдонимами Фланн О'Брайен (по-английски) и Майлз-на-Копалин (по-ирландски). 13 марта 1939 года вышел в свет его первый роман *В Пльвут-две-птицы* (*At Swim-Two-Birds*)¹. В этом странном названии на самом деле для того, кто знаком с сагой о Суибне, ничего странного нет: это буквальный перевод ирландского топонима *Snómh-dhó-En* и так называлось место у излучины реки Шаннон, где сейчас стоит монастырь Клонмакнойс (точнее — его развалины). Именно там, как говорится в саге «Суибне больше всего любил бывать, когда скитался по холмам Ирландии» и именно там, как мы полагаем, и была записана окончательная редакция текста саги. Признаемся, мы тоже были там — там и вправду фантастически красиво и, что нас совершенно потрясло, там и сейчас плавают два белых лебедя.

Как написано в послесловии к русскому переводу другого романа Фланна О'Брайена, *Третий полицейский*, «книга «В Пльвут-две-птицы» была позже признана шедевром экспериментальной литературы. Книга вызвала похвалы Грэма Грина, Джойса и Беккета, но не была принята критикой и читателями, и лишь в 1951 году в США состоялось ее второе рождение» [Вассерман 1999: 314]. В общем, понять «критику и читателей» тут можно — роман представляет собой какую-то странную вязь длинных разговоров, которые ведут между собой «реальные» люди и исторические и мифологические персонажи, причем основным сюжетным стержнем во всем этом оказывается детальный, иногда дословный (мы проверяли) пересказ саги *Безумие Суибне*, вложенный в уста легендарного

Финна (см. Макферсон и его «Песни Оссиана»).

Как писал об этом много лет спустя знаменитый нобелевский лауреат 1995 года Шеймас Хини, «Фланн О'Брайен дал главному персонажу саги новую жизнь» [Healy 1990: i]. Мы не уверены, что бедному О'Брайену, которого всю его жизнь преследовали литературные фрустрации, это действительно удалось, мы даже думаем, что это образ самого короля Суибне, или, как назывался он по-английски, — Суини (Sweeney) наложил отпечаток своего проклятия на жизнь О'Брайена, превратив его в изгоя. Потому что в фигуре Суибне, несомненно, есть что-то одновременно страшное и завораживающее.

Отношения с Суибне Безумным у самого Шеймаса Хини складывались гораздо лучше. В 1983 году он опубликовал литературную английскую обработку саги, озаглавленную «Суини блуждающий» (Sweeney Astray). И критикой, и читателями она была вполне понята и признана, потому что, видимо, время было уже иным. Однако налет иррациональности был и тут: в предисловии к своей книге Хини писал, что отождествляет себя с героем, что их имена созвучны, что он жил в тех местах, где приходилось бывать Суини, что написал он все это «чтобы освободить свою душу от висящего на ней долга» и «он был со мной с самого начала»... Мы, признаться, не совсем понимаем, какая мистическая связь может быть между благополучным и признанным англоязычным ирландским поэтом и странным полудиким существом, в которое превратился герой саги *Безумие Суибне*. Но, наверное, она действительно была. Не понимаем мы до конца и того, почему обратились к этому образу и мы, но он тоже «с нами», вот уже много лет.

Наверное, дело в том, что ирландские предания не просто красивы, не просто интересны для изучения, в них есть еще что-то, от чего щемит сердце...

12 апреля 2000 года.

*Глава 1***ЧТО ЖЕ ЗНАЧИТ СЛОВО GEILT?**

То состояние, в котором в результате проклятия св. Ронана оказывается герой саги *Безумие Суибне*, принято условно трактовать как «безумие», «сумасшествие» — иными словами, как одну из форм ментального расстройства. Именно такую трактовку образа Суибне предложил в издании саги Дж. О'Киффи в 1913 г., когда не только перевел ирландское *buile* как англ. *frenzy*, а *geilt* — как *madman*, но и предположил в своем предисловии, что многие нарушения чисто композиционного характера имеют своей целью «изображение нестойкого разума сумасшедшего человека» [BS 1913: xxxvi]. И действительно, в современном ирландском языке слово *gealt*, которое восходит к *geilt*, означает просто «сумасшедший». Но с течением веков, как известно, меняется часто не только облик слова, но и его значение. И поэтому мы имеем право заподозрить, что когда легенда о короле Суибне возникала в устной форме, слово *geilt* значило что-то другое. Но что именно?

Наши сомнения в правомерности понимания состояния героя саги как «сумасшествия» в нашем смысле этого слова основаны на том, что и для составителя XII в., и для тех, кто явился хранителем предания в более раннее время как в устной, так и в письменной фор-

ме, понятие «безумия» сильно отличалось от того, что мы подразумеваем под этим сейчас, и даже от того, как понималось это уже в начале XVII в., когда были сделаны позднейшие, но наиболее полные письменные версии этого текста.

Ирландская культура раннего Средневековья, как явственно следует и из саговой литературы, и из текстов *Законов*, признавала понятие «безумие» как особую форму антисоциального поведения или определенного поражения в правах, вызванную причинами разного рода. Более того, обилие слов, обозначающих в древнеирландском те или иные виды душевных расстройств, ясно показывает, что не только сама идея «психических отклонений», но и разнообразие их форм были в древней Ирландии достаточно разработаны и зафиксированы на вербальном уровне в виде различных терминов. К ним у нас еще будет случай обратиться особо. Однако, как мы понимаем, представления о безумии как особого рода болезни, умственной неполноценности и проч. ассоциировались в массовом сознании с идеей антисоциального поведения, вызванного причинами несколько иного рода: за пределами общества, то есть — вне юридической правомочности, оказывался не только сумасшедший, но и изгой, насильно лишенный всех социальных прав, а также мёртвец, отчасти к нему приравненный (ср. понятие «гражданской смерти», сохранившееся в Европе вплоть до самого недавнего времени, а также русское слово «отпетый», восходящее буквально к глаголу, обозначающему вполне конкретный ритуал, сопровождающий погребение — об этом ярко написано в работе [Лотман, Успенский 1982]).

В каждом языке, и древнеирландский не составляет здесь исключения, понятие безумия всегда воплощается в достаточно большом количестве лексем, часть ко-

торых представляет собой особого рода спецификации данного состояния, а часть — эвфемизмы. Однако в отличие от таких понятий, как «смерть», «жизнь», «половые сношения», «деньги» и проч., также характеризующихся обилием синонимических обозначений, лексемы, обозначающие разного рода умственные отклонения, обычно оказываются не только многочисленными, но и обладающими необычайной широтой семантического поля, границы которого оказываются в той или иной степени размытыми. Кроме того, как правило, лексема, обозначающая то или иное отклонение от ментальной нормы, приобретает и ряд переносных значений, закрепленных в виде отдельных устойчивых словосочетаний или традиционных словоупотреблений. Так, например, мы можем сказать по-русски: *дикий / безумный / сумасшедший взгляд*, но нельзя сказать — **непормальный взгляд*, ср. также *дикий / безумный ливень*, но неверно — **душевнобольной ливень*, а также — **душевнобольной поступок* и проч.

Размытость границ семантического поля у лексем, обозначающих те или иные формы безумия, как нам представляется, может быть объяснена в первую очередь неясностью и размытостью в сознании носителя языка самого понятия «сумасшествие». Именно поэтому одно и то же слово может обозначать одновременно и ментальное расстройство, и высшую форму божественного откровения (ср. греч. *mania* как 'безумие' и 'пророчество'), общей при этом является идея некоего отклонения от средней ментальной нормы. Безумие может и не быть в прямом смысле слова связано с «отсутствием ума», но непременно должно подчеркивать некую отличность индивида от коллектива. Чувства, которые данный индивид вызывает у окружающих, могут быть различными — от жалости до преклонения, от презрения до страха, но неизменно важной ос-

тается для каждого коллектива идея необходимости обособления данной личности, отделения ее, что в первую очередь должно найти свое воплощение в особом ее «назывании».

Поведение короля Суибне, как описано оно в тексте саги, в первую очередь не столько «безумно» с нашей точки зрения (опираться на которую в данном случае мы можем лишь с известной долей условности), сколько — антисоциально с точки зрения составителя текста. Причем первое не перечеркивало в его глазах второго. Таким образом, как мы понимаем, реконструируя исходное значение древнеирландского слова *geilt*, а точнее — тот семантический комплекс, который вкладывал в него составитель текста, мы сможем приблизиться и к самому объекту описания, иными словами — получим возможность ответить на вопрос: во что же именно превратился король Дал Арайде после реализации проклятия святого Ронана, каким видели это существо первые слушатели легенды о нем. Видели, естественно, не на уровне реальном, а на уровне мировосприятия составителя текста XII в. и его предшественников, тех, кто передавал сказание в устной форме и также знал о существах, называемых «гелты» из каких-то других преданий и поверий.

Проводя более четкую дефиницию самой лексемы *geilt* и тем самым приближаясь к кодируемой ею реалии, мы должны будем, с одной стороны, более пристально рассмотреть все случаи ее употребления в самом тексте саги, а также проанализировать все прочие лексические средства, которыми описывается состояние героя. Особое место следует при этом уделить анализу синонимических рядов, в которых данная лексема в текстах представлена, что также должно способствовать более четкому ее определению. Кроме того, с нашей точки зрения, следует обратить внимание и на

синтаксическую сочетаемость данной лексики, и на некоторые характеризующие ее эпитеты. Кроме того, мы предполагаем в ходе нашего анализа выйти за рамки текста саги как в плане диахронии (попытаться этимологизировать лексику и проследить путь ее дальнейшей семантической эволюции в более поздних срезах ирландского и гэльского, т.е. — шотландского, языков), так и в плане синхронии (найти другие случаи ее употребления в древнеирландских текстах, а также попытаться определить ее место среди других лексик, обозначающих безумие).

Итак, если слово *geilt* действительно обозначало что-то подобное нашему «сумасшествию», то какую именно сго форму? А если за ним скрывалось что-то иное, если словом *geilt* назывался изгой или иной анти-социальный «элемент», то какая именно реальность, мифическая или историческая, под этим подразумевалась? Каким выглядело это существо, как вело оно себя, какие чувства оно вызывало?

Но обратимся в первую очередь к самому тексту саги *Безумие Суибне*.

1

В нашем тексте основа *geilt* встречается в общей сложности 73 раза, причем в шестнадцати случаях — это абстрактное существительное, обозначающее состояние, в котором находится герой — *ge(a)ltacht*, переводимое О'Киффи как *madness*. В отдельных случаях данная лексема представлена с префиксами: *ath-*, обозначающим 'новый, следующий, вновь наступивший после какого-либо перерыва' (...*ni rachainn ar an aithgealtacht* — «не вернется больше ко мне безумие», букв.: не пойду я на *новобезумие*); *go-*, в значении качества, представленного в максимальной степени (... *ina réimimh roighcaltachta* — «... в беге *сверхбезумия*», а

также рядом других, требующих более детального анализа.

Непосредственно лексемой *geilt* (женского рода!), обозначается в тексте не столько *состояние* героя, сколько то *существо*, в которое превратился он после того, как исполнилось проклятие св. Ронана. Условно она пока может быть переведена нами как «безумец». В ряде случаев данная форма выступает изолированно, в других сопровождается особыми эпитетами. Кроме того, нами было встречено несколько новообразованных суффиксального характера: *gealtyg* — ‘женщина-безумица’ (в эпизоде встречи героя с женщиной-гельт, она же в этом же эпизоде называется *bengheilt*, что также означает ‘женщина-безумец’, но при этом используется более архаическая словообразовательная модель) и *gealtán* и *gealtagán* — ‘безумчик’, уменьшительные формы от *geilt* (именно так нежно обращается к Суибне св. Молинг).

К числу наиболее простых с точки зрения синтаксической случаев употребления в тексте саги лексемы *geilt* мы относим случаи использования ее в сложном именном сказуемом (иногда — с опущенной связкой), а также синонимичные им сочетания данной лексемы с глаголом существования, т.е. я (он, она) — безумец. Например:

‘Geilt misi’, ar sé. ‘Másat geilt’, ar Suibhne, ‘tair ale co ndernom comann, ar isam geilt-si bheos’ [BS, 46] — «Я — безумец, — сказал он. — «Если ты безумец, то подойди, чтобы мы стали друзьями, поскольку и я же безумец».

‘Geilt é’, ar an céthenn. ‘Geilt Ultach’, ar an dara cenn. [BS, 64] — «Он — безумец», — сказала первая голова. «Уладский безумец», — сказала вторая голова».

... ina gheilt ata got thaighid risin mbliadun-sa anall [BS, 78] — «... что безумец тот, кто посещает тебя в этом году».

Примерно то же значение основы проявляется и в форме *geiltacht*, абстрактном существительном, которое употребляется в конструкциях с вводным глаголом типа «*быть, пойти в..., отправиться на...*», то есть — обозначающих обретение данного специфического состояния и пребывания в нем, иными словами — что-то в роде «удариться в сумасшествие». Например:

‘*Innis dam*’, ar *Suibhne*, ‘*cidh rottuc ar geiltacht tú?*’ [BS,48] — «Расскажи мне, — сказал Суибне, — что сделало тебя безумным (букв.: взяло на безумие)?»

Teichidh-sium roimpi 7 ara áoi sin tuigedh gurab ar geiltacht gobháoi an bhen [BS,53] — «Она убежала от него, и так он понял, что женщина была в безумии».

‘*Ar Día friot*’, ar an *chaillech*, ‘*ling duinn leim dona leimennuibh sin anois rolinghthea it gheiltacht*’ [BS, 39] — «Ради Бога, — сказала старуха, — прыгни для нас одним из тех прыжков, которыми ты прыгал, когда был в безумии».

‘*Maith a fhios agum-sa*’, ar an *chaillech*, ‘*gurab é sárugudh Rónáin fodera duit dul for geiltacht*’ [BS,37]. — «Я хорошо знаю, — сказала старуха, — что это проклятие Ронана заставило тебя уйти в безумие».

Именно так оформлены синтаксически и самые первые употребления данной основы в тексте саги, содержащиеся в стихотворных проклятиях св. Ронана и являющихся, таким образом, для предполагаемого читателя (а точнее — слушателя) чем-то новым:

*Ro-ionnsaigh an cath go cían
dár chláon a chonn is a chiall,
sirfidh Éirinn ‘na gheilt ghlas
agus bidh do rinn raghas* [BS, 6] —

Как разразится битва полностью
пусть же покинет его рассудок и разум

он обойдет Ирландию холодным безумцем
и пусть от острия он уйдет

а также:

Mar do chuaidh i céadóir
crann an fhogha a n-airde
co ndeachair-si, a Shuibhne,
re gealtacht gan chairde. [BS,10]. —

Как пошло в первый раз
древко этого копья в высоте
пусть же пойдешь ты, Суибне,
в безумие без друзей.

Во всех приведенных нами примерах, а также в ряде других, достаточно близких по смыслу, строго говоря, не указывается точный характер и признаки состояния, в котором оказывается существо, называемое *geilt*. Мы пока можем сказать лишь о том, что состояние это является несомненно аномальным, обособляющим индивида от других членов общества. Кроме того, в словах старухи, как и во втором проклятии Ронана, проскальзывает намек на то, что существо, называемое *geilt*, способно странным образом необычайно высоко прыгать или, по словам Ронана, уподобляться древку брошенного копья, то есть даже — летать по воздуху. С другой стороны, в первом проклятии святого уже содержится намек на осмысление состояния *geltacht* как состояния, при котором индивид лишается «разума и рассудка», что опять приближает нас к идее безумия в традиционном для нашего времени понимании этого слова.

Итак, каков же наш предварительный вывод? Мы видим, что «гельт» — это существо, способное как-то

очень быстро перемещаться, даже, может быть, летать над землей, но при этом — оно лишено рассудка и разума.

К другим типам употребления в тексте основы *geil(t)*- мы относим случаи, достаточно близкие описанным, когда ей сопутствует то или иное прилагательное, употребленное в качестве эпитета или особым образом специфицирующее описываемый объект. В этой же функции может выступать и существительное, употребленное как префиксально, так и в функции несогласованного определения.

Основа *geil(t)*- с префиксальными образованиями употребляется в тексте саги шесть раз. Так, как мы уже отмечали, женщина-гельт, которую герой встречает в «долине безумцев», называется *bengheilt*, то есть — «безумец, имеющий принадлежность к классу женщин». Как мы полагаем, употребленное в тексте дважды существительное *náomhgeilt*, буквально — «свято-безумец», носит несколько иной характер и не вводит лексему в особый класс объектов, а именно — «святых» (в таком случае Суибне можно было бы уподобить русским юродивым), а лишь отмечает то, что он связан со святым человеком. Действительно, как известно из текста саги и как сказано в *Житии святого Моллинга*, при святом обретались постоянно муха, ворон, лис и безумец-Суибне. Таким образом, будучи постоянным спутником святого, король Суибне как бы становится похожим на животное — традиционного спутника святого в житийной литературе.

Как нам кажется, другие префиксальные образования с основой *geilt*- имеют и другие значения. Так, сочетание *éingheilt*, с которым обращается к герою пришедший, чтобы вернуть его к людям Лонгсеахан, может трактоваться по-разному. В своем переводе Дж. О'Киффи, как мы можем заключить, видит в данном

префиксе числительное ‘один’, которое в данном употреблении может обретать значение не только ‘единственный’, но и ‘не знающий равных, не сравнимый ни с чем’. Видимо, таким пониманием словосочетания в целом может объясняться выбранный им эквивалент *the famous madman* [BS 1913: 59]. Однако указанная трактовка кажется нам несколько натянутой, во-первых, потому, что в тексте саги слово это уже, как правило, имеет форму более позднюю — *aon* (ср. *aonchaillech* — ‘одна старуха’), во-вторых, по той причине, что составитель текста обычно употребляет его префиксально в другом значении — с оттенком неопределенности (что, как мы понимаем, может и не носить абсолютного характера) и, наконец, в-третьих, в силу того, что, насколько можно судить по самому содержанию саги, Суибне далеко не был «единственным» безумцем Ирландии (в тексте упоминается еще, как мы помним, женщина, находящаяся в таком же состоянии, а также говорится о существовании особой долины под названием Гленн Болькан, куда по обыкновению сходились все безумцы острова).

Нам представляется более вероятным, что префикс *éip* — в данной случае имеет совершенно иное значение, а именно — ‘птица’, и все словосочетание имеет смысл — «безумец, похожий на птицу». В пользу данного предположения говорит и сам контекст, в котором это словосочетание фигурирует:

At lúaithe na gaoth tar glenn
as tú éingheilt na hEirenn [BS, 36]. —

Быстрее, чем ветер в долине,
ты, птицебезумец Ирландии.

Сравнение героя с птицей, тема его быстрого движе-

ния, уподобляемого полету, — все это входит в состав лейтмотивов саги. В самом проклятии Ронана заключена идея возмездия, принимающего форму греха, возвращенного вспять, и именно поэтому, в частности, наказанием за убитого копьем ученика святого и за колокол, разбитый на груди у самого святого, должно стать уподобление героя летящему копью, что, по замыслу Ронана, воплотится в обретении Суибне птичьего облика или в метафорическом уподоблении птице:

An clog sin roghonais
notchurfi-si ar cráobhaibh
gurbat aon re henaibh,
an clog náomh re náomhaibh. [BS, 10] —

Этот колокол, который ты ранил,
он отправит тебя на ветки
чтобы был ты одной среди птиц
этот колокол святой среди святых.

Однако у нас нет уверенности в том, что данное сравнение с птицей следует действительно понимать буквально, а не как метафору. Мы скорее склоняемся к тому, что изначально левитация героя предполагала лишь способность к быстрому перемещению (о чем ниже). Впрочем, для периода устного функционирования текста, как мы полагаем, данная граница была еще довольно зыбкой.

Значение другого словосочетания префиксального характера, *luamgheilt*, довольно прозрачно: прилагательное *luam*, означающее ‘быстрый, быстродвигающийся’, вполне соотносится с часто повторяющейся в тексте саги темой обладания героем сверхъестественной способности необычайно быстро перемещаться из одного места в другое: как известно, в тече-

ние дня он мог несколько раз пересечь всю Ирландию. Интереснее другое определение, также фигурирующее в данном контексте — *luamgheilt ghleinn* — «быстробе-зумец долии», встречающееся в тексте достаточно час-то, к чему мы предполагаем особо обратиться ниже.

Словосочетание *úairgheilt* раскрывает другую сторо-ну состояния, в котором оказывается герой саги: ски-таясь по холмам Ирландии, он вынужден постоянно терпеть холод и голод, что также входит в число постоянных тем его многочисленных поэтических моноло-гов. *Úair* — в данном случае представляет собой, безус-ловно, форму, возникшую в результате утраты началь-ного *f*-, то есть изначально означает ‘холодный’, что также подтверждается всем контекстом употребления:

*bidh sion cruaisnechta im cheann,
i ndion úairghealta Eirenn [BS, 58] —*

будь поток сурового снега в мою голову
как защита хладобезумца Ирландии.

И наконец, последнее префиксальное сочетание представляет собой уже образование с формой *geal-
tacht*:

fa meinice liom bááithghealtacht [BS,43] —
чаще для меня дикобезумие

Предложенный нами перевод данного сложного слова является, естественно, условным. Слово *báeth* (*baúth*) принадлежит к достаточно многочисленной группе слов, обозначающих в древнеирландском идею ментальной неполноценности и отклонения от нормы. Их обилие и размытость границ их семантических по-лей приводят к возникновению частичной синонимии,

однако сказанное не означает, что внутри данной группы лексем нельзя выделить подгруппы, объединенные по принципу максимальной семантической близости в отражении той или иной стороны описываемого феномена. Какой же именно вид ментальной неполноценности кодирует лексема *báeth* (функционирующая и как прилагательное, и как существительное)? По данным *Словаря ирландского языка*, данная основа обозначает не столько безумие как факт вторичного ментального нарушения, сколько идею общей ментальной неразвитости, причем — не только в силу врожденных мозговых нарушений, но и по причине юного возраста [CDIL-B 1975: 9]. Так, в *Законах* данным термином обозначается лицо, которое неправомочно заключать сделки и обладать движимым и недвижимым имуществом. В качестве прилагательного эта же лексема употребляется по отношению к животным, которые в принципе относятся к числу домашних, но выступают еще в неприрученном состоянии — *ech báeth* — ‘не прирученная к упряжи лошадь’ (более подробно о значении этого слова — см. в последней главе книги). Этимология данной основы не совсем ясна. Так, Ж. Вандриес склоняется, вслед за Х. Педерсеном [Pedersen 1909:56], к мнению, что она каким-то образом соотносится с русским *бояться* [Vendryes 1981:10], что отчасти поддерживается и М.Фасмером [Фасмер 1986:204]. Однако более детальный путь эволюции в данном случае не намечен.

Вторичное значение этой же лексемы — в качестве существительного — ‘неумный, неразвитый человек, глупец’ (гlossируется как *idiotae* — ‘неразвитые, необразованные люди’, а в качестве прилагательного — ‘дикий, необузданный, буйный, неуправляемый’ (применяется, в частности, по отношению к явлениям природы, в первую очередь — к сильному ветру). Таким

образом, как мы видим, в процитированном нами контексте перевод данной основы как *дикий* является, видимо, оптимальным.

Лексема *geilt* с постпозитивным определением, как согласованным, так и нет, была встречена нами в тексте всего 16 раз. Однако при анализе всех встреченных нами определений необходимо учитывать и такой фактор, как использование в тексте аллитерации — один из наиболее обязательных приемов древнеирландского нарратива, используемый как в поэтическом, так и в прозаическом тексте, и иногда вызывающий определенную десемантизацию используемых основ — т.е. слово может употребляться как бы почти «просто так», если оно аллитерирует с другим словом, которое является более важным (см. об этом подробнее [Михайлова 1996]). Действительно, из шестнадцати случаев — в тринадцати определении аллитерировало со словом *gealt*, однако, конечно, данный факт не означает, что их введение в текст было полностью произвольно.

Так, отметим в первую очередь достаточно простые для интерпретации случаи использования определения *geilt*, которые усугубляют образ жалкого, несчастного существа, постоянно испытывающего разного рода лишения:

na *geilt ghlas* [BS,6] — ‘холодный безумец’;

re *gealtacht gan chairde* [BS,10] — ‘безумие без друзей’;

im *gheilt romgeoghain gorta* [BS,21] — ‘безумцем израненным голодным’;

nidom nía acht im geilt ghann [BS,22] — ‘я не герой, а нуждающийся безумец’;

ina do gheilt ghairbh ghortaigh / uathaigh, omhnaigh, urnocht [BS,32] — ‘ты безумец стонущий голодный / одинокий, полный ужаса, голый’.

Гораздо большую сложность для интерпретации

представляют случаи использования по отношению к Суибне, на первый взгляд, положительных эпитетов, рисующих его высоким и благородным. Так, вспоминая о словах старухи, обращенных к нему, он говорит, что она называла его — a ghelt shaerrda sheng, и с точно такими же словами он обращается к женщине, унесшей его «салат» (основная пища Суибне — так называемый кресс-салат, похожий более на траву), говоря при этом о самом себе:

...cuid geilte saoire singi [BS, 43] — доля безумца благородного легкого.

Таким образом, мы можем сказать, что данное словосочетание отчасти как бы раскрывает отношение героя к самому себе. Прилагательное saog, первым значением которого является 'свободный', по данным *Словаря*, обретает затем также ряд переносных, в частности 'благородный, как не зависящий ни от кого', выбранное О'Киффи в качестве эквивалента в его переводе (noble), а также — некое практически полностью десемантизированное прилагательное, употребляемое в основном лишь для поддержания аллитеративного ряда [CDIL — S: 11]. Поскольку именно с аллитерацией мы имеем дело в двух названных контекстах, мы должны будем, видимо, при анализе обратить большее внимание на второе прилагательное, seng, от которого могло зависеть введение в стихотворную ткань первого.

Прилагательное seng достаточно многозначно, однако в качестве первого и исходного его значения фиксируется 'тонкий, худой'. Ж.Вандриес соотносит его с др.-исл. svang — 'то же' и предполагает, что оба они восходят к и.е. основе *sweng — 'быстро двигаться', откуда нем. schwingen 'махать, быстро трястись, вскакивать на лошадь, подниматься в воздух' [Vendryes 1985: 85]. Таким образом, все словосочетание может вновь

вернуть нас к идее конвульсивного движения, левитации и необычайно быстрого перемещения, с которой мы уже неоднократно встречались. Следовательно, общий перевод словосочетания остается достаточно двусмысленным — оно может быть проинтерпретировано и как намек на освобождение героя от пут социальных условностей, что позволяет герою быстро и свободно бегать по горам и лесам; с другой стороны — интерпретация *seing* именно как исходное ‘худой, тощий’ возвращает нас к предыдущим контекстам, в которых герой изображается голодным и дрожащим от холода. Но, как бы то ни было, важным для нас здесь является тот факт, что данное словосочетание не содержит в себе никакого противоречия с основной сюжетной линией, прочитываемой традиционно в тексте саги: Суибне голоден, худ и наг, и к тому же он быстро бежит по горам или даже пронесится по воздуху.

Гораздо большую сложность для интерпретации составляют употребленные по отношению к герою эпитеты *glan* [BS, 80] — букв. ‘чистый’ и *gér* [BS, 75 — 2 раза] — букв. ‘острый’.

Употребленное в стихотворном фрагменте, вложенном в уста Энны Мак Бракана, словосочетание *geilt glan* попадает в контекст последовательно высокой оценки героя. Данный стихотворный фрагмент — последний в саге. Он произносится от лица Энны, свидетеля смерти Суибне, очистившей его от его греха. Именно поэтому, возможно, на фоне других положительных эпитетов и номинаций героя в данном фрагменте определение *glan* может означать ‘чистый’ в его переносном значении, то есть, скорее, — очистившийся, искупивший свой грех:

Robadh rìgh, robadh geilt glan, / rop fher oirmighe úasal... —
Он был королем, он был чистым безумцем / он был человеком знаменитым благородным....

Аналогично может быть интерпретировано это словосочетание и в устах Эран, бывшей жены Суибне, — она относится к герою с некоторым предубеждением и еще не утратила своего чувства к нему, чем и вызвана ее снисходительность: она считает его без греха, т.е. — «чистым», а также — «славным», *gníomhach*.

В *Словаре ирландского языка*, названное переносное значение у данной лексемы действительно засвидетельствовано, например, в словосочетании — *sacart glan* ‘священник, отличающийся высокой духовной чистотой’ [CDIL — G, 92], однако указанное словоупотребление все же является довольно поздним. Как нам представляется, появление в тексте словосочетания *geilt glan* может, скорее, объясняться причинами внесемантического характера, а именно, как мы уже отмечаем, — аллитерацией. При этом, конечно, автор этих строк все же опирался на фабулу в целом и при выборе эпитета вряд ли допустил бы употребление такого слова, которое полностью нарушило бы смысл его нравоучительного рассказа.

Еще более сложным для интерпретации является словосочетание *geilt gég*. Прилагательное *gég* буквально означает ‘острый, резкий’. В переносном значении оно может обозначать резкий звук, горький вкус, неприятное, грубое слово, но значения, основанного на знантиосемии, то есть — ‘тот, кто терпит нечто неприятное’ (в нашем случае — резкий холод или голод) оно не имеет. В абстрактном значении оно, по данным *Словаря ирландского языка*, может употребляться в значении ‘обладающий острым умом, хитрый, ловкий’ [CDIL — G, 71–72] и именно так данная лексема интерпретируется и в переводе О’Киффи — им дается эквивалент *cupping* ‘ловкий’. Однако, как мы понимаем, данная трактовка противоречит общей концепции образа героя, который, согласно сюжету, был

проклят именно тем, что потерял разум. Трактовка «ловкости» как ловкости чисто физической (Суибне ловко прыгает по ветвям деревьев), как нам кажется, в данном случае также не совсем уместна, так как эпитет *gér*, употребленный в тексте трижды, во втором случае сочетается с другим, а именно — *gníomhach* ‘славный деяниями’. Как нам кажется, для более точной интерпретации данного употребления следует обратиться к его контексту в более широком смысле. В двух случаях данный эпитет оказывается вложенным в уста святого Молинга:

Cidh tuc duit-si mh' aithni-si, / a gheilt ghníomhach géir? — Как ты меня узнал / о безумец, славный, ловкий?

Ñanas tárla mh' aithni-si / duit, a ghealtán géir? — Как случилось, что ты узнал меня / ты, безумец ловкий?

Как мы видим, в обоих случаях речь идет о том, что Молинг испытывает некоторое удивление от того, что дикий человек, встреченный им в лесу, узнает его и называет по имени. Иными словами — в обоих случаях речь идет о неожиданном проявлении у безумца, или иного странного существа, называемого *geilt*, острого разума и проницательности, которые, возможно, недоступны обычным людям. Таким образом, в устах Молинга, который, будучи святым, также обладает даром пророчества и ясновидения, эпитет *gér* имеет, скорее всего, значение — ‘наделенный высшей мудростью’, что не противоречит общей идее безумия и изгнанничества как одной из форм обретения высшего знания. Как пишет о Суибне Дж.Надь, «данные аутсайдеры, не совсем понятно, каким образом, оказываются обычно наделенными особым талантом сложения стихов и даром прозрения» [Nagy 1985:31, см. также [Nagy 1982].

Все сказанное, однако, не совсем объясняет первое употребление определения *gér*, которое вложено в уста самого героя: *im geilt géir tar gleann* — «Я безумец горь-

кий (?) над долиной». Фигурирующее в общем контексте описания тягот существования короля Суибне в его новом статусе, оно вряд ли может быть переведено как «мудрый» или даже «ловкий». Нам остается лишь предположить, что данное словосочетание возникло как результат ретроспективного употребления эпитета, ставшего чем-то вроде эпитета, постоянного в контексте слов Молинга. И, естественно, особую роль в этом процессе, как всегда, сыграла аллитерация.

К эпитетам, сопровождающим лексему *geilt* в тексте саги, относится также и несогласованное определение *glinne* 'долины' (употреблено в тексте четыре раза). На первый взгляд, оно не требует никаких дополнительных комментариев, так как описывает героя блуждающим среди лесов, гор и долин, что вполне соответствует сюжету саги. Однако, как нам кажется, данное словосочетание отсылает текст к другому срезу сознания, а именно — к мифологическим и эпическим текстам, в которых часто фигурирует понятие *genit glinne* (или даже прямо — *geilti glinne*), означающее некое сверхъестественное существо женского пола (слово *geilt* — также женского рода!), летающее над полем сражения и вызывающее у противника ужас. Так, при описании поединков, в которые вступает Кухулин, обычно говорится, что его нападение на врагов сопровождают «крики духов долин и демонов воздуха», которые наряду с не менее загадочными «козлоногими и бледнолицыми демонами» как бы олицетворяют его боевой пыл. Но не всегда эти существа сопутствуют уладскому герою: в саге *Пир у Брикрена*, например, рассказывается о том, как эти существа (*bocánaigh agus bádhbha* (!) *agus geilte glinne agus deamhain aidhéir* — 'оборотни (?) и бадбы и духи долин и демоны воздуха') сами напали на Кухулина и своим мерзким видом и пронзительными криками вызвали у него если не страх, то, по край-

ней мере, временное замешательство. Не видел ли составитель нашей саги летящего над землей короля Суибне в чем-то похожим на этих монстров?

Данную, несколько натянутую, параллель, как нам кажется, подтверждает и характеристика состояния, в котором оказывается герой: он отправляется странствовать по Ирландии — *re gelltacht 7 re genidecht*, то есть — 'в безумии и в демоническом состоянии'. Строго говоря, речь здесь может идти и не о прямом значении данного слова, но о его метафорическом использовании — Суибне, будучи безумцем, становится похожим на демона долин. Однако отдельные элементы сюжета саги и, забегая вперед, случаи описания *geilt* в других текстах, что в первую очередь относится к мотиву левитации, безусловно показывают, что если для составителя XII в. здесь действительно могло быть лишь уподобление, в источнике, которым он пользовался, мифологический подтекст, как мы увидим, звучал еще довольно отчетливо.

Итак, предварительный анализ употребления лексемы *geilt* в словосочетаниях дает нам довольно разногласные результаты. Суммируя наши наблюдения, мы можем сказать, что «гельт» — это тот, кто:

1. терпит голод, холод и иные лишения, несчастлив и вызывает жалость у окружающих;
2. «очистил себя», т.е. искупил свой грех;
3. обладает особой мудростью и даром прозрения;
4. в чем-то сродни мифологическому существу, странному зверю или птице (что соотносится с уже выявленной нами идеей изображения состояния, называемого «гелтахт», как постоянного быстрого движения).

Как это ни парадоксально, о безумии в собственном смысле этого слова, то есть об «отсутствии ума» или ментальном отклонении, на первый взгляд, в тексте саги не говорится вообще. Аналогичным образом и сло-

во *buile*, стоящее в названии саги и восходящее к и.е. основе *b^hel- со значением 'высшее озарение, пророчество', также с очень большой натяжкой может быть передано русским словом *безумие*. Совершенно очевидно, что в древнеирландский период оно означало нечто иное — скорее, некое экстатическое состояние, сопровождающееся утратой статуса (человек переставал быть человеком), но зато — и обретением особого сакрального знания. Но что именно означает — «перестать быть человеком»?

Сомнения в правомерности использования данного русского эквивалента усугубляются еще и тем, что русское «безумец, безумный» относится к классу идентифицирующих предикативных существительных с выраженной оценкой типа «грязнуля», «мерзавец» и проч., обладающих ограниченной синтаксической сочетаемостью (т.е. — странно звучит «Негодяй подошел к окну», «Безумец пил чай»). Например, у Пушкина: «Безумец я! Довольно! Стидно мне...» или у Грибоедова: «Безумным вы меня прославили всем хором!». Выраженная оскорбительность словоупотреблений данной лексемы особенно ярко подтверждается русской интерпретацией евангельского текста — «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему «рака», подлежит синедриону; а кто скажет «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф, 5, 22). Использованное в данном случае в оригинале греческое *μωρόν*, вокатив от *μωρός*, как нам кажется, имеет в первую очередь значение 'глупый, нсумный' и во вторую — 'отсталый в умственном развитии, дурачок' (соотносится в данном случае с лат. *moга* как 'задержка'). Представленное как эквивалент данной лексемы латинское *fatuus* также имеет два значения — 'глупый, неумный' и 'слабоумный, дурак' (ср. при этом — *fatuor* с долгим

«а» в значении ‘пророчествовать’, откуда — *fatus* ‘судьба, участь’). Интересно, что в старославянском тексте в данном фрагменте употребляется слово совсем другого семантического поля, а именно — *оуѣрѣ*, откуда потом произошло обозначение такого сложного и неоднозначного явления, как юродство. В ирландском переводе Евангелия, кстати, употреблено слово *amadán*, также имеющее в первую очередь значение ‘глупый, неумный, дурак’ и также в определенных контекстах употребляемое в обценном смысле.

Лексема *geilt*, как видели мы из контекстов, никакого обценного значения не имеет и, кроме того, синтаксической ограниченностью, характерной для слов такого типа, явно не обладает: она регулярно употребляется не только в предикативно-идентифицирующей функции («Я безумец»), но и в качестве подлежащего или прямого объекта. Например:

As ag an mbile sin dorala do Dhomnall mac Aodha cona shluagaibh do ueith a haithle an catha 7 o'dchonpcadar an gheilt ag dol isin mbile...[BS, 15] — Так что был возле того дерева Домналл, сын Аода, который возвращался вместе со своим войском из битвы, и так что начали они разглядывать безумца, который ушел на это дерево.

Или —

Rotheich iarum an gheilt reimpe 7 tuc sisi lamh tar an mbiorar báoi for an sruth [BS, 42] — Ушел тогда безумец от нее, и она забрала рукой салат, который был вдоль ручья.

Примеров аналогичного синтаксического употребления *geilt* в тексте саги можно найти достаточно много.

Но, в таком случае, почему же все-таки данная лексема переводится нами традиционно как «безумный» и почему в переводе О'Киффи ее эквивалентом является

madman? Были ли для этого какие-либо внутритекстовые основания? Безусловно, были, и если сама основа geilt- и не несет на себе в первую очередь идеи утраты рассудка или врожденного скудоумия, более широкие контексты описания состояния героя, в которых используются другие лексемы, все же нам позволяют обо всем этом говорить.

Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что результатом проклятия святого Ронана становится не только утрата героем трона, жены и, возможно, разума, сколько **полное** изменение его статуса и личности, что воплощается как на уровне чисто внешнем (он начинает иначе выглядеть), так и на уровне его собственного миро- и автовосприятия. Иначе относятся к нему и другие персонажи саги. Иными словами, став geilt, Суибне не просто «меняется», но, скорее, превращается в какое-то принципиально новое существо. Особенно ярко сказанное видно из упоминаний о необходимости *перемены имени* у лица, ставшего geilt. Так, в эпизоде с Элладаном на вопрос героя: «Как твое имя?» — шотландский «безумец» отвечает: «Feg caille», букв. — ‘человек леса’. Свое настоящее имя, Элладан, он упоминает, лишь рассказывая Суибне о своем прошлом. Аналогичным образом, что необычайно интересно, и Суибне, видимо, считая недостаточным постоянный эпитет geilt, который отныне сопровождает вместо патронима его имя, говорит, что поскольку он теперь проводит жизнь, скитаясь по горам, ему бы следовало получить новое имя — Feg Binn, букв. — ‘человек вершин’ или ‘горный человек’ [BS, 40]. В данной необходимости смены имени, безусловно, можно и следует видеть архаическую черту. Как пишет об этом В.Н.Топоров, «имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени в мифе» [Топоров 1993: 83]. Однако, как нам ка-

жется, для текста, уже достаточно далеко отошедшего от мифопоэтической традиции и зафиксированного в псевдоисторическом ключе, смена имени начинает носить несколько иной характер и быть, как это ни странно, более значимой. Так обретение мальчиком Сетантой в ходе своей инициации нового, значимого имени — Кухулин, еще не говорит о его полном переждении в какое-то иное существо. Действительно, Сетанта, победивший на лугу перед Эмайн Махой трижды по пятьдесят королевских сыновей (его первый «детский подвиг»), и юный Кухулин, совершающий на границе с Коннахтом свой первый боевой выезд (третий «детский подвиг»), на самом деле отличаются друг от друга как внешне, так и внутренне очень незначительно и скорее количественно, чем качественно. Видимо, для эпического сознания, в отличие от сознания исторического, была характерна большая условность в закреплении имени за личностью.

Изменение имени путем прибавления постоянного прозвища является, на наш взгляд, первой ступенью в процессе обретения личностью нового статуса, либо — в выделении ее как персонажа. Так, например, в исторических сагах постоянно фигурируют герои, имеющие то или иное прозвище (Конгал Клаэн, «косой», Ниалл-девять-заложников, Коналл Клогах, «колокольный»). Получение прозвища всегда очень важно и часто в нарративной традиции встречаются тексты, которые специально посвящены рассказу о том, как тот или иной человек свое прозвище получил. Существует даже целый трактат, называемый *Cóir Anmann*, *Верность имен*, в котором рассказывается о том, откуда у того или иного персонажа исторических преданий появилось его прозвище. Отметим также, что хотя значимые прозвища-эпитеты встречаются далеко не только в средневековой Ирландии — Эйрик Кровавая Се-

кира, Ричард Львиное Сердце, Филипп Красивый, Иван Грозный и так далее — ирландцы, педанты и традиционалисты по складу мышления, придавали таким прозвищам особое значение.

В *Безумии Суибне*, как мы понимаем, также постоянно упоминается новое имя героя, а точнее — новый эпитет, заменивший прежний патроним — сын Кольмана Куара. Из «Суибне, сын Кольмана Куара» он превращается в «Суибне-гельт». Однако сказанное еще не говорит о полной смене его личности и упомянутое лишь однажды его предполагаемое новое имя *Fer benn* — ‘Горный человек’, — с данной точки зрения гораздо важнее. Следует обратить внимание на то, что если «обычное» имя, пусть и сопровождающееся значимым эпитетом, остается именем индивидуальным, то имена типа «Лесной человек» или «Горный человек» не являются именами в собственном смысле слова, а скорее включают личность, утратившую свой прежний статус и облик в некий новый класс объектов, кодируемых данным обозначением. Так, в случае с Элладаном, безусловно, всплывает в памяти другой *Fer saille*, «Лесной человек», появляющийся в саге *Разрушение дома Да Дерга*, персонаж несомненно мифологического характера («...одноногий, однорукий, одноглазый человек с черными волосами» [Предания и мифы 1991:108]).

В случае с названием Суибне «горным человеком» мы сталкиваемся с необычайно странной и, признаемся, никак не объяснимой параллелью: так, в сборнике народных литовских преданий *Раненый ветер* существует рассказ о так называемых «горных людях», у которых «только одна нога, одна рука и один глаз. Они собираются вместе и бегают так быстро, что никак нельзя их догнать, а можно только подстрелить» [Vilius 1987: 47]. Некоторое подобие интерпретации

данного фрагмента, как мы надеемся, может быть предложено нами ниже в разделах, описывающих существование упоминаний *geilt* в скандинавском фольклоре.

Итак, смена имени у героя, как мы считаем, вызвана изменением его состояния как на внешнем, так и на внутреннем уровне. Он превращается в нечто иное, чем был он прежде. Но до какой степени простираются данные изменения, если судить о них по самому тексту саги?

В отдельных контекстах изменения, произошедшие с героем, изображаются как настолько кардинальные, что описываются необратимым изменением смерти, а точнее — прекращением жизни. Например:

ní rolinges o'tú beó / aenleim badh hettromó [BS, 29] — не прыгал я, когда был живым / ни одним из прыжков, который был бы таким легким;

on lá itchuala tú neimhni [BS, 32] — со дня, как я услышала о твоей гибели...

Ochán, as meisi Suibhne, /mo chorán as lor mairbhe [BS,69] — Увы мне, я Суибне / мое тело в состоянии мертвости (т.е. мертво).

Однако все же, как нам кажется, у нас нет еще достаточных оснований, чтобы говорить о состоянии *geilt* как об одном из обозначений мертвеца и, строго говоря, приведенные нами контексты могут быть и чисто метафорическими употреблениями как, например, в выражении «он умер для науки» (т.е. перестал быть ученым) или — «он понял, что погиб» (т.е. попал в очень неприятную, скорее всего — безвыходную ситуацию), в которых о непосредственной смерти может речь и не идти. Впрочем, не будем пока торопиться с выводами.

В тексте саги неоднократно упоминается, что после

того как герой превратился в geilt, его внешность сильно изменилась, иногда настолько сильно, что его не могут узнать близкие ему люди. Например:

romsgar Dia rem dheilbh [BS, 14] — лишил меня Бог моего облика;

Atchid cach nidom chuchtach [BS, 21] — Видно каждому, что я не прежний;

gobhúí tan ba ferr mo gné [BS, 34] — было время, когда лучше был мой облик;

Когда к герою возвращается на время его прежнее состояние, к нему возвращаются его прежние вид и облик (Tainic bheos a chruth 7 a dhealbh budhein dy [BS, 37]). И так далее.

Облик Суибне меняется не постепенно, как можно было бы ожидать, и не в результате голода и лишений, а почти сразу после реализации проклятия. Так, после битвы при Маг Рат Суибне, ставший geilt, прячется от воинов на дереве, и они уже не могут узнать в сидящем на ветвях существе своего бывшего короля: «Один говорил, что сидит там какая-то женщина, а другой — что, скорее, он похож на мужчину...» [BS, 15]. То есть герой после проклятия сразу превращается в какое-то иное существо.

Свинопас Монган, по ошибке бросивший в Суибне копьё, спрашивает его в одной из заключительных сцен:

Abair frium mád cluine, a fhir, / cuich thú, a dhuine, go deimhin? [BS, 83] — Скажи мне, если ты можешь, о муж / кто же ты, человек, на самом деле?

В чем же, если посмотреть на текст более пристально, состояли изменения в облике героя? В многочисленных монологах, которые произносит Суибне, постоянно говорится о его израненном теле, изломанных ногтях, ослабленных голодом руках и ногах, струпьях, которые покрывают его кожу, спутанных волосах и т.д.

Однако, как нам кажется, все эти перемены носят скорее количественный, чем качественный характер и еще не дают основания говорить о принципиально новом облике, в котором появляется существо, ставшее *geilt*.

Гораздо более важным отличием героя от иных людей, как нам кажется, является его нагота. Частые упоминания о ней, *sage*, причем — и самим героем, и в «авторском» тексте, носят характер двуплановый. С одной стороны, отсутствие одежды входит в состав мотивов, рисующих тяготы, которые герой вынужден терпеть. Иными словами — у него нет, чем укрыться от ветра и холода и, он, как сказали бы мы, «сир и наг». Например:

Atú gan brat gan ionar [BS, 43] — Я без плаща, без туники;

nimoirchis mathair na mac / ni fuil brat ar mo braghuid [BS, 43] — не жалеет меня ни мать, ни сын / нет плаща на моей груди;

Dá festá-sa, a chléirecháin, / doilghe bheith gan brat [BS, 75] — Знал бы ты, клирик, / тяжелее быть без плаща.

С другой стороны, нагота героя часто символизирует его принципиальное отличие от других людей. Именно в этом, как мы можем вспомнить, и состоит один из элементов проклятия Ронана, который производит буквально, что Суибне «как явился к нему голым, так и будет скитаться голым по всей Ирландии» [BS, 6]. Герой неоднократно упоминает не только отсутствие плаща или иной верхней одежды, но называет себя сам —

fer gan meither is gan bhryig [BS, 54] — муж без одежды и без обуви.

«У меня голые бока» — говорит он о себе в другом месте.

Однако, утратив человеческую привычку надевать на себя одежду и, видимо, не испытывая потребности

прикрывать наготу, Суибне все же не остается совсем голым — его тело начинают защищать перья (или нечто, напоминающее перья), которые якобы вырастают поверх его кожи. Мотив оперения в тексте саги встречается довольно часто, но описываются эти перья не столь конкретно, чтобы мы не могли интерпретировать его как простую метафору сходства Суибне с птицами из-за странного образа жизни, который он ведет. Так, например: Эран, жена героя, уверяя его, что хочет разделить его судьбу, говорит, в частности, —

so ttigeadh clumh ar ár ttaobh [BS, 32] — чтобы выросли перья (?) на наших боках.

Сам Суибне жалуется на то, что перья, покрывающие его бока, хоть и защищают его от холода, но все же недостаточно надежно. К проблеме, действительно ли покрывающую его тело поросль можно назвать перьями, мы предполагаем обратиться ниже, пока лишь констатируем тот факт, что герой, ставший geilt, уже не нуждается в обычной одежде, потому что на его теле сама собой вырастает ее замена.

Итак, мы можем сделать пока предварительный вывод, что став geilt, человек перестает испытывать внутреннюю потребность в одежде и рассматривает ее лишь как средство защиты от холода (средство, к которому, он не прибегает), для него естественно быть абсолютно обнаженным, и тело его покрывают перья (или нечто сходное). Иными словами — geilt становится близок к животному (или — к птице).

Изменение во внешнем облике сочетается с резкими изменениями и в манере поведения существа, называемого geilt, в чем также может проявляться его сходство с птицей или зверем: он начинает двигаться необычайно быстро, что приближает его перемещения к левитации.

Действительно, в своем проклятии св. Ронан гово-

рит, что герой отныне будет «летать по воздуху», как брошенное его же рукой копьё. Когда во время битвы Суибне настагает состояние, называемое *geltacht*, в тексте сообщается, что «ноги его при этом не касались земли, и даже трава негнулась под его ступнями» [BS, 12]. В описании путешествия героя в Шотландию намеренно не говорится о способе его перемещения, но зато упоминается необычайная быстрота перемещения, что, как мы понимаем, по замыслу составителя текста должно было означать, что герой перелетел с одного берега на другой. Когда состояние «гелтахт» Суибне временно покидает, он, видимо, теряет и способность к левитации. В сцене третьего проклятия Ронана, когда святой насылает на героя страшное видение в виде песьих и козлиных голов, в тексте саги говорится, что они не отставали от него, пока «он не улетел от них прямо ввысь в густые облака» [BS, 65], то есть — подсланные демоны считают знаком выполнения своей задачи и возврата Суибне к прежнему состоянию возвращение к нему способности летать (или хотя бы — быстро двигаться).

Другим шагом в изменении образа жизни героя, шагом, также уводящим его от прежней, человеческой, жизни, является его неудержимая потребность скитаться по горам и равнинам. С одной стороны, он в своих многочисленных длинных монологах постоянно жалуется на холод, голод и порывы ветра, которые он вынужден терпеть, рассказывает о том, что тело его покрыто струпьями и ранами от колючих веток кустарника, через которые он вынужден продираться, причем данное состояние противопоставляется им нормальной жизни в теплом доме, которую ведут другие люди.

Но при том мы не можем сказать, судя по монологам самого Суибне и по оценке его поведения и состо-

яния другими людьми, что, став geilt и скитаясь по лесам и горам, он вписался в эту дикую жизнь и стал подобен обитателям лесов и долин (как, например, Маугли). Этого не происходит, и сам Суибне в своих монологах постоянно противопоставляет себя не только людям, но и животным, которые ведут организованную жизнь, имеют норы и гнезда, обзаводятся потомством, добывают себе пищу.

Основа, кодирующая, как нам кажется, этот аспект состояния героя и встречающаяся в тексте неоднократно в ряде производных, это основа díth- ‘лишение, утрата, нехватка; гибель и др.’. Так, например, Лонгсеахан, убеждая героя вернуться к людям, говорит ему:

Dursan duit bheith fon ionnus sin amail gach n-en trtuag ttarimtheachtach ó dithribh do dithribh [BS, 35] — Плохо тебе быть в таком состоянии — подобно грустной птице, что перелетает из пустоты в пустоту.

Перевод последних слов, безусловно, очень условен, так как употребленное в тексте слово dithir очень многозначно и одновременно, восходя к указанной нами основе с общим значением потери, утраты, лишения, слабости и пр. (также — ‘смерти’, ср. англ. death, восходящее к этой же и.е. основе, см. [Михайлова, Николаева 1998]), получает дополнительный смысл в результате реинтерпретации корня — di-th-ir как di-tir, то есть — ‘лишенный земли’, что, строго говоря, не противоречит общей идее изгойчества. Интересно, что эта же основа явно ощущается и в древнеирландском новообразовании dithreb / dithrub при treb ‘дом, жилище’, откуда ср. ирл. dithrubach ‘не имеющий дома’ как одно из обозначений отшельника (гlossируется как ecepi-ta); это же слово может метафорически применяться и по отношению к животным.

С другой стороны, следует также отметить и изменение внутреннего состояния героя, характеризующееся

постоянно крайней степенью депрессивности и внутреннего угнетения. Краткие упоминания в тексте каких-то убежищ и хижин, в которых герой, по обыкновению, находил себе укрытие, никак не фиксируются его сознанием, в котором он видит себя в первую очередь — обнаженным и страдающим от холода, но при этом в силу каких-то объективных обстоятельств не имеющим возможности как-то обустроить и облегчить свое существование. Как нам кажется, а точнее — как представлялось это составителю текста, причиной, из-за которой герой был скован в своих начинаниях и поступках, и было именно безумие.

Так, в самом начале говорится, что после проклятия святого Суибне испытал «na habarta ('признаки, проявления, симптомы') fúalaing 7 foluaimnighe». Слово foluaimnighe означает буквально 'быстрое движение, летание', что возвращает нас к теме geilt как существа, обладающего способностью необычайно быстро двигаться. Однако первое существительное (аллитерирующее со вторым) относится к обширной лексико-семантической группе слов, обозначающих безумие или иное ментальное отклонение. Как отмечается в *Словаре ирландского языка*, им обозначается «душевное расстройство, обычно носящее временный характер и вызванное страхом или тоской» и, как указывается далес, — «оно никогда не употребляется при описании характерного боевого безумия (пыла, бешенства)» [CDIL-F-2: 454]. Интересно, что этой же лексемой обозначается состояние, охватившее дочь Аода Беннана в саге *Мор Муман и смерть Айдеда Куанаха, сына Айлкине*, когда она перепрыгнула через высокую стену, окружавшую двор и в течение нескольких лет скиталась по Ирландии, что отчасти роднит этот образ с нашим героем. В своем анализе данного текста Пр. МакКана переводит слово fualang

достаточно описательно — как *great derangement* [Mac Sana, 1955: 78].

Кроме того, следует отметить, что в саге очень часто, причем как в монологах самого героя, так и в прозаических фрагментах, указывается, что став *geilt*, он одновременно стал *gan ciall* 7 *gan conn* — ‘без разума и без головы’. Например:

Ro-ionnsaigh an cath go cían / dar chláon a chonn is a chiall [BS, 6] — При подходе его близко к битве / да пропадут у него голова и разум;

im geilt géir tar gleann / gan chéil is gan chonn [BS, 19] — я хитрый безумец в долине / без разума и без головы;

Dia gomchlann i sceirt gan chon [BS, 27] — Бог меня оставил верно без головы;

Taonic trá a chiall 7 a chiumhne dhó a ffoircenn na ree sin [BS, 37] — Вернулись опять его разум и его память к нему в конце этого периода.

Кроме того, в тексте, менее часто, но зато более открыто употребляются в качестве синонимов к состоянию, обозначаемому лексемой *geltacht*, другие слова, традиционно обозначающие в древнеирландском языке безумие, сумасшествие и иные психические расстройства. Мы уже отмечали выше лексему *baeth*, ‘безумный, дикий’, возможно, употребленную в контексте и метафорически, чего нельзя уже сказать об образованном от нее существительном *baes* ‘безумие’. Например:

Aroile aimsir do Shuibhne i Luachair Dheadhadh for a bhaeith-reimennaibh baoisi [BS, 68] — В другое время / был / Суибне в Лухар Дедах в его диком беге безумия.

Другой основой, обозначающей состояние героя как синоним к лексеме *geltacht* является существительное *míre*. Причем, что крайне существенно, в одном примере оно выступает как чистый синоним *geltacht*: так, в сцене временного возврата рассудка герой говорит, что к нему не вернется *athgeltacht* ‘новое гелтахт’,

а в стихах ,следующих за данным прозаическим фрагментом, он свое состояние называет *athmire* — ‘новое безумие’ [BS, 67].

Однако существительное *mire* (при *mer* ‘сумасшедший’), соотносимое Ж. Вандриесом с латинским *morus* ‘глупый, безумный, идиот’ и, как он полагает, возводимое к основе *mor*— с общим значением опаздывания, задержки (в развитии) [Vendryes 1960, M-38], может в древнеирландском употребляться и в значении переносном — ‘неправильное действие, необдуманый поступок’ (к тому, как обозначалось безумие в древнеирландской традиции, мы еще вернемся в заключительном разделе нашей книги).

Итак, как мы видим, в тексте *Безумия Суибне* состояние героя, обозначаемое лексемами *geilt* и *geltacht*, предполагает разные трактовки, и сами данные лексемы употребляются в тексте в разных значениях. При относительной семантической перетекаемости каждого из намеченных нами полей, мы можем все-таки выделить несколько значений, которые условно могут быть названы основными. Итак, «гельт» это:

1. Существо, похожее на птицу (или зверя) и способное летать (или очень быстро двигаться); тело его покрыто перьями (или чем-то наподобие перьев).

2. Человек, страдающий от холода, но принципиально не пользующийся одеждой, то есть голый.

3. Демоническое существо, способное предсказывать будущее, необычайно быстродвигающееся, умершее для мира людей.

4. Безумец, человек, лишившийся рассудка (однако следует при этом помнить, что по отношению к герою никогда не употребляются лексемы более традиционные — *druth* и *oinmit*).

Лексема *geltacht* может дополнительно получать значение ‘быстрое движение’, с одной стороны, и

‘близость к иному миру’ с другой.

Мы затрудняемся сказать, опираясь на данные лишь самого памятника, осознавалась ли эта многозначность лексемы столь важной для самих составителей саги. Однако, как мы полагаем, сам факт указанной разности коренится в долгом и разнообразном функционировании как в виде устных преданий, так и в виде стихотворных фрагментов не только самой легенды о короле Суибне, но и темы «гельт». Иными словами, как мы пока можем предположить, легенда о короле Суибне наложилась на другие устные предания о людях, которые по разным причинам становились «гельт» и убегали в леса, причем облик этих существ мыслился по-разному.

Совершенно очевидно при этом, что исходное значение *geilt* даже в рамках гойдельской общности, т.е. ирландско-шотландской устной традиции, было несколько иным по сравнению с его рефлексам в более поздних памятниках, а также на чисто языковом уровне. Но составитель *Безумия Суибне*, что совершенно очевидно, использовал и данное исходное значение, и более поздние — как метафорические, так и возникшие в ходе реинтерпретации сюжета в устной традиции. Ответить же на вопрос, какое из выделенных нами значений было исходным, а какие мы можем считать более поздними и производными, мы, скорее всего, сможем, лишь выйдя за пределы изучаемого нами памятника.

2

То, что произошло с Суибне не является чем-то исключительным, по крайней мере — в том, что касается состояния, в котором он оказался, ясно видно и по самому тексту саги. Так, в Шотландии он знакомится с другим существом, которое также называет себя *geilt*,

а в долине Гленн Болькан встречается женщину, чье поведение дает герою основания также квалифицировать ее как *ben geilt* — ‘безумица’. Более того, в тексте прямо говорится, что в долину Гленн Болькан «по обыкновению отправлялись все безумцы Ирландии, когда исполнялся год их безумию, ибо было это место наслаждением для безумцев» [BS, 17]. Нам, признаемся, довелось побывать в этом месте, знаменитом не только тем, что оно часто упоминается в саге *Безумие Суибне*, но и многочисленными фольклорными преданиями, с этим местом связанными. Еще в XVII, XVIII веках и даже в начале XIX века английские власти неоднократно передавали донесения, что всякие безумцы, а также — изгои, преступники и вообще потерявшие облик человеческий люди собираются в этой долине и подолгу живут там. Сама долина, довольно небольшая по размеру, окружена со всех сторон высокими холмами и своей формой напоминает плоский таз или большое блюдо. Там действительно течет ручей и растут кусты орешника и маленькие дубовые рощицы. Как это ни странно, по непонятной для нас причине в настоящее время там нет жилых построек и туда даже не заходят овцы, в изобилии гуляющие по всему острову. Правда, безумцев и изгоев там, к счастью, тоже не оказалось.

Обращение к другим текстам ясно показывает, что на самом деле лексема *geilt* встречается довольно редко и при этом не всегда в значении, выявленном нами при анализе ее употреблений в *Безумии Суибне*. С другой стороны, надо отметить, что в ирландской традиции существует целый ряд достаточно близких сюжетов, также строящихся на теме аутсайдерства героя, его временной выделенности из общества, причем часто — также в результате проклятия. Однако далеко не всегда при этом употребляется сама лексема *geilt*, что

делает сопоставление данных текстов друг с другом если и не лишенным оснований, то во всяком случае достаточно уязвимым. Исследовательские «оговорки» и самооправдания при этом необычайно характерны. Так, в своем достаточно полном и основательном исследовании, озаглавленном *Geilt*, Н. Чэдвик откровенно пишет, что «как можно предположить, тема *geilt* не ограничивается текстами, в которых непосредственно употреблено само это слово» [Chadwick 1942: 120].

Данное допущение, с одной стороны, возможно, и правомерное, дает ей возможность в дальнейшем проводить необычайно широкие обобщения. Так, например, одной из реализаций данной темы Н. Чэдвик считает рассказ о бегстве с поля битвы некоего Аэда Аллана, сына короля Фергала (сага *Битва при Альмайне* [Предания и мифы... 1991: 195]). Своеобразно воплощенная в тексте тема проклятия святого (его функции в саге исполняет обиженный воинами прокаженный), бегство с поля битвы и последующий приют возле дома святого человека (чужеземец по имени Пруденс, на коньке крыши которого сидел ангел) — все это, бесспорно, дает основания для сопоставления этого микросюжета с основной сюжетной линией саги *Безумие Суибне*, но — лишь на уровне мотивном, а не лексическом. Отказ от терминологической строгости при этом лишь способен завести исследователя в тупик и спутать причину и следствие. Так, проклятие святого и факт бегства с поля битвы лишь предшествуют превращению в то, что называется *geilt*, но строго говоря, могут и не сопутствовать этому. Например, мы можем вспомнить, что св. Колум Килле проклял сына короля Домналла, сына Аода Коналла Клогаха, который также в результате этого утратил рассудок, но не превратился в *geilt*, а стал тем, что называется *bínmit* (букв. «разумом ягненка», т.е. «убогий»), что, естественно, да-

леко не случайно: весь поведенческий комплекс «убогого» Коналла существенным образом отличается от того, что предполагает состояние, называемое *geilt* (самым существенным отличием, как мы полагаем, может быть названо то, что Коналл не бежал в лес, но остался жить с людьми, причем по приговору святого к нему раз в день ненадолго возвращался рассудок, но приосходило это только в момент дефекации). С другой стороны, Чэдвак квалифицируется как *geilt* и дикий человек, которого встречает в лесу Финн, сын Кумалла, что с нашей точки зрения также не совсем правомерно. При всем его внешнем сходстве с Суибне он, например, изображен в саге *Финн и человек на дереве* делящимся своей скудной пищей с дроздом и ланью, тогда как Суибне, как видно из текста саги, последовательно сторонился любого контакта с животными и относился к ним если и не враждебно, то с большой долей подозрительности.

Аналогичная оговорка присутствует и в работе П. О'Риана, в которой исследуются различные реализации темы «дикого лесного человека» в ирландской традиции. Как он пишет, «не предпринимается никаких попыток отграничить *geilt* от *builedaig*, *dásachtaig* и других обозначений безумия или сумасшествия» [Ó Riain 1972: 182]. В данном случае, несомненно, автор имеет гораздо больше оснований для привлечения самого широкого сопоставительного материала, в котором в той или иной форме трактуется тема безумия или «одичания», поскольку главным предметом его исследования является не состояние *geilt*, а особая лиминальная фаза, понимаемая обычно как утрата рассудка, но имеющая гораздо более древнюю ритуальную традицию.

С нашей точки зрения, право квалифицироваться как *geilt* имеют не те, кто сошел с ума и бежал с поля

битвы, не те, кто одичал и начал жить в лесу, как зверь, и даже не те, кто получил способность летать. Geilt это те и только те, кто назван в тексте geilt, и так и только так мы сможем приблизиться к решению проблемы семантического наполнения данной лексемы. Как совершенно правильно отмечает П. О'Риан, «geilt могут квалифицироваться как подвид безумцев в целом» [op. cit., 181]. Таким образом, далеко не каждый безумец может быть назван geilt, но при этом, как мы увидим, не всякое существо, названное geilt, автоматически может быть квалифицировано как «безумец».

Если встать на путь чистой хронологии, то мы должны будем отметить, что первое упоминание geilt встречается в генеалогической поэме, датируемой VII в., однако мы не можем утверждать, что именно это употребление отражает исходное значение лексемы. Так, упоминаемый в поэме король Лейнстера Кормак обладает довольно странным эпитетом Gelta Gaeth, не имеющим однозначной интерпретации:

Cathach dechend dána fial:
 Fedelmíid clothach Corbmac ciar
 Caur gaile Gelta Gaeth
 Grian nime, niamdai saer (вар. pair) —

Сильных и благородных воинов пара:
 Федельмид славный, Кормак темный,
 Могучий воин Gelta Gaeth
 Солнце в небе, сверкающий князь (вар. —
 позор).

(Цит. по [MeYer, 1913: 26]).

В трактате *Верность имен*, о котором мы уже писали, также называется этот персонаж, но о нем и о его

имени составитель трактата смог сказать лишь одно: «Кормаг Гелта-Гаэж. Теперь мы ничего не знаем о нем» [Coir anmann 370].

В примечании к изданию текста поэмы К.Мейер высказывает предположение, что в эпитете Кормака, *Gelt*, лежит не допустимый и часто встречающийся вариант написания *geilt*, а генетив отглагольного имени от *geilid* 'пасться на пастбище, есть траву; фиг. — пожирать, уничтожать' [CDIL-G: 63]. По его мнению, эпитет Кормака означает «Пожирающий ветер» (при *gaeth* 'ветер'), что на фоне других, достаточно странных эпитетов ирландских героев, в общем, кажется вероятным. Причем интересно, что, как и по-русски, по-ирландски словосочетание «пожирающий ветер» может быть понято двояко, т.е. *gaeth* (*gaith*) может быть и аккумулятивом, и номинативом и, таким образом, сочетание может быть понято и как сравнение героя с ветром, который яростно гнет кусты и траву, как бы «пожирая» их, и как намек на его особую мудрость — он «пожирает», т.е. «постигает» ветер, который разносит по миру высшее знание. Обе интерпретации были предложены К.Мейером.

В работе Дж.Кэри дается иная трактовка эпитета Кормака, довольно, впрочем, близкая к интерпретации К.Мейера. Так, поддерживая предположение, что *gelta* — форма глагола *geilid*, он считает при этом, что это относительная форма 3 лица единственного числа прошедшего времени («которого пожрал»), *gaeth* при этом квалифицируется как номинатив. Словосочетание в целом, таким образом, по его мнению, означает «Кормаг, которого пожрал ветер» [Carey 1988: 124]. В поддержку своей гипотезы он приводит метафору из сравнительно позднего стихотворного текста, в котором также используется образ «пожирającego ветра» — *gon* — *geilt in gaeth* — «нас пожрал ветер». Метафо-

ра пожирающего (разрушающего) ветра, несомненно, очень красива и образна, однако нам не совсем понятно ее употребление в контексте героической номинации. В уже цитированной нами работе Н. Чэдвик также упоминается данный поэтический фрагмент, однако она склоняется к мнению, что *gelt* в нем является все же вариантом написания *geilt*, что вместе может быть переведено примерно как «Кормак безумно-ветер», т.е. «яростный, быстрый, как ветер» [Chadwick 1942: 107]. Как нам кажется, учитывая природную «яростность» ирландского ветра, с одной стороны, и мотив ярости, боевого пыла, гнева, часто являющийся элементом героической номинации, именно это прочтение в данном контексте является более убедительным.

Однако совершенно ясно, что лексема *gelt* по отношению к Кормаку употребляется чисто метафорически: он изображается подобным *geilt* или, сложнее, подобным ветру, который в свою очередь подобен *geilt*. Таким образом, данных об исходном значении лексемы названный контекст нам не предоставляет.

Более интересное, с нашей точки зрения, употребление лексемы *geilt* можно встретить в поэме, датированной концом IX в. и относящейся к циклу сюжетов о легендарном Финне. Так, в ней говорится, что Финн Мак Кумал попал в плен к королю Кормаку и тот согласился отпустить его за выкуп в виде экзотических животных, которых должны были привести в Тару. Исполнение этого странного задания было возложено на поэта фениев Кайльте, который не стал искать животных как таковых, но сложил о них поэму. В частности, в ней говорилось:

Tucasa leam in geilt garg,
Is in gribh ingneach imard,
Is dá fhiach Fheada an dá bheann,

Dí Iachain Locha Saileann,
 Dá shinnach a Sliabh Cuilinn
 [Chadwick 1942: 123]. —

Я приведу с собой geilt яростного,
 И грифона странного высокого,
 И двух воронов с Фида-да-Банн,
 И двух гусей с Озера Сайлен,
 Двух лис с Горы Куилинн.

В конце поэмы лексема geilt появляется опять, уже в ряду несколько иных существ:

Dí gheilt glinne Ghleanna Smóil,
 DÍ bhaodbh Atha Mogha móir,
 Dá onchoinn luatha a Loch Con,
 DÍ chait a huaimh Chruachon. —

Две geilt долин Долины Смол,
 Две бадб Аха Мога великого,
 Две выдры быстрых с Озера Кон,
 Два кота пещер Круахана.

В последней строфе, как мы видим, перечисляются уже не экзотические животные, а скорее, мифологические существа, поскольку badbh — это одновременно женщина и ворона, вестница войны и смерти, onchu — возможно, одно из названий выдры или иного водяного животного, но, возможно, и обозначение водяного чудовища, а коты из пещер Круахана — на самом деле не коты, а страшные огромные звери, необычайно агрессивные по отношению к человеку (в саге *Пир у Брикрена* с ними вступает в сражение Кухулин). Обращает на себя внимание и эпитет glinne, употребленный по отношению к geilt в последней строфе. Это опять те же

страшные демоны, «духи долин», о которых мы уже писали.

С еще большей очевидностью значение «демон, дух» у слова *geilt* просматривается в примере из народной былички, записанной в графстве Голуэй в начале нашего века от сказителя по имени Ристард О'Дуган. В ней говорится о мальчике, который как-то вечером плел корзины из соломы, сидя неподалеку от кладбища. Вдруг он услышал протяжные стоны и, испугавшись, сделал из прутьев крест, поднял его высоко вверх и сказал:

— *Ceisnim thú in ainm Chríost, an duine saolta thú nó geilt?*

— *Ó cheisnigh tú mé, adeir an t-anam, — in ainm Chríost, ní duine saolta mé ná geilt, ach anam bocht mé atá ag íoc na huaire le bliain is fiche go Domhnach seo thart. [Béalóideas. Iml. XXIV, 1.30]. —*

— Я спрашиваю тебя именем Христа, ты живой человек или демон?

— Раз ты спрашиваешь меня именем Христа, — сказал дух, — не живой я человек и не демон, а несчастная душа, что блуждает тут часами в это воскресенье будет уже двадцать один год.

Итак, как совершенно очевидно, лексема *geilt* в своем исходном значении кодировала некое существо, животное (птицу) или демона (духа), но, во всяком случае, существо скорее всего не антропоморфное. Аналогичного мнения, кстати, придерживается и Дж. Кэри, который в другой своей работе пишет, что «можно предположить, что изначально *geilt* было названием какой-то птицы или зверя» [Carey 1984: 98]. Таким образом, все другие значения данной лексемы, безусловно, уже далеко отошедшие от обозначения животного, являются своего рода метафорическими наслоениями, достигшими своего рационалистического логического

завершения в современном ирландском *gealt* 'сумасшедший'. Сказанное, как мы увидим в дальнейшем, гораздо более важно, чем это может показаться на первый взгляд, так как тем самым ставится под сомнение довольно распространенное мнение о бриттском происхождении легенды в целом (о чем ниже).

Если, как мы полагаем, исходное значение *geilt* — это обозначение некоего животного или птицы, то каковы, судя по данным письменной традиции, должны быть дальнейшие семантические переходы?

Уже в самой поэме о пленении Финна (во втором случае) совершенно очевидно просматривается значение «мифологическое существо, дух, демон». Видимо, это же значение у лексемы *geilt* мы встречаем и в сочетании *geilti glinne*. Возможность влияния слова *genit*, строго говоря, не меняет сути дела, поскольку заимствованное *genit* могло поддержать уже намечавшееся у *geilt* новое значение. Считать же все случаи подобного употребления *geilt* лишь описками составителей рукописей мы не можем.

Однако во всех этих употреблениях *geilt* фигурирует как существо, по природе своей отличное от человеческого естества. Принципиально новым шагом на пути семантической эволюции лексемы мы считаем случаи, когда ею кодируется некое новое состояние человека. Иными словами — встречаются тексты, в которых при помощи данной лексемы описывается состояние, в котором человек может оказаться в результате того или иного внешнего воздействия, то есть «стать гельт». Данный метафорический переход закрепляется уже на уровне вербальном: стать как гельт = стать гельт.

Так, в поэме, также относящейся к циклу Финна и также датируемой IX (или концом VIII) в., приводится

диалог между Финном и его сыном Ойсином, несущий характер так называемой «героической похвальбы»: в ходе словесной распри они обмениваются взаимными оскорблениями и называют друг друга *geilt*, причем уже достаточно отчетливо начинает звучать знакомая нам по преданию о Суибне тема панического бегства с поля битвы:

Finn: Nícon... ralus ó rígluch
 geilt for fedab i ndíthrub,
 isin dorir tailge tóib
 gnáthi óclaig for rind cróib.
 Oisín: In geilt... for rith sunde tíar
 nícon óclag, is fer líath,
 in fríuch file for suidiu
 is é bís for senduniu —

Финн: Я не тот, кто из королевского войска
 безумец бежит на деревья в дикое место,
 в битве обычно молодые воины
 убегают на ветки.
 Ойсин: Безумец, кто бежит на восток,
 не из юных воинов, а седой муж,
 если такое с кем-то и случается,
 то скорее со стариком.

[Chadwick, 1942: 122].

Данный пример представляется нам особенно важным, так как он демонстрирует архаическое отождествление субъекта сопоставления с его объектом и, возможно, именно в этом тексте лежит ключ к пониманию возникновения легенды о Суибне (и о других «диких людях») в целом. Уподобление воина, в страхе бежавшего с поля битвы, некоему зверю (или птице), которым свойственно жить на деревьях и очень быстро

двигаться, оформляется вербально как отождествление с ним, что невольно уже вызывает в памяти тему оборотничества. Ср. в *Слове о полку Игореве* сравнение князя Игоря с волком (он соскакивает к коня «бусым волком»), заставляющее предположить наличие у него особых колдовских способностей [Николаева 1997: 47]. Тема превращения человека в животное или иное существо распространена и в ирландской традиции, и, наверное, не будет преувеличением сказать — вообще всюду, так что мы неизбежно должны будем, с особой осторожностью, обратиться потом и к ней.

Итак, как мы видим, семантический переход «зверь — существо, подобное зверю» совершился уже довольно рано и еще задолго до оформления предания о Суибне как текста лексема *geilt* существовала именно в том значении, которое мы встречаем и в нашей саге (по крайней мере — в одном из них). Интересно при этом, что поводом, из-за которого воин может превратиться в *geilt*, в данном тексте однозначно называется его трусость; ни о каком магическом вербальном действии речи еще нет.

Уподобление, изображаемое как «превращение», особенно — в контексте битвы, приводит нас к достаточно архаическому мотиву «превращения как бегства с целью спасения от врага» [Канетти 1997: 364]. Но если в основе отмеченного нами семантического перехода лежит все же уподобление, то не можем ли мы предположить, что и в дальнейшем во всех случаях употребления лексемы *geilt* мы будем иметь дело лишь с развернутым образом, особого рода устойчивой метафорой? Называние именами животных определенных категорий людей встречается весьма часто. Так, например, как известно, на особой пугливости зайца базируется соответствующее обозначение безбилетного пассажира, и, по каким-то иным причинам, заключенный, на-

ходящийся в самом низу тюремно-лагерной иерархии и вынужденный исполнять определенные сексуальные услуги, называется «петухом». Однако указанный пример отличается от случая geilt принципиальной ограниченностью одной лишь номинацией объекта, предполагающей образное осмысление лишь одной из сторон предмета, с которым он сравнивается. Так, никто не предполагает, что у «зайца» есть уши, а у «петуха» — хвост и крылья.

Архаическая образность отличается от метафорики нового мышления своей всеохватностью и особой системой «изначальных тождеств». Как пишет об этом О.М. Фрейденберг, «система первобытной образности — это система восприятия мира в форме равенств и повторений» [Фрейденберг 1997: 51]. Итак, существо, которое уподобляется geilt, само, в первую очередь, себя как geilt ощущает и в сознании носителей соответствующего языкового сознания с geilt полностью отождествляется. Причем мы не можем с уверенностью говорить, какое именно geilt при этом имеется в виду — geilt-животное (птица) или geilt-дух, возможно — оба одновременно, поскольку geilt-животное, судя по всему, также принадлежит к ряду мифологических существ.

Но если мы обратимся непосредственно к тексту саги *Безумие Суибне*, мы, безусловно, увидим, что превращение героя в geilt не предполагает полной утраты им человеческого облика (в отличие, например, от многочисленных ирландских преданий о превращении людей в птиц, особенно — в лебедей). Не будет преувеличением сказать, что мотив превращения человека в geilt вообще не имеет прямых аналогов, так как geilt странным образом сочетает в себе животное с частичным сохранением антропоморфных черт, причем звериное (птичье) и человеческое находятся в нем в стран-

ном взвешенном состоянии и то одно, то другое берет верх. Интересно при этом, что данная модификация затрагивает не только физический облик героя, но и его сознание. Поэтому, наверное, будет уместнее говорить о некоем «комплексе гельт», представленном в саге и опирающемся на размытость семантики соответствующей лексемы в данном контексте. Другие случаи употребления лексемы, как нам кажется, более просты, так как опираются в основном на какую-то одну сторону данного семантического комплекса.

Так, мы не можем с уверенностью говорить, что именно означает слово *geilt* в диалоге Финна и Ойсина, но зато употребление данной лексемы применительно к рассказу о битве при Альмайне (722 г.) более легко поддается интерпретации. И в саге, озаглавленной *Битва при Альмайне*, и в соответствующих фрагментах из хроник лексема *geilt* глоссируется как *volatiles* 'летающие'. В текст саги вкраплено стихотворение, приписываемое поэту по имени Нуада, внук Ломтуйле, личность которого не установлена. В нем рассказывается о поражении северных королей в битве с Лейнстером и о потерях, которые понесли Уи Нейллы:

Погибло сто благородных вождей,
И с ними сто крепких стражей,
Да девять летящих безумцев,
И воинов с ними семь тысяч.
(Пер. С. Шкунаева [Предания и мифы 1991: 195])

В оригинале «летящие безумцы» — *gelta sen mine*, букв. «гельт без малости, без малейшего веса», и поэтому перевод С. Шкунаева — «летящие», строго говоря, не совсем точен. Однако он, безусловно, имел все основания для такого перевода, поскольку, во-первых,

в самом тексте саги перед данным поэтическим фрагментом стоит латинская фраза: *His totus numerus de regibus ceciderunt et alii novem volatiles*, а в ряде хроник, в которых упоминается битва, прямо говорится, что часть воинов стала «летающими, т.е. гелтъ». Так, в *Анналах Тигернаха* среди потерь, которые понесли Уи Нейллы, говорится, что девять воинов при этом стали *gelta*:

Alii IX volatiles .i. geltai [Ann. Tig.: 229].

Аналогичная глосса (*volatiles .i. gelta*) дана и в *Хронике Скоттов*, где битва датируется 718 г., а в другом тексте о том же событии сказано:

os naoi ngelti dib do dol for geltacht [Chadwick 1942: 118] — и девять безумцев из них ушли в безумие.

Перевод последней фразы, естественно, условен, поскольку мы не можем с уверенностью говорить, что *geilt* в указанном контексте означает именно 'безумец', однако, учитывая тот факт, что все рукописи были составлены не ранее XI в. в христианской среде, он кажется уже возможным, хотя, наверное, сочетание «летающий, т.е. безумец» должно было выглядеть несколько странно. Обращает на себя внимание и сам факт глоссирования. Видимо, и для данного периода лексема представляла собой еще относительно «взвешенный» семантический комплекс. Выражение *gith frí geltaib* — «бежать к безумцам» (?), употребленное также в контексте битвы и, видимо, в аналогичном значении, встречается и в саге *Битва в Руис-на-Риг*. Кроме того, в уже упомянутой нами неоднократно саге из цикла Финна *Битва при Вентри* рассказывается о том, как так называемый «король Франции» по имени Болькан бежал из битвы в долину, получившую его имя, Гленн Болькан (где как раз потом так полюбил бывать Суибне). Хотя сам он словом *geilt* не называется, говорится, что он «бежал быстрее ветра с безумием» (*gealtacht*).

Как бы мы ни оценивали сейчас то, что условно было названо нами «комплекс *geilt*» (или — синдром гельт?) с точки зрения присутствия в нем элементов психических отклонений, это еще не даст нам оснований интерпретировать саму лексему *geilt* просто как «безумец», по крайней мере, на раннем этапе бытования. Совершенно очевидно, что сами составители текстов видели в ней нечто иное, хотя бы по той простой причине что категория безумия в нашем понимании тогда еще просто не существовала.

Косвенным подтверждением наших слов, как нам кажется, может послужить и специфика функционирования лексемы вне гойдельского арсала, а именно — в Скандинавии. Несомненное знакомство с самой лексемой, причем — в ее «демоническом» значении, скорее всего, проявляется в тексте «*Hávamál*», «Изречений Высокого», (строфа 129), где говорится:

upp líta sealattu í orrosto —
gjaltri glíkir verða gumna synir —
 síðr þic um heilli halir —

Вверх смотреть ты не должен в битве —
гьялтри подобными становятся сыны людей —
 дабы тебя не околдовали мужи.

Слова «не должен смотреть вверх», видимо, непосредственно соотносятся с преданием о Суибне Безумном, которому именно на небе предстало видение, сделавшее его тем, чем он стал.

Лексема *geilt* встречается также в ряде исландских саг, причем — в разных значениях, как правило близких к ‘сумасшедший, безумный’, а также — ‘бежавший в ужас с поля битвы’. Так, например, в *Eyrbyggja Saga* говорится о некоем ирландце по имени Нагли, кото-

рый от ужаса бежал с поля битвы, причем за ним устремилась часть его войска, в результате чего многие упали с высокой скалы и погибли. Однако лексема *geilt* при этом не употребляется. В *Gísla Saga* лексема употребляется дважды, но скорее в метафорическом смысле — о людях говорится, что они «чуть было не стали *gelt*» от ужаса (= «обезумели»). В других текстах упоминается, что причиной для того, чтобы человек стал *gelt* служит магическое вербальное действие, производимое inferнальным существом (трансформация проклятия святого).

Так, в *Vatnsdaela Saga* упоминается некая старуха (*kerling*) по имени Льот, которая угрожает людям, что найдет на них чары: *Hún kvaðst hafa ætlað að snúa þar um landslagi öllu «en þér ærðust allir og yrðuð að gjalti eftir à vegum útí meq villidysum.. — «Она сказала, что собирается наложить чары на всю округу «и вы все станете безумными и превратитесь в гьялти, блуждая по тропам с дикими зверями...».* В *St. Olaf's Saga* рассказывается о тролле, пение которого превращало людей в *gjalti*.

Древнеисландские примеры, в которых употребляется ирландское заимствование, ясно показывают, что, с точки зрения скандинавского менталитета, *geilt* представляют собой специфическую ирландскую реалию, скорее всего, прямых аналогов в собственной культуре не имеющую (ср. «безумными и гьялти»), но уже относительно освоенную.

Как можно предположить, к моменту начала регулярных контактов Ирландии со скандинавскими странами (т.е. уже к VIII в.) в самой Ирландии «традиция *geilt*» претерпела некоторую трансформацию, и наряду со страхом, в качестве причины, по которой человек может превратиться в *geilt*, упоминается и проклятие (святого, чародея или иного сакрального лица). В *Безумии Суибне* мы можем наблюдать смешение обеих

трактовок. Но меняло ли это коренным образом семантику самой лексемы? Как кажется, практически нет, по крайней мере — на этот период. Так, в *Безумии Суибне*, кроме самого героя и Элладана, который также превратился в *geilt* во время битвы и также — в результате проклятия, в тексте упоминается и женщина-*geilt*, причина «безумия» которой составителем не указывается, но вряд ли можно предположить, что и в данном случае поводом мог послужить ужас, испытанный во время сражения. Итак, для определенного среза ирландского средневекового сознания *geilt* это особое состояние, в котором может оказаться человек, независимо от исходной причины (в дальнейшем наблюдается еще большее их варьирование).

Описание странных существ, называемых *gelt*, которыми становятся воины во время битвы, приводится также в средненорвежском трактате *Speculum Regale* (*Королевское зеркало*, 1250), причем интересно, что анонимный автор этого текста описывает данный феномен максимально отчужденно, не дает ему никакого норвежского эквивалента и расценивает его только как одну из многих описываемых им «дикиховин» Ирландии:

«Есть же еще что-то, что может показаться удивительным, а именно — люди, которые называются *gelt*. И таков повод, из-за которого люди становятся *gelt*: когда сходятся две армии, образуются два боевых порядка и из обоих раздаются дикие боевые крики, при этом случается, что мягчайшие и самые молодые люди, которые ранее еще не участвовали в битвах, от ужаса и страха теряют рассудок; тогда они убегают от других в леса и питаются, как звери, они избегают человеческого общества, как дикие звери. Случается, рассказывают об этих людях, что после того, как они двадцать лет проживут такой жизнью в лесу, на их телах выра-

тают перья, как у птиц, защищающие их от холода и мороза, но нет у них опорных перьев, чтобы они могли летать, как птицы. Их быстрота, как говорят, так велика, что другие люди не могут их поймать, не удастся это и охотничьим собакам, ибо эти люди лазают по деревьям, как обезьяны или белки».

Проблема источников трактата была в свое время тщательно исследована К. Мейером, который полагал, что одним из основных послужил ирландский латинский текст IX в., называемый *Mirabilia*, а также, видимо, его поэтическое переложение XII в. Кроме того, как он пишет, норвежский автор мог быть и знаком с книгой Гиральда Камбрийского *Описание земли Ирландии*, датированной 1188 г. («а ргiогi у нас нет оснований полагать, что наш норвежский автор не мог брать материал непосредственно и из этого источника» [Meyer 1910 : 2]). Однако, как показал его анализ, далеко не все описываемые в *Speculum Regale* «диковины» находят параллели в указанных письменных текстах. В ряде случаев источником могла послужить и житийная литература (например, для рассказа о проклятии Тары) или саговая традиция (вода красит все белое в черный цвет). В других же случаях, как полагает К. Мейер, остается лишь предположить, что норвежский автор опирался на устное предание. Более того, как пишет он в заключении, «Описание Ирландии в *Speculum Regale* не опирается ни на один из письменных источников, но целиком базируется на устном предании о диких людях, почерпнутом им в самой Ирландии» [op. cit.: 12].

Во всяком случае, как мы можем предположить, исходя из каузации состояния geilt в норвежском трактате, ни сам текст *Безумия Суибне*, ни собственно предание о нем (равно как и устная традиция, уже сформировавшаяся к тому времени в Исландии) его автору знакомы не были.

Сказанное подводит нас к идее сосуществования на каком-то этапе двух (как минимум) устных традиций (тема «чар» и тема страха), что в дальнейшем привело к появлению новых значений и у самой лексемы *geilt*. Причем, как нам кажется, древнеисландское *gialti* оказывается лексемой гораздо более освоенной, чем слово *gelt* в норвежском трактате, поскольку случаи ее употребления гораздо более продуктивны и уже активно используются по отношению к собственным реалиям, тогда как употребление слова *gelt* в *Speculum Regale* явно отсылает к цитированию непосредственного ирландского источника, пусть даже устного, и употребление ирландского *gelt* в норвежском трактате призвано скорее создать своего рода «эффект отчуждения». Об этом же, естественно, свидетельствует и сам контекст употребления. Видимо, исландский и норвежский источники предания изначально несколько отличались друг от друга, и в исландском *gialti* уже просматривается тема проклятия, и мотив безумия, чего, строго говоря, в норвежском трактате, несмотря на его позднее происхождение, еще нет (ср. близость процитированного фрагмента с «перебранкой» Финна и Ойсина).

Очевидно при этом, что народная традиция *geilt*, в свою очередь, также была поделена на два подтипа, трактующих по-разному каузацию *geilt*. Причем интересно, что мотивация страхом обычно не предполагает трактовки самого состояния *geilt* как безумия, тогда как мотивация проклятием (а позднее — горем, неразделенной любовью и иными эмоциональными причинами) обычно сопровождается трактовкой описываемого состояния скорее как безумия. Два типа предания о *geilt*, видимо, бытовали в разных регионах страны, поскольку в современном гэльском (шотландском), базирующемся на северо-восточном диалекте, *gealt* получило значение 'трус', тогда как в современном ир-

ландском оно стало значить просто 'сумасшедший'.

Изменение значения лексемы при заимствовании из одного языка в другой, естественно, явление распространенное и хорошо описанное. Но, строго говоря, процесс того, что может быть названо «заимствованием», происходит постоянно и внутри якобы одной языковой общности, как в диахронии, так и с точки зрения социолектной. Так, сложный семантически «комплекс geilt», попадая из традиции мифопоэтической в область фольклора, неизбежно должен был упроститься и подвергнуться реинтерпретации и новой оценке.

В *Словаре ирландского языка* дается достаточно сложная дефиниция лексемы geilt: «Воин, бежавший с поля битвы; существо, живущее в лесу и подозреваемое в умении летать; дух; безумец, лунатик» [CDIL-G : 61]. Совершенно очевидно, что для народного языкового сознания данный семантический комплекс был слишком сложен. Его осмысление могло быть произведено только через осмысление связей с другими концептами той же культуры. Ими стали в одном случае «безумие», а в другом — «трусость», поскольку сама вера в диких людей или мифических существ, живущих в лесу, постепенно отошла в прошлое.

Вопрос вызывает скорее другое: почему с утратой этого поверья не исчезло и само слово?

Поздняя фольклорная традиция «долины безумцев» ясно показывает, что легенда о лесных людях была не сразу и не совсем утрачена, но со временем постепенно модифицирована в предание о людях, которые сходят с ума и куда-то бегут — в лес, в горы и пр. Иными словами, в бытовании легенды произошел небольшой, но принципиальный каузальный сдвиг. Если Суибне Безумный был проклят Ронаном и в результате этого потерял рассудок и бежал в лес, то народные gealt утрачивают рассудок и бегут в лес в результате

последнего. Соответствует этому и появление фразеологических выражений с общим значением «сойти с ума», отсылающих или прямо к саге о Суибне или к народной традиции *geilt*. К ним относятся, например, выражения *dul i nGlenn na gealt*, букв.: «пойти в Долину безумцев» или, еще более интересное, *dul le scaobhachaibh* «ходить по веткам» (см. об этом подробнее [О'Суйв 1956-57 : 104-5]). Ср. также употребление *geilte* в диалекте Кэрри в значении 'голый' [Mac Mathuna 1980 : 81]).

Итак, от обозначения некоего мифического животного и/или духа лексема *geilt* (*gealt*), проделав шаг за шагом довольно сложный путь определенной семантической эволюции, стала обобщенной номинацией человека, отличающегося психическим расстройством, т.е. — сумасшедшего. И устная народная традиция, и сама легенда о Суибне, как в ее устной, так и в письменной форме, сыграли в этом запутанном семантическом процессе свою несомненную роль. Но, возвращаясь к вопросу, поставленному нами в самом начале данного раздела, в каком именно значении употребляется лексема составителем саги, мы можем лишь констатировать принципиальную невозможность ответа на него. Собственно говоря, в этом и состоит специфика нашего текста: он оказывается как бы на стыке традиций, и Суибне, превратившийся в *geilt*, изображается в нем и как животное, и как безумец *одновременно*, но все же, как нам кажется, второе уже начинает превалировать в тексте над первым. В то же время постоянно присутствующий в саге мотив левитации, требующий более детального анализа, еще не означает, что сама лексема *geilt* в указанных контекстах означает название птицы. Переплетение смыслов коренится, несомненно, и в переплетении мотивов.

Нам остается, наверное, попытаться ответить на вопрос, какое же именно мифическое животное кодировалось данной основой изначально. Возможно, самый вопрос о том, какое именно животное обозначалось данной лексемой, оказывается неправомерным: это слово кодировало саму идею экзотического и одновременно мифологического животного или духа (ср. русск. «чудо-юдо»). Не лишена интереса и идея, что этим существом могли быть обезьяны, завозимые в Ирландию (археологи находили их черепа). Но одно при этом не противоречит другому, так как те же обезьяны, скорее всего, воспринимались как существа экзотические, — как бы полудухи, полулюди.

Впрочем, возможно, более точный ответ на данный вопрос поможет нам дать определение этимологии самой лексемы.

3

Мы ясно отдаем себе отчет в том, что даже обоснованная как фонетически, так и семантически этимология, равно как и нахождение верных соответствий в других языках, еще не дает ключа к особенностям функционирования слова как такового. Так, родство русского *гибкий* и латышского *gubstu* 'никнуть', строго говоря ничего не проясняет на уровне смысловом и еще не определяет специфику семантической сочетаемости русского же *гибель*.

Но, не считая этимологию «ключом ко всем дверям», мы, тем не менее, понимаем, что обращение к ней в отдельных случаях может отчасти прояснить путь семантической эволюции.

Но что мы понимаем под этимологией? Само понятие «этимология» восходит к греч. *etymon* 'истина', что предполагает, как кажется, нахождение единственной (!) основы, к которой восходит лексема, независи-

мо от многочисленных фонетических и семантических трансформаций, которые она могла со временем претерпеть. Кропотливое реконструирование, основанное на точном соблюдении всех фонологических чередований, должно, по идее, привести к чему-то типа «основы-эмбриона» или даже, пользуясь терминологией Р. Якобсона, «генетического кода, который сам по себе лишен какого-либо значения и служит для конституирования минимально значимой единицы, т.е. единственной, наделенной своим собственным внутренним значением в пределах данного кода» [Jakobson 1970: 438]. Продолжая данное сопоставление, можно логически прийти к выводу, что особый лингвистический код, «оперирующий относительно ограниченным количеством фонетических и семантических единиц, организованных на основе линейной (таксономической) комбинаторики» [Маковский 1992: 8], оказывается, как и код генетический, хранилищем некой праинформации, архаических представлений о мире древнего человека. Но нельзя забывать и то, что с развитием языка «происходит некая эрозия внутренней формы, постепенно связь ее со смыслом утрачивается, но это вовсе не всегда <...> стоит считать свидетельством того, что связь не существовала изначально» [Гринцер 1991: 38].

Последняя процитированная нами фраза очень характерна и отражает те противоречивые тенденции, которые неизбежно возникают с развитием компаративистики как науки и диктуются, наверное, самим материалом. Действительно, взаимодействие с другими основами, паронимическая аттракция, кальки, заимствования — все это бесконечно осложняет поиск так называемых «первослов». Однако, как мы полагаем, отказ от самой идеи существования у каждого слова любого языка единственной первоосновы и подмена чет-

кого «химического» анализа расплывчатых словоформ общими рассуждениями допускает неоправданные сближения и соотнесения. Мы стремимся, насколько это возможно, понимать этимологизацию достаточно строго и видеть в ней науку, не «намекающую на неисчерпаемость и глубинные потенции и одновременно вызывающую череду вопросов» [Топоров 1986: 207], но позволяющую дать достаточно точный рецепт определения происхождения слова.

Конечно, это не всегда можно сделать или, по крайней мере, часто сделать это достаточно сложно, и лексема *geilt*, этимон которой мы пытаемся реконструировать, один из ярких примеров перепутанности семантических связей. Однако как бы ни был запутан этот клубок нитей, какой-то конец у него быть должен, и определение его позволит, возможно, реконструировать и сам семантический процесс эволюции данной лексемы. Но многозначность *geilt*, по крайней мере — в контексте предания о Суибне, позволяет провести огромное количество параллелей с другими основами, бесспорно соотносимыми с этой семантически. Именно потому в ходе реконструкции необходимо постоянно опираться на систему фонетических соответствий, увы, также не слишком надежную.

Так, например, значение ‘демон, дух’, выявленное нами как одно из составляющих семантического «комплекса *geilt*», на первый взгляд находит прямое соответствие в прусском *geltän* ‘дух’, однако близость эта является лишь кажущейся, т.к. прусск. *g-* соответствует др. ирл. *b-* (к и.е. **g^{w-}*, ср. *gallan* ‘умирать’ и др. ирл. *at-bail* ‘то же’). Таким образом, балтийский «куст» **gal-/*gel-*, связанный с общей идеей смерти и перехода в иной мир, оказывается соотносимым с ирландским же *baile* ‘безумие, экстатическое вдохновение, сверхнатуральный опыт’, что опять, как мы видим, выводит

нас к теме Суибне и *geilt*, но уже как бы с другой стороны.

Итак, попытаемся распутать «комплекс *geilt*» и найти его «первослово».

Как часто бывает, в случае, если определение этимологии того или иного слова вызывает известную трудность, его объявляют заимствованием. Так произошло и с лексемой *geilt*, в которой Х. Педерсен еще в 1909 г. увидел бриттское заимствование, а точнее — предположил такую возможность: говоря о соответствиях бриттскому *gw-* гойдельского *g-*, восходящего к пра-кельтским основам, имеющим *g-* в анлауте (абсолютном начале слова), он добавляет, что «скорее всего, к данной группе **не** относятся кимп. *gwyllt* 'дикий', корн. *gwylys*, др.-брет. *gueld-enes gl. insula indomita*, которые соотносятся с готск. *wilpeis* 'дикий', что предполагает *w-* в анлауте: ирл. *geilt* 'дикий' имеет иную этимологию или заимствовано из бриттского» [Pedersen 1909: 96].

Данная идея была подхвачена затем Дж.Карни и органично вписалась в его общую концепцию принципиальной несамостоятельности ирландской письменной средневековой традиции. Легенда о Суибне, таким образом, объявлялась им полностью заимствованной из валлийского предания о Мерлине Диком (он же — *Myrddyn Wyllt*) и, соответственно, сама лексема оказывалась также бриттского происхождения. Как он пишет, «соответствие ирландского *g-* валлийскому *gw-* предполагает заимствование. В ирландском языке слово *gelt* имеет ограниченное значение 'безумец' и 'дикий человек'. Прилагательное *gwyllt* употребляется не только как эпитет «дикого человека», но также в самом широком смысле, подобно английскому *wild* 'дикий'. Другими словами, слово у себя дома в валлийском, но не в ирландском, таким образом, заимствование явля-

ется очевидным» [Carney 1955: 151].

Концепция Дж. Карни находит своих последователей и сейчас. Действительно, в ней очень многое справедливо (к чему мы предполагаем в дальнейшем специально обратиться), однако с точки зрения чисто лингвистической она имеет несколько слабых мест.

Так, во-первых, как понимал еще и сам Дж. Карни, заимствование из *gwyllt* неизбежно дало бы форму **gilt*, однако, как он объясняет, слог *-ilt* является для древнеирландского нехарактерным и в слове произошла особая рода фонетическая аккомодация. К тому же, по его мнению, лексема могла быть поддержана уже существовавшей в древнеирландском *genit* 'дух, демон', а также глаголом *gelid* 'пасется, ест траву, пожирает (о животных)'. Аналогичным образом объясняет процесс перехода *gwyllt* > *geilt* и Дж. Кэри в работе *Tuan Mac Cairilь и Суибне -гельт* [Carey 1984]. Так, он полагает, что словосочетание *geilt glinne* возникло уже под влиянием существующего понятия *genit linne* 'дух долины', что повлияло и на фонетический облик слова, и поэтому возможное изначальное **gilt*, нигде письменно не зафиксированное, скоро превратилось в *geilt*. К тому же, ссылаясь в сноске на устное замечание американского лингвиста Дж. Кука, который предположил, что «бриттское *-i-* может в заимствовании иногда давать *-e-*», он приходит к выводу, что «это необычайно упрощает весь ход рассуждений» [Carey 1984: 97].

Строго говоря, все сказанное отчасти действительно возможно с точки зрения фонетической (хотя и не составляет абсолютного правила). Однако если мы обратим внимание на то, что данное заимствование как сюжета, так и самой лексемы Дж. Карни датирует серединой VIII в., мы увидим, что это не согласуется с приведенными нами выше фактами, а именно — случа-

ями встречаемости лексемы вне контекстов предания о Суибне. Мы имеем в виду в первую очередь поэму VII в., в которой упоминается Кормак с эпитетом *Gelta Gaeth*. Более того, приведенные нами фрагменты из поэмы IX в., в которых перечисляются диковинные животные, послужившие выкупом за Финна, ясно показывают, что в данном контексте лексема употреблена совсем в другом значении («дух или экзотическое или мифологическое животное») и поэтому ничего общего с Мерлином Диким иметь не может. Поэтому, не отрицая бесспорной связи предания о Суибне с легендой о Мерлине, мы все же не можем быть уверенными в бриттском происхождении самой лексемы.

Вскоре после первой публикации работы Дж. Карни (в № 6 журнала *Éigse*, 1950) на нее появился в следующем же номере этого журнала довольно резкий отклик К. Джексона, который возразил против гипотезы заимствования. Так, как он пишет, «будучи заимствованным, *gwyllt* скорее дало бы форму **guilt*, а не **gilt*, причем *g*- вряд ли было бы палатализовано, как в слове *geilt* или **gilt*. Группа *-uilt* не составляет трудности для ирландского языка, ср. *muilt*, а *gui-* было бы более естественной заменой *gwy-*, чем *gi-*. К тому же надо отметить, что инициаль *w-* в бриттском дала *gw-* не ранее VIII в., тогда как господин Карни полагает, что бриттское предание попало в Ирландию как раз в VIII в. [...] Кроме того, надо отметить, что *gwyllt* означает совсем не то, что ирл. *geilt*» [Jackson, 1951: 113]. К. Джексон обнаружил и существование адекватного образования от *geilt* («гельтный») уже в середине IX в., в глоссе, датированной им 876 или 877 гг.: *pilosi .i. demonum genera vel geltig* — «косматые, т.е. демоны «гельтного» типа». К этой глоссе к библейской *Книге пророка Исаии*, где предсказывается, что грешный Вавилон будет разрушен и на месте прежних домов станут скакать странные

«косматые» существа [13, 21], нам еще придется вернуться не раз.

В качестве альтернативной гипотезы К. Джексон, ссылаясь на того же Педерсена, предполагает, что и валлийское *gwyllt*, и ирландское *geilt* восходят к одной и той же пракеельтской основе с *g*- в анлауте. Семантический комплекс, кодируемый данной основой, должен был бы быть достаточно широк по полю охвата, поскольку, как справедливо отмечает К. Джексон, семантические поля валлийской и ирландской лексем перекрываются лишь отчасти.

На фоне сказанного слова автора предисловия к новому изданию саги, американского кельтолога Дж. Надя, о том, что факт бриттского происхождения эпитета Суибне является «лингвистически продемонстрированным», звучат довольно наивно [Nagy 1996: 7].

Итак, как нам кажется, приближение к реальному этиму *geilt* возможно лишь в том случае, если мы не только перестанем видеть в нем бриттское заимствование, но и вообще откажемся от идеи родства лексем *gwyllt* и *geilt* при всей их семантической близости. Но в таком случае, к какой же основе может восходить ирл. *geilt* и имеет ли она какие-либо рефлексы в бриттском?

Подобные предположения высказывались и ранее, причем в качестве предполагаемой индоевропейской основы была реконструирована основа **g^hel-*, однако — в разных значениях. Так, в книге П. Генри *Ранняя английская и кельтская лирика* приводится этимология *geilt*, предложенная еще В. Стоуксом, который возводил *geilt* к и.е. **g^hel-* ‘летать’ и соотносил ирландскую лексему с греч. *selidwvn* ‘ласточка’ [Henry 1966: 200].

С другой стороны, в статье Б. Бенеш о шаманистских мотивах в предании о Суибне в качестве предположительного этимона эпитета Суибне дается и.е. **g^hel-* ‘петь, кричать’, с чем исследовательница соотно-

сит не только др.в.нем. *nahti-gala* 'соловей' (букв. 'ночной певун') и др.исл. *galdr* 'погребальная песнь', но и ту же греческую ласточку и ирландское же *gol* 'слезы, стоны, рыдания' [Veneó 1980: 327–29].

И, наконец, в уже упомянутой нами книге П. Генри приводится этимология, которая представляется нам наиболее интересной и вероятной. По мнению автора, *geilt* является вторичным номен аукторис к абстрактному существительному *geilt* 'поедание травы', образованного от глагола *gelid* 'ест траву, пасется, пожирает'. «*Geilt*, — пишет он, — в исходном значении является *пожирателем травы*» [Henry 1966: 202]. В дальнейшем, как он полагает, идея поедания травы трансформировалась в общий концепт поста и умерщвления плоти как средства искушения греха, откуда произошло и др.-англ. *gelt, gylt* 'грех, вина'.

В том, что касается последнего семантического перехода, то он кажется достаточно сомнительным и традиционными английскими этимологиями, как известно, не поддерживается (см. об этом подробнее в нашей работе [Михайлова 1991: 65]), сама же идея возведения *geilt* к и.е. **g^hel-* (по Покорному — **gel-2*, конт. **g^uel-* [Роконгу 1959: 365]) кажется достаточно правомерной.

Таким образом, *geilt* оказывается соотнесенным с общей идеей пожирания, поедания, пастбища, а затем, шире, — травы как корма (ср. лат. *gula* 'чревоугодие', русск. *глотка*, др.в.нем. *kela* 'горло'), к чему восходят и валл. *gwellt* 'травя', и корн. *gwels*, и брет. *guelt* 'то же' (скорее — трава не как «корм», а как «растение»). К данной основе возводят ирл. *geilid* и Льюис и Педерсен [Льюис и Педерсен 1954: 55].

Как нам кажется, дополнительным подтверждением верности нашего предположения относительно семантической связи *geilt* с «травоядным животным» и, за-

тем, — идеей особой диеты, предполагающей исключительно растительную пищу, является довольно странная лексема *boiscell* (*baiscell*), появляющаяся в ряде глосс. Первое ее упоминание содержится в грамматическом древнеирландском трактате *Auraicept na n-Éces* (*Поучение знания*), который приписывается Кеннфаэладу, жившему (согласно традиции) в VII в., также принимавшему участие в битве при Маг Рат на стороне Улидии и вследствие черепной травмы, полученной им во время этого сражения, обретшего удивительную способность запоминать наизусть все, что он когда-либо где-либо слышал. В результате он не только выучил много других языков, кроме ирландского, но и понял, что посредством аналогии с этими языками можно реформировать ирландскую орфографию и, более того, составить первую ирландскую грамматику. Видимо, этими «другими языками» были латынь и, возможно, греческий и иврит. Сказанное, безусловно, относится к области легенд, однако все же интересно, что традиция вновь оказывается «замкнутой» на теме битвы при Маг Рат и ее «побед».

Итак, в *Auraicept na n-Éces* данная лексема приводится в качестве иллюстрации образования родительного падежа единственного числа у слов соответственно мужского и женского рода. В тексте приводятся два словосочетания с одним и тем же значением 'укрытие (убежище) *боскел / боскела*' — *Clithar boisceille / boisceill* и при этом дается пояснение, что данное слово само означает лань (ирл. *elit*), букв.: *elit geilt* (?). В другом месте этого же трактата говорится: *boscell .i. elti .i. edruma iat* («*боскел*, т.е. лань, т.е. они легкие»). Данная лексема встречается также в ряде других текстов не нарративного характера и, как правило, также глоссируется словами — либо *geilt*, либо *oban* 'легкий, воздушный, тонкий'. Таким образом, сказать точно, что означает

слово *boscell*, оказывается затруднительно, но, по всей видимости, как отмечают составители *Словаря ирландского языка*, оно означает какое-либо дикое животное из семейства оленей [CDIL-B: 20]. В этимологическом словаре Вандриеса приводится то же толкование лексемы и отмечается, что происхождение ее неизвестно [Vendryes 1981: 9].

Как нам кажется, учитывая как лингвистические данные, так и традицию вегетарианской аскезы, с одной стороны, и высокую степень учености Кеннфаэлада — с другой, мы можем высказать предположение, что данная лексема заимствована из греческого обозначения «восков» — монахов-пустынников, питающихся **травой**, откуда происходит и само их название (см. о них подробнее в [Иванов 1994]). Сказанное, безусловно, потребует ответа на вопрос о том, насколько хорошо было знакомо ирландское духовенство VI–VII вв. с греческим языком, во-первых, и могли ли быть в ирландской монастырской среде вообще известны примеры византийской аскезы, во-вторых. Ответить на первый вопрос не так сложно: традиционно принято считать, что, в отличие от латыни, греческий в Ирландии этого периода был практически неизвестен и, более того, даже греческие предания в ирландских переложениях, как, например, *Взятие Трои*, попадали в нарративный круг монастырской культуры также посредством вольных латинских переводов (в названном случае источником послужил текст *De Excidio Troiae Historia* псевдо-Дария (см. [Mac Eoin 1960: 76]). С другой стороны, мы должны отметить, что в отдельных случаях поверхностное знание греческого среди ирландских монахов все-таки могло встречаться. Так, например, известно, что св. Колумбан в послании к папе Бонифацию утверждал, что может читать Аристотеля в оригинале, а также знает иврит. В качестве дока-

зательства он привел переводы своего имени («голубь») на обоих указанных языках (что, впрочем, как нам кажется, еще не доказывает глубины его знаний). С другой стороны, Иоанн Скотт Эриугена (IX в.) оказался единственным при дворе Карла Лысого, кто смог прочесть труды Дионисия Ареопагита [Hull 1906: 145]. В поэме *Чудо Колума Килле* Даллана Форгалла при перечислении всех удивительных достоинств этого святого говорится, в частности, что он «общался с ангелом и так постиг греческую грамматику» (Fri angel n-acallastar argaill grammataig Greic), что, впрочем, в рукописи поэмы XIII в. было откомментировано следующим образом: «То есть он понимал, что такое грамматика, как и греки. Или, может быть, эти слова означают, что когда говорил он с грамматиками, то знал и о греческом языке» [Stokes 1899: 404]. Таким образом, мы можем сделать вывод, что если греческий и был известен в Ирландии, то, скорее всего, довольно поверхностно, на уровне знакомства с отдельными лексемами и понятиями, и люди типа Иоанна Скотта составляли скорее исключение. Однако сказанное, как нам кажется, подтверждает предположение, что поедание травы «воски» именно как обозначение некоей странной реалии вполне могли быть известны в монастырской среде, причем, что важно в данном случае, данная реалия самой ирландской церкви еще была относительно чужда, поскольку массовое отшельническое движение в ней началось только с VIII в., и поэтому лексема оказалась соотнесенной с совершенно иным «местным» образом: дикого существа, которое, подобно лани, питается травой. Таким образом, наиболее близким переводом прозвища короля Суибне будет что-то вроде «Суибне-травоед».

Но можем ли мы сказать, что возведение geilt к и.е. *g(h)el- ‘жрать, пастись, есть траву’ окончательно за-

крывает вопрос об исходной семантике самой лексемы и перерезает иные семантические нити, связывающие ее с другими основами? Как нам представляется, данная этимология, напротив, вводит нас в целый круг понятий и представлений, достаточно сложный по своему составу. Так, тема травы и пастбища ассоциируется с царством мертвых (ср. тох. *A walu* 'мертвый', др.исл. *val-holl* «жилище воинов, павших на поле битвы», а также русск. *Велесь* 'скотий бог' (т.е. — покровитель тех, кто ест траву), о чем подробнее см. [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 824], откуда возникает уже целый ряд «покойник — души усопших — власть — воля — желание — речь, поэтическое творчество — жречество — магия». И в предании о Суибне все эти темы выражены действительно достаточно эксплицитно. Однако, как известно, и.е. основой, кодирующей приведенный нами семантический пучок, является основа **wel-* в разных ее воплощениях, откуда, в частности, произошло, видимо, и валлийское *gwyllt*, а также германские лексемы с общим значением 'дикий' (готск. *wilþeis*, др.исл. *villr*, др.-англ. *wilde*, др.в.нем. *wildi* и др.).

Таким образом, др.ирл. *geilt*, восходящее непосредственно к глаголу с общим значением 'есть траву', оказывается принадлежащим к особому семантическому комплексу, кодируемому основой **wel-* / **g(h)el-* и реконструируемой на разных уровнях мифо-поэтической и чисто языковой традиции. И поэтому, даже если сам эпитет Суибне и не является непосредственным бриттским заимствованием, соотношение самой легенды о нем с преданием о Мерлине Диком оказывается подтвержденным не только на сюжетном, но и на языковом уровне.

Глава 2

ТЕМА ЛЕВИТАЦИИ В БЕЗУМИИ СУИБНЕ

Строго говоря, применять по отношению к Суибне Безумному термин «левитация» мы можем лишь с большой долей условности, так как в саге ни разу не упоминается о полете как таковом. Если мы выйдем за рамки собственно легенды о короле Дал Арайде и обратимся к теме *geilt* в широком смысле, мы увидим, что в ней присутствуют два разных «течения», опирающиеся, видимо, на разные субварианты трактовки этой темы в устной традиции. Так, с одной стороны, упоминаемые в хрониках *gelta* обозначаются именно как *volatiles*, т.е. «летающие». С другой, в норвежском трактате *Speculum regale* о них говорится, что «на их телах вырастают перья, как у птиц», но летать они при этом не могут, так как у них нет «опорных перьев».

Какой же вариант предания о *geilt* послужил источником для составителя саги?

1

В первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что тема *geilt*, а точнее — тема бегства с поля битвы, встречается и в других сагах, примыкающих к *Безумию Суибне* сюжетно, причем, как нам кажется, не

только в эпизодах, в которых описывается состояние самого Суибне. Так, в заключительной части саги *Пир в Дуне-на-Гед* говорится, что «третьей победой битвы было то, что муж из мужей Альбана вернулся к своей земле без корабля и без лодки и другой воин был привязан к нему» [FDG: 84]. В аналогичном эпизоде в саге *Битве при Маг Рат* говорится, что этот воин был *lámtharbh* [CMR: 320] — «полностью мертвый», и далее поясняется, что Конгал Клаэн имел обыкновение связывать перед битвой своих людей попарно, чтобы ни один из них не мог бежать с поля сражения. В саге *Пир в Дуне-на-Гед* об этом же «муже», который здесь называется друидом Дубдиадом, говорится, что он буквально «do deachaid fri foluamain as in cath» — «ушел через *летание* из битвы», что почти дословно совпадает с обозначением того, как покинул поле битвы сам Суибне в *Безумии*: ... «do dhul ar fainneal 7 ar foluamain a cath» [BS, 1] — «... ушел на порхание и на *летание* из битвы». Переправиться из Ирландии в Шотландию «без корабля и без лодки», да еще с мертвецом, привязанным к ноге можно только каким-то сверхъестественным способом. В переводе *Битвы Ш. О'Донована* добавлено, что он «переплыл» (swam) море, однако в оригинале об этом не говорится, фраза же, что Дубдиад, как и Суибне, «ушел из битвы в *летание*», ясно показывает, что составитель текста представлял себе, скорее всего, иной способ перемещения, чем «плавание», и что Дубдиад, как и Суибне, стал *volatilis* — «летающий». Видимо, таким же способом и Суибне переправился в дальнейшем из Ирландии в Шотландию, как сказано в тексте, *tar an muir ccráosfhairsing, scithainbhthenaigh* [BS, 46] — «над морем широкозевным, бурным».

Но означают ли все приведенные примеры, что составитель саги *Безумие Суибне* придерживался той же

версии, что и составитель хроник, и также видел в *gelta* в первую очередь существо, которое действительно способно летать? Скорее всего, нет. Но обратимся к самому тексту саги, а точнее — саг.

В *Битве при Маг Рат* составитель отводит описанию состояния Суибне довольно много места (предваряя это специальной «ремаркой» — «А из уважения к Суибне сыну Кольмана Куара, королю Дал Арайде, расскажем о нем еще...»), причем после детального изображения тех ментальных и физиологических потрясений, которые приходится претерпеть Суибне (он испытывает крайний ужас, ноги его дрожат, пальцы не могут сжимать оружие, он весь покрывается потом, бледнеет и проч.) в тексте саги говорится, что он «пошел путем летания» (*tháinic i ndlaí foluamain* [CMR, 234]). Однако, если внимательнее присмотреться к изображению деталей этого «полета», мы увидим, что полетом он может быть назван крайне условно и что описанное превращение скорее могло бы быть названо обретением невесомости:

...ó tháinic in dlaí fholuaimnech fhulla sin fháir-sium, ro lingestar leim luthmar, lan-étrom, conad ann ro fuirmistar ar glan-aig lind sceith in churad ba comnera do; ocus ro faemustar in t-ath-leim, conad ann ro fuirmistar ar indeoin cherdchomarthaig chirín eathbairr in curadh cedna; cid tracht nir airigestar sein esium ic fuirmed fair [CMR: 234] — ... и когда отправился он в этот внезапный полет, он сначала прыгнул небольшим, легким прыжком и так, что прыгнул он на верхушку щита воина, который стоял поблизости от него; и потом прыгнул он другим прыжком так, что вскочил на шлем того же воина, который при этом ничего не почувствовал².

И далее:

... acht chena ni talamh do thaidluid, acht is ar formnaib fer ocus ar cennaib cathbarr ro chindead [ibid.] — ... но не по зе-

мле он шел, но по плечам мужей и по верхушкам их шлемов.

В примечании к этому эпизоду Ш. О'Донован пишет, что «в Ирландии существует старое поверье, которое и до сих пор бытует в диких горных районах, что безумцы (lunatics) становятся легкими, как пух, и могут взбираться по отвесным стенам и скалам, как сомнамбулы» [СМР, 234].

Довольно близко описана трансформация Суибне и в самом *Безумии*, составитель которого также отмечает обретение героем сверхъестественной легкости, которую он связывает с эффектом быстрого перемещения:

An tan immorro doriacht asin ccath amach ba hainminic nothaidhledh a chossa lár ar *lúas* a réime 7 an tan nothaidhledh ní bhénfadh a drucht do bharrúachtar an fheóir ar *ettroma* 7 *aerrdhacht* an chéime nochingedh [BS, 12] — Когда бежал он от битвы, было редко, чтобы касались его ноги земли из-за *скорости* бега, и когда он двигался, не задевали его ступни стеблей травы из-за *легкости и воздушности* его шагов.

Словосочетание «легкость и воздушность» (*ettrom 7 aerdhacht*) при описании перемещений Суибне в тексте саги встречаются в дальнейшем неоднократно, однако воспринимаются они все же скорее как метафоры, а не как буквальное обозначение невесомости героя, поскольку в целом он, несмотря на способность необычайно быстро перемещаться, не изображается совершенно бестелесным и полностью лишенным веса. Так, его тело царапают колючие кустарники, он оставляет на траве следы, под его ногой может сломаться сухая ветка и проч. В отличие от *Битвы при Маг Рат*, в *Безумии* Суибне предстает не в виде бесплотного духа, а скорее как существо, хоть и наделенное сверхъестественными способностями, но в полной мере обладаю-

щес телом. Видимо, составитель *Битвы* опирался на иной тип интерпретации «состояния geilt», чем составитель *Безумия Суибне* (характерно, что град копий и дротиков, которые воины мечут в Суибне, не приносят в *Битве* ему никакого вреда, тогда как в *Безумии* он погибает от брошенного копья). Но, наверное, грань между отмеченными типами интерпретации «состояния geilt» была довольно зыбкой и самими составителями текстов в полной мере не ощущалась.

При помощи каких же средств передается в *Безумии Суибне* то особое состояние, которое позднейшей традицией могло быть интерпретировано как левитация? И можно ли все это действительно назвать «полетом»?

С одной стороны, в саге действительно неоднократно упоминается необычайная легкость героя, что отчасти противоречит сказанному нами выше (ср. в саге *Битва при Альмайне gealta cen mine* — ‘безумцы без малейшего веса’). Так, при описании его перемещений часто употребляется эпитет со hettrom aerdda — ‘с легкостью воздуха’, а Лонгсеахан, обращаясь к нему, говорит, что он «подобен ветру», правда — не по причине невоздушности, а скорее — из-за его быстроты:

At lúaithe na gaoth tar glenn [BS, 36] — Ты быстрее, чем ветер над долиной.

Говоря о «полете» Суибне, составитель текста постоянно использует также глагольное существительное folúamhain (совр. folúain), образованное от дефектного глагола folúaimnigíd ‘летает, порхает, планирует в воздухе’ [CDIL-F, 279] и означающее, в отличие от eitilt (откуда ср.ирл. etelachán ‘бабочка’, а также совр. eitlán ‘самолет’), не столько полет как таковой, подобный полету птицы, сколько «порхание, планирование, парение» (как правило — над землей). Однако надо признаться, что для раннесреднеирландского периода разграничение двух глагольных основ по их семантике

еще не характерно. Обращение к конкретным эпическим текстам показывает, что в них, как правило, даже при описании полета птиц использовались те же глаголы движения с маркером направления, что и при описании нормальных передвижений героев. Оба глагола, обозначающие в более поздний период разные типы (или виды) полета, являются вторичными и оба восходят к глагольным основам с другими изначальными значениями. Как мы можем предположить, исходной глагольной основой для глагола *eitillt* (ранняя форма — *etell*) является основа *ell-*, встречающаяся только в сложениях и обладающая в качестве исходного значением ‘идти, двигаться, приводить в движение’, и затем обретающее значение ‘летать, быстро двигаться’ в сочетании с основой **et-* с общим значением ‘птица, перо, крыло’. Глагол *foluam* также является вторичным приставочным образованием к глагольной основе *lu-* ‘двигаться, летать’. В древнеирландском данный глагол имеет также значение ‘нестись, мчаться’ (ср. аналогичный комплекс значений у латинского *volare*, при: *volatiles .i. gelta!*). В шотландском-гэльском *luaim* получило значение ‘беспокойство, суетливость, чрезмерная подвижность’ [MacIennan 1979: 214].

В среднеирландский период происходит более четкое семантическое разграничение глагольных основ *(fo)luam-* и *etillt-*; так, в современном ирландском первая употребляется скорее по отношению к развевающемуся на ветру флагу, тогда как вторая характеризует полет как таковой. Таким образом, как можем мы предположить, в тексте, составленном уже в XII в., данный глагол, скорее всего, употреблялся в более позднем значении — ‘парить, порхать’, а также — ‘мчаться, нестись, быстро двигаться’, но даже если и составителем была использована лексема, почерпну-

тая в устной традиции, употреблялась им она, несомненно, в уже другом значении, отличающемся от собственно 'летать', обозначаемом основой *eitillt*.

На уровне не чисто языковом, а сюжетном мы также можем отметить, что в тексте саги герой обычно виден и легко опознаваем с земли и сам он хорошо видит все, что происходит внизу. Более того, практически во всех эпизодах Суибне изображается относительно статичным — он, как правило, сидит на ветвях или на скале, а его «перелеты» лишь упоминаются в тексте, но происходят обычно где-то «за кадром». То же можно сказать и о монологах Суибне, в которых описываются его блуждания по Ирландии: в них обычно называются географические пункты, иногда — достаточно удаленные друг от друга, герой отмечает, что в течение короткого времени он переместился из одного в другой, но при этом не указывается, каким же способом ему удалось это сделать, включая сюда его «перелеты» из Ирландии в Шотландию и обратно.

Строго говоря, намек на обретение Суибне способности перемещаться по воздуху содержится только в прозаической части второго проклятия св. Ронана, в котором тот, буквально, говорит:

Guidhim-si an Coimde cumachtach, an ccomhairde dochúaidh crann an fhagha isin aer 7 a nellaibh nimhe co ndeachair-si anail gach n-ethaid [BS, 9] — Прошу же я Господа всемогущего, чтобы так же высоко, как пошло древко этого копья в воздухе и облаках, чтобы пошел и он, подобный каждой птице.

Однако более внимательно прочтение данной фразы неизбежно выявляет содержащееся в ней противоречие: брошенное копье (как мы знаем из контекста, попавшее в грудь Ронана, который находился от Суибне достаточно близко) не летит где-то в облаках, как птица, но скорее быстро проносится на относительно не-

большом расстоянии от земли. И, в общем, надо признать, что именно такая участь и постигла Суибне: он не столько летал в нашем понимании этого слова, сколько быстро проносился над землей.

Но означает ли все сказанное, что кроме постоянного пребывания на ветвях деревьев, Суибне с точки зрения чистой пластики ничем не отличался от обычного человека и не выходил за рамки быстрого бега или прыжков? Хотя в отдельных случаях перемещения героя, кроме уже отмеченной нами глагольной основы *foluam-* могут обозначаться и лексемой *gith*, означающей 'бег', в целом его поведение сильно отличается от естественной двигательной активности обычного человека. Как отмечает в своем исследовании, посвященном преданию о Диком Человеке, П. О'Риан, «гельт» в ирландской традиции «могут летать и/или совершать необычайные прыжки; перемещаются очень быстро; не знают отдыха и способны покрывать огромные расстояния» [Ó Riain 1972: 183].

Говоря о возможной левитации безумцев, П. О'Риан также отмечает ее условный характер; как он пишет, «встает вопрос, где именно должна быть проведена разграничительная линия между прыжками и собственно левитацией. Я предполагаю, что это разграничение — чисто условное и что на самом деле мы сталкиваемся скорее со способностью совершать экстраординарные прыжки /.../, которая затем была интерпретирована как полет» [ibid., P. 197]. Аналогичным образом интерпретирует тему левитации в саге и Н. Чэдвик, которая в упоминании полета героя видит «фигуративное изображение, понятое буквально поздним сказителем-шанахи (*shanachie*)» [Chadwick 1942: 141].

Действительно, мы можем отметить, что в отличие от левитации, тема прыжков в саге выражена гораздо более четко, проводится достаточно последовательно

как на уровне языковом, так и на уровне сюжетном и встречается не только в *Безумии Суибне*, но и в *Битве при Маг Рат*. Так, при описании охватившего Суибне на поле сражения безумия, говорится, в частности, что он сделал «легкий прыжок» (*leim luthmar*) на верхушку щита находившегося рядом с ним воина, а затем — «другой прыжок» (*in t-ath-leim*) на его шлем, а потом «третий легкий прыжок» (*tres leim luthmar*) — на вершину, буквально, «победного дерева» (*bile buada*, в пер. О’Донована — *sacred tree*), которое росло посреди той долины [CMR, 235]. Тема прыжков фигурирует и в поэтическом монологе героя уже в *Безумии Суибне*, где описывается та же сцена:

Iarsin rolinges-sa súas
 isin aer eadarbhúas,
 ní rolinges o ‘tú beó
 aenleim badh hettromó [BS, 29] —

Потом я прыгнул вверх
 в воздух надо мной
 не прыгал я, когда был живым
 ни одним прыжком таким легким.

Сходным образом изображается и второй переход героя в состояние безумия в эпизоде с козлиными и песьими головами:

...не имело значения для него, сколь широка была простиравшаяся перед ним долина, так как не касался он земли, но прыгал (*nolingedh*) с одной вершины на другую и с одного холма на другой [BS, 64].

В разговорах Суибне со святым Молингом, где герой описывает тяготы, которые приходится ему переносить, также часто упоминаются прыжки, при помощи которых герой перемещается из одного места в

другое. Например:

Lingfet-sa crann eidhinnglan, / lem ard, is badh my
[BS, 75] —

Я прыгну на дерево, увитое плющом, / прыжок вы-
сок, а будет еще больше.

Особую значимость тема прыжков обретает в эпизоде со старухой, тещей Лонгсеахана, приставленной, чтобы сторожить Суибне. Ей было запрещено разговаривать с ним, однако запрет этот старуха нарушила и попросила несчастного Суибне рассказать ей о том, как скитался он в лесу и как бегал и прыгал по холмам. Более того, не удовлетворившись простым рассказом, она начинает просить героя продемонстрировать ей один из прыжков, которыми случалось прыгать ему, когда он безумным скитался по лесам. И именно это не только опять ввергает Суибне в прежнее состояние, но и делает «гельт» саму старуху, которая пытается ему в этом подражать:

«Вижу, старуха, что хочешь ты повеселиться да послушать рассказ про мои беды и тяготы. Трудной была моя жизнь, и, наверное, не выжил бы я, если бы не научился прыгать так, что, казалось, лечу я быстрее ветра да легче воздуха. Так и носился я по Ирландии, от холма к холму, от долины к долине, — «Во имя Господа, — сказала ему старуха, — покажи мне, как ты прыгал, когда был ты безумцем». Тогда Суибне прямо с порога, где стоял он, прыгнул вперед и перенесся через постель на другой конец комнаты. «Клянусь своим разумом, — воскликнула старуха, — да я и сама могла бы прыгнуть не хуже, чем ты». И она прыгнула вслед за ним. Тогда Суибне опять прыгнул и оказался во дворе. «И мне под силу такой прыжок» — вскричала старуха и прыгнула вслед за ним. [BS, 39].

В дальнейшем оказывается, что старуха все же не способна угнаться за нашим героем: она срывается со

скалы, разбивается «на мелкие куски», а затем появляются «люди дьявола» и уносят ее душу. Так что, кем была (или стала?) эта старуха или, шире — кем становятся «гельт» в тексте саги, как нам кажется, говорится достаточно прозрачно. Но об этом — ниже.

Из всех приведенных нами примеров становится совершенно очевидным, что совершение экстраординарных прыжков не только характеризует особую пластику персонажа, находящегося в состоянии «гельт», но и маркирует **переход** от нормы к безумию. Именно так интерпретирует тему прыжков и, шире, левитации и Дж.Надь. «Опыт левитации, — пишет он, — и прыгания не только уводит Суибнс из рядов обычных людей, но и обуславливает происходящие в нем внутренние перемены» [Nagy 1996: 23].

Аналогичный мотив прыжка как особого типа ритуализованно-маркированной акции, совершаемой при переходе из одного состояния в другое, отмечается и в других текстах, в которых, условно говоря, в той или иной форме трактуется тема «гельт». Так, например, в саге *Битва при Вентри* (*Cath Finntraga*) рассказывается о короле Франции по имени Болькан, который во время битвы потерял рассудок, выронил из рук оружие и *прыгнув в воздух*, унеся на запад от поля сражения в долину, которая затем получила его имя: Долина Болькана — Glenn Volcain [Chadwick 1942: 119]. Дальнейшее развитие этой же легенды демонстрирует стойкость темы прыжков как особой «переходной» акции. В более поздней повести о Мис, дочери «короля всего мира» по имени Дайре, который также принимал участие в битве при Вентри и погиб там, рассказывается о том, что узнав о гибели отца, она нашла его тело на поле сражения, стала пить кровь, сочившуюся из его ран, потеряла от этого рассудок и став гельт, также устремилась на запад от этого места к горе, которая

была потом названа в ее честь — Гора Мис (Sliabh Mis) [O'Cuiv 1954]. В более поздней поэме о ней же говорится, что она при этом совершила «прыжок через долину» — leim máige [Mac Cana 1955: 373].

Сходная тема прыжка как пересечения границы между состояниями встречается и в предании о Мор Муман (Муг Муман), женщине, на которой лежало заклятье, выходить за пределы двора (liss), где она жила. Однажды она услышала с неба голос, убеждавший ее покинуть дом и нарушить заклятие, потеряла рассудок (лексема *geilt* при этом не употребляется, а утрата рассудка кодируется словом *fualang* 'смятение, смущение', которое также встречается в предании о Суибне) и, перепрыгнув через крепостной вал, отправилась бродить по Ирландии (см. [Mac Cana 1955: 78–80]).

Однако слеует обратить внимание на то, что тема прыжков в ирландской традиции далеко не ограничивается контекстом «гельт» как в широком, так и в узком смысле. Так, в указанной работе П. О'Риана отмечается, что способность совершать удивительные прыжки может характеризовать не только безумца-гельт, но и ирландского героя, как правило — в момент **перехода** из одного состояния в другое. Так, в частности, упоминается знаменитый «прыжок лосося», при помощи которого Кухулин перелетает над «мостом срыва» и оказывается в жилище великанши-воительницы Скатах, где предстоит ему пройти воинское обучение, т.е. — получить новый статус. Аналогичные прыжки он совершает и со своей невестой Эмер, когда похищает ее из дома ее отца [O'Riain 1972: 198].

Но если мы вспомним, что, как мы уже отмечали (см. [Михайлова 1999: 49–51]), аналогом чисто пространственных перемещений в героических сагах в *Безумии Суибне* могут быть названы «перемещения» героя от нормального состояния к состоянию безумия и

обратно, то, продолжив эту параллель, мы увидим, что подобно тому, как перемещение Кухулина в иной мир (жилище Скатах), осмысляемое в *Сватовстве к Эмер* как чисто пространственное, в *Безумии* тема прыжков является своего рода кодом, маркирующим переход в «иномирное» состояние, располагающееся физически внутри того же географического пространства. Как пишет П.О'Риан, «ясно, что прыжки являются своего рода индикатором и представляют собой атрибут как безумца, так и неопита» [O'Riain 1972: 198].

Тема прыжков в предании о Суибне, как можно предположить, соотносится и с аналогичной темой в *Житии святого Молинга*, с последним Суибне не только находился в дружеских отношениях, но и, по мнению Дж. Карни, отчасти ассоциировался. Как известно, Молинг получил свое имя после того, как совершил «три прыжка паломничества и три прыжка безумия» [Stokes 1906: 270], спасаясь от преследования Злого духа. После этого святой, которого до этого звали Тайрхелл, получил новое имя mo-ling, букв. «мое прыганье», как говорит нарекающий его священник: dona léimnaibh go liuis — «из-за прыжков, которыми ты прыгал». Данные прыжки св.Молинга носят характер несомненно символический (особенно — в контексте обретения нового имени) и были в свое время сопоставлены А. и Б. Рисами с тремя прыжками Вишну, при помощи которых он покрыл весь мир [Rees 1961: 66–67]. Данная параллель, как было показано затем в небольшой работе о Суибне Безумном Д. Коэна [Cohen 1977: 123], опиравшегося в своем исследовании на методiku Ж. Дюмезиля [Dumezil 1968], может действительно показаться несколько натянутой. Более того, мы даже не уверены в том, что предание о Молинге и его прыжках и легенда о Суибне Безумном находятся в непосредственной сюжетной зависимости друг от друга, по край-

ней мере — в том, что касается этого мотива. Возможно, обе темы восходят к одному источнику и близки, таким образом, лишь генетически. Но признание их родства заставляет нас автоматически увидеть за этой темой в целом своеобразное осмысление одного из элементов инициальной практики, к чему почти вплотную подходит в своем исследовании и П.О'Риан.

Но если инициация символизирует собой временную смерть и последующее воскресение как *уход* в иной мир, находящийся за пределами обжитого пространства, не будет ли в таком случае переход Суибне к состоянию «гельт» также символизировать что-то вроде его временной смерти? Подобное предположение, правда — не в столь открытой форме, уже высказывалось. Так, Дж. Надь видит в эпизоде со старухой, *прыгающей* вслед за Суибне, «традиционный концепт контакта с иным миром, который постоянно присутствует в легенде о Суибне, как и во многих других средневековых ирландских текстах» [Nagy 1996: 22]. Справедливо видя в фигуре *saillech* («кальях» — старуха, карга) представителя иного мира, он называет Суибне «ее зеркальным отражением», что неизбежно должно вызвать аналогичную интерпретацию и образа самого героя. Но, как нам кажется, ассоциация Суибне с иным миром далеко не ограничивается введением в предание о нем темы *saillech* и уподоблением героя лишь в рамках одного эпизода этой, бесспорно, супернатуральной фигуре. Как было блестяще продемонстрировано А. Партридж в работе, посвященной сопоставлению образа «гельт» и фигуры традиционной ирландской плакальщицы [Partridge 1980], все поведение Суибне во многом повторяет поведение женщины, оплакивающей умершего и, отчасти, символизирующей собой смерть. Одно из значительных мест в данном сопоставлении занимает и тема прыжков.

Так, отмечается некоторое сходство трех прыжков, которые совершает Суибне в момент перехода в состояние безумия, с тремя прыжками из известной поэмы XVIII в. *Плач по Арту О'Лери*, приписываемой вдове О'Лери Эвелин Дов, или же, по крайней мере, написанной от ее имени. Так, в поэме говорится, что к вдове Арта прибежала его лошадь, и когда та увидела на спине лошади «кровь его сердца», она:

Thugas léim do tairsigh,
An dara léim do geata,
An tríú léim ar do chapall
[Caoineadh Airt Uí laoghaire, 1963: 33] —

Я сделала прыжок к порогу,
Второй прыжок к воротам,
Третий прыжок на твою лошадь.

Интересно, что в дальнейшем в поэме рассказывает о том, что Эвелин, найдя труп мужа, стала пить его кровь, сочившуюся из ран, что, с одной стороны, является отголоском архаического и достаточно универсального ритуала, но с другой, уже в рамках традиции ирландской, интерпретируется как знак перехода в иную форму существования: ср. предание о Мис, которая стала гельт после того, как пила кровь из ран убитого отца. Однако отметим, в легенде о Суибне данная тема не представлена вообще, что, видимо, демонстрирует ее вторичность по отношению к «комплексу гельт».

А. Партридж отмечает тему трех прыжков и в ирландских пассионах Богоматери, что показывает стойкость данного мотива в контексте «плача по умершему». Так, она цитирует фрагмент поэмы, датированной концом XVIII в., в которой говорится, что, узнав о ги-

бели Христа, его мать «первым прыжком прыгнула на головы солдат, вторым прыжком — к саду рая, а третьим прыжком — к дереву Страстей» [Partridge 1980: 33]. Как пишет она далее, «мотив оплакивания Христа является интернациональным, однако ни на одном другом языке мы не встретим упоминания о способности Девы Марии совершать прыжки, что заставляет нас предположить, что мотив трех прыжков является характерной чертой именно ирландского *saoinéadh* ('плача')».

Но означает ли сказанное, что тема прыжков была автоматически перенесена в предание о Суибне из традиционной погребальной обрядности? Конечно, нет. Как и в случае с прыжками Кухулина и других ирландских героев, при помощи которых они буквально переносятся из одного мира в другой, ритуальные прыжки, совершаемые ирландскими плакальщицами, восходят к некоему архетипу, комплексу представлений, связанных с образом вездесущего существа, с которым плакальщицы, отчасти намеренно, стремятся себя ассоциировать — они разрывают на себе одежду, распускают волосы и бродят вокруг дома умершего, оглашая округу рыданиями, стонами и воплями. Само их перемещение носит странный характер: они как бы одновременно бредут, спотыкаясь, и время от времени прыгают и перебегают с места на места.

Интересно, что в качестве одного из значений древнеирландского *léim* 'прыжок' в *Словаре ирландского языка* отмечается 'переход от жизни к смерти', ср. *íar nar léim* — 'после нашей смерти'; *go bfuair Taig léim* — 'пока Тайг не умер' (букв. «получил прыжок») и др. [CDIL-L, 87].

Итак, сама тема прыжков в *Безумии Суибне* и кодирующая ее лексема *léim* (*ling-*) являются маркерами перехода героя в состояние небытия, или, говоря проще, —

указывают на то, что он уже не является обычным живым человеком, а осмысляется как представитель иного мира. Ср. сказанные им о себе самом слова: «Не прыгал я так, **когда был живым**».

Интересно, что в романе Фланна О'Брайена *В Плывут-две-птицы* после пересказа истории безумия короля Суибне герои также начинают сомневаться, действительно ли он стал летать как птица, или просто очень высоко и далеко прыгал:

« — Так вот, суть в том, что этот парень, получается, превратился в какую-то чертову птицу.

— Я понимаю, — сказал Ламонт.

— А вы понимаете, мистер Фурриски? — спросил Шанахан. — Вы понимаете, что случилось? Его в наказание превратили в птицу и он хоп! раз, и вот он уже в графстве Карлоу... Раз — и все, и вот он там, да?

— А я думаю, все было не так, — сказал вдруг Ламонт. — Я так думаю, что это он не в птицу превратился, а просто так далеко прыгнул. Вы знаете, я думаю, историю про сержанта Краздока? Того, что лучше всех в Ирландии прыгал в длину?

— Краздока?

— Как бы то ни было, — сказал Шанахан весьма ученым тоном, — есть одна вещь, в которой ирландский народ не знает себе равных — это умение прыгать. Да, каким бы ирландец ни был, какие бы там грехи ему бы ни навешивали, но прыгать его Господь научил. Он, можно сказать, прыгает во имя Господне. И тут наша нация точно — впереди всех других. Тут, можно сказать, весь мир глядит на нас.

— Да, — сказал мистер Фурриски, — мы всегда были хорошими прыгунами, с самого начала.» [O'Brien 1967: 85].

Но можем ли мы назвать данную тему действительно специфически ирландской и каково ее происхождение?

2

Тема прыжков в рамках предания о Суибне Безумном (шире — о «гельт») является, как справедливо полагает и П. О'Риан, одним из составляющих элементов темы быстрого движения и способности покрывать за короткое время большие расстояния. Но, отступая несколько в сторону, отметим, что сага *Безумие Суибне* — это все же не буквальное повествование о реально существовавшем человеке и даже не просто отражение каких-то фольклорных представлений и традиционных мотивов. Это одновременно и описание Ирландии VII в. глазами анонимного составителя, жившего уже в веке XII. И кроме морализаторских установок и чисто сюжетных условностей, он, бесспорно, подчинялся, вольно или невольно, желанию описать Ирландию — как страну и как своего рода микромир, одновременно — как мир прошлых времен и мир, современный и знакомый ему самому. Но будучи носителем средневекового сознания, он невольно раздвигал чисто географические рамки изображаемого им мира и пытался сделать его всеобъемлющим. Как отмечает Д.С. Лихачев, на иконе и средневековой миниатюре изображены обычно огромные пространства. Возможно, с нашей точки зрения здесь есть своего рода противоречие, но для средневекового мировосприятия никакого противоречия здесь не было. Как пишет Лихачев о литературе древнерусской, «охват географических пределов необыкновенно широк — широк он благодаря тому, что средневековый человек стремился как можно полнее, шире охватить мир, сокращая его в своем восприятии, создавая «модель» мира — как бы микромир. И это постоянно. Человек средних веков всегда как бы ощущает страны света — восток, запад, юг и север; он чувствует свое положение относительно них» [Лихачев 1979: 343].

Сказанное безусловно применимо к средневековому сознанию в целом, по крайней мере — к европейскому. Однако, как пишет о пространственных представлениях в западноевропейском средневековом сознании А.Я. Гуревич, «поскольку пространство мифологично, оно неизбежно лишено географической определенности» [Гуревич 1972: 44]. Или, как еще более категорично высказывает ту же идею М. Ахундов, «пространство существует только как его отдельные куски. Другими словами, оно прерывно /.../ Именно поэтому невозможно составить карту мира эдических мифов. Местности, упоминаемые в них, сплошь и рядом никак не ориентированы ни по отношению к миру в целом, ни даже по отношению к таким частям, как земля и небо» [Ахундов 1982: 52]. Ср. у В.Н. Топорова: «Для архаичного сознания пространство есть нечто предельно противоречащее изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т.е. бесструктурностью» [Топоров 1982: 15].

Безусловно, мы не можем ставить знак равенства между архаическим мифологизированным сознанием и мировосприятием образованного человека зрелого Средневековья. Однако, тем не менее, уже во многом оторвавшись от традиционного мифологизма, человек Средневековья еще не научился воспринимать пространство масштабно, откуда в изображаемом им мире могут присутствовать одновременно и максимальное расширение его границ, и попытка строго и, с нашей точки зрения, возможно, избыточно ориентировать его в пространстве, «привязав» к конкретным географическим реалиям и указаниям на страны света. В ирландской средневековой традиции данное противоречивое осмысление пространства, возникающее в результате смешения двух типов сознания, проявляется

ся очень ярко. Так, с одной стороны, в ирландских сагах текст просто пестрит топонимами и упоминаниями сторон света (типа «юноши развлекались играми и боевыми затеями к юго-западу от Эмайн Махи»), с другой — их герои буквально мечутся по Ирландии, переходя из одного географического пункта в другой странными, явно обходными путями. Необычайно характерной со многих точек зрения является приписка к одной из исторических саг, сделанная поздним переписчиком, для которого в описываемом маршруте уже явно была видна его аномалия и несообразность: «Но плохие, видно, им попались проводники...»

Возвращаясь к теме Суибне и его блужданий по Ирландии, отметим, что изображая их, составитель саги писал не только о самом герое, но и о стране как таковой, в которой видел он доместицированный микромир, в котором, подобно описанному Д.С. Лихачевым микромиру волшебной русской сказки, «сопротивление среды почти отсутствует. Герои **передвигаются с необычайной скоростью** (! — Т.М.), и путь их не труден и не легок» [Лихачев 1979: 336]. Но если в сказке препятствия, которые встречаются герою, «только сюжетные, но не естественные, не природные» (там же), в *Безумии Суибне*, конечно, путь героя уже труден и сама трудность его пути становится элементом сюжета, однако герой при этом **еще** не лишен архаической (и традиционной) потребности постоянно находиться в пути. И если в сказке герой «отправляется в путь и достигает своей цели **без усталости**» (там же), Суибне жалуется на усталость постоянно, но мыслящий уже в рамках наивной физиологии анонимный составитель XII в. тем не менее постоянно вновь и вновь отправляет его в путь. При этом, что весьма интересно, постоянно присутствующая в тексте *Безумия Суибне* тема «тягот пути» оказывается в противоречии с описанием того, ка-

кие огромные расстояния покрывает герой в течение суток. Например:

Был он утром на Инис Бо Финн, что в западном Коннахте, а на другое утро — в милом Эс Руад, а потом на прекрасной горе Слиав Мис, а другой еще день — в холодном Бенн Бойрхе, но где бы ни бывал он днем, к вечеру возвращался он непременно в Дом Молинга [BS, 77].

Во всем этом для составителя текста никакого противоречия не было, так как он, в частности, изображая перемещения героя, преследовал двойную и в чем-то противоречивую цель: показать страдания безумца, с одной стороны, и изобразить «всю Ирландию», с другой. В понятие «вся Ирландия» для него, как мы понимаем, входила и колонизованная Дал Риادا и, шире, вся «гойделизированная» Северная Британия (Шотландия), отсюда и рассказ о посещении героем Альбана, причем то, как именно удалось ему там оказаться, вплавь, на лодке или при помощи чудесного перелета через морские волны, для составителя текста может быть *одновременно* и важно, и нет. Вспомним, что желание описать всю Швецию и создать «занимательную географию» этой страны также потом приведет Сельму Лагерлёф к идее полета (с дикими гусями).

Интересно, что свободное обращение с пространственными рамками распространяется в тексте саги не только на описание перемещений героя (и других «безумцев»), для которых введение темы полета оказывается своего рода постоянной условностью. В отдельных случаях такую же противоестественную способность необычайно быстро перемещаться на большие расстояния могут обретать и герои якобы нормальные. Особенно интересен с данной точки зрения эпизод, следующий сразу после описания безумия, охватившего Суибне на поле битвы:

Как мы уже рассказывали, король Домналл, сын Аода, в тот день победил в битве. Был же у Суибне родич по имени Энгус Жирный, сын Ардгала, сына Макниада, что из рода Уи Ниннеда, что в Дал Арайде. И вот, когда провозглашена была победа Домналла, Энгус *в великой поспешности* покинул поле сражения вместе со своими людьми, так что пролегал их путь через долину Гленн Эрман. Шли они через долину и говорили между собой о том, что, странное дело, никто из них не видел после битвы Суибне, ни среди живых, ни среди мертвых, и никто не встречал его. И полагали они, что это из-за проклятия Ронана пропал их король, и скрылся, и исчез, так что никто не видел его и не встретил, и никто не знал, что с ним случилось и какой смертью он погиб. Суибне же сидел на ветвях дерева, уви того плющом, и услышал их слова. /.../ И тогда пропел он такую песнь /.../ Когда люди Суибне услышали эти строфы, то стали уговаривать его спуститься с дерева и обещали ему защиту и покровительство. Но не стал он им доверяться и сказал, что не покинет ветви, увитые плющом. Тогда воины окружили дерево со всех сторон, Суибне же, увидев это, *поднялся в воздух и таким легким и стремительным был его полет, что скоро был он уже возле церкви Келл Риаган, что в Земле Коналла*. Суибне сел на ветви большого раскидистого дерева, что росло посреди церковного двора. *И так случилось, что подошли к этому дереву король Домналл, сын Аода, и его люди, что возвращались домой после победы в битве*. Кто-то из воинов заметил, как мелькнул среди ветвей безумец, и тотчас все окружили дерево [BS, 13–16].

Если Суибне переносится из восточного Ульстера, где происходила битва при Маг Рат, в Земли Коналла (совр. Тирконалл, гр. Донегол) по воздуху, то не ясно, каким же способом там одновременно с ним мог ока-

заться король Домналл со своими воинами, которые, надо полагать, передвигались по земле (для этого периода, как и для более позднего времени, было характерно скорее пешее передвижение войска, выезды на боевых колесницах совершали только отдельные герои, что к тому же для первой половины VII в. уже актуально не было). Но, как мы понимаем, вопрос этот перед составителем текста даже не вставал, поскольку для него в данном эпизоде было главным показать встречу Суибне с Домналлом, которая происходит уже на земле Домналла, и, одновременно, саму возможность героя совершать мгновенные перелеты на большие расстояния, все остальное при этом превращается в условность.

С другой стороны, отметим и обязательность темы постоянного пути в саге о короле-грешнике, уже в контексте традиции монастырской. Как писал Ю.М. Лотман, «стремление к святости подразумевает необходимость отказаться от оседлой жизни и отправиться в *путь*» [Лотман 1965: 212]. Суибне искупает свой грех *в вечном движении*, подобно Агасферу, легенда о котором стала достоянием литературы лишь в XIII в., но в которой, как пишет С.С. Аверинцев, «можно видеть реминесценции ветхозаветного мотива проклятия Каину, которого Яхве обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни» [Аверинцев 1991: 13]. Данный мотив в той или иной форме мог быть известен ирландскому монаху XII в., который в своеобразно преломленном виде мог привнести его и в повесть о короле-убийце, проклятом святым. Оппозиция «грех — святость» в своих крайних проявлениях в данном случае оказывается нейтрализованной: Суибне совершает смертный грех и оказывается проклятым и обреченным на вечные скитания, но находясь постоянно в пу-

ти, он автоматически обретает и нечто вроде ореола святости. Не случайно свинопас Монган, который убивает героя копьем и тем самым, на первый взгляд, реализует буквально проклятие Ронана, с точки зрения св. Молинга сам оказывается грешником, и он лишает его надежды на спасение. С другой стороны, вспомним еще раз запрет Яхве убивать Каина: как можем мы предположить, в теме грешника-скитальца могли наложиться друг на друга разные традиции.

Итак, как пытались мы показать, ни тема постоянного пути, ни рассказы о странствованиях героя по Ирландии еще, строго говоря, не являются свидетельствами того, что центральный персонаж якобы обладает какими-то сверхъестественными двигательными способностями. Однако все сказанное не означает и того, что описание его перемещений по Ирландии следует понимать лишь как аллегорию. Для составителя текста повесть о страданиях героя была **одновременно** предлогом описать «всю Ирландию» как микромир и при этом изобразить странное существо-гельт, которое, как писал позднее анонимный автор норвежского трактата *Speculum Regale*, «бегает по веткам быстрее, чем обезьяны или белки». Так, как мы уже указывали, желание описать всю Швецию заставило Лагерлёф написать сказку о мальчике, **в наказание** за насмешки над гномом облетевшем на гусе всю страну. Так сказочная условность накладывается на чисто географические задачи, в данном случае, как мы понимаем, вполне обдуманно и сознательно. Анонимный составитель *Безумия Суибне*, скорее всего, воспользовался сходным методом невольно. Мотив превращения человека в существо, называемое «гельт», был, естественно, придуман не им, но ведь и гномы существовали в скандинавском фольклоре задолго до появления повести о Нильсе.

Как мы уже писали в начале настоящего раздела, то, что условно говоря может быть названо «темой левитации» в повести о Суибне, является не столько описанием полета как такового в нашем понимании этого слова, сколько, скорее, изображением необычайных прыжков, с одной стороны, и сверхъестественно быстрых перемещений с другой. Два данных мотива, естественно, как указывал еще О’Риан, непосредственно связаны между собой. Однако, как он полагает, тема быстрого бега, особенно — бега по лесу, в предании о Суибне скорее всего является родственной теме быстрого бега через лес, которая постоянно присутствует в рассказах о фиане — легендарном лесном воинстве, предводителем которого был Финн, сын Кумала. Как известно, чтобы стать воином-фением, надо было пройти ряд испытаний, среди которых, в частности, было испытание на умение бегать по лесу так, чтобы ни одна ветка при этом не треснула и не сломалась (под высокими ветвями неопит должен был быстро пролезать, а через низкие — перепрыгивать) [O’Riain 1972: 198]. Действительно, как и фении, Суибне является своего рода изгоем, причем изгоем — отчасти добровольным. Однако параллель здесь представляется нам на самом деле гораздо более сложной. Кроме того, если для фениев умение быстро бегать по лесу было лишь одним из элементов их высокого воинского мастерства и ловкости, Суибне проносится над землей и прыгает с ветки на ветку явно не для демонстрации своих атлетических талантов.

Как же конкретно, по тексту, изображается способность героя быстро перемещаться? Мы уже отмечали, что в отдельных случаях он совершает необычайные прыжки. В других — не поднимаясь обычно высоко в воздух, каким-то неясным способом развивает огром-

ную скорость и таким образом переносится с места на место. Упоминания об облаках и небе, как правило, при этом довольно редки и, на наш взгляд, носят характер скорее метафорический, как, например, в приведенном выше примере с воинами, где говорится скорее о «воздухе», а точнее — о «воздушности» (со háithétrom aerdda — букв. 'с воздушной легкостью').

При описании быстрых перемещений героя в тексте саги постоянно употребляется одна и та же формула: ro(s)tógabh Suibhne uime, букв.: «Суибне взял себя самого от меня» («от меня» uime употребляется вместо uaidhe — «от него» в значении максимальной приближенности повествования к субъекту, на «точку зрения» которого встает повествователь в данной конструкции). Суибне, таким образом, «берется за себя самого», нарушая при этом физические законы гравитации и становясь для себя самого как бы точкой опоры. Отсюда и его необычайная легкость, и стремительность его бега. Более того, как мы уже отмечали, его способность к полету, характерная также и для других гелт, происходит не от того, что он якобы обладает какими-то обретенными им чудесными приспособлениями типа крыльев, но от самой скорости, которую может он развивать, что вполне соответствует физическим представлениям Нового времени и что, как мы осмелимся предположить, в период раннего Средневековья также было если не описано «научно», то хотя бы известно эмпирически. Так, например, как мы полагаем, тот факт, что с силой брошенный камень, т.е. тело, которому сообщена скорость, может долго «лететь», причем — без каких бы то ни было крыльев, был хорошо знаком на уровне эмпирики уже человеку первобытному (праща!). Однако, чтобы не впасть в характерную для дилетантов крайность, не будем пытаться здесь рассуждать более детально о степени развития физических знаний

в Ирландии периода раннего Средневековья (раннего — поскольку, как мы полагаем, мотив левитации в предании о гельт присутствовал гораздо раньше, чем была составлена сага о Суибне как текст). Повторим лишь то, что способность героя к «полету» проистекает, как обычно показано это в тексте, из его способности необычайно **быстро** перемещаться. Но где корни этой быстроты?

Вернемся еще раз к самому сюжету саги. Суибне, король Дал Арайде принимает участие в битве при Маг Рат, но не возвращается с поля сражения. После этого трон его оказывается свободным и его место занимает другой правитель, Гуайре, сын Коннала, и жена Суибне Эран становится его женой. Как все это могло бы произойти при естественном ходе событий? Наверное, в результате *гибели* короля Суибне, при которой его трон действительно оказался бы свободным, а его жена стала бы вдовой. Но, являясь мертвым с точки зрения социально-правовой, Суибне при этом описывается как живое существо, правда, его физическая активность оказывается отличной от активности нормального человека. Как можем мы предположить, если мотив «гельт» и восходит к теме ритуального одичания и ухода в лес, в чем Дж. Карни видит непосредственное заимствование из легенды о Мерлине Диком [Carney 1955a], само изображение существа, называемого «гельт», имеет в качестве источника какие-то как местные, так и достаточно универсальные народные предания и верования.

О чем же здесь может идти речь?

Совершенно очевидно, что весь отмеченный нами «комплекс гельт» в том, как изображается и Суибне, и другие персонажи, ставшие, подобно ему, в силу той или иной причины одновременно живыми и неживыми существами, соотносится с комплексом представле-

ний, широко бытовавшими не только в Европе, но и, как мы полагаем, за ее пределами, причем — в течение необычайно долгого времени (отчасти верования эти живы и сейчас). Мы имеем в виду веру в то, что для русской народной традиции, получило название «заложных покойников» (см. [Зеленин 1995]). Так, например, в русском фольклоре самоубийцы и иные умершие неестественной смертью, как известно, «странствуют и пугают людей», «бегают по кладбищу», так как обладают способностью необычайно быстро двигаться; как пишет Д.К. Зеленин, «черти же прежде всего употребляют заложных *вместо лошадей*, ездят на них, *очевидно, пользуясь способностью их быстро бегать*» [Зеленин 1995: 54]. На Украине существует поверье, что «утопленники и повесившиеся необычайно быстро бегают» [Манжура 1984: 187]. Те же свойства приписываются и лесному духу — лешему: «Носится леший по своим лесам как угорелый, с чрезвычайной быстротой и всегда без шапки» [Максимов 1989: 45]. Список примеров подобного типа можно было бы с легкостью продолжить.

В Западной Европе также существуют аналогичные поверья о покойниках, которые в силу тех или иных причин не находят себе покоя в могиле и поэтому имеют склонность **возвращаться** в мир живых, откуда обычно и происходит их номинация — ср. нем. *Wiedergänger*, франц. *revenant*, букв. «возвращающийся, приходящий обратно» и др. Как и славянским «заложникам», им свойственна способность необычайно быстро перемещаться и совершать резкие движения и прыжки. Так, например, в германских поверьях встречается упоминание о «дикой охоте» (или «хольде») — целом войске мертвецов, которые по ночам с бешеной скоростью проносятся над землей.

Способностью необычайно быстро перемещаться

обладают в народном фольклоре и вампиры. Ср. описание вампира у Пушкина:

Бедный Марко колом замахнулся,
Но мертвец завизжал и проворно
Из могилы в лес бегом пустился.
Он бежал быстрее, чем лошадь,
Стременами острыми язвима;
/.../ И затрясся вурдалак проклятый,
В двери бросился и бежать пустился,
Будто волк, охотником гонимый.
(*Песни западных славян* — «Марко Якубович»)

Во французском источнике, у Проспера Мериме (*Гюэла*), имитирующем балканский фольклор, также присутствует мотив неестественно быстрого бега мертвеца: «И даже лошадь, когда стремяна вонзаются в ее бока, не могла бы бежать быстрее, чем это чудовище. Скорость его была такой, что молодые деревца сгибались под его телом и толстые ветки ломались, будто они были замерзшими».

Двигаясь далее к западу Европы, мы встретим аналогичные мотивы и в средневековой исландской традиции. Так, например, в *Саге о Греттире*, рассказывается о мертвце по имени Глам, который, не находя себе покоя в могиле, по обыкновению, возвращался по ночам к дому, где жил герой, тряс крышу, скакал на ее коньке, а затем спускался к хлеву, где портил скот. Кончается данный эпизод саги тем, что Греттир выследил его там и убил (с логической точки зрения «убить мертвеца» невозможно, однако по отношению к так называемым «заложным покойникам» — это не так. Подробнее об этом — ниже, пока же лишь отметим убийство Греттиром Глама и гибель Суибне от руки свинопаса Монгана, происходящие в обоих случаях

на скотном дворе).

В Бретани также существует поверье, что вернувшиеся с того света (или восставшие из могилы) покойники могут необычайно быстро двигаться и, более того, сильный порыв ветра обычно интерпретируется как то, что мимо пронесся мертвец или злой дух [Le Braz, s.a.].

Тема мчащегося над землей сверхъестественного существа, как можно предположить, может реализовываться необычайно разнообразно, особенно там, где фольклорная традиция попадает в контекст профессиональной словесности. Так, например, можно предположить, что упоминаемый в тексте *Слова о полку Игореве* князь Всеслав Полоцкий, о котором говорится, что он «в полночь обесися синь мгль», также принадлежит к классу существ подобного типа. «То, что он за ограниченный срок преодолевает огромное расстояние от Киева до Таманского перешейка (Тмутаракани), и то, что он преграждает путь великому богу Солнца — Хорсу, заставляет не сомневаться в том, что его передвижение было не наземным. Он — «летающий волшебник», мчащийся по небу колдун» [Николаева 1997: 220].

В народной традиции более позднего времени тема быстрого передвижения сверхъестественного существа была отчасти реинтерпретирована как тема *полета* как такового, что, естественно, потребовало дополнительных мотиваций в виде особых «летательных средств». Так возникли чудесные мази и снадобья, при помощи которых ведьмы делали свое тело легким, а также знаменитая метла, на которой они отправлялись на шабаш. Исконным «заложникам» все эти ухищрения были не нужны, впрочем — ведьма, строго говоря, «заложником» и не является.

Перечень примеров способности выходцев с того

света двигаться необычайно быстро, проноситься над землей, покрывать в краткие сроки огромные расстояния и совершать удивительные прыжки можно было бы продолжить. Это явление универсальное. Однако, ограничимся еще лишь двумя примерами, наиболее интересными для нас с точки зрения анализа образа Суибне и относящимся к разным удаленным друг от друга эпохам и традициям.

Так, готская лексема *skōhsl*, обозначающая злого духа, демона, беса, входящего в человека, как было продемонстрировано Н.А. Ганиной, в качестве наиболее вероятной этимологии имеет и.е. основу *(s)kek- 'быстро двигаться, трястись, скакать' [Ганина 1990]. В сознании Вульфилы, готского интерпретатора Евангелия, а возможно — и в сознании самого создателя оригинала представление о «бесноватых», которых излечивает Христос, оказывается до некоторой степени тождественным представлению о самих внедрившихся в них бесах, в результате чего «бесноватые» оказываются наделенными многими свойствами, изначально присущими бесам:

Его встретили два бесноватые, вышедшие из гробов, весьма свирепые, так что никто не смел проходить тем путем [Мф, 8, 28].

Ср. также в Евангелии от Марка:

И когда вышел Он из лодки, тотчас встретил Его вышедший из гробов человек, одержимый нечистым духом. Он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями, потому что многократно был он скован оквами, но разрывал цепи и разрывал оковы, и никто не в силах был укротить его [Мк, 5, 2–4].

Этим же, как можно предположить, объясняется и странное место обитания «бесноватых» — гробы (а точнее, гробницы в скалах). Ср. интерпретацию этого эпизода в так называемой *Толковой Библии*:

Точно известно только, что они жили в гробах. Путешественники и теперь по дороге в Гадару встречают гробницы (кладбища), высеченные в горах. Причину, почему бесноватые жили в гробах, объясняли тем, что это было иудейское суеверие, по которому демоны имели преимущественное пребывание в гробницах и на кладбищах, и бесноватые только следовали этому суевию. Но естественнее всего объяснять жизнь бесноватых в гробах тем, что они изгнаны из городов и селений [Толковая Библия, 1913, т. III: 175].

И если, судя по факту заимствования в готском переводе самой лексемы, обозначающей «бесноватых» — *daïmonarjos* — понятие ментального расстройства или, как одно из частных его проявлений (или интерпретаций), понятие одержимости готам, скорее всего, было чуждо, то образ самих скачущих, мечущихся, устрашающих демонов был им, без сомнения, хорошо знаком и ассоциировался с образом буйного, вставшего из могилы мертвеца или, опять же пользуясь терминологией русского фольклора, — непогребенного заложника. С аналогичным явлением, как можем мы предположить, мы сталкиваемся и в валлийской интерпретации этого же фрагмента (перевод сделан уже в 1588 г.): ср. *diefliŷ* 'бесноватый' (букв. «дьявольский») и *cythraul* 'бес' [Weibl... 1968: 929], при *cythryblu* 'быстро двигаться, нестись, скакать'.

С аналогичным смещением представлений и наложением понятий, при котором субъектом действия становится не сам одержимый, а овладевший им демон, мы сталкиваемся и при анализе протоколов многочисленных экзорцизмов — процессов изгнания бесов из человеческого тела. Интересно, что под влиянием находящегося внутри человека демона (или демонов) человек, а точнее — уже сам демон, вошедший в человеческую оболочку, оказывается способным со-

вершать действия, недоступные человеку в нормальном состоянии и, в частности, как следует из многочисленных дошедших до нас документов, необычайно быстро двигаться, совершать удивительные прыжки и даже на несколько секунд застывать в воздухе (см. [Орлов 1991]). В книге Ж.-Кл. Фрера *Сообщества зла*, в главе, посвященной рассказу об «эпидемиях» одержимости во Франции XVI–XVII вв., говорится, что среди физических черт, отличающих одержимого бесом от обычного сумасшедшего, надо отметить в первую очередь «способность узнавать на расстоянии мысли другого человека, способность предсказывать будущее, как ближайшее, так и отдаленное, а также способность совершать действия, противоестественные с точки зрения законов природы — левитация, быстрые перемещения на большие расстояния и т.д. (! — Т.М.)» [Frère 1972: 85]. Как отмечает он же в небольшом предисловии в данном разделе своей книги, рассказы об одержимости имеют очень много общих черт. Так, евангельские бесноватые мало отличаются от тех одержимых, которых этнографы могли наблюдать среди негритянского населения Африки.

В тексте нашей саги при описании состояния, в котором оказывается ее герой, и при подробном рассказе о его спорадических возвращениях в нормальной жизни никогда и нигде не упоминается о том, что причиной его безумия могло быть овладение бесом. Впрочем, это вполне естественно, причем по двум причинам одновременно. С одной стороны, состояние, охватившие Суибне, является результатом проклятия святого Ронана и уже по одному этому не может, так сказать, по определению, быть вызвано внедрением беса в сознание несчастного короля. С другой стороны, что как нам кажется еще более важно, в формировании предания о Суибне на морализаторскую монастыр-

скую притчу наложились народные дохристианские (позднее — сосуществующие с христианскими) народные верования, согласно которым, в силу ряда обстоятельств, человек, не умерший нормальной смертью (как от болезни, так и от руки врага), превращался в сверхъестественное существо, наделенное, в частности, способностью быстро проноситься по воздуху.

Кроме персонажей чисто фольклорных, среди образов, соотносимых с Суибне в плане его способности к левитации, может быть, безусловно, назван и древнегерманский Велунд, фигура достаточно сложная для интерпретации и впитавшая в себя, как и Суибне, разные пласты мифопоэтической традиции. Так, в частности, мифический кузнец-изгой Велунд спасается из плена на острове при помощи обретения им способности к полету, причем сама его мотивация может быть проинтерпретирована по-разному. Как пишет о нем Т.В. Топорова, «при его анализе выдвигались две основные версии стимулов к движению — кольцо, наделенное магической силой, дающей возможность улететь (так называемое Flugring), похищенное у Велунда Нидудом и отобранное им у Бедвильд, или «летающие одежды», оперение. Первый вариант давно уже признается устаревшим, а второй кажется слишком нарочитым, логическим, рационалистичным и противоречащим мифопоэтической основе Велунда. Остается предположить, что потенции к полету были изначально заложены в природе Велунда-змея (дракона), и лишь постепенное забвение мифопоэтических истоков вызвало необходимость в его мотивировке» [Топорова 1989: 447].

Итак, тема левитации, или, шире, — способности к необычайно быстрому перемещению по воздуху оказывается лежащей в основе многих преданий о существах, чья сверхъестественная природа не вызывает со-

мнений. Верования эти, повторяем, носят характер необычайно стойкий и поразительно универсальны в своем распространении. Однако судить о том, какая именно реалья может стоять за их появлением практически у всех народов, мы не беремся.

Но если король Суибне и, шире, — гельт как явление принадлежит к области того, что называется «низшей мифологией» и относится к широкому классу так называемых «заложных покойников», то это отчасти может пролить свет и на тему его странного парадного одеяния, в котором появляется он на поле битвы, и его так называемого «укрытия», странного жилища, в котором он иногда прячется от непогоды и преследования воображаемых врагов.

Так, Суибне появляется на поле сражения при Маг Рат без пурпурного плаща — знака королевской власти, но зато в алой шелковой тунике:

И так был одет он в тот день, что была на нем тонкая шелковая рубаха, подвязанная широким расшитым поясом из королевского атласа, да еще была на нем туника, которую подарил ему Конгал Клаэн в тот день, когда убил он Айлилля Кедаха, короля О Фаолайне возле долины Маг Рат. Была эта туника гладкой, тонкой, блестящей, из пурпурного *шелка*, а по краю была она расшита узорной золотой каймой, да еще были нашиты на нее драгоценные карбункулы, что удерживали тонкие плетеные петли, которые надевались на круглые пуговицы, так что можно было, если захочешь, расстегивать и застегивать эту тунику, вот каким было это чудо. И были еще на ней пряжки и заковки из светлого чистого серебра. [BS, 8].

Данное описание, а точнее, мотив шелкового одеяния, которое воин надевает на поле сражения, странным образом находит свою параллель в рассказе «бриттского» безумца Элладана:

— Скажи мне тогда, — попросил его Суибне, — как случилось, что потерял ты разум свой и рассудок и сделался безумным? — Не трудно сказать. Однажды два местных короля поспорили, кому следует владеть этой землей. Эохайд Айнхеас, сын Гуайре Матры, и Кугуа, сын Гуайре, — вот имена этих королей. И был я среди людей Эохайда, потому что считал его лучшим королем из них двоих. И так далеко зашла их распря, что можно было решить ее только в битве. Я же наложил на всех людей моего господина зарок: не выходить на поле сражения без богатого *шелкового* одеяния. Хотелось мне, чтоб своим пышным нарядом еще издали сумели они поразить врага. И за это враги проклинали меня трижды, и вот потерял я разум свой и рассудок, и стал безумцем, и странствую, и скитаюсь, и блуждаю с тех пор по свету [BS, 48].

Само слово «шелк» в ирландском языке, как и сама реалья, является заимствованием, однако в форме *siód* оно в массовом языковом сознании несомненно ассоциируется со сложным понятием *sid'á* как «волшебного холма, жилища сверхъестественных существ, иного мира». Шелковое одеяние, таким образом, представляется чем-то вроде ритуального погребального облачения, и надевший его обрекает себя тем самым на иномирное существование. О традиционных пышных погребальных облачениях древних ирландцев см. подробнее в [O'Curry 1873], а также [MacCulloch 1911].

С другой стороны, странное «прибежище», полухижина — полуземлянка, в которой иногда Суибне обретает приют и где прячется он от людей, может быть интерпретировано в контексте всего сказанного как своего рода могила (ср. аналогичная интерпретация избушки Бабы-Яги в русских народных сказках, предложенная В.Я. Проппом и ставшая в своем роде классической [Пропп 1986: 60 и сл.], что, видимо, восходит к

вполне реальной исторической практике убийства стариков, в частности — оставления их зимой в нетопленной избе на печи: «Особенно же явственно связи обычая с культом предков проявляются в таком элементе ритуала, как печь: оставление стариков на печи в нетопленной хате было одной из пережиточных форм преждевременного умерщвления их на Украине, восходящей, судя по сказкам о Бабе-Яге и другим данным, к языческим формам ритуального умерщвления еще более варварским» [Велецкая 1978: 60]).

Последняя параллель может показаться отчасти искусственной, поскольку соотношение реальной погребальной практики в Древней Ирландии (существует мнение, что в дохристианский период трупы умерших родственников варили, а затем сообща съедали) и традиции ее описания в текстах сильно различались, кроме того, в разные эпохи и в разных подтипах социума могли быть представлены и разные типы погребений и мы не можем с уверенностью говорить о том, на какой именно вид погребальной обрядности опирался в данном случае составитель текста. Но все же факт, что уже в раннехристианский период в монастырской среде, судя по археологическим данным, практиковалось трупоположение в деревянном гробу, делает предложенную нами интерпретацию темы странного «жилища» Суибне вполне возможной.

И, наконец, следует отметить, в контексте всего сказанного, и пристрастие Суибне к сидению на ветке дерева *над водой*, и, шире, — его несомненную связь с водной стихией, что сближает его не только с русскими русалками, в которых Д.К. Зеленин также видит «заложных» покойников, но и с распространенным практически всюду в Европе образом «сверхъестественной женщины у воды», к которому относятся и Лорелея, и французские «прачки у брода», и ирландская же

Банши — вестница смерти (см. [Lysaght 1996]).

Однако, несмотря на большое число сходных черт в поведении ирландского гельт и, в частности, короля Суибне, «возвращающихся» мертвецов из народных верований, следует обратить внимание на одно коренное отличие, проявляющееся в фигуре самого Суибне (как и других гельт саги) особенно ярко: если все указанные покойники, как правило, настроены по отношению к людям необычайно агрессивны, пытаются причинить им вред и люди обычно боятся их и стремятся уклониться от встречи с ними, то Суибне, напротив, сам боится людей и настроен не агрессивно, а скорее страдательно (точно так же ведут себя и Элладан, и встреченная героем в Гленн Болькан женщина-гельт).

Действительно, если, например, в контексте всего сказанного мы рассмотрим изолированно сцену разговора Суибне с его бывшей женой Эран как один из вариантов реализации темы «мертвого мужа», мы увидим, что Суибне ведет себя прямо противоположно заданной модели: он не только не пытается обманом вовлечь свою жену-вдову в свой хтонический мир, но, напротив, отвергает все ее попытки соединиться с ним в мире живых или последовать за ним в его скитаниях по Ирландии:

Эран: Королевский сын — мне муж, / С ним делю я стол и кров. / Но хочу делить я ложе / Лишь с тобой, безумец мой. / Эрин всю и Альбан всю / Я готова променять / На одну лишь ночь с тобой, / Если б ты просил о том. / Суибне: Благородная жена, / Жизнь моя — не по тебе. / Воду пью, да ем салат, / Стужу вечную терплю. ([BS, 32], пер. наш).

Но, что интересно, аналогичные словопрения между возлюбленными, один из которых — мертвец, можно встретить и в ирландской народной балладе, причем практически всегда, как и в эпизоде встречи Суиб-

не с Эран, умерший не проявляет агрессивности по отношению к живому, но, напротив, стремится избежать контакта с ним или, по крайней мере, — выдержать необходимую дистанцию, которую живой, напротив, стремится переступить. Так, например, в балладе *В Дурлас шел я из Кашеля...*, которая датируется уже началом XVIII в., героиня не понимает, что разговаривает не с живым человеком, а с мертвецом, и уговаривает его взять ее в жены. Слушатель должен сам лишь по отдельным намекам, содержащимся в тексте, догадаться об этом. Так, «мертвый жених» поясняет свою пассивность по отношению к бывшей возлюбленной тем, что:

Но ведь в графстве Майо год тому уже с лишком
Обкрутили меня с дочкой Шона-пеньки...

(Пер. А. Ревича)

В балладе *Кто там на моей могиле?* герой прямо обращается к своей умершей невесте, желая воссоединиться с нею:

Она: Кто там на моей могиле?

Милый друг, скажи, не ты ли?

Он: Протяни мне снизу руки,

Буду век с тобой.

Она: Мой любимый, мой прекрасный,

Не спеши ко мне на ложе,

Я пропахла ветром, солнцем

И землей сырой.

(Пер. А. Ревича)

Отсутствие злонамеренности, агрессивности и стремление скорее избежать контакта с живыми характеризует мертвецов в ирландском фольклоре в целом, что,

возможно, коренится в специфическом отношении к смерти у ирландцев, сохранивших до некоторой степени древние кельтские представления о ней как об исходной и вследствие этого — более гармоничной стадии человеческого существования. Не останавливаясь более подробно на этой достаточно дискуссионной проблеме, приведем два примера, иллюстрирующих наш последний тезис.

Так, в одном из многочисленных фольклорных рассказов о встрече человека с мертвецом повествуется, как некий крестьянин, у которого дома сломались часы, вышел рано утром на дорогу и обратился к случайному прохожему с вопросом — «Который час?», на что тот ответил ему — «Час сейчас такой, что живым еще время спать, а мертвым время гулять» [Béaloideas, 1957, XXV: 98]. В ирландском варианте гуляющий на рассвете покойник спокойно отправляется дальше, не испытывая ни малейшего желания причинить вред встреченному им живому человеку, тогда как в аналогичной ситуации встречи с мертвецом, например, в фольклоре бретонском мертвец оказывается гораздо более агрессивным. В рассказе о портном, который возвращался домой поздно ночью и встретил на дороге мертвеца, говорится, что тот тут же кинулся на него с намерением растерзать. Портного спасло лишь то, что он успел перекреститься стальной иглой (ср.: крестное знамение + сталь + орудие ремесла как традиционные обереги от нечистой силы). Мертвец отскочил от него и воскликнул: «Если бы у тебя не было этой иглы, уж я бы сделал из тебя человека!» [Le Braz, s.a., 456].

С другой стороны, в качестве контраргумента к тому, что отсутствие агрессивности ирландских гельт ставит их вне группы блуждающих покойников народных верований, следует сказать, что как в том, так и в другом случае можно встретить исключения из обще-

го правила. Русский заложник, как и русалка, далеко не всегда обязательно должен причинить вред человеку, а в ряде случаев может выступить и в качестве «чудесного помощника», причем не только в сказке, но и в фольклорных текстах, ориентированных на достоверность (типа быличек). В том же, что касается фигуры гельт, то если в саге *Безумие Суибне* все действующие в ней «безумцы» действительно агрессивностью не отличаются, то в текстах других мы можем встретить и обратную картину. Наиболее ярким примером является, безусловно, повесть о Мис, которая не просто превратилась в гельт и стала жить, скитаясь по долинам (в основном — в юго-западном Мунстере), также обладая способностью к левитации, но и нападала на скот и людей, убивала их и, что весьма характерно, пила их кровь. То есть стала чем-то вроде вурдалака. Причем в тексте говорится, что в таком состоянии она провела 350 лет (!), что, как нам кажется, является дополнительным свидетельством в пользу супернатуральной природы данного персонажа. Вернуло ее к нормальному состоянию пение, которое как магическое заклинание сняло с нее чары: поэт и музыкант Дув Рис, посланный королем Федельмидом Мак Кримтанном, подвергаясь смертельной опасности, встретился с Мис и в течение трех суток, не останавливаясь, пел и играл перед ней на арфе, в результате чего к ней постепенно вернулся человеческий облик. После этого, естественно, поэту ничего не оставалось, как жениться на ней.

Сага *Безумие Суибне* является уже произведением скорее литературным, т.е. живущим по законам жанра, отличающимся от законов, которым подчиняется текст фольклорный. Поэтому, попав к контекст монастырской притчи, «блуждающий покойник» принимает здесь облик смиренного грешника, подавленного чувством собственной вины. Кроме того, не надо забы-

вать и о том, что тема левитации — это лишь один из аспектов того, что было названо нами «комплексом гельт».

И, наконец, последним, самым коротким и простым аргументом в пользу того, что составитель текста мог видеть в герое непогребенного мертвеца, блуждающего по миру в поисках успокоения, может служить фраза из *Анналов Тигернаха*, составленных, кстати, в монастыре Клонмакнойс, где, по нашему предположению, окончательный текст саги и был записан:

637. K.iii. Cath Muighe Rath ria nDomnoll mac Aeda 7 ria macaib Aeda Sláine, sed Domnall regnavit Temoriam in illo tempore, in quo cecidit Congal caech rí Ulad et Fealchu cum multis nobilibus, **in quo cecidit Suibne mac Colmain Cuair.** —

637... битва при Маг Рат против Домналла сына Аода и против сыновей Аэда Слане, но Домналл правил в Таре в то время, в котором пал Конгал Каэх король Улидии и Фазльху со многими знатными мужами, **и в которой погиб Суибне сын Кольмана Куара** [Annals of Tigernach 1895: 183–4].

3

На первый взгляд все сказанное нами об особенностях левитации Суибне, которая заключается, скорее, в особой быстроте перемещения и способности покрывать большие расстояния, характеризующих демонические фигуры типа «заложников» или иных подобных им существ, совершенно не сочетается с темой оперения, которая постоянно звучит в саге. Действительно, все названные нами параллели из фольклорных преданий, где также может говориться о необычайной скорости движения и даже левитации мифического существа, не указывают на то, что русалка, вампир или иной «возвращающийся» покрыт перьями. Не говорится ничего о перьях ни в эпизоде с евангельски-

ми бесноватыми, ни в записях многочисленных процессов об одержимости, где, надо отметить, тема искажения внешности встречается довольно часто.

Но в каком именно контексте упоминаются перья в предании о Суибне (и в рассказах о некоторых других гельт)? В самом тексте саги нами было обнаружено шесть упоминаний «оперения», а точнее — употреблений лексемы *slúm*. Причем, интересно, что в первый раз слово *slúm* встречается в довольно странном значении, за которым явно не стоит идея перьев, покрывающих тело героя. Так, в словах короля Домналла, обращенных к Суибне, когда он напоминает ему, какой была прежде его жизнь и каким прекрасным обликом обладал он ранее, говорится, в частности:

Ñosmhuil do ghnúis ergna iar n-ól
 re corcair no re coemhor,
 cosmhuil do chúl gan caire
 re chluimh no re casnaidhe. [BS, 16] —

Было похоже твое лицо после выпивки
 на пурпур или прекрасное золото,
 был похож твой затылок без изъяна
 на перья (пух?) или на гладкую поверхность.

Видимо, в данном случае имеется в виду то, что у Суибне раньше был аккуратно стриженный затылок, тогда как теперь его волосы стали длинными, грязными и спутанными. По крайней мере, для нас важно, что само слово *slúm* в саге употребляется не только в значении 'оперение'. В данном эпизоде оно было переведено О'Киффи как англ. *down* 'пух, пушок'.

Во всех остальных случаях, в которых, отметим *slúm* переводится им англ. *feather* 'перья', действительно на первый взгляд речь идет об оперении, которое

странным образом выросло на теле героя после того, как он превратился в гельт. Так, в эпизоде беседы с Лонгсеаханом Суибне в ответ на ложное сообщение о смерти его жены говорит, что дом без хозяйки холоден, как очаг без огня, но —

as cadadh cluimhe re cnes / as adudh re henoires [BS, 36] —

от обертывания перьями (?) поверх кожи / это похоже на тепло

— т.е. видимо, перья, которые выросли на его коже смогут немного его обогреть.

В эпизоде разговора героя с Эран та говорит, что хотела бы странствовать по Ирландии вместе с ним и со ttigedh clumh ar ar ttaobh [BS, 32] — чтобы пришли перья (?) на наши бока. В примечании к данной фразе О'Киффи пишет, что она означает — «что они могут стать птицами» [BS 1913, 49].

В остальных трех случаях упоминания о перьях выглядят как своего рода клише — ср.:

... goirid bhim da ttarachtain / o rofas mo chluim [BS, 40] —

быстро я ее (дикую горлицу) догоняю, / с тех пор, как выросли мои перья;

... myr do dhocruibh rofhuillnges-sa, o rofhas mo chluim 'gus anocht [BS, 60] —

...велико страдание, которое я переношу, с тех пор как выросли мои перья до сегодняшнего вечера;

Rofhuilnges mor ttreas gan tlás / o rofhás clúm ar mo chorp [BS, 61] —

Переношу я великое страдание без отдыха / как выросли перья на моем теле.

В упоминаниях о трех других гельт (Элладан, женщина-гельт и старуха) тема оперения не встречается вообще.

С другой стороны, тема перьев, которые вырастают на теле человека после того, как он становится гельт,

встречается также в предании о Мис, в частности, о ней говорится, что она покрылась перьями и обросла волосами, причем — «... gur fhas clúm 7 gruaig chomh fada san uirthé go mbíodh ag sliobadh na talmhun iona dheadhaig» [O’Cuiv, 1954] — «так выросли перья и волосы на ней, что они волочились по земле вслед за нею».

Интересно, что мотив перьев, выросших на теле человека, который находится в состоянии дикости, встретился нам и в более позднем тексте — фольклорном рассказе о путешествии по дальним островам, где, в частности, описывается, как на маленьком островке путешественники встретили человека, который в силу обстоятельств был оставлен там и провел в одиночестве целый год, на деревьях (!), и одежды на нем не было (!). О нем говорится, что он был «lán d’fhéasóig agus do chlúm [Bealoideas 1957, XXV: 102] — букв. «полон бороды и перьев».

Однако в последнем примере полностью отсутствует примыкающий к теме оперения мотив полета в целом или уподобления птице. Более того, судя по дальнейшему тексту данного рассказа, матросы, увидевшие этого человека, не восприняли его облик как нечто аномальное, противоестественное человеческому облику, но приняли его за дикаря или «лесного человека» (*fear fian*). Отсутствует мотив уподобления птице и в повести о Мис. Все сказанное заставляет нас усомниться в верности исходной посылки. т.е. — что все описанные существа, включая и Суибне, действительно покрывались перьями.

Обратимся более детально к самой лексеме, кодирующей этот мотив — *clúm*. Данное слово является ранним латинским заимствованием [Vendryes 1987: 128] из *pluma*, которое, в свою очередь, имеет довольно широкий спектр значений — ‘оперение, пух, пушок; волосы,

шерсть на теле; чешуйки панциря ящера'. Таким образом, очевидно, что в латинском эта основа обозначала в самом широком смысле — роговой покров на теле животного (или человека). Естественно, как можно предположить, в момент заимствования весь данный семантический комплекс у слова не сохранился и частично сдвинулся. Действительно, в древнеирландском лексема *slúm* обозначает — 'оперение; шерсть, мех; зеленая крона дерева или кустарника', т.е. — 'нечто, растущее сверху'.

В латинском существовала оппозиция *pluma* ~ *pena*, как 'короткое оперение на теле птицы' ~ 'маховые перья', причем последняя лексема означала также 'крыло', 'стрела' и, вторично, 'нечто острое, заостренное' (последнее было заимствовано в ирландском, но позднее и в значении 'перо для письма' существует и в современном языке: ср. *pena* > *reanna* 'ручка'). Данная оппозиция двух видов оперения птиц существовала и в ирландском. Слову *slúm* противостояло понятие *ette* с общим значением 'летательное приспособление у птиц', т.е. одновременно маховые перья и крылья [CDIL-E, 254]. В более поздний период данная лексема сохранилась только в значении 'крыло', тогда как в качестве аналога латинского *pena* появилось слово *cleite*, этимологию которого Д. Бак считает неизвестной [Buck 1949: 246]. Мы полагаем, что на самом деле она достаточно прозрачна: данная форма является искаженным *ette*, возникшим по аналогии с *slúm* [CDIL-C-1, 230; Vendryes 1987: 116], т.е. — для образования характерной для ирландского языка аллитерирующей пары (см. [Михайлова 1996]). При этом она функционирует только со значением 'перо' (длинное), тогда как для обозначения крыла сохранилось слово *eite* (при *eitil* 'летать').

Итак, в каком же именно значении употребляется

слово *slímt* в предании о Суибне и других гельт? Как нам кажется и как по нашему мнению следует из всех приведенных контекстов, лексему *slímt* в них следует переводить скорее как ‘шерсть, волосы на теле’, чем как ‘перья’. Единственным исключением может быть названо упоминание «перьев» в контексте дикой горлицы, которую герой может догнать. Однако данная стихотворная строка «с тех пор, как выросли мои перья», повторенная почти дословно в тексте еще дважды, может быть понята и как клише, являющееся скорее временным локализатором, чем реальным описанием оперения, выросшего на теле. Таким образом, данное выражение следует понимать не буквально — «с тех пор, как выросли мои перья», а скорее — «с тех пор, как я порос шерстью», т.е. — стал вести дикий образ жизни. Видимо, и у Мис до земли свисали не перья, а волосы, которые выросли у нее на теле.

Сказанное может подтвердить и уже упоминавшаяся нами выше глосса, которую приводит К. Джексон — *pilosi .i. demonum genera vel geltig* [Jackson 1951: 113] — ‘волосатые, т.е. демоны типа гельт’.

Интересно, что в тексте норвежского трактата *Speculum regale*, кроме уже процитированного нами фрагмента, описывающего ирландских гельт, существует другой, менее известный, в котором также говорится о странных лесных людях, поросших с ног до головы волосами:

Случается в той земле еще, что люди вдруг встречаются в лесу странного зверя, о котором трудно сказать, человек он или зверь, потому что никто еще ни разу не слышал из его уст ни одного слова, так что даже трудно сказать, понимает ли он вообще человеческую речь. Но при этом он выглядит совсем как обычный человек: у него две руки и две ноги и человеческое лицо, разве только растут на его теле волосы, подобные звериной

шерсти. А по всей спине его растет грива, как у лошадей, она длинная, грубая и черная и порой достигает она такой длины, что когда человек этот останавливается, спадают его волосы до самой земли [Meуer 1910]. — Ср. волосы, спадающие до земли у Мис!

Тема дикого страшного человека, живущего в лесу и поросшего густыми черными волосами, встречается и в ирландской саговой традиции, но, конечно, мотив неспособности пользоваться человеческой речью при описании данного существа отсутствует. Напротив, обычно этот получеловек-полузверь обладает пророческим даром и, безусловно, является вестником из иного мира, о чем говорит и одна деталь, отсутствующая в тексте норвежском, но достаточно значимая для ирландской традиции: в отдельных текстах он изображается одноруким, одноногим и одноглазым (что при этом не влияет на его моторику). Данный феномен традиционно объясняется тем, что, находясь одновременно в этом мире и в мире ином, он здесь виден лишь наполовину. Ср. описание подобного существа в саге *Разрушение Дома Да Дерга*:

...и вскоре встретился им одноногий, однорукий, одноглазый человек с черными волосами. И были они такими жесткими, что если бы даже мешок диких яблок свалился ему на голову, ни одно не упало бы на землю, наколовшись на волосы. Длинными и толстыми, словно ярмо, были его голени. Зад его был словно два сыра. За спиной его стояла ширококоротая женщина, огромная, волосатая, темная, угрюмая, уродливая.

Обращает на себя внимание и имя этого существа — Fer Caille, букв. 'муж леса', т.е. 'лесной человек'. Но именно так называет себя и в саге *Безумие Суибне* гелт, которого герой встречает в Шотландии, причем далее он сообщает, что раньше у него было другое имя — Элладан. В другом месте саги сам герой говорит, что те-

перь он уже не тот, кем был прежде, и ему следует иначе называться. В качестве нового имени он предлагает название *Fer Benn*, букв. 'муж гор', т.е. 'горный человек'.

Таким образом, как мы видим, в норвежском трактате оказывается своеобразно поделенным на два независимых друг от друга «чуда», по сути, один и тот же фольклорный источник — рассказ о странных существах, которые живут в лесу, близки обликом своим к животным и покрыты чем-то, что растет на их коже.

Но почему же тогда в процитированном нами ранее фрагменте из норвежского трактата говорится о «перьях», которые якобы покрывают людей, бежавших в страхе с поля битвы и ставших *gelt*? На первый взгляд, объяснение здесь очень простое — оппозиция двух типов оперения, которая присутствовала в древнеирландском и на уровне языковом воплощалась в понятиях *ette* — *slúm*, в германских языках и норвежском, естественно, отсутствовала. Семантические поля ирландского *slúm* и норвежского *fjæg* совпадали не полностью, и если первое обозначало — 'оперение на теле птицы; шерсть; крона дерева', то второе включало в себя такие понятия, как 'оперение на теле птицы; маховые перья'. Однако надо отметить, что в период среднеирландский у лексемы *slúm* первое значение, 'оперение', постепенно начинало уже преобладать над остальными, и поэтому вполне естественно, что предполагаемый норвежский собиратель ирландских народных сказаний, который, как мы понимаем, не мог реально видеть описываемые им явления, но лишь слышал и интерпретировал по законам собственного языкового сознания рассказы о них, услышанное им слово *slúm* соотнес с норвежским *fjæg*, а не *pels* 'мех, шерсть, растущая на теле человека или животного'. Характерна и сделанная им ремарка, что перья, кото-

рые растут на телах у гельт, защищают их от мороза, но при этом гельт не могут летать, так как у них нет «опорных (маховых) перьев» — мотив левитации, таким образом, был воспринят норвежским интерпретатором как нечто противоестественное и показался нуждающимся в комментариях.

Как мы полагаем, с аналогичным неверным пониманием темы оперения на уровне чисто языковом мы сталкиваемся и в дальнейшем, когда уже речь идет об анализе предания о Суибне современными исследователями, как правило, англоязычными. Переведенное О'Киффи как англ. feather, ирландское *slúm*, таким образом, послужило материалом для дальнейших интерпретаций образа героя как получеловека-полуптицы (ср. изображение птицы с человеческой головой, помещенное на обложке английского перевода саги, выпущенного Шеймасом Хини). Особенно ярким примером с данной точки зрения может послужить статья Б. Бенеш *Мотив шаманизма в предании о Суибне Безумном* [Beneš 1961], автор которой строит свои выводы, базируясь целиком на английском переводе, и приходит к заключению, что герой был похож на шамана, поскольку оба они уподобляются птице.

Если употребленное в тексте слово *slúm* мы будем переводить последовательно как «шерсть», это приведет нас к интерпретации состояния, в котором оказался герой, скорее в духе антропологическом, а не мифологическом, и существо, называемое гельт, станет походить более на неандертальца, чем на чудесную птицу-человека. Ср. с данной точки зрения и постоянно присутствующий в саге мотив сидения на ветвях и даже — выбора оптимального дерева для ночлега.

В том, что касается темы веток как основного места пребывания гельт, то она также была затронута П. О'Рианом в его сравнительном исследовании. Вы-

вод, к которому он приходит, состоит в том, что в данной теме воплощается один из составляющих элементов инициального комплекса, к которому восходит мотив «дикого человека» в целом. С другой стороны, заслуживает внимания и отмеченная в свое время Н. Чэдвик параллель между Суибне и сирийскими отшельниками-дендритами (т.е. живущими на деревьях). Как полагает она, рассказы об этих отшельниках с распространением христианства могли постепенно проникнуть и в Западную Европу и «послужили одним из составляющих ядра предания о Суибне» [Chadwick 1961: 111]. Как нам кажется, в данном случае уместной будет и параллель с источником уже чисто литературным, а именно — романом итальянского писателя Итало Кальвино *Барон на дереве (Il barone rampante)*, герой которого поссорившись с отцом, в знак протеста поселяется на ветвях деревьев и проводит там всю жизнь. Интересен и помещенный там же рассказ о группе аристократов, которые также живут на деревьях из соображений чисто политических — они не могут ступить на землю, поскольку были изгнаны из страны.

Таким образом, тема обитания на ветвях деревьев может быть интерпретирована как уход из мира обычного, как знак социального протеста или изгойчества, но при этом совершенно не обязательно должна быть понята как уподобление птице.

Однако, как мы полагаем, все сказанное является в известной степени упрощением. Вряд ли тема оперения в предании о Суибне возникла только как результат непонимания ирландской лексемы англоязычными и норвежскими интерпретаторами. И если в рассказе о Мис, о которой говорится, что после того, как она два месяца прожила как с мужем со своим «спасителем» Дув Руисом, «шерсть (clumh) полностью спала с нее» [Ó Cuív, 1954: 332], «птичья» тема практически не выра-

стоять. Так, например, жена Аода, сына Айнмире, которая оскорбила святого Колума Килле, была превращена им в журавлиху, а король Коротик, отказавшийся принять христианство, был превращен святым Патриком в лиса.

С другой стороны, в реализации данной темы уже на уровне оформления предания о Суибне как текста возможно влияние скандинавской традиции: ср. оперение, которое надевает на себя Локи, отправляясь в очередное странствие, а также «летающие одежды» уже упоминавшегося нами Велунда. Впрочем, и мотив в целом — достаточно универсален. «Птичье оперение» как своего рода ритуальный наряд ирландского поэта отмечается также в работе Н. Чэдвик, которая возводит данный мотив к арахаической ассоциации поэта с шаманом (ср. ирл. *tusan* — ‘дикий гусь’ и одновременно — поэтическое обозначение поэта-пророка [Chadwick 1942: 150]). Данный ассоциативный ряд, наверное, можно было бы протянуть до бесконечности, находя новые и новые параллели как в арахаических преданиях индоевропейцев, так и где-нибудь на берегах Амазонки и в горах Перу. Но чрезмерное количество параллелей делает бессмысленным сам процесс сопоставления. Ясно при этом одно — достаточно распространенные мотивы, которые условно можно назвать *homo silvestris* и *homo-avis*, в предании о Суибне, как и в интерпретации его в норвежском трактате, переплелись в один, а точнее — расплелись на два, и породил в норвежском варианте два сюжета, но отчасти и в самой ирландской традиции попал под влияние «птичьей» темы (ср. проведенное Дж. Карни сопоставление легенды о Суибне и саги о детях Лира, которых злая мачеха превратила в лебедей).

Возвращаясь к «заложным» покойникам славян-

ского фольклора, мы должны будем отметить, что, кроме быстрого движения и способности пронестись по воздуху, в ряде случаев в рассказах о них также можно встретить «птичью» тему, например, в верованиях в так называемых «потерчат» — детей, убитых матерями или умерших до крещения. Как пишет о них в *Страшной мести* Н. Гоголь, «в час, когда вечерняя заря тухнет, еще не являются звезды, не горит месяц, а уже страшно ходить по лесу, по деревьям (!) царапаются и хватаются за сучья некрещеные дети, рыдают, хохочут, катятся клубом по дорогам и в широкой крапиве» (гл. 13). Как отмечает Д.К. Зеленин, в отдельных районах существует поверье, что некрещеные дети превращаются в птиц, которые летают по воздуху и жалобно плачут, прося их окрестить. В Малороссии, по его же свидетельству, считается, что некрещеный младенец становится оборотнем и обычно является по ночам в виде филина. «Всякий, увидевший такое дитя, должен перекрестить его и дать ему имя; тогда это дитя улетит на небо» [Зеленин 1995: 71]. В скандинавском фольклоре существует поверье, что в птицу превращается послед, если по небрежности повитуха забудет дать ему имя и должным образом его «похоронить». Тот человек, на которого ночью нападет эта таинственная птица, должен громко крикнуть: «Нарекаю тебя... (так-то)», после чего это существо прекратит нападать на людей.

И, наконец, мы должны будем вспомнить и о том, что в культуре на уровне письменном более поздней, а изначально — имеющей архаические корни, т.е. в культуре «народной» существовала традиция обмазывания человека перьями как своего рода акт унижения через осмеяние. Так, например, в фавлю *О Констане дю Гамеле*, датированной XIII в., рассказывается о том, как за женой крестьянина Констана ухаживали свя-

щенник, прево и лесник. Жена назначает всем троим свидание одновременно и «при появлении каждого нового поклонника предыдущий прячется в бочке с перьями. При возвращении домой Констана в бочку лезет лесник, основательно стеснив своих товарищей. Когда же Констан поджигает перья в бочке, кюре, прево и лесник выскакивают оттуда нагишом, облепленные перьями, в ожогах, напуганные и пристыженные» [Михайлов 1986: 200]. Ср. мотив аналогичного наказания мошенников в романе Марка Твена *Приключения Гекльберри Финна* — «...смотрю, они тащат короля с герцогом верхом на шесте — то есть это только я узнал короля с герцогом, хотя они были все в смоле и в перьях и даже на людей не похожи, просто два этаких комка».

Перья, с другой стороны, могут входить как один из элементов в традиционный костюм «ряженого», т.е. в самом широком смысле могут быть интерпретированы как знак опять же иного мира и небытия с точки зрения социальной.

Говорить о том, как именно интерпретировал тему левитации составитель саги *Безумие Суибне* и в каком именно значении употреблял он слово *slúm*, мы, таким образом, не можем. Более того, как и в ряде других, противоречивых на первых взгляд, темах, речь скорее может идти о своеобразной контаминации разных мотивов, и поэтому сама постановка данного вопроса является уже неправомерной. Суибне был для составителя одновременно — человеком, потерявшим рассудок, птицей, лесным человеком и существом из потустороннего мира, духом или демоном.

Вспомним, однако, с какой опаской и растерянностью смотрели на героя романа Кальвино и простые итальянские крестьяне:

Брат уже перебрался на другое дерево, он раскачивал-

ся, словно на ветру, потом сделал прыжок...

— Что у тебя за хозяин? — изумленно спрашивали крестьяне у Джуа делла Васка. — Человек он или зверь? А может, это сам черт?

Джуа делла Васка не знал, что отвечать, и только испуганно перекрестился...

(Пер. Л. Вершинина).

4

Представление о короле Суибне, проклятом святым Ронаном и изгнанном им из упорядоченного мира живых людей, как о мертвце, вставшем из могилы, несколько не противоречит лежащей в основе предания о Суибне, в том виде, какой приняло оно в саге *Безумие Суибне*, общей морализаторской идее о наказании де-социализацией. Изгойчество, как отчасти и отшельничество, всегда и везде осмыслялось именно как своего рода смерть, характерное подтверждение чему можно найти, опять-таки в русской традиции. Как пишут об этом Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, «не менее показательна в этом отношении семантика слова «отпелый». Этимологически оно означает приравнивание отщепенца, изгоя к мертвцу (по которому совершен обряд отпевания). Однако образ живого мертвца имел двойную наполненность; с одной стороны, он отождествлялся с монахом, носителем святости (обряд пострижения формально соответствует отпеванию). С другой, ходящий по земле мертвец — олицетворение нечистой силы, образ нарушения естественного порядка. Таким образом, исключенный из «мира» оказывался соотнесенным с потусторонним светом — в положительном или отрицательном значении» [Лотман, Успенский 1982: 115].

Однако, приравнивая Суибне к «заложному» покойнику славянских фольклорных преданий, мы долж-

ны понимать, что в обоих случаях в народном представлении аккумулируется образ существа, принадлежащего одновременно двум мирам — этому и иному (ср. представление об «одноруком» Фер Кайлле, а также упоминаемая в ирландской традиции магическая поза — на одной ноге с зажмуренным глазом). Гелтахт, таким образом, представляет собой не столько смерть, сколько, как было сформулировано это еще Дж. Надем в одной из ранних его работ, затрагивающих предание о Суибне, — «лиминальную фазу», необходимую для обретения высшей мудрости и поэтического вдохновения. «В средневековой ирландской литературе, — пишет он, — поэт (*fili*) часто изображается как обладатель высшего сверхъестественного знания (*imbias* или *fis*). Он знает прошлое и будущее того мира, в котором живет он сам, а также — иных миров. Функции поэта в этом оказываются сродни шаманистским; он постигает в ином мире то, что недоступно простым людям, и потом в особой форме сообщает это другим членам общества; в этом и состоит высший смысл поэзии» [Nagy 1981: 135]. Сакрализация недоместицированного пространства как места обитания существ, находящихся на грани между жизнью и смертью, отмечалась в свое время, что характерно, и другим исследователем предания о Суибне — П. О'Рианом [O'Riain 1972].

Действительно, среди «побед» битвы при Маг Рат называется и тот факт, что Суибне стал поэтом — дар, в ирландской традиции ассоциируемый с профетическими способностями. Более того, само понятие *buile*, лежащее в заглавии саги о Суибне, означает не столько «безумие», сколько особого рода экстатическое вдохновение или, как определяет его все тот же Дж. Надь, но уже в другой работе — «слово, изначально обозначающее видение иного мира или откровение, которое получает тот, кто иной мир посетил» [Nagy 1982: 48].

Непосредственное обращение к тексту саги показывает нам, кроме чисто поэтического дара, особый дар, одновременно — провиденья и ясновидения, которым начинает обладать герой в силу своего особого «лиминального» небытия. Так, с одной стороны, он, например, узнает святого Молинга, хотя до этого, скорее всего, не мог с ним встречаться, а с другой — что кажется еще более поразительным — откуда-то знает, что в Риме уже наступил полдень, хотя в Ирландии еще раннее утро — факт, видимо, достаточно естественный для составителя XII века, но описанный им в тексте саги как сверхъестественный [BS, 75]. Интересно, что аналогичным даром ясновидения, по мнению Суибне, должен обладать (и обладает) и сам Молинг. Так, в ответ на просьбу святого поведать ему о том, что узнал он от Господа, Суибне отвечает:

Agut-sa ata an fháitsine,
masa thu Moling [BS, 75] —

Ты обладаешь сам даром ясновиденья /
если ты Молинг.

Особое место в прорицаниях существ, ставших гельт, занимает прорицание собственной смерти, способностью к чему обладает не только сам Суибне, но и встретившийся ему в Шотландии гельт по имени Элладан. Так, на вопрос Молинга: «Ответь мне, в церкви или на озере кончится твоя жизнь?» — Суибне спокойно отвечает:

Aeghaire dot aeghaeribh
nommharbhann go moch [BS, 75] —

Слуга из твоих слуг /
меня убьет ранним утром.

Аналогичным образом в эпизоде посещения героем Шотландии его временный друг Элладан не только знает заранее время и обстоятельства собственной смерти, но и, что для нас в данном случае более важно, готов спокойно принять ее:

И по истечении года Элладан так сказал Суибне:

— Пришла пора нам расстаться, ибо настает час моей гибели и должен я отправиться туда, где суждено мне погибнуть.

— Какая гибель тебя ожидает? — спросил его Суибне.

— Не трудно сказать, — ответил Элладан, — теперь прямо отсюда отправляюсь я в сторону Эс Дубтах, но по дороге ветер захватит меня и бросит в водоворот, так что я быстро утону. А потом буду я похоронен во дворе у святого и так очищусь и попаду на небеса. Вот какой конец ждет меня после моей жизни. А ты, Суибне, поведай и ты мне о том, что тебя ожидает.

И Суибне рассказал ему о том, что его ждет. Потом они простились, и бриттский безумец поспешил к Эс Дубтах, где попал он в водопад и утонул там. [BS, 50].

Мотив предреченной смерти, смерти-судьбы, явленной заранее человеку, обладающему сакральным знанием, в традиции ирландской встречается, естественно, довольно часто, к чему мы предполагаем обратиться в дальнейшем в связи с темой «смерть дикого человека» в более широком смысле, однако в данном случае, как нам кажется, следует обратить, прежде всего, внимание не на то, что смерть может быть предречена, и даже не на тот факт, что предрекается она обычно существом, которое, как кажется, лишено не только какого-то возможного дара предвиденья или ясно-

видения, но и даже просто — здравого рассудка (Суибне и Элладан). Обращает на себя внимание и сам момент неспротивления грядущей смерти и, более того, полного ее приятия и даже как будто приветствия (ср. слова Элладана о том, что ему уже *пора* двигаться в путь навстречу собственной гибели).

Как нам кажется, тот факт, что Суибне, а особенно — Элладан, в отличие от таких персонажей, как Диармайд Мак Кербалл или Муйрхертах Мак Эрк (которым также была предсказана смерть при особых обстоятельствах) не только не пытаются этой смерти избежать, но, напротив, как бы стремятся к ней, коренятся в самом специфическом состоянии данных существ. Состояние *geltacht* не предполагает смерти как таковой, но это и не состояние «не-смерти», именно поэтому человек, ставший *гельт*, стремится покинуть данную фазу и, называя вещи своими именами, умереть настоящей смертью. Христианская традиция, естественно, накладывает на этот концепт тему соединения души с миром Господним, что в саге о Суибне представлено в достаточно эксплицитной форме.

Идея «доживания своего века» присутствует и в рассказах о славянских «заложных» покойниках. Интересно при этом, что они также знают, когда придет к ним час настоящего ухода из мира живых, и отчасти готовы принять эту вторую смерть с радостью. Как пишет Д. К. Зеленин, «заложные покойники *доживают за гробом свой век*, т.е. положенный им при рождении срок жизни, прекратившейся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю. <...> : «Як вмре чоловік своєю смертю, то иде або на небо — в рай, або в пекло, до черта. А хто повисється, або втопиться, той на небо неїде, а ходыть собі по земле... Бо его Бог не клычс, вин и ходыть, *поки не прыйде ему час*, значится» (данные Волынского Полесья) [Зеленин 1995: 43].

Представления о том, что состояние «не-смерти» есть состояние временное, длящееся лишь до тех пор, пока не истечет срок, отпущенный человеку на этом свете, встречаются также и в восточных регионах России, а также — среди якутов и бурят. Ср. опубликованный в 1884 г. в газете «Саратовские губернские ведомости» (№ 41) рассказ о «мордовских суевериях» — в саратовской губернии существовало поверье, что утопленников и самоубийц, равно как и просто — убийц, следует хоронить не в освященной земле, а в овраге, спускающемся к Волге, потому что они все равно не станут лежать там, где их закопали, а выйдут на поверхность и станут бродить вокруг, пугая людей и причиняя им иной вред. Интересно при этом, что в приведенной заметке цитируется рассказ некоего мужика, который ночью встретил такого «убивца» и разговаривал с ним. «Убивец» сказал, что бродит по земле потому, «что срок жизни его не кончился, и будет он ходить так, пока не придет его время, когда он должен умереть своей, естественной, смертью. Тогда он ляжет в могилу и не станет больше бродить, кричать и пугать народ» [Леонтьев, 1884: 3].

Но следует, наверное, отметить, что «вторая смерть» заложного покойника, которой он поначалу может в отдельных случаях и стремиться избежать (как, например, в многочисленных рассказах о балканских упырях), в конечном итоге обычно воспринимается им как облегчение и обретение Вечного покоя. Вспомним, например, что даже в заключительных эпизодах романа о Дракуле, когда граф-монстр оказывается все же разоблаченным своими преследователями и один из героев, носителей положительного начала, протыкает его колом, на лице Дракулы, как отмечает один из исследователей этого образа, «появляется печать радости и блаженного покоя» [Wolf 1972: 178].

Мы можем вспомнить в данной связи и исландскую сагу *Об Эйрике Рыжем*, герои которой поселились на юго-восточном побережье Гренландии. После смерти одного из слуг, последовавшей в результате странной и непонятной болезни, всю деревню охватила эпидемия. Люди умирали один за другим, причем после смерти не находили покоя в могилах, но бродили вокруг домов. Жена героя, Сигрид, выйдя из могилы, пыталась залезть к мужу в постель, но он ударил ее секирой по спине и после этого она умерла (?!). Интересно, что перед своей окончательной смертью она обратилась к мужу с довольно длинным монологом, в котором рассказала о причинах бедствия (людей хоронили в неосвященной земле) и, что для нас важно, просила его как можно скорее сделать все возможное, чтобы положить этому конец.

Отношение составителя текста саги к гибели Суибне от удара копьем, естественно, может быть расценено как скорее отрицательное, потому что, как мы понимаем, редактор XII века воспринимал весь сюжет, почерпнутый им из разных источников, уже совершенно в ином ключе и, конечно, не видел в герое саги только «видергенгера» («возвращающегося»).

Именно поэтому в заключительных эпизодах и сам Суибне, и святой Молинг, и Энна Мак Бракан и даже сам свинопас Монган осмысливают случившееся однозначно как трагическое недоразумение. Не случайно Молинг не только накладывает на Монгана эрик, т.е. расценивает его действие как противозаконное, но и говорит, что лишит его вечного блаженства, т.е. видит в совершенном им поступке нарушение и высших этических норм. Однако, как можем мы предположить, все заключительные сцены, связанные с описанием убийства героя свинопасом, являются, скорее всего, поздними наслоениями и находятся в известном проти-

воречии с тем, что самому Суибне уже заранее были известны час и обстоятельства его смерти и он не только не пытался уклониться от них, но, по всей вероятности, даже стремился к тому, чтобы предреченное было исполнено и он смог обрести вечную душу и получить высшее прощение за совершенный им грех. В качестве одного из подтверждений сказанного вспомним один из монологов героя:

Гленн Болькан — моя долина,
Гленн Болькан — мои владенья,
Я король, вот моя крепость,
Здесь укроюсь я от бури.
Мед лесной, салат, орехи,
Желуди, терновник, сливы,
Изобилье трав зеленых
Я найду в своих угодьях.
Но в твоих владеньях, Боже,
Там и травы зеленее,
Только там покой найду я,
Там, где солнце гонит холод. [BS, 58].

В контексте всего сказанного в новом свете выглядит (а точнее — может быть интерпретировано) и описание погребения Суибне в саге:

И тогда напал на Суибне смертный обморок, упал он, и умер, и не шевелился он более. И повелел тогда Молинг, чтобы все его ученики, все клирики, все, кому случилось тогда быть там, все взяли в руку по камню и сложили эти камни возле тела несчастного. И так была сделана могила Суибне [BS, 84].

Обычай класть камни на могилу «заложного» покойника известен достаточно широко, причем интересно отметить, что, во-первых, наиболее эффективным при этом считается именно коллективное собрание

этих камней («каждый проходящий мимо такой могилы должен положить на нее камень или палку» [Зеленин 1995: 64]), а во-вторых, аналогичными кучами камней принято маркировать не только погребение человека, погибшего неестественной смертью, но и само место его убийства, которое считалось нечистым (ср. ирландский обычай складывать груды камней, так называемый *каирн*, в месте, где было совершено убийство или иное деяние; акценты при этом могут быть смещены, как, например, в саге *Разрушение дома Да Дерга*, где о самих разбойниках говорится, что «каждый захватил с собой камень, чтобы сложить каирн» [Предания и мифы... 1991: 113]).

И, наконец, остановимся кратко на проблеме, что же именно могло превратить короля Дал Арайде в, пользуясь славянской терминологией, «заложника», если он не был самоубийцей, не замерз в снегу, не утонул, не был «опойцем», не был убит разбойниками и так далее. Ответить на этот вопрос довольно просто, и ответ этот содержится в самом тексте — таким его сделало проклятие. Обращаясь все к тем же славянским поверьям, мы с легкостью найдем множество примеров того, что лицо, проклятое при жизни (как правило — кем-то из родителей), становится после смерти «заложником», и земля не принимает такого человека, в силу чего он оказывается вынужденным постоянно бродить по лесам и долинам. Так, например, по данным из Владимирской губернии, «загробная жизнь этих «проклятых людей» обречена на пребывание здесь же на земле, в пределах вод: озер, болот и лесных чащ. Вся разница между ними и обыкновенными смертными заключается якобы в том, что они лишены свободного общения с обыкновенными людьми» [Завойко 1914: 89]. По данным Новгородской губернии, проклятые матерями де-

ти каким-то образом исчезают (либо уносятся лешим) и затем находят себе прибежище в лесу. Как пишет об этом С.В. Максимов, «в лесу проклятые живут обыкновенно не долго и скоро умирают. А если и случится, что кто-нибудь из них, по усиленным молитвам матери (видимо — опомнившейся. *Т.М.*), выживет, то находят его в самом жалком виде: ходит он одичалым, не помнившим, что с ним было, и сохраняет полнейшее равнодушие ко всему, что его может ожидать при совместной жизни с людьми» [Максимов 1989: 49–50]. Параллель с поведением Суибне в доме Лонгсеахана и даже позднее — в Доме Молинга напрашивается, как кажется, сама собой.

Д.К. Зеленин также приводит многочисленные рассказы о людях, которые, подняв в пылу гнева руку на свою мать, оказывались проклятыми ею и в результате бывали обречены на вечное скитание. Однако мы не уверены в том, что в данных случаях решающим оказывается именно проклятие матери. Действительно, во всех приведенных Зелениным примерах мать проклинает сына за то, что тот осмеливается поднять на нее руку, т.е. совершает очень большой грех. Поэтому мы не можем сказать с определенностью, что именно служит причиной превращения человека в «заложника» — совершенный им против матери грех или ее проклятие. Отметим, что среди многочисленных данных, которые приводит Зеленин, содержится рассказ о том, что в Черниговской губернии существует поверье, что мертвых, много грешивших при жизни, «за их грехи не приемлет земля и они, шатаясь по ночам, делают вред или никому ничего не делают; для того, чтобы заставить их успокоиться, признают необходимым пробивать этих выходцев осиновым колом в живот; после этой операции они не осмеливаются являться»⁴ [Зеленин 1995: 44]. Кстати, по преданию, и знаменитый воевода Дракула

стал вампиром именно потому, что оскорбил церковь и был проклят ею.

Собственно говоря, все это мы находим и в рассказе о Суибне, который оскорбил святого, а затем был им проклят.

Итак, проведенный нами анализ темы левитации в саге *Безумие Суибне* привел нас к идее, что за мотивом полета героя как неординарно быстрого движения стоит своего рода мифологическая универсалия — вера в существование людей, которые по известным (и довольно многочисленным) причинам не занимают после смерти положенного им места в мире мертвых, но оказываются обреченными на скитания в некоем «межпространстве». Из них же отчасти могут в дальнейшем рекрутироваться и представители низшей мифологии, примеры чему можно найти и в ирландском фольклоре, однако в большинстве случаев они представляют собой «совершенно особый разряд существ, носивших в греческой мифологии имя *daimon* и являвшихся наполовину людьми и наполовину сверхъестественными существами» [Perkowski 1989: 54]. Значение «демон, дух» у лексемы *geilt* нами уже было отмечено.

Но, что главное для нас, можем ли мы утверждать, что составитель текста саги однозначно видел в своем герое восставшего из могилы мертвеца и описывал его быстрое перемещение по лесам, холмам и долинам Ирландии именно по аналогии с другими мечущимися и носящимися «видергенгерами»? Ответить на этот вопрос однозначно довольно трудно, и, как в большинстве аналогичных случаев, мы полагаем, что и задавать его в такой форме неправомерно. Как пишет Д. Коэн, предание о Суибне представляет собой своего рода «фузию темы кельтского Дикого Лесного Человека с утраченными народными верованиями» [Cohen

1977: 119]. И именно поэтому составитель саги видел в нем **одновременно** и короля-грешника, и человека, и безумца, и поэта, и мечущегося, восставшего из могилы демона. Понятие «сюжетного противоречия» было ему вообще не знакомо.

Глава 3

СУИБНЕ-ГЕЛЬТ И ТЕМА «ДИКОГО ЛЕСНОГО ЧЕЛОВЕКА»

Если в предыдущих разделах мы сосредотачивались скорее на образе, условно кодируемом лексемой *geilt*, и пытались выяснить, какое именно представление стояло за этой лексемой, то сейчас, с известной долей абстракции, мы попытаемся обратиться уже скорее к самому сюжету предания о Суибне и выявить *модель*, лежащую в его основе. И при таком повороте проблемы действительно не так уж важно, что именно понималось изначально под словом *geilt*, и как интерпретировалось оно позднее (как дикое животное или птица, как дух или как человек, утративший рассудок). Важнее становится другое — какой именно сюжетный элемент саги мы можем квалифицировать как главный и имеющий архетипическую природу, а какие — являются поздними привнесениями. И если до этого нас интересовали в первую очередь случаи конкретного употребления самой лексемы, то теперь мы должны будем выйти за рамки непосредственной «традиции *geilt*» и обратиться к мотиву одичания, ухода в лес и так далее — причем в самом широком смысле слова.

Но сначала оговорим термины. Наше исследование посвящено тексту сугубо конкретному, мы пытаемся

вскрыть стоящую за ним традицию, но не столько с точки зрения его непосредственных источников (они в чем-то — очевидны, в чем-то — спорны, а в чем-то — принципиально не определяемы), сколько с точки зрения мотивировок отдельных элементов его сюжетной схемы именно той культурой, которой этот текст был создан, в сопоставлении с аналогичными мотивировками сходных «синтаксически» элементов сюжетов других произведений, которые, как нам кажется, укладываются в ту же схему. Но при этом наше исследование остается сугубо практическим, и поэтому такие проблемы, как — что именно будем мы понимать под сюжетом, мотивом, функцией и т. д., выходят за его рамки. И, уж конечно, мы не будем рассуждать о противопоставлении сюжета фавуле, которое для средневекового сознания вообще не было актуально. Под *сюжетом*, применительно к легенде о Суибне Безумном, мы будем понимать скорее последовательную развертываемость значимых предикатов, которые обуславливают действие, укладываясь при этом в некую достаточно четкую схему. Как писал в свое время еще А.Н. Веселовский, сюжет вырастает из совокупности *мотивов*, в которых он видел «формулу, отвечавшую на первых порах общественности на вопросы, которые природа всюду ставила человеку, либо закреплявшую особенно яркие, казавшиеся важными или повторявшиеся впечатления действительности» [Веселовский 1989: 301]. Данное определение почти дословно было повторено Ю.С. Степановым в его словаре *Константы*: «Сам же мотив — пишет он, — мы определим следующим образом: мотив — это то, что может быть выражено сочетанием слов без предиката, выражено наименованием, как ответ на вопрос «что это такое?». Если же имеется предикат как ответ на вопрос «что происходит?», то это уже не мотив, а сюжет» [Степанов 1997:

702]. Отчасти последовательница Веселовского, О.М. Фрейденберг, как нам кажется, понимает, по сути, сюжет примерно так же, однако вместо понятия мотива пользуется термином «метафора» (ср.: «Сюжет — система развернутых в словесное действие метафор» [Фрейденберг 1997: 223]. Но общего смысла это не меняет. В обоих случаях сюжет мыслится как схема, состоящая из неких блоков, заданных в определенной последовательности, различие состоит лишь в способе номинации этих блоков (сказанное является в известном смысле упрощением, и мотив Веселовского не в полной мере равнозначен метафоре Фрейденберг, однако в данном случае для нас это не важно). Данный «первоблок», так сказать, первичная схема сюжета, была емко и удачно названа Е.М. Мелетинским *сюжетным архетипом*. «На ранних ступенях развития, — пишет он, — эти повествовательные схемы отличаются исключительным единообразием. На более поздних этапах они весьма разнообразны, но внимательный анализ обнаруживает, что многие из них являются своеобразными трансформациями первичных элементов. Эти первичные элементы удобнее всего было бы назвать сюжетными архетипами» [Мелетинский 1994: 5].

Но если сюжет в нашем понимании, которое ни в какой мере не претендует на концептуальную новизну, есть совокупность, как писали мы, предикатов, то, соответственно, и под *мотивом* мы должны будем понимать один отдельно взятый предикат, являющийся составной частью сюжетной схемы. Именно — простейшим предикатом, а не, как пишет Ю.С. Степанов, «тем, что может быть выражено сочетанием слов без предиката». Номинация как таковая, как нам кажется, просто не имеет смысла, и выделенный им же, например, для концепта «Буратино» мотив «живое дерево с

душой человека» является, безусловно, предикатом, может быть, отчасти — свернутым, но все же не лишенным действия. И более того, как нам кажется, словосочетание типа «мотив добывания невесты» также достаточно правомерно и вполне понятно и, в свою очередь, может быть элементом какой-то, уже в свою очередь, большей структуры, образующей сюжет.

Однако наше определение мотива оказывается, может быть, слишком расплывчатым, охватывающим явления разного рода и разного плана. Обратимся для прояснения нашей идеи к известному сюжету, а именно — к легенде о Тристане и Изольде, представленной в достаточно большом количестве текстов, а более конкретно — к тому элементу сюжета, в котором рассказывается о зарождении между героями преступной, но неодолимой любви. Так, во всех французских версиях (как Тома и Беруля в XII в., так и во всех поздних обработках этой легенды) поводом для внезапно вспыхнувшей страсти является некий «волшебный напиток», который герои по случайности выпивают вместе и который был предназначен для того, чтобы быть выпитым с женихом Изольды — королем Марком. Однако в кельтских памятниках, которые послужили источником (прямым или косвенным) для возникновения французских текстов, вместо волшебного напитка мы встречаем нечто совершенно иное: так, в ирландской саге *Изгнание сыновей Уснеха*, в которой также рассказывается о том, как предназначенная в жены королю девушка полюбила другого и бежала с ним, поводом для возникновения любви служит определенное сочетание цветов, которым обладает ее избранник («тело белое, как снег, щеки красные, как кровь, и волосы, черные, как перья ворона» — см. [Ирландские саги 1933]). В более позднем ирландском варианте этой же легенды, уже в цикле Финна, невеста короля Грайне

влюбляется в Диармайда потому, что видит случайно на его щеке «заклятую родинку», увидев которую ни одна женщина не может побороть любви к нему. Эта же легенда существует и в современной обработке — в романе польской писательницы Марии Кунцевич *Тристан 1946* действие переносится в послевоенную Англию, там тоже возникает любовный треугольник (пожилой профессор, его юная невеста и молодой поляк, который не может найти себя после того, что ему пришлось перенести во время войны), но причиной возникновения любви между героями служит пластинка с симфонией Сезара Франка, которую мать героини присылает ей на свадьбу с условием, что впервые прослушать ее она должна вместе с будущим мужем.

Итак, мы видим четыре причины того, что между героями (в рамках одного сюжета) вспыхивает любовь: волшебный напиток, три цвета, родинка и симфония Франка. Однако совершенно очевидно, что в сюжетной схеме все они исполняют одну функцию — служить иррациональной причиной вспыхнувшей страсти, то есть, по сути, они являются вариантами одного и того же предиката. По Веселовскому, мы, наверное, можем говорить в данном случае о *мотиве* зарождения внезапной любви, но по терминологии В.Я. Проппа, например, это же будет называться «функцией» [Пропп 1969], у Ж. Бедье — «элементом» [Bedier 1893], а у Е. Курциуса, с некоторой натяжкой, может быть, — *toroi* — «топосом» («...техника филологической микроскопии позволяет нам обнаружить идентичные структурные элементы в текстах самого разнообразного происхождения — элементы, наличие которых может быть подтверждено в самом существовании выразительных константов европейской литературы» [Curtius 1954: 228]). И более того, если мы будем говорить о «мотиве возникновения любви в силу иррацио-

нальной причины», то как, например, мы назовем такой элемент ирландского предания о Дейрдре и сыновьях Уснеха, как наличие у будущего возлюбленного «трех цветов», что в свою очередь встречается довольно часто в текстах, совершенно не укладывающихся в сюжетную схему предания о Тристане и Изольде, но также обычно маркирующих возникновение неодолимого любовного влечения (например, *Ворон* К. Гоци, см. также в фольклорных текстах [Cosqiuin 1922])? А ведь именно последнее, как мы понимаем, является мотивом в многочисленных указателях фольклорных мотивов (сюжетов?) типа Аарне-Томпсона и проч.

В принципе, для избежания терминологической путаницы мы могли бы пойти по следующему пути: мотив как элемент сюжетной схемы, как значимый предикат мы можем называть *темой*, тогда как конкретное воплощение данного мотива (которое в другом тексте может исполнять и другую функцию) — *мотивом*. И тогда мы сможем говорить о «теме внезапной любви», но о «мотиве трех цветов». Но так ли это необходимо? Как нам представляется, все эти терминологические сложности на самом деле являются лишь кажущимися, и мы с равным успехом можем сказать и о «мотиве внезапной любви» и «теме трех цветов». Мы уверены, что будем поняты адекватно.

1

В исследовании, посвященном *Безумию Суибне*, классик и зачинатель ирландского «антинативизма» Джеймс Карни, последовательно проводивший идею, что практически все сюжеты национальных преданий оказываются откуда-нибудь заимствованными, в частности, приходит к выводу, что сага *Смерть детей Лира*, повествующая о том, как злая мачеха превратила

трех братьев и сестру в лебедей, в качестве основного источника имеет легенду о Суибне и обе повести, как он пишет, являются по сути одним и тем же текстом [Carney 1955b: 129]. Свое заключение он строит на том, что оба рассказа, по его мнению, укладываются в одну сюжетную схему, в которой он выделяет следующие основополагающие элементы:

Проклятие лица, наделенного даром сакрального слова (Суибне проклят святым Ронаном — дети Лира заколдованы своей мачехой-колдуньей);

Утрата прежнего статуса и превращение в животное или птицу (Суибне становится geilt, ведет полуживотный образ жизни — дети Лира превращаются в лебедей);

Дружба со святым человеком (Суибне становится другом святого Молинга — дети Лира становятся друзьями святого Мохавога);

Смерть возле дома святого (Суибне убит свинопасом Молинга — дети Лира погибают от руки слуги Мохавога Деоха, причем в обоих случаях решающую роль играют жены обоих слуг);

Проклятие святым убийцы (свинопас Монган проклят Молингом — Деох проклят Мохавогом).

Действительно, на первый взгляд в выведенных Карни сюжетных схемах много общего, и мы бы даже добавили от себя еще один элемент, играющий в обоих преданиях довольно важную роль: в обоих случаях переход героев к прежнему статусу (возврат рассудка и обретение человеческого облика) происходит именно в результате воздействия святого, за чем, несомненно, стоит уже христианская традиция. Но означает ли это, что выделенные Д. Карни элементы сюжета воссоздают именно архетипическую его схему? Не можем ли мы найти в ирландской саговой литературе других текстов, которые также соответствовали бы данной

схеме (хотя бы примерно) и, с другой стороны, не является ли вмешательство святого и смерть героя в его доме поздней интерполяцией к сюжету, являющемуся исконным? Забегая вперед, отметим, что положительный ответ на второй вопрос имплицитно содержится уже в проведенном самим же Д. Карни сопоставлении легенды о Суибне с бриттским сказанием о Мерлине Диком. В том же, что касается первого вопроса, то здесь мы можем, например, вспомнить сагу *Воспитание в Домах Двух Чаш*, в которой также рассказывается об утрате исконного статуса, вызванной «магическим словом», о странном образе жизни и о святом человеке, которой восстанавливает исходное положение вещей.

Содержание этой саги, а точнее — той ее части, которая, по нашему мнению, соответствует данной схеме, кратко может быть сведено к следующему: Финнбар Меде, заклинатель и поэт, живущий в сиде — чудесном холме, однажды увидел, как дочь одного из управителей домов села в углу на пол на пятки, и обратился к ней со следующими стихами:

Королевская дочь управителя,
лебедь стройный, прекрасный и статный,
достойного мужа потомство,
села на пятки свои.

(Пер. С. Шкунаева [Предания и мифы... 1991: 92])

Как говорится далее в саге, от этих слов лицо девушки «побелело, посерело и покраснело» (ср. тема трех «волдырей позора» — красного, черного и белого цвета, которые появлялись на лице того, против кого ирландский поэт-филид исполнил особую «песнь-поношение», *glamm dicinn*), то есть совершенно ясно, что стихи эти также носили характер хулительной песни

или — проклятия (подробнее о хулительных песнях в ирландской традиции см. [Михайлова 1999, гл. 3]). После этого девушка уже не могла вести нормальный образ жизни, находилась только в закрытом покое и вместо пищи поддерживала существование молоком от особой бурой коровы (ср. тема молока в легенде о Суибне). Данный феномен объясняется в саге тем, что после того как девушка была опозорена Финнбаром, она уже не принадлежала, как прежде, Племени Богини Дану, но, как говорится буквально, «отлетел от девушки злой дух и явился на место его ангельский образ». То есть для своего прежнего статуса девушка становится как бы умершей и поэтому не может жить прежней жизнью и есть прежнюю еду. Однажды девушка встретила возле храма седого священника, который назвался учеником Патрика, сына Кальпурния. Совместная молитва и чтение Писания вернули девушке ее прежнее самоощущение (и помогли при этом обрести бессмертную душу, которой она до этого не имела), а появление самого Патрика окончательно утвердило ее в новом статусе, после чего она скончалась у него на руках.

Вся вторая половина этой истории, безусловно, является поздним привнесением, сделанным в уже знакомом нам духе христианского морализаторства, и, по сути, главный конфликт саги в целом состоит в противопоставлении прежней веры новой вере, девушка Этне, которая ранее принадлежала Племенам Богини, «умирает» для них, но «воскресает» для новой жизни. Но ведь, собственно говоря, об этом же повествуется и в *Безумии Суибне*: герой, как пытались мы показать, предстает как умерший, но затем воскресает вновь под влиянием святого, чтобы на этот раз уже окончательно умереть и обрести жизнь вечную. И примерно то же самое происходит в саге *Смерть детей Лиры*: превра-

ценные злой мачехой в лебедей в тот момент, когда они плавают по озеру, дети Лиры, конечно же, для мира живых начинают осмысляться как умершие (утонувшие), однако из их лиминального состояния их возвращает, вернув им человеческий облик, звон колокола святого, а затем они вскоре умирают уже «по-настоящему», но зато обретают бессмертную душу и вечное блаженство.

Но можем ли мы столь естественную для раннеирландской монастырской традиции тему противопоставления язычества христианству и победу последнего считать основой архетипического сюжета, лежащего в основе предания о Суибне?

Возможно, с точки зрения самого Карни как зачинателя школы ирландского «антинативизма» все было действительно так, поскольку по его мнению, обе повести, *Смерть детей Лиры* и *Безумие Суибне*, были просто сочинены в монастыре и одна при этом повлияла на другую. Наше привлечение в качестве сопоставительного материала саги *Воспитание в Домах Двух Чаш*, строго говоря, этому не противоречит. Но этому противоречит проведенное самим же Д. Карни сопоставление легенды о Суибне с преданием о Мерлине, которое он считает источником сюжета о безумии короля Дал Арайде. Ведь если сюжет предания о Суибне, равно как и сама лексема *geilt*, обозначающая особое состояние, были заимствованы из валлийской традиции, в которой сформировалось сказание о Мирдине-Мерлине, где монастырскому «хэппи-энду» просто нет места, то как объяснить появление этих сюжетных элементов в текстах ирландских, а ведь именно на их сходстве строит Д. Карни свою концепцию? Мотив вмешательства святого человека, как бы он ни реализовывался в каждом конкретном случае, столь распространенный в раннеирландской традиции, все же, как мы понимаем,

просто в силу хронологии не может быть для существующей на Британских островах нарративной традиции исконным. Сюжеты подобного типа (об утрате статуса и последующем его обретении), безусловно, гораздо древнее, причем для традиции ирландской данный вывод, как это ни парадоксально, должен быть очевиден с обеих позиций — «нативистской» и «антинативистской». «Нативисты», т.е. сторонники мнения, что за письменной монастырской культурой стояла богатая устная автохтонная традиция, с легкостью увидят здесь отражение языческих мифов, тогда как «антинативисты», последователи Д. Карни, могут, в свою очередь, увидеть тут своеобразно преломленные отголоски библейских или античных сюжетов, которые были порождением вовсе не христианской культуры.

Но не будем делать вид, что Д. Карни являлся единственным, кто пытался вскрыть сюжетную схему *Безумия Суибне*, и что в данном случае мы совершаем какое-то открытие. Архетипические корни *Безумия Суибне* простираются достаточно глубоко, и как бы ни было близко к нему предание о Мерлине Диком (к чему мы предполагаем специально обратиться ниже), в мировом культурном фонде существуют сюжеты гораздо более древние, в которых реализуется, по сути, та же главная идея — идея изгойчества, временного одичания, после которого герой обретает новый статус или хотя бы возвращается к прежнему.

Еще в своей работе 1972 г., посвященной теме «дикого лесного человека» в ирландской традиции, П. О'Риан после детальных сопоставлений пришел к выводу, что за данным сюжетом в целом лежит универсальный практически для всех обществ обряд инициации, при котором неопит как бы умирает, что обычно реализуется в его уходе в лес или в пустыню, а затем возвращается к людям уже в новом статусе и даже —

обличье, позволяющем ему принимать участие в войне, вступать в брак и проч. «Поведение ирландского героя, — пишет он, — может быть объяснено лишь в соответствующем контексте, каковыми являются «обряды пути» [O'Riain 1972: 205]. Как пишет об этом же десять лет спустя Д. Надь, «Geltacht — это временный уход от нормальной жизни, лиминальная фаза в процессе инициации индивида или группы при обретении определенного статуса» [Nagy 1982: 44].

Особенно актуальным и сохранным данный мотив оказывается применительно к фигурам значимым, герою или королю (см. [O'Vuachalla 1989]). Собственно говоря, для тех, кто занимается ирландской средневековой культурой, равно как и для тех, кто изучает предание о Мерлине, данная идея является настолько «общим местом», что мы, признаться, даже испытываем некоторую неловкость, пересказывая ее. Отметим лишь ряд работ. Так, например, через двадцать лет после выхода в свет основательного исследования П. О'Риана появилась небольшая статья В. Сайерса *Правитель в птичьем изгнании: Навуходоносор и Суибне-гейлт* [Sayers 1992], в которой дополнительно проводится параллель, впрочем — достаточно очевидная, между королем Дал Арайде, который в результате проклятия святого утратил рассудок и королевский статус, и царем Навуходоносором, который был наказан Богом за проявленную им гордыню и временно утратил человеческий облик и превратился в некое чудовище, напоминающее своим обликом одновременно зверя и птицу:

По прошествии двенадцати месяцев, расхаживая по царским чертогам в Вавилоне, царь сказал: это ли не величественный Вавилон, который построил я в доме царства силою моего могущества и в славу моего величия! Еще речь сия была на устах царя, как был с неба го-

лос: «Тебе говорят, царь Навуходоносор: царство твое отошло от тебя! И отлучат тебя от людей, и будет обитание твое с полевыми зверями; травую будут кормить тебя, как вола, и семь времен пройдут над тобою, доколе не познаешь, что Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет!» Тотчас и исполнилось это слово над Навуходоносором, и отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росой небесною, так что волосы у него выросли как у льва, и ногти у него — как у птицы. По окончании же дней тех я, Навуходоносор, возвел глаза мои к небу, и разум мой возвратился ко мне; и благословил я Всевышнего, восхвалил и прославил Присносушего, Которого владычество — владычество вечное, и Которого царство — в роды и роды... В то время возвратился ко мне разум мой, и к славе царства моего возвратились ко мне сановитость и прежний вид мой и величие мое более возвысилось (Книга Пророка Даниила 4, 6).

Вторым хрестоматийным примером в данной связи считается персонаж шумеро-аккадского эпоса *О все видавшем*, так называемый «дикий человек Энкиду», который был создан богами для того, чтобы стать соперником и одновременно — другом для героя Гильгамеша, который оказался столь силен и свиреп, что слишком «буйствовал плотью». Однако вместо того, чтобы направиться в Урук и сразиться с Гильгамешем, Энкиду поспешил в пустыню, поскольку не был еще в полной мере человеком, а был ближе к природному полузвериному состоянию. Об Энкиду говорится, что:

Вместе с газелями ест он травы,
Вместе со зверьми к водопою теснится,
Вместе с тварями сердце радует водою...

(Пер. И. Дьяконова [Поэзия и проза Древнего Востока 1973.])

Аналогичные, или, по крайней мере, — близкие сюжетные элементы, в которых в центре повествования находится утрата героем своего статуса, уход в лес или иное дикое место и последующий возврат в новом, более высоком статусе, отмечался и в средневековой европейской литературе. Так, например, в детальном исследовании Д. Уэллса *Дикий человек от эпоса о Гильгамеше до Ивейна Гартмана фон Ауэ. Рассуждения о развитии темы в мировой литературе* [Wells 1975] от Энкиду и Навуходоносора проводятся нити к таким известным персонажам рыцарских романов, как Ивейн, который как в немецкой, так и во французской (Кретьен де Труа) и даже в древнеисландской (*Ivens Saga*) версиях оказывается подверженным временному приступу безумия-дикости, в ходе которого он начинает бродить по лесам и вести образ жизни, близкий к звериному. Ни Суибне, ни даже Мерлин в данной работе не упоминаются, однако, как мы полагаем, общей концепции автора эти и иные ссылки все равно бы не изменили. Намеренно отказываясь от применения в данном случае «топосов» Е. Курциуса, что, как понимает сам Д. Уэллс, упоминающий тем не менее его имя, просто «напрашивается», он предлагает пользоваться терминологией и научным инструментарием испанского исследователя Д. Алонсо, который вводит понятие *поллигенезиса*, объясняющего появление в столь удаленных друг от друга как хронологически, так и территориально, областях столь близких сюжетов [Alonso 1960].

Как пишет Д. Уэллс, «мы не можем надеяться на то, что авторы средневековых текстов были знакомы с эпосом о Гильгамеше. Само данное предположение, как мы понимаем, является лишенным смысла. Однако универсальность распространения темы дикого человека как отражения части человеческой природы мо-

жет привести нас к мысли о полигенезисе, проявляющемся по-разному на разных стадиях одной линии развития» [Wells 1975: 21]. По нашему мнению, отчасти так оно и есть. Иными словами — не вдаваясь в детали мы можем сказать, что тема «ухода» или «временного одичания», которые затем принимают самые различные конкретные воплощения в зависимости от того, как именно склонна интерпретировать это явление культура, породившая каждое конкретное текстовое воплощение, может быть, ввиду широты ее распространения, рассмотрена либо как цепь заимствований, либо — как некая универсалия. Как мы понимаем, Д. Уэллс, следуя скорее за К. Юнгом, склонен видеть в этом некий психологический архетип (второе, дикое Я), и, что странно, примерно так же интерпретирует эту тему и автор известного исследования о Мерлине А. Джарман, который видит в ней «естественный страх человека перед лесом, неизвестностью и тьмой» [Jarman 1960: 15]. Тогда как ирландские исследователи склонны видеть в этой теме скорее рефлекс обряда инициации.

Строго говоря, как нам кажется, одно не противоречит другому, поскольку любой обряд имеет в своей основе тот или иной архетип человеческого сознания. В свое время делались, причем неоднократно, попытки объединить систему интерпретации архетипических сюжетов в духе ритуалистской школы с аналогичными интерпретациями сторонников аналитической психологии. Так, например, в монографии Д. Кэмпбелла *Герой с тысячью лиц* [Campbell 1948] сама инициация, лежащая в основе многочисленных, но необычайно близких друг другу сюжетных моделей о чудесном странствии героя и возвращении в родное селение уже в новом статусе, описывается как своего рода блуждание внутри собственной души, или, как пишет об этом

Е.М. Мелетинский — «как погружение индивида в свою душу в поисках новых ценностей» [Мелетинский 1994: 9]. Сходных взглядов придерживался и Н. Фрай [Frau 1973], для которого истоки словесного искусства вообще лежат одновременно в ритуале и в сне, объединяясь в своего рода союз, базирующийся на вербальной коммуникации. Впрочем, вопрос это достаточно сложный.

При этом, конечно, следует отметить, что в рамках достаточно близких друг другу, как хронологически, так и территориально, культур мы можем, наверное, говорить и о заимствованиях, как, например, в случае с Ивейном и его валлийским прототипом Оуэном.

С другой стороны, как нам кажется, та же тема, своеобразно преломленная, довольно часто встречается и в волшебной сказке, в сюжетах типа «Аленький цветочек» или «Белоснежка» (вариант женской инициации, усложненный мотивом пребывания в лесном «большом доме»). Герой подобных сюжетов обычно превращается злым колдуном или ведьмой в чудовище или зверя и могут вернуть свой антропоморфный облик лишь после того, как нормальная девушка, обычно — принцесса, добровольно согласится связать с ним свою судьбу и полюбит его. Сказки подобного типа обычно кончаются свадьбой, что еще раз подтверждает их связь с обрядом инициации (ср. опять-таки рассказ о детях Лира, превращенных злой мачехой-колдуньей в лебедей).

Возвращаясь к ирландскому материалу, мы можем отметить, например, как одну из реализаций анализируемого нами сюжета сагу *Видение Энгуса*, герой которой, томимый любовью к полуфантастической девушке-лебедю Казр, сам временно превращается в лебедя, возвращает ее в мир людей, а затем женится на ней. Интересно, что мотивировка превращения девушки в

лебеда в саге так и остается до конца не проясненной:

Тогда сказал Айлиль Эталу Анбуаулу:

— Отдай твою дочь сыну Дагды.

— Не могу, — сказал он, — есть над ней власть, большая, чем моя.

— Что за власть? — спросил Айлиль.

— Нетрудно сказать. Целый год каждый день принимает она птичий облик, а другой год — облик человека.

— И отчего же это так? — спросил Айлиль.

— Не властен я над этим, — сказал ее отец.

[Похищение быка из Куальнге 1985: 64].

Примеров подобного типа можно встретить достаточно много.

Но, восходя на уровне сюжетном к универсальному обряду инициации, мотив одичания и ухода, как, наверное, могли мы уже заметить, в разных культурных моделях мотивируется и вследствие этого интерпретируется уже на сюжетном уровне совершенно по-разному. Поэтому нам представляется интересным уже не столько выявление его корней, сколько сопоставление его реализаций с точки зрения присутствующих при этом мотивировок, что, как нам кажется, может послужить своего рода ключом к выявлению культурной модели. Как писал Ю.М. Лотман, «сложные модели культуры представляют собой иерархию конструкций, а сложные тексты культуры — иерархию уровней. Границы разбиения пространства на разных уровнях могут не совпадать, эпизодические части текста могут содержать локальные подструктуры с иным, чем в других местах, типом упорядоченности пространства и иными границами его разбиения. Это приводит к тому, что в сложных сюжетных текстах траектория героя может пересекать не только основную границу модели куль-

туры, но и находиться в движении относительно более частных разграничений. Изображаемые при помощи линий траектории могут на семантическом уровне интерпретироваться как «путь человека», «событие» и, следовательно, отражать то, что в пределах данного текста культуры считается «событием» [Лотман 1969: 476, 477].

Отметим и относительную значимость того, что может быть названо «оценкой», или «установкой», или «сюжетной эмпатией» текста, что, при этом, строго говоря, и не влечет за собой и появления какой-то принципиально иной системы мотиваций. Так, мотив превращения человека в животное в результате магического воздействия сакральной личности встречается, например, и в рассказе о превращении святым Колумом Килле жены короля Аода в журавлиху, и в упоминании того, что Коротик, отказавшийся принять христианство, был проклят Патриком и превратился в лиса. Во всех этих случаях мы встречаем ту же мотивацию, что и в саге *Смерть детей Лиры* — проклятие лица, облеченного властью сакрализованного слова, однако при всем внешнем сходстве оценка, или эмпатия составителя при этом разные. Однако обращать на это внимание, как мы увидим, все же необходимо.

Кроме того, видя в основе легенды о короле Суибне архетипический мотив инициации, которая действительно «включает временную изоляцию от социума, контакты с иными мирами и их демоническими обитателями» [Мелетинский 1994: 21], мы должны понимать, что и для составителя текста XII в., и для носителей предания в его устной форме не только связь с обрядом инициации, но и сама идея испытания героя, его временного лишения прежнего статуса и, тем более, мотив подготовки его к вступлению в брак (как, например, в саге *Сватовство к Эмер*, которая действи-

тельно может быть названа рассказом о многоступенчатой инициации Кухулина) — все это уже в значительной степени отступило на задний план, подверглось новым мотивациям и претерпело своего рода «ре-визию архетипа». *Безумие Суибне* — это рассказ о преступлении, наказании и искуплении вины, поэтому мы можем сказать, что полюса в нем не столько поменялись местами, сколько, скорее, сдвинулись — плюс превратился в ноль, а ноль — в минус. Кроме того, «тема гельт» как одна из реализаций распространенного мотива «дикого лесного человека» начинает играть в саге уже самостоятельную сюжетную роль.

Говоря о сходстве преданий, восходящих к одному сюжетному архетипу, мы отмечали, что в отдельных случаях мы все же имеем основания говорить и о заимствовании. Применительно к нашей саге, как мы уже писали, это делает Д. Карни, утверждающий, что весь рассказ о Суибне есть лишь ирландская интерпретация бриттского сказания о Мерлине Диком. Безусловно, мы не можем отрицать, что как образ и как реализация архетипа героя Суибне, безусловно, ближе к Мерлину, чем, например, к Энкиду или к Черному быку Норруэйскому — герою известной английской сказки, превращенному злой колдуньей в быка. Но действительно ли здесь речь может идти только о заимствовании и достаточно ли для этого оснований?

Говоря о предполагаемой возможности того, что источником для устного предания о короле Суибне, который, утратив рассудок и человеческий облик, провел остаток дней своих в лесах, может послужить, как уже мы неоднократно писали и как считает Д. Карни, «бриттское сказание о Мерлине», надо будет, безусловно, оговориться — а что мы, собственно говоря, понимаем под этим словосочетанием и что понимал

под ним сам Д. Карни. Персонаж с именем Мерлин встречается в огромном количестве текстов, написанных как на латыни, так и по-старофранцузски, причем характер этого персонажа не остается неизменным. Так, юноша Мерлин, называющий себя Амброзиус («бессмертный»), о котором повествуется в латинской *Истории бриттов* Гальфрида Монмутского, безусловно, мало похож не только на мудрого старца Мерлина, колдуна, который сам оказывается одураченным и плененным его же ученицей феей Морганой, как представлен он в прозаической французской *Вульгате* XIII в., но и на Мерлина, изображенного тем же Гальфридом в его небольшой латинской поэме *Жизнь Мерлина* (именно ее сюжет и возможные источники и будут интересовать нас в дальнейшем).

Еще Гиральдом Камбрийским в его *Itinerarium Cambriae* (ок. 1180) отмечается, что на территории Уэльса бытуют легенды о двух Мерлинах, один из которых называется Амброзиус, а другой Каледонус (он же — Сильвестрис), чему, как пишет уже А. Джарман [Jarman 1960: 25], есть и валлийские соответствия в именах Myrddin Emrys и Myrddin Wylt ('дикий', откуда, по мнению Д. Карни, и произошло ирландское *geilt*). Примерно такого же мнения придерживается и французский исследователь артуровского цикла Эдмон Фараль [Faral 1969: 46]. С другой стороны, например, в работе Н. Толстого *Merlinus redivivus* предлагается иной взгляд на проблему и утверждается, что Мерлин Амброзиус и Мерлин Сильвестрис — это одно лицо [Tolstoy 1983]. С нашей точки зрения, сама постановка данной проблемы представляется довольно странной. И если у Гиральда Камбрийского, жившего в XII в., подобный взгляд на художественную традицию еще вполне объясним, то его повторение уже в наше время, безусловно, не должно иметь оснований.

Действительно — как можно задаваться вопросом, один Мерлин был или два, если на самом деле — не было ни одного, а точнее — их было столько, сколько интерпретаций данного образа, как валлийских, так и латинских, и французских, дошло до наших дней. Причем — как мы увидим — далеко не всегда этот персонаж мог носить даже имя Мерлина.

Текстов, трактующих в той или иной форме сюжет о безумии или одичании Мерлина, очень много и взаимоотношения между ними чрезвычайно запутанны. Мы оговариваемся заранее, что даже не будем пытаться распутать до конца данный пучок персонажно-сюжетных соответствий, но попытаемся все же наметить какие-то возможные их генетические линии и, конечно же, соотнести отдельные сюжетные элементы с нашим преданием о Суибне.

Наверное, проще всего в данном случае вслед за Э. Фаралем будет взять в качестве отправной точки нечто хорошо известное и основательное, а именно поэму Гальфрида Монмутского *Жизнь Мерлина*, а уже потом попытаться выявить ее возможные источники. Кстати, как мы понимаем, говоря о бриттском происхождении предания о Суибне, Д. Карни, конечно же, не предполагал буквально, что можно найти какой-то конкретный текст, послуживший источником для нашего анонимного составителя XII в., но, скорее, имел в виду, что и бриттские легенды о Мерлине-Мирдине (и ряд других), и сага о Суибне Безумном восходят к какому-то одному прототексту, бытовавшему в Британии. К нему же, видимо, должна восходить и латинская поэма о Мерлине Гальфрида Монмутского.

Поэма *Жизнь Мерлина* (*Vita Merlini*) была, как принято считать, написана около 1147–48 гг., то есть уже после *Истории бриттов*, в которой фигурирует Мерлин Амброзиус, юноша, по преданию, рожденный ма-

терью от инкуба, который вступил с ней в интимные отношения во время сна, так что она не заметила этого. Именно поэтому мальчик и оказался тем юношей, которого король Вортигерн собирался принести в качестве «строительной жертвы», потому что, как сам он сказал Мерлину, «мои прорицатели подали мне совет разыскать человека, появившегося на свет без отца и окропить его кровью мою постройку, дабы она обрела устойчивость» [Гальфрид Монмутский 1984: 73]. В ходе дальнейшей беседы с королем юноша проявил не только незаурядный ум, но и дар ясновидения, поскольку объяснил, что причиной неустойчивости башни, которую задумал возвести Вортигерн, является подземное озеро. В дальнейшем Мерлин (Амброзиус) стал советником короля и сумел объяснить символический смысл битвы двух драконов, белого и красного, которые вышли из вод осушаемого озера. Не углубляясь в детали сюжета, отметим в данном случае несомненную близость данного эпизода с валлийским преданием о Талиесине, *Hanes Talyessin*, записанном неким Томасом аб Эйнауном уже в XIII в. В обоих случаях анонимный юноша является ко двору короля и посрамляет его жрецов и советников, проявляя не только ум, но и дар ясновидения (о сходстве этих персонажей см. также [Jarman 1960]).

Но Мерлин из *Истории бриттов* и персонаж, носящий это же имя в поэме *Жизнь Мерлина* трактуются Гальфридом совершенно по-разному, причем не только с точки зрения «характерологической», но и чисто сюжетной. Это заставляет нас предположить, что за примерно десять лет, которые разделяют эти произведения, автор поэмы смог познакомиться, либо в виде текста, либо на уровне устного предания, с каким-то дополнительным источником, кроме уже хорошо знакомой ему *Истории бриттов* Ненния (см. [Михайлов

1984)), что и вдохновило его на создание поэмы.

В *Жизни Мерлина*, которая, отметим, забегая вперед, действительно имеет достаточно много сюжетных совпадений с *Безумием Суибне*, Мерлин описывается совершенно иначе, чем в *Истории бриттов*, и имеет другую литературную биографию. Вкратце сюжет поэмы может быть сведен к следующему:

Мерлин, король деметов, принимает участие в сражении между Передуром, «властителем венедотов» и Гвеннолом, королем скоттов. Король кумбров Родерх также участвует в битве, как и Мерлин, на стороне Передура. Узрев гибель близких, Мерлин испытал вдруг чувство столь глубокого отчаянья и горя, что

...безумье его обуяло: покинув украдкой

Всех, в леса он бежал, чтобы люди его не видали [...]

В пищу коренья трав и в пищу идут ему травы,

В пищу идут с деревьев плоды, ежевика лесная.

Стал он лесным дикарем, как будто в лесах и родился⁵

Когда настала зима, Мерлин начал жестоко страдать от холода и громко сетовать на тяготы своего существования. Однажды его услышал путник, который шел к королю Родерху, который к тому времени женился на Ганеиде, сестре Мерлина. Это помогло ей найти прибежище брата, и она послала к нему гонца, который, играя на кифаре, стал рассказывать Мерлину о том, как страдает без него покинутая им его жена Гвендолена. Музыка оказала на Мерлина положительное действие и он, «обретя рассудок и разум», попросил, чтобы гонец отвел его ко двору Родерха. Однако при дворе короля он вновь ощутил желание бежать в лес, и Родерху пришлось наложить на него цепи, чтобы удержать его.

Однажды Мерлин увидел, как король вынул из прически своей жены застрявший там листик, и не удержался от смеха. В ответ на настоятельную просьбу

объяснить этот смех Мерлин сказал, что его позабавило, что король, сам того не ведая, бросил на землю «доказательство» того, что жена его в роще изменила ему с другим. Желая доказать мужу свою невинность, Ганеида велела привести к Мерлину некоего отрока и спросила, какой смертью тот умрет:

Ей Мерлин отвечал: «Узнай, сестра дорогая:

Этот умрет человек, упав с вершины утеса.

Тогда королева велела отроку переодеться и вновь предстать перед Мерлином и снова задала этот же вопрос, на который получила следующий ответ:

Ей отвечал Мерлин: «Этот отрок, как возраст

наступит,

Примет в беспамятстве смерть, на могучем дубе

повиснув».

В третий раз все тот же отрок предстал перед Мерлином уже в женском платье:

«Ну-ка, поведай нам, брат, как погибнет

эта девица».

«Эта девица, — сказал он в ответ, — погибнет

в потоке».

Таким образом невинность королевы оказалась восстановленной, и Мерлин вновь бежал в лес. Прошли годы, отрок вырос и во время охоты случайно погиб, причем —

Грянулся прямо в поток, у подножья горы

протекавший,

Только одною ногою за дерево он зацепился,

Тело же — вниз головой — погрузилось в текучую
воду,

Так упал, утонул и повис на дереве бедный,

Смертью одной доказав праведность сущего мужа.

Живя в лесу, Мерлин узнал, что его жена Гвендолена собирается замуж за другого. Тогда он приехал на олене в сопровождении целого стада диких животных

к дому, где должна была состояться свадьба и, увидев в окне жениха, отломил у оленя кусок рога и швырнул его в голову новобрачному. Тот упал замертво, а Мерлин был снова схвачен слугами короля Родерха. Однако после ряда «мелких» предречений он вновь вернулся в лес, где его часто навещала сестра. Далее в поэме следует монолог Мерлина, в котором тот предскажет ряд исторических событий, которые должны будут произойти с народами Британских островов.

Вернувшись домой, Ганеида узнала, что муж ее Родерх внезапно умер, на похороны его прибыл пророк и поэт — Тальгесин. После погребения он пошел в лес, чтобы встретиться с Мерлином, и между ними произошел длинный диалог мистико-исторического содержания, напоминающий в чем-то ирландский *Разговор двух мудрецов*. Тем временем слуги Родерха нашли в лесу новый источник с необычайно чистой водой. Мерлин выпил этой воды, и к нему немедленно возвратился рассудок, однако при этом мудрости, ясновиденья и пророческого дара он не лишился. Затем в лесу слуги нашли другого безумца, в котором Мерлин узнал своего бывшего друга, который как-то раз случайно во время охоты съел заклятые плоды, которые злая колдунья предназначала для самого Мерлина, отвергшего ее любовные притязания. Мерлин предложил напоить его водой из того же источника, и безумец исцелился. Кончается поэма рассказом о том, что на сестру Мерлина Гансиду также вдруг снизошел пророческий дар, и она в порыве вдохновения вдруг начала вещать о грядущих победах и судьбах бриттов.

Итак, как мы видим, в поэме *Жизнь Мерлина* Гальфрида Монмутского и в саге *Безумие Суибне* сюжетных совпадений действительно очень много. Но означает ли это, что оба текста непременно восходят к какому-то одному, как предполагал Д. Карни, общему

источнику? И где именно и когда данный источник мог существовать, и в какой форме он бытовал?

Но сначала — о сходствах и различиях. Действительно, оба героя являются королями, оба теряют рассудок на поле битвы, оба живут в лесу, время от времени возвращаются к людям, оба обладают даром пророчества, причем что касается Суибне, то его пророческий дар по сравнению с Мерлином, конечно, проявляется гораздо меньше, поскольку распространяется лишь на него самого и не носит столь глобального характера. С другой стороны, мы можем отметить, что способ, при помощи которого Мерлин обретает рассудок, описывается также и в легенде о Суибне: герой пьет воду из чудодейственного источника возле дома Молинга, хотя в тексте саги этот мотив присутствует лишь в виде намека. Оба встречают другого безумца. Но проведение параллелей, как мы понимаем, должно предполагать особую исследовательскую строгость и осторожность. Так, в работе, посвященной сопоставлению образов Мерлина и шекспировского короля Лира, например, между этими персонажами также находится необычайно много общего, при этом — автор сопоставляет их и с Суибне, отмечая, в частности, что оба страдают от холода и оплакивают смерть дочери [Smith 1946: 164], однако приравнивание Корделии к анонимной дочери Суибне, которую Лонгсахан называет в числе многих якобы погибших родственников Суибне, безусловно, является более, чем натяжкой. В работе Р. Лумиса, в которой также проводится ряд параллелей между Суибне и Мерлином, как нам кажется, утверждение, что «Суибне может быть назван пастухом диких животных» [Loomis 1926: 128], достаточно спорно, так как Суибне, что даже вызывает удивление при внимательном чтении текста саги, несмотря на его постоянную жизнь в лесу, последовательно сторонится жи-

вотных и смотрит на них всегда издали и даже с некоторой опаской (в отдельных случаях он говорит о том, что лисы, олени и другие звери бегут от него).

Признавая бесспорное сходство повестей о Суибне и Мерлине, мы должны будем отметить, что различий в обоих сюжетах также довольно много. Так, в сказании о Мерлине совершенно ничего не говорится о роли святых в жизни героя, что, впрочем, может быть объяснено исходя из нашей же концепции, что окончательный текст саги о Суибне был составлен в монастырских кругах с довольно прозрачными назидательными целями. С другой стороны, обращает на себя внимание полное отсутствие в *Безумии Суибне* темы сестры героя, с которой тот находится в довольно близких отношениях, отчасти носящих инцестуальный характер (подробнее развитие этой идеи см. [Markale 1975: 124–127]). Существует и много иных, достаточно мелких различий, на которые, наверное, не стоит обращать специального внимания, в целом же отметим, что образ самого героя трактуется в двух текстах по-разному, и если Мерлин — это мудрый пророк, в своем безумии презирающий толпу и мелкие людские страсти, то Суибне, скорее, действительно, как он говорит о себе, — «жалкий безумец», замкнутый в первую очередь на себе самом и своих собственных страданиях.

Но откуда Гальфрид Монмутский мог вообще взять тему безумца-мудреца, живущего в лесу, и почему этот образ получил имя Мерлина? На эту тему существует огромная литература, но при этом единого мнения среди специалистов по артуровскому циклу не существует до сих пор. Так, с одной стороны, довольно распространенной является следующая интерпретация появления образа Мерлина у Гальфрида: сам образ, равно как и имя, были взяты автором из валлийской традиции, в которой существовал бард по имени

Мирдин (Myrddin), живший в VI веке. Приписываемые ему стихи-пророчества содержатся в так называемой «Черной Книге Кармартена», рукописи XIII в., а также в ряде еще более поздних прозаических пересказов. Так, в частности, в хронике, составленной неким Элисом Грифидом в середине XVI в., содержится рассказ о некоем юноше по имени Мирдин, который «был так нетверд духом своим и рассудком, что предпочитал жить не в человеческом доме, а в лесу, особенно в летнюю пору» [Jones 1959: 329]. Именно в этом тексте, что интересно для нас, находит свое наиболее полное отражение образ «сестры безумца», которая навещает героя в лесу и к которой он обращает свои пророчества.

Мнение, что сам образ Мерлина был почерпнут Гальфридом из валлийской традиции, разделяют очень многие исследователи (Р. Лумис, А. Джарман, Г. Парис, Ж. Маркаль и другие), причем, как пишет Р. Лумис (и как повторяется во многих других работах), «имя Мерлин не является строгим фонетическим аналогом имени Мирдин, но Гальфрид, желая избежать двусмысленных французских ассоциаций, которые могли бы возникнуть у латинизированной формы Merdinus, заменил d на b» [Loomis 1926: 37], т.е. имя Merdin звучало бы похоже на слово *merde* 'дерьмо'. Подтверждением идентичности Мерлина с валлийским Мирдином А. Джарман считает также и существование валлийской поэмы *Разговор Мирдина с Талиесином* (*Ymddiddan Myrddin a Thaliesin*), отчасти повторяющий отмеченный нами эпизод из поэмы Гальфрида [Jarman 1959].

Другим, достаточно распространенным в критике, подтверждением историчности данного персонажа принято считать существование в Южном Уэльсе города Кармартена, исконным названием которого было *Caerfyrddin*, т.е. «порт Мирдина». Однако надо отме-

тить, что, например, в статье Н. Толстого этот довод оспаривается и истинным значением данного топонима он считает искаженное «морской порт» [Tolstoy 1983], источником же образа Мерлина — некий не дошедший до нас прототекст, возможно, латинский, бытовавший в Северной Британии: герой данного текста, по его мнению, уже носил имя Мерлина, к которому гипотетический валлийский бард VI века никакого отношения не имел. Впрочем, сомнений в оригинальности валлийских поэм он все же не высказывает.

Гораздо более резко пишет французский исследователь Э. Фараль: «У нас нет ни одного доказательства того, что от этого Мирдина до нас дошла хотя бы одна строчка. [...] Все это лишь поздние фальсификации, возникшие уже после появления книг Гальфрида Монмутского» [Faral 1969: 43]. Он считает, что прообразом Мерлина был реальный человек, который жил в Пистойе, умер в 1128 году в возрасте двадцати лет и носил имя Мерло (Merlo) [Faral 1969: 45]. Никакого прототекста, устного или письменного, о безумце-пророке, по его мнению, Гальфрид Монмутский не знал, но черпал свое вдохновение лишь из латинских и библейских источников [Faral 1969: 384].

Действительно, как бы ни были резки и спорны блистательные по своей форме рассуждения Э. Фаралья, который в терминологии современной ирландистики, сам того не подозревая, был ярким представителем антинативистской школы, в них содержится очень много интересных наблюдений. Мы действительно не можем доказать, что приписываемые Мирдину тексты были написаны именно им (их язык действительно гораздо более поздний) и, более того, мы не можем доказать, что данное лицо вообще когда-то существовало (характерно, что в примечании к своей статье Н. Толстой перечисляет исследователей, которые верили в его суще-

ствование). Наверное, приоритет валлийской традиции в данном случае — это лишь вопрос веры и убежденности. Что же касается «непристойных ассоциаций» имени (со словом «дерьмо»), то данная интерпретация формы *Merlinus*, несмотря на ее распространенность, кажется все же несколько наивной. При этом даже такой, казалось бы, неоспоримый аргумент в пользу историчности фигуры Мирдина и использования именно его в качестве прототипа героя поэмы Гальфрида, как упоминание этого имени и связанного с ним пророчества о том, что саксы будут изгнаны из Британии, в тексте *Armes Prydein* (*Знаки Британии*), который датируется И. Вильямсом 930 г. [Williams 1944: 54], строго говоря, еще ничего не доказывает. Никто, даже Э. Фараль, не предполагает, что само имя Мирдин было придумано валлийцами уже после появления поэмы Гальфрида (почему бы тогда оно имело такую форму?), но при этом сам факт существования барда с таким именем далеко не проясняет и не может прояснить происхождения образа Мерлина из поэмы, равно как и из *Истории бриттов*, и, тем более, всех, связанных с ним сюжетных элементов. Отчасти понятные, слова Д. Парри и Р. Колдуэлла о том, что «мы не должны принимать всерьез интуитивные построения не-кельтологов вроде Брюса, Фаралья и Зюмтора о том, что Мерлин явился чистым изобретением Гальфрида Монмутского» [Parry, Caldwell 1959: 76] на самом деле повисают в пустоте.

Но, собственно говоря, никем из сторонников «кельтской теории» и не предполагается, что непосредственным источником поэмы Гальфрида служат сказания о валлийском барде Мирдине и только о нем. Одного этого явно не хватило бы для того, чтобы объяснить сложные сюжетные элементы латинской поэмы, в валлийских текстах отсутствующие. В наших

рассуждениях мы пока намеренно обходили другой текст, также относящийся к британской латинской традиции, но имеющий с *Жизнью Мерлина* (и отчасти — с *Безумием Суибне*) гораздо больше сюжетных параллелей. Мы имеем ввиду предание о Лайлокене и святом Кентигерне (текст см. [Ward 1983]).

Собственно говоря, повесть о Лайлокене содержится в трех текстах, которые датируются XII в. Первый и для нас наименее информативный — это *Житие святого Кентигерна*, составленное во второй половине XII в., в котором о Лайлокене упоминается лишь в одной фразе о том, что так звали одного из «дураков», который вдруг предсказал смерть короля, но которое является свидетельством историчности самого святого. Он жил во второй половине VI века на севере Британии, а точнее, на границе Нортумбрии и территорий, занимаемых уже пиктами и скоттами, т.е. — рядом с шотландской Дал Риадой в Стратклайде. О нем говорится, что шотландцы дали ему имя Mungo ‘милый друг’, которое затем стало одним из распространенных там христианских имен, однако в Уэльсе, куда он был вынужден бежать, это его имя известно не было. С другой стороны, в *Житии* говорится, что он был известен и в Ирландии, видимо, в 584 году встречался со св. Колумом Килле во время его миссии на территории современной Шотландии и получил среди ирландцев прозвище In Glaschu, что составитель *Жития* переводит как «зеленая собака» (на самом деле словосочетание является юридическим термином и обозначает человека, объявленного вне закона, и может также употребляться в более широком значении ‘изгнанник’). Св. Кентигерн действительно был вынужден отправиться в изгнание в Уэльс и просил прибежища у правителя Гвинеда после того, как в Стратклайде к власти пришел некто Моркен, убежденный язычник. Однако

после битвы при Ардериде в 573 г. трон занял король Ридерх, христианин, и Кентигерн получил возможность вернуться. В дальнейшем он поселился на севере Нортумбрии, неподалеку от Глазго, где стал аббатом монастыря.

Рассказы о странном человеке по имени Лайлокен содержатся в текстах, датируемых началом XIII в. Наиболее известной является повесть *Лайлокен и Кентигерн*, содержание которой кратко может быть сведено к следующему:

Однажды святой Кентигерн отправился в пустынную местность, чтобы молиться. Неожиданно из леса к нему вышел странный человек, полуголый, похожий на зверя. Он сказал, что его зовут Лайлокен и что он тоже удалился в пустыню, чтобы искупить свой грех. Во время битвы, в которой принимали участие бритты и скотты, он убил много людей. Но вдруг он увидел на небе странное сочетание ярких цветов, которое произвело на него сильное впечатление. Он мгновенно осознал, насколько он грешен, и понял, что должен бежать с поля битвы, чтобы в лесу ценой тягот и лишений искупить свои грехи. К тому же из облаков он услышал голос, который велел ему «жить среди зверей». Лайлокен попросил Кентигерна, чтобы тот молился за него и разрешил его навещать для спасительных бесед. Через некоторое время, когда св. Кентигерн служил мессу, из кустов неожиданно вышел Лайлокен и, перебивая его, стал требовать немедленного причастия, мотивируя это тем, что не хочет умереть непричастным. Кентигерн послал к нему слугу, чтобы спросить, когда и как тот умрет. Лайлокен ответил, что умрет сегодня же оттого, что будет избит палками. Кентигерн не поверил ему и через краткое время послал к нему другого слугу с тем же вопросом. На этот раз Лайлокен ответил, что его сегодня вечером проткнут длинным ше-

стом. В третий раз он сказал, что еще до наступления ночи он утонет. Тогда Кентигерн дал ему причастие, после чего тот бежал в лес и случайно погиб во время королевской охоты: слуги короля, приняв его за зверя, проткнули копьём, избили палками, а потом он упал в реку и утонул.

Итак, в предании о Лайлокене и св. Кентигерне, как и в саге о Суибне, мы встречаем уже тему влияния святого на дикого безумца и особых отношений, в которых они оказываются, что совершенно отсутствует как в *Жизни Мерлина* Гальфрида Монмутского, так и в валлийских текстах о Мирдине Диком. С другой стороны, в *Лайлокене и Кентигерне* мы не находим темы листика, застрявшего в волосах королевы и выдающего «мудрецу-безумцу» ее неверность. Однако эта деталь присутствует еще в одном варианте повести о Лайлокене, где мотива очищающего общения со святым человеком, наоборот, нет. Мы имеем в виду рассказ о Лайлокене и короле Мелдред, сохранившийся также в латинском пересказе XIII в., и, как полагает Х. Уорд [Ward 1983: 513], записанный раньше, чем повесть о Лайлокене и Кентигерне:

Лайлокен, потерявший рассудок внезапно, начинает жить в лесу и наводит ужас на всю округу. Король Мелдред велит поймать его и в цепях привести в свой замок. Там Лайлокен живет при короле, исполняя функции, в чем-то близкие к функциям шута. Однажды он замечает застрявший у королевы в волосах листик и обвиняет ее в измене мужу. Тогда в качестве доказательства своей правоты и иллюстрации своего провидческого дара Лайлокен предрекает, что сам он, если его отпустят в лес, вскоре погибнет там тройной смертью. Его отпускают в лес, и он действительно вскоре, на позор королеве, погибает от ударов палок, от копья и «в потоке».

Связь этих двух преданий о Лайлокене с *Жизнью Мерлина* бесспорна. И, более того, переписчик текста о Лайлокене и Кентигерне, впервые вводя имя героя, добавляет при этом: «Но другие говорят, что это был Мерлин, который был бриттом и особенным пророком (*propheta singularis*), но мне это точно не известно». Именно эта фраза позволяет и Н. Толстому в уже упомянутой нами работе прийти к выводу о возможном существовании некоего прототекста о безумце-пророке, которого звали именно Мерлином.

В исследовании источников *Жизни Мерлина* Э. Фараль также отмечает несомненное сходство между всеми текстами и их связь с поэмой Гальфрида, причем в качестве связующих «звеньев» он выделяет семь моментов:

- безумие, охватившее Мерлина на поле битвы между бриттами и скоттами — из *Безумия Суибне*;
- жена Мерлина выходит замуж за другого — из *Безумия Суибне*;
- Мерлин жалуется на тяготы жизни — из *Безумия Суибне*;
- Мерлин вновь убегает в лес — из *Безумия Суибне*;
- Мерлин встречает другого безумца — из *Безумия Суибне*;
- Мерлин предсказывает тройную смерть — из предания о Лайлокене;
- Мерлин открывает измену королевы — из предания о Лайлокене [Faral 1969: 352].

Но можно ли все эти сюжетные элементы действительно считать источниками поэмы Гальфрида? И как он тогда объяснит появление в поэме мотива сестры героя, который встречается только в валлийских версиях, написанных, по мнению Э. Фаралья, уже после появления *Жизни Мерлина*? Как пишет Э. Фараль, «Ясно

при всем этом лишь то, что в вопросе о взаимосвязи между разными текстами нет уверенности в приоритете какого бы то ни было из них [...] В этих условиях можно лишь сделать вывод, что существовала традиция, внутри которой *Жизнь Мерлина*, *Безумие Суибне* и повести о Лайлокене соперничали друг с другом» [Faral 1969: 361].

Но почему могли «соперничать» эти легенды, если, грубо говоря, делить им между собой свою предполагаемую аудиторию не было нужды? Мы не можем оспаривать тот очевидный факт, что в период начиная с VI в. между Ирландией, Северной Британией и Уэльсом были постоянные контакты самого разного рода и что, например, через шотландскую Дал Риаду, как известно, — спорную территорию, находившуюся рядом со Стратклайдом, откуда родом был Кентигерн, какие-то сюжеты могли проникать из Ирландии в Шотландию, а потом на юг и, соответственно, обратно. Но были ли эти сюжеты оформлены в законченные тексты, пусть даже бытовавшие в устной форме? Скорее всего, нет. Предположительно, в данном случае речь может идти лишь о своеобразной совокупности переплетающихся мотивов, которые уже затем, оформляясь сюжетно, меняли свою форму или даже могли переосмысливаться по-новому. И поэтому Гальфрид Монмутский, который был уже безусловно **автором** в нашем понимании этого слова, сделал своего героя могущественным поророком библейского толка, чего нет ни в одном из текстов, в той или иной степени соотносимых с его поэмой. Так, Наполеон у Толстого и у Лермонтова — это совершенно разные персонажи, хотя восходят они, бесспорно, к одному и тому же «источнику». Но при этом никому не придет в голову искать в русской литературе некий прототекст о Наполеоне — его не было, но был некий образ Наполеона, входящий в ин-

струментарий русской культуры XIX века. Но в отличие от авторов Нового времени Гальфрид Монмутский не стремился быть последовательным даже по отношению к самому себе, и поэтому для него вопрос о тождестве двух Мерлинов просто не вставал.

Аналогичным образом, как нам кажется, мы можем говорить скорее о мотивном **инструментарии** словесной культуры Британских островов, которым каждый составитель текста мог воспользоваться, исходя из своих установок и, что главное, по-разному его трактовать, что-то добавляя, а от чего-то и отказываясь (у Гальфрида нет темы святого, в *Безумии Суибне* нет сестры, но зато только там есть тема отделенных от туловищ монструозных голов; мотив же обвинения королевы в неверности является, скорее всего, довольно поздним, т.к. для кельтской традиции проблема супружеской неверности вообще актуальна не была).

Говоря о возможном источнике происхождения данного общего инструментария, мы имеем в виду не только регулярные контакты, которые могли способствовать его возникновению, но и генетическую общность мифо-поэтической традиции регионов, в первую очередь, в нашем случае, конечно, населенных кельтами. Так, в мабиноги *Пуйл, правитель Диведа* рассказывается о том, как герой оказался в ином мире, преследуя свору странных собак — белых с красными ушами. Но мотив чудесного животного, происходящего из иного мира, белого с красными ушами, встречается часто и в ирландских сагах. Следует ли в данном случае говорить о заимствовании? Конечно, нет: данное животное может быть названо скорее «мифопоэтической изоглоссой». Аналогичных примеров — множество.

Таким образом, мы можем заключить, резюмируя наши рассуждения (хотя, конечно, мы понимаем, что тема Мерлина на этом «закрытой» считаться все равно

не может), что архаическое сказание о ритуальном уходе в лес, являющееся своего рода универсалией, на Британских островах накладывается на специфический местный мотивный инструментарий, что обуславливает относительное сходство данных сюжетов в местной традиции. Но — лишь относительное. Ни один из указанных нами текстов не являлся непосредственным источником для поэмы Гальфрида — это понятно, но и не существовало ни одного прототекста о мудром безумце, в котором присутствовали бы все отмеченные мотивы в их совокупности. Все это бытовало, видимо, в устной форме, а отчасти и в виде вкраплений в совершенно другие сюжеты как своего рода «мотивный суп» или, точнее, — «набор ингредиентов для супа».

В приведенном нами в начале данной главы определении мотива и сюжета, принадлежащем Ю.С. Степанову (мотив отвечает на вопрос — что это?, а сюжет — что происходит?), как нам кажется, присутствует некоторое упрощение, что особенно ясно видно на фоне уже чисто грамматического строя кельтских языков. Поясним нашу мысль. В ирландском языке (как и в валлийском) собственно финитные формы глагола употребляются довольно редко и ограничиваются определенным набором основ. Собственно же предикатом при этом выступает глагольное имя, передающее идею действия, но грамматически являющееся существительным. Например, вместо «он спит» говорится «он в его сне», вместо «он знает» — «есть знание у него» и пр. На этой закономерности, кстати, и строятся списки саг, составленные еще в начале среднеирландского периода. Таким образом, в качестве исходного мотива, являющегося для дальнейшего сюжета как бы строительным блоком, может выступать не только мотив именной (герой, мачеха, ворон, волшебный гребень и т.д.), но и глагольный (уходит в лес, предрекает,

умирает, превращается и т.д.). Так, например, мы уверены в том, что в повестях о гибели ирландских героев, названия которых кодируются словом *aided*, обозначающим обычно не столько убийство, сколько более широко — трагическую смерть-судьбу, предсказанную и наступающую при противоестественных обстоятельствах, первичным является именно данный мотив смерти такого рода, а не герой, о котором повесть рассказывает.

Особое и довольно странное место в данной мотивной общности занимает тема так называемой «тройной смерти», которую обычно предсказывают герои нашего типа в пору своего безумия. Мы могли уже обратить внимание на то, что в обеих версиях рассказа о Лайлокене герой предсказывает свою смерть, которая должна наступить довольно необычным способом — в результате «тройного» покушения на его жизнь (забит палками, проткнут копьём и утонул). Предсказание аналогичной тройной смерти, каждый из элементов которой якобы противоречит другому, мы встречаем и в поэме Гальфрида Монмутского, однако в ней герой предсказывает такую смерть не самому себе, а отроку, и делается это как своего рода «тест» на пророческие способности Мерлина (аналогичный мотив связывается в дальнейшем с фигурой Мерлина уже и в прозаической старофранцузской *Вульгате*).

Близость данных эпизодов, естественно, обращала на себя внимание исследователей, однако, с нашей точки зрения, меньшее, чем она того достойна. Так, в известной работе К. Джексона *Мотив тройной смерти в повести о Суибне Безумном* [Jackson 1940] проводится сопоставление между данными тремя памятниками, а также — между текстом *Жития св. Молинга*, не только в поздней версии Майкла О'Клери, но и в реконструируемом им *Житии*, существовавшем, видимо, гораздо

раньше. О его существовании говорят сохранившиеся стихи, по языку датируемые XI в., но восходящие, как полагает К. Джексон, к более арахаической версии. В обоих рассказах о Молинге присутствует тема грабителя-разбойника, который хочет либо подвергнуть святого искушению, подослав к нему свою распутную жену (поэтическая версия), либо крадет из его дома корову (версия Майкла О'Клери). Обидчик приговаривается Молингом к смерти, причем — именно тройной смерти:

— Мои люди догонят его и отнимут корову, — сказал Молинг, — а потом они убьют Крага.

— Коли так, видать, долгая ждет его жизнь! — сказала Руадсех.

— Если ты хочешь, чтобы он был сожжен, это будет сделано.

— Коли так, видать, не будет ему холодно от огня, который для него зажгут, — сказала Руадсех.

— Ежели лучше будет утопить его, то и это с ним случится.

— Коли так, видать, не будет у него недостатка в питье, если будет у него жажда, — сказала Руадсех. [Stokes 1906: 286].

Однако на деле все происходит именно так, как предсказал (а точнее — повелел) святой: увидев приближающихся преследователей, Краг залез на дерево, в него бросили копьё и ранили его, после чего он упал в костер, на огне которого уже жарилась украденная им корова, а оттуда — в воды реки Барроу, где он и утонул.

Реализацию данного мотива в саге *Безумие Суибне* Джексон усматривает не в смерти самого героя, а в эпизоде с Элладаном (в котором он видит того же Лайлокена, но получившего другое имя): Элладан знает заранее о дне своей смерти и погибает, случайно упав

в поток, поскользнувшись из-за внезапного порыва ветра. Данную повесть Джексон считает «усеченной» версией той же темы и на этом основании приходит к выводу, что «здесь не надо разрабатывать точку зрения, что легенда о Суибне, Мерлине, Мирдине и Лайлокене имеют источником одну повесть и что Мирдин-Лайлокен-Мерлин — это одно лицо» [Jackson 1940: 546]. Он полагает, что эта повесть функционировала в устной форме в районе Стратклайда и через Дал Рианду распространялась далее в Ирландию и в Британию. Правда, он оговаривается, что «трудно сказать, где именно, в Ирландии или в Британии, она зародилась» [Jackson 1940: 549].

С нашей точки зрения, как мы уже писали, сказать это трудно именно по той причине, что данной прототипической версии не существовало вообще, и именно мотив «тройной смерти» наш вывод подтверждает.

Но сначала вернемся к нашей саге еще раз. С одной стороны, действительно на первый взгляд сам Суибне и его гибель не имеют к мотиву тройной смерти никакого отношения. Суибне предсказывает свою смерть, но она не является тройной: «Меня убьет копьём твой свинопас», — говорит он Молингу. Однако, с другой стороны, в тексте саги непосредственно после описания того, как Монган убивает героя, бросив ему в спину копьё, добавлено:

Другие же говорят, что пастух поставил перед ямой, из которой пил по обыкновению Суибне, острие оленьего рога, так что когда он ударил его копьём, он упал, наткнулся на рог, попал лицом в питье и так принял смерть [BS, 78].

Данная вставка совершенно не соответствует сюжетной канве эпизода, согласно которой Монган совершил убийство непреднамеренно, даже не зная, кто именно находится перед ним (впрочем, это версия са-

мого Монгана). Для нас в данном случае важно не то, как произошло данное убийство «на самом деле», а то, что, видимо, в какой-то из более ранних устных версий герой саги погибал именно от удара копьем, от падения на острый рог и оттого, что захлебнулся молоком (т.е. — утонул).

Но мы можем предложить и другую версию реализации мотива тройной смерти в предании о Суибне, а точнее — в саге о нем, версию, не противоречащую предложенной выше. В саге, кроме самого Суибне, упоминаются также два других гелта, которые также погибают — Элладан и старуха. Причем если герой погибает от удара копьем, то Элладан тонет, а старуха падает с утеса и разбивается о камни. Таким образом, тройная смерть в ее традиционном «наборе» — удар копьем, утопление и падение — оказывается расчлененной на три, причем умирающий в каждом случае является диким безумцем, т.е. все они подобны друг другу (прибегая к логике К. Джексона, мы можем сказать, что все они — одно).

Безусловно, обе наши интерпретации — натянуты, однако, как это ни странно, опровергнуть их практически невозможно. Как нам кажется, составитель текста XII в., которому мотив тройной смерти был знаком сам по себе, не предполагал ввести его эксплицитно в рассказ о гибели героя, иначе он сделал бы это более явно, однако в аморфном мотивном инструментарии мотив этот безусловно присутствовал, принимая иногда действительно «усеченную» форму, что самим компилятором могло и не ощущаться.

Говоря о мотиве тройной смерти в преданиях о лесных безумцах, К. Джексон по не совсем понятной нам причине ограничивает свой анализ указанными текстами. Однако в ирландской саговой традиции данный мотив на самом деле представлен гораздо шире и

далеко не ограничивается преданиями, корни которого находятся в Стратклайде (см. в указателе мотивов древнеирландской литературы Т.П. Кросса — М341.2.4.2 [Cross 1969: 386]). В сагах исторического цикла данный мотив наиболее полно выражен в рассказах о смертях королей Муирхертаха, сына Эрк, и Диармайда, сына Кербала.

Король Муирхертах является личностью исторической, по крайней мере — он упоминается в хрониках и генеалогиях. Он принадлежал к северным Уи Нейллам, к роду Эогана, и стал верховным королем примерно в 520 году, после того как победил в битве Ардгала, сына Коналла Кримтана. В 533 или 534 году он умер, скорее всего — естественной смертью. Его преемником стал Туатал Майльгарб, внук сына Ниалла Де-вять Заложников по имени Кайрпре, который практически был единственным верховным королем в этой ветви и основателем династии считаться не может (см. схему в книге Г. МакНиокайлла [MacNiocaill 1972: 11]). Однако, как пишет тот же МакНиокайлл, «смерть Муирхертаха была окружена романтической легендой о том, что он одновременно утонул в бочке с вином, был сожжен и пронзен копьем» [Mac Niocaill 1972: 18]. В уже упоминаемой нами *Хронике Королей* о Муирхертахе также говорится, что он «утонул в чане с вином после того, как был сожжен, а случилось это в ночь на Самайн в его королевском доме в Клетехе на реке Бойн» [RR, 363]. В поэтических *Старших мест* также упоминается странная смерть, которой умер этот король —

fuair guin, loscad, lind-badud [Aided Muirchertaig... 1980: IX–X] — получил рану, сожжение, полное утопление...

Упоминания о данной тройной смерти Муирхертаха, сына Эрк, встречаются также в ряде глосс и в хрониках.

Наиболее полная версия рассказа о гибели Муирхертаха содержится уже в саге, относящейся к королевскому циклу *Смерть Муирхертаха, сына Эрка* (*Aided Muirchertaigh Meic Erca* [Aided Muirchertaigh... 1980], русск. пер. А. Смирнова, см. [Ирландские саги 1933]), которая сохранилась в рукописи XIV в., но датируется более ранним периодом. В ней рассказывается о том, как король внезапно полюбил странную женщину по имени Син, которая велела ему изгнать из дома его жену и детей, а также не позволила клирикам приближаться к дому. Епископ Кайрнех, которому пожаловалась жена короля, проклял Муирхертаха, но тот продолжал жить в доме с Син, которая была не простой женщиной, а сидой. Она создавала из папоротника «призрачную свинью», а из речной воды — делала вино, и король и его воины ели и пили все это, однако наутро «чувствовали себя обессиленными». В конце саги возле королевского дома появляется Таутал Майльгарб и поджигает дом. Король в страхе перед огнем спрятался в бочке с вином, но это его не спасло:

рухнул дом над ним, и сгорело его тело на пять футов длины, остальную же часть его предохранило вино от огня [Ирландские саги 1933: 276].

Король Диармайд, сын Кербалла, также является фигурой исторической. Согласно многочисленным свидетельствам, он жил во второй половине VI в. и принадлежал к Южным Уи Нейллам. Надо сказать, что в ирландской истории этот персонаж может быть отнесен к наиболее заметным, в частности — по той причине, что его имя обычно связывается с деятельностью таких известных святых, как Киаран, Руадан и, в первую очередь, Колум Килле, несмотря на то, что, как принято считать, сам Диармайд был одним из уже довольно редких для того времени королей-язычников (не находясь в оппозиции к христианству, он открыто

практиковал древние культы и при его дворе, как известно, были друиды). Именно Диармайд был верховным королем Ирландии во время «неправого приговора» Колума Килле в связи с переписанной им псалтырью, каковой факт ее владелец расценил как «воровство». Их должен был рассудить Диармайд, и тот пришел к выводу, что прав истец, а не ответчик, поскольку, как он сказал, «с каждой коровой пребудет и теленок ее», т.е. каждая копия рукописи должна принадлежать тому, кому принадлежит и оригинал (понимание авторского права, в чем-то близкое нашему). Однако Колум Килле с этим решением не согласился и отправился в свое знаменитое добровольное изгнание на остров Иону. Но, несмотря на то, что Колум Килле и из-за личного конфликта, и по своему роду должен был бы стоять в оппозиции по отношению к Диармаиду, этого не произошло. Более того, как пишет Адамнан в житии Колума Килле, тот проклял Аода Дуба, который в 565 г. убил короля. Причем, согласно проклятию св. Колума Килле, Аод должен был быть пронзен копьем, а затем утонуть, упав с борта корабля, т.е. — умереть примерно той же смертью, что и убитый им Диармайд.

Впрочем, смерть короля Диармайда носила не просто «тройной» характер, но была осложнена множеством дополнительных моментов, на первый взгляд — не реализуемых. Так, как предсказали ему его друиды, пророк Бек Мак Де, затем принявший христианство, и св. Киаран, возмущенный тем, что Диармайд сжег в собственном доме некоего Фланна, сына Димы (дом обрушился на него, и тот, пытаясь спастись, спрятался в бочке с вином), и проклявший короля, в день своей гибели Диармайд должен был надеть рубаху из одного семечка льна, плащ из шерсти одной овцы, пить пиво, сваренное из одного семечка ячменя и есть мясо неро-

дившихся поросят (подробнее о смерти короля Диармайда см. в [Rees 1961: 333–335; Рисы 1999: 382–384]).

Однако все эти условия исполнились. Рубаха короля была соткана из стеблей льна, выросших из одного отборного семечка, овца была такой мохнатой, что ее руна хватило на плащ, отличавшийся удивительной тонкостью, пиво был сварено из зерен, которые выросли из самого лучшего зерна в колосе, а мясо неродившихся поросят было мясом эмбрионов, вырезанных из свиньи незадолго до опороса. Диармайд принял смерть в доме своего верного слуги и одного из лучших домовладельцев по имени Банбан, причем на голову королю упала потолочная балка, Аод пронзил его копьем, а затем поджег дом, и умирающий Диармайд окончательно испустил дух в бочке с пивом.

При сопоставлении данных рассказов ясно выделяются следующие моменты: тройная смерть всегда предсказана (или является результатом проклятия, что в ирландской традиции различить довольно трудно), король находится в конфликте со святым, король сам в свое время послужил причиной смерти подобного рода. Данный сюжетный комплекс был в свое время отмечен Д. Раднер, которая в исследовании, названом К. МакКоном «великолепным и впечатляющим» [McCone 1990: 146], приходит к выводу, что «мотив тройной смерти в кельтской традиции является чисто христианским нарративным приемом [...] Власть церкви и власть короля не могут противостоять друг другу. [...] Стабильность общества возможна, как это уже понимали нарраторы XI в., только тогда, когда возникал союз между церковью и светской властью» [Radner 1983: 195]. Тройная смерть, таким образом, представляет собой реализацию проклятия оскорбленного или возмущенного несправедливостью святого и демонстрацией могущества власти церковной по сравнению с

властью светской. Безусловно, Раднер права. Собственно говоря, этой же теме посвящено и *Безумие Суибне*, и поэтому в проклятии оскорбленного Ронана, как можем мы предположить заранее, мы обнаружим, хотя бы в усеченной форме, элементы реализации данного мотива.

Но почему же наказание святого принимает такую странную форму? И разве не демонстрацией власти церкви являются другие многочисленные рассказы о королях, которые окаменели, провалились под землю, превратились в животных, потеряли рассудок и проч.? И какое отношение к теме оскорбления святого имеет рассказ о Лайлокене и о Мерлине? Но обратим внимание еще на некоторые детали.

Тройная смерть королей Диармайда и Муирхертаха, несмотря на многочисленные различия в деталях, относящиеся к повествованию в целом, наступает при следующих сопутствующих обстоятельствах:

смерть короля всегда предсказана заранее (в работе М. Вратнох *Богиня власти как богиня смерти* [Vhreathnach 1982: 255] отмечается, что данная смерть обычно предсказывается женщиной, с которой король находится в эротических отношениях, и в случае с Диармайдом называется его жена Мугайн, которая предвидела трагический конец посещения им дома Банбана и отказалась сопровождать туда мужа; М. Вратнох, ссылаясь на работу Пр. МакКаны *Аспекты темы короля и богини в ирландской литературе* [Mac Sana 1955], в которой Мугайн предстает как одно из воплощений архаических женских божеств, склонна видеть эротико-профетическое начало именно в жене короля);

смерти короля сопутствует эротический контакт со сверхъестественной женщиной (если в саге о короле Муирхертахе данной женщиной является, несомненно, Син, то в рассказе о смерти Диармайда мы склонны

видеть исполнительницей данной функции не жену короля, Мугайн, а дочь Банбана, которая высказывает намерение провести с Диармайдом ночь после пира, и, кроме того, именно она обряжает его в странное одеяние и подает ему «заклятое» угощение; жена же Диармайда, напротив, функционально оказывается более близкой к отвергнутой жене Муйрхертахы — Дуайбсех);

смерти короля предшествует поедание мяса свиньи (ср. «призрачную свинью», которую создает своими заклинаниями Син, и «неродившихся поросят», которых подают Диармайду; свинья в ирландской традиции всегда ассоциировалась с иным миром).

Но мы с легкостью можем увидеть, что данный набор отмеченных нами мотивов присутствует также в знаменитом *Разрушении Дома Да Дерга* — саге, повествующей о ритуальном убийстве короля, нарушившего свои гейсы-зароки. Король Конайре пред своей смертью также встречается со сверхъестественной женщиной Кайльб, которая предсказывает ему близкую смерть, а также намекает на возможность близких отношений между ними, и, кроме того, получает от темного человека Фер Кайлле в качестве нежелательного угощения — огромную черную визжащую свинью. Но, безусловно, король Конайре, который также находит смерть в горящем доме, умирает не совсем «тройной смертью», поскольку реальной причиной его гибели является то, что ему отрубили голову. Но, как можем мы предположить, мотив ритуализированной насильственной смерти от оружия и огня в данном тексте подкрепляется упоминанием некой жидкости («Существуют тесные взаимоотношения между темой жидкости в широком смысле слова и темой убийства короля» — пишет М. Вратнох [Bhreathnach 1982: 257]), за которой отправляется в завершающих сагу эпизодах

Мак Кехт. Формально — он отправляется за питьем для Койнайре («Питья мне!» — «*Deog dam*» — трижды просит король [TBDD, 43]), однако чаша, которую берет он с собой («в которой впору было варить свинью да быка»), напоминает скорее те огромные чаны с пивом, в которых нашли свою смерть Муйрхертах и Диармайд.

Интересно отметить при этом, что в саге о короле Диармаиде пророчество его гибели от руки Аода Дуба оформляется при помощи устойчивого выражения *de-och tonnad (tonnaigh)*, которым часто выражается идея насильственной смерти через питье.

In lámhsa Aodha Duibh issi dobéra dhígh tonnaigh dot bheolsa [O'Grady 1970: 71] —

Рука Аода Дуба поднесет питье смерти к твоим губам.

Однако, понимаемое как питье, в котором содержится яд (и в отдельных случаях именно так и описанное в тексте [Михайлова, Николаева 1998]), питье может принимать характер смертоносного не только в силу его ядовитости, но и в силу его избыточности, т.е. иными словами, что герой этим питьем захлебывается и тонет.

В известной книге А. и Б. Рисов *Наследие кельтов* также анализируется рассказ о гибели Диармайда, сына Кербалла, однако, отмечая ее бесспорно сакрализованый характер, авторы все же ограничиваются тем, что констатируют ее двойственность — она как бы есть, и одновременно ее нет — и, таким образом в данном рассказе, по их мнению, реализуется общекельтская тенденция видеть целое в частности, единое в розном, существующее — в несуществующем, свет во тьме и так далее. Как пишут они, «на вопрос, как умер король Диармайд, невозможно дать однозначный ответ, поскольку каждый из ответов будет одновременно прав-

дой и неправдой. [...] В мире «или — или» и «нет — но» он, как кажется, вообще не умер!» [Rees 1961:335].

Иная или, точнее, идущая по несколько иному пути интерпретация данной темы была предложена в устном сообщении американского исследователя Б. Фрикенберга, сделанном на X конференции по изучению ирландского Средневековья в июле 1996 г. в Мэйнуте. Б. Фрикенберг предлагает видеть в теме тройной смерти в ирландской саговой традиции своеобразно преломленный рефлекс памяти о человеческих жертвоприношениях, практиковавшихся кельтами-язычниками. Впрочем, ритуальный характер убийства короля Конайре является в настоящее время фактом уже, наверное, очевидным всем. Достаточно, как нам кажется, аргументированное сопоставление с данным эпизодом рассказов о гибели Муйрхертаха и Диармайда вводит эти фигуры в указанную «магистральную тему» раннеирландской нарративной традиции (о теме разрушаемого дома как пути в иной мир и ритуальном характере данного разрушения см. в монографии К.М. Леффлер *Путешествие к островам иного мира в раннеирландской литературе* [Löffler 1983: 103–106]).

В докладе Б. Фрикенберга это предположение было сделано лишь вскользь как одна из возможностей интерпретации темы «тройной смерти» безумца в саге *Безумие Суибне* и других соотносимых с ней текстах [Frykenberg 1996], однако, как нам кажется, подобный подход к данной теме является, бесспорно, перспективным и заслуживающим более детального изучения. Действительно, еще по данным античных авторов в Галлии в друидическом культе широко практиковались человеческие жертвоприношения, причем, что для нас особенно интересно, разным богам приносились жертвы разными способами (см. [De Vries 1977]). Так, среди различных способом умерщвления жертвы

известны: отсечение головы, подвешивание на дереве, сожжение, а также утопление в огромном чане или котле. Считается, что в честь бога Еза жертву подвешивали к дереву, в честь Тараниса — сжигали, а в честь Тевтата — топили, причем для подобного ритуального утопления использовались специальные чаши, куда погружалась голова жертвы (детальное описание жертвоприношений по археологическим данным в Галлии и на Британских островах — см. [Чехонадская 1997]). Причем, что интересно, по свидетельствам античных авторов мы можем заключить, что не всегда отдельные виды жертвоприношений практиковались раздельно, а в ряде случаев предполагали соединение, сочетающее одновременное применение нескольких способов умерщвления. Так, еще Диодор сообщал, что кельты, принося пленников в жертву, «сажают их на кол, а потом сжигают, разводя огромные костры». В одном из воззваний Светония Паулина к римским солдатам говорится: «Лучше нам пасть сражаясь, как подобает мужам, чем, будучи пойманными, быть посаженными на кол, видеть наши внутренности вырезанными, быть проткнутыми раскаленными кольями и погибнуть, брошенными в кипящую воду» (цит. по [Чехонадская 1997: 64]). О том, что пленников и преступников казнили несколькими способами, иногда применявшимися *одновременно* сообщают и латинские источники из Британии.

На уровне архаического идея разных видов умерщвления жертвы, видимо, соотносима с общей концепцией Ж. Дюмезиля о трехчастной структуре архаического общества. В главе, посвященной жертвоприношениям, в книге *Кельтская цивилизация* Кр. Гуйонварха и Ф. Ле Ру отмечается, что разные типы жертвоприношений должны были соответствовать разным классам общества и, таким образом, тело жертвы призвано бы-

ло обеспечить стабильность разных социальных групп. На благо жреческого класса приносились жертвы бескровные — через повешенье, утопление и закапывание, на благо класса воинов — жертвы кровавые — через пронзание колом, забивание палками или сожжение, а класс земледельцев должен был довольствоваться жертвами не человеческими — животными, молоком, злаками или алкогольным напитком [Le Roux, Guyonvarc'h 1990]. Соединение разных способов умерщвления жертвы должно было, таким образом, достаточно экономно послужить ритуальной акцией, направленной на благо одновременно всех социальных групп. С другой стороны, «утраивание» сакральной акции, как мы понимаем, призвано было сделать ее и более действенной, подобно тому, как было в свое время продемонстрировано еще Ж. Вандриесом в его работе *Тройственное едшение у кельтов*: «Утраивая какой-либо субъект, мы придаем ему дополнительную силу, равную силе трех субъектов» [Vendryes-A: 1952 246].

Но все сказанное нами относится, скорее, к области реконструируемого архаического мышления и может соотноситься скорее с мифопоэтической традицией в целом, чем с интерпретацией достаточно конкретного мотива «тройной смерти» в ирландских сагах. Кроме того, если мы можем говорить о том, что человеческие жертвоприношения практиковались в Галлии времен Цезаря, то означает ли это, что они продолжались и на Британских островах в более поздние периоды?

Ответ на наш вопрос содержится в сборнике работ, посвященном необычайно интересной археологической находке — так называемого «человека из Линдоу», тело которого было обнаружено в 1984 г. в болоте в графстве Чешир в Англии, а особенно проясняет этот вопрос статья Энн Росс *Человек из Линдоу и*

кельтская традиция [Ross 1986].

Тело «человека из Линдоу» датируется периодом 100 г. н.э. — 210 г. н.э. [Gowlett, Gillespie 1986: 23]. Оно было подвергнуто тщательнейшей экспертизе, позволившей точно определить, как именно этот человек погиб. Его тело было полностью обнажено, затем по его голове сзади был нанесен удар тяжелым предметом, после чего он получил удар в спину чем-то вроде копья, отчего у него оказались сломанными несколько ребер. После этого вокруг его шеи был обвязан кожаный шнурок, под который была введена металлическая палочка, при помощи которой шнурок закручивали так, что человек оказывался задущенным, а его шея — сломанной. Затем на его шее был сделан глубокий надрез, и в заключение всего он был опущен головой в болото лицом вниз и захлебнулся (мы полагаем, что к тому времени он был уже мертв, но для совершающих ритуал, скорее всего, это было не так). Перед данной акцией жертва, как показал анализ содержания желудка, съел небольшое количество каши и, что безусловно, очень важно, выпил напиток, приготовленный из цветков омелы (аналогичные находки на территории Британских островов также показывают, что перед жертвоприношением жертва пила напиток, носивший сакральный характер и одновременно имевший галлюциногенный эффект; как пишет об этом в своей работе Н. Чехонадская, «этим объясняется спокойное выражение лица «человека из Толлунда» [Чехонадская 1997: 70]). Обследование самого тела «человека из Линдоу» показало, что он, скорее всего, принадлежал к аристократии, поскольку его руки демонстрируют отсутствие следов регулярного крестьянского труда, а ногти аккуратно подстрижены. Впрочем, мы не можем говорить о том, принадлежал ли данный воин-аристократ к местному племени или был пленником, захва-

ченным в результате одного из военных столкновений между кельтскими племенами (анализ крови показал, что вероятность того, что он был римлянином, очень мала).

В работе Э. Росс убедительно демонстрируется не только то, что «человек из Линдоу» был принесен в жертву, но и делается предположение, что во всех позднейших ирландских реализациях мотива «тройной смерти» также можно увидеть рефлекс данного вполне конкретного обряда [Ross 1986: 162]. Более того, тот факт, что тройному убиению подвергается именно король, как раз соответствует распространенной идее о том, что в ирландском обществе, король, как фигура сакрализованная, стоял как бы вне социальных группировок и, таким образом, одновременно входил в каждую из них. Строго говоря, данная интерпретация совершенно не противоречит интерпретации этого мотива, предложенной Д. Раднер, поскольку даже если мы согласимся с идеей, что многие тексты, не только записанные, но и созданные в монастырях носили пропагандистский характер и, в частности, рассказы о тройной гибели короля, нарушившего свой долг, были призваны продемонстрировать незыблемость власти церкви (а мы в нашем анализе саги *Безумие Суибне* видим еще одно подтверждение данной идеи), это все равно не прояснит происхождения данного, довольно странного с точки зрения нарративной, мотива как такового. Как, возможно, несколько резко пишет об этом же Н. Чехонадская, «любой текст — по определению — пропаганда, ибо он несет информацию, а следовательно, призван убедить читателя если не в реальности, то в нужности для жизни каких-либо фактов. И даже от того, что роль «провидца» исполняет святой Киаран, мотив как таковой сам по себе не становится христианским. Даже если назвать Улисса

Леопольдом Блюмом, а Пенелопу — Молли Блюм, сюжет от этого не изменится — на то он и есть сюжет. То, что трехчастная смерть призвана показать, что «Бог все видит», никак не объясняет, откуда вообще взялся такой мотив. Это лишь констатация факта, а не анализ» [Чехонадская 1997: 67].

Но, возвращаясь к конкретной теме убийства самого Суибне в нашей саге, попробуем понять, насколько далек был от составителя текста XII в. данный мотив, уходящий своими корнями в языческое прошлое кельтов, и мог ли стать факт жертвоприношения одним из базовых элементов возникновения самого устного предания о Суибне, причем уже не на уровне мифопоэтическом, а вполне конкретно-историческом. Иными словами — могли ли в период раннего христианства в Ирландии еще практиковаться человеческие жертвоприношения и что мог думать по этому поводу анонимный составитель окончательной редакции нашей саги?

Традиционное мнение о том, что христианизация Ирландии прошла мирно и успешно завершилась уже к концу V в., в настоящее время является настолько устаревшим, что даже не оспаривается. Как пишет А.А. Королев, ссылаясь отчасти на данные Д. Бинчи, а отчасти — на собственный анализ огамической эпиграфики (камни с крестами), «старая точка зрения о «мгновенном успехе» христианства в V в. является «устаревшим мифом историографии»; по мнению Д. Бинчи, новая религия одержала окончательную победу лишь к концу VI в.» [Королев 1984: 12]. Как нам кажется, данное мнение также чересчур оптимистично и, что главное, не учитывает такого распространенного явления, как двоеверие, т.е. в нашем случае — частичного сохранения языческих культов на фоне официального христианства. Как пишет Ж. Вандриес о саговом материале, «христианство в нем перемешивается с

язычеством» [Vendryes 1952-b : 325]. Но то же самое, наверное, мы могли бы сказать и об исторической реальности того времени, да и гораздо более поздних времен. Примеры сохранения языческих культов на фоне христианства встречаются в изобилии практически всюду — так, Жюль Мишле, например, считал французскую ведьму XIV–XVI веков тайной хранительницей и жрицей древнего культа плодородия [Мишле 1997]. В отдельных случаях (причем также — поразительно часто) языческий ритуал проникает и в христианский обряд: так, христианский священник вызывает дождь, а жертвоприношения животных во время христианских празднеств практикуются на Балканах и в наши дни.

Таким образом, вопрос о том, когда именно христианство окончательно победило в Ирландии — в середине V века или к концу VI — с нашей точки зрения вообще лишен смысла, поскольку окончательно язычество не побеждено там и сейчас (как, впрочем, и всюду). Достаточно ярким примером в данном случае может послужить факт убийства молодой женщины, заподозренной мужем и свекровью в том, что она сида-подменыш: это произошло в Донеголе в 1962 г.! Интересно, что аналогичный случай был зафиксирован и довольно подробно описан и в 1895 г. в графстве Типперери: женщина 26 лет была облита маслом для лампы и сожжена, а затем утоплена в болоте своими родными, которые на следствии утверждали, что убитая была ими казнена как сида; в начале ее муж утверждал, что она не умерла, а потеряв рассудок, бежала ([Jenkins 1977: 46–48, подробнее — [Bourke 1999]; см. также о традиции приносить в жертву незаконных детей, существовавшей в Ирландии еще в начале прошлого века, в книге Э. О'Коннор *Убийство детей и фольклорная традиция* [O'Connor 1991]).

Однако сохранение пережитков язычества в народной среде, как мы понимаем, еще не равнозначно сохранению института друидизма, а именно он предполагал практику человеческих жертвоприношений. Данный вопрос является достаточно сложным и любая попытка каких-либо рассуждений натывается на отсутствие достоверных данных об истинном положении вещей в Ирландии периода так называемого «раннего христианства». Все дошедшие до нас тексты, как известно, были составлены в монастырях и подвергнуты сознательной или невольной цензуре. Однако, как нам кажется, в отдельных случаях «между строк» мы можем все же вычитать демотивированные и искаженные описания языческих обрядов, помещенные иногда даже в жития святых. Так, например, по нашему мнению, за странным поведением отца короля Домналла, Аода, сына Айнмире, который поместил присланного ему на воспитание сына короля Айргиаллы в тростниковую хижину и не давал ему пить, сознательно желая вызвать мучительную гибель мальчика, изображенном в одном из поздних житий св. Колума Килле, стоит описание спорадического возврата к практике жертвоприношений. Не случайно сам святой придавал поступку короля столь большое значение, но автору данного текста скорее всего это понятно уже не было (подробнее об этом см. в нашей работе [Михайлова 1997]). Возвращаясь к рассказу о «тройной смерти» короля Диармайда, мы также должны будем отметить, что несмотря на то, что данный король был в довольно сложных отношениях с Колумом Килле, узнав о произошедшем, святой пришел в негодование и проклял Аэда Дуба, убийцу Диармайда. Личные конфликты для святого, как мы видим, были менее важны, чем общая миссия распространения христианства и борьба с язычеством. Действительно, вскоре, находясь на ко-

рабле в Северном море, Аод был случайно проткнут копьем, упал в воду и утонул. Как полагает Д. О'Хоган, «скорее всего Колум Килле действительно проклял Аода, однако у нас нет оснований для того, чтобы сомневаться в том, что на самом деле его смерть была просто результатом несчастного случая. Тема «сложной смерти» была, видимо, заимствована из фольклорного источника» [O'hOgain 1991: 160]. Действительно, мы не склонны приписывать любой смерти, если это не смерть от болезни или гибель в бою, ритуального характера, однако несомненно, что в отдельных случаях мы сталкиваемся если и не с прямым рефлексом данного ритуала, то хотя бы с памятью о нем, и тот факт, что в нарративной традиции смерть Аода Дуба также изображается как «сложная», как нам кажется, не только не противоречит предположению о возможности спорадического возврата к языческим ритуалам в целом, но и подтверждает это. Скорее всего, к концу VI — началу VII в. развитого института друидизма как такового в Ирландии действительно практически уже не существовало, но это не означает, что новая религия полностью вытеснила все прежние верования и ритуалы; намеки на них в записях саг проскальзывают достаточно регулярно. И если даже, как мы сами понимаем, в конце VI — начале VII в. в Ирландии человеческие жертвоприношения и были исключены из официального культа, это не означает, что в отдельных случаях к ним не могло быть спорадических возвратов и, что для нас еще более важно, что память о них, особенно — о таких сложных ритуалах как «множественная смерть», не была жива в коллективном сознании.

Итак, мы можем с известной долей фантазии реконструировать то, что «на самом деле» произошло на рассвете возле Дома Молинга примерно в 650 году.

Сам монастырь был построен на месте какого-то более древнего культового сооружения, и данное место издавна почиталось священным. Хранителем старых верований мог выступать свинопас Монган (и его жена), в других текстах о Молинге он мог выступать под именем Крага, также фигурирующего как антагонист святого. Когда именно произошла гибель Суибне, в тексте не сказано, но, исходя из того, что все произошло в темноте, мы можем заключить, что это случилось поздней осенью или зимой (предположение, что этим днем было 1 ноября, канун Самайна, главного праздника языческой Ирландии, заманчиво, но текстом никак не подтверждается). Желая принести жертву языческим богам, Монган избрал для этого безумца-изгоя, отчасти — преступника (ср. преступники и пленники как одна из категорий жертв в Галлии), который к тому же был королевского происхождения, что делало его убийство более значимым (ср. ухоженные руки «человека из Линдоу»). Убитый, как и «человек из Линдоу», был обнажен, его проткнули сзади копьем, после чего, судя по небольшой оговорке составителя текста, его шею пронзили рогом оленя, после чего он захлебнулся в молоке (о ритуальной роли свежего молока — см. [Skjelberd 1992: 200–201]). Таким образом — было совершено «тройное убийство» ритуального характера. В дальнейшем Монган выдвинул свою, ложную, версию случившегося, согласно которой он убил Суибне якобы по неведению, заподозрив в нем любовника своей жены (которая, как мы понимаем, находилась на самом деле с мужем в сговоре), однако, скорее всего, данная версия Молингом принята не была, поскольку он не только потребовал от Монгана эрик (штраф за убийство), но и проклял его и лишил вечной жизни, видимо, поняв истинную суть и смысл произошедшего. Однако, как мы понимаем также, состави-

тель XII в. ничего этого уже не осознавал и подробно изложил в своем тексте версию непредумышленного убийства на почве ревности, поместив в рукописи лишь одну фразу об оленьем роге, довольно странную с точки зрения сюжетной, но дающую нам возможность реконструировать совершенно иную картину преступления.

Как мог «относиться» ко всему этому сам Суибне? Данный вопрос, странный на первый взгляд, на самом деле оказывается вполне правомерным. Согласно скрупулезным исследованиям археологов (и патологоанатомов), «человек из Линдоу» и другие люди, принесенные в жертву, обычно не оказывали никакого сопротивления, но не только потому, что их воля была подавлена страхом или наркотическими веществами, а по той причине, что они добровольно готовы были принести себя в жертву и, возможно, даже считали такую смерть почетной. Таким образом, и Суибне, и Элладан, и другие воспринимали свою гибель не как несчастный случай или недоразумение, а как предназначение судьбы, в реализации которого они также принимают участие. Характерно, что в отличие от Диармайда и Муйрхертаха, Элладан, например, нисколько не пытается избежать смерти, но напротив, **специально** в некий назначенный день отправляется туда, где должен погибнуть. При этом невольно возникает сомнение в том, что Элладан и Суибне действительно обладают пророческими способностями: может быть, они просто были знакомы с ритуально-календарным циклом и понимали, в какой именно день им предназначено будет принять смерть?

В сагах королевского цикла о Муйрхертахе и о Диармайде данный мотив, несомненно языческий по своему происхождению, оказывается удивительным образом преломленным и поставленным на службу церков-

ной пропаганде: тройная смерть в них, описанная достаточно эксплицитно, изображается как результат возмездия королю, нарушившему законы новой веры. Собственно говоря, наша интерпретация данного мотива несколько не противоречит анализу этой темы в сагах, проведенному Д. Раднер и К. МакКонном. Как пишет сама же Раднер о саге *Смерть Муьрхертаха*, «ее структура представляет собой сложную манипуляцию многими традиционными мотивами и темами, включая и те, которые были почерпнуты в дохристианской «героической» эре» [Radner 1983: 196].

На фоне всего сказанного мы можем сделать предположение, что разнообразные упоминания о «тройной смерти» в бриттских источниках также являются не заимствованными из какого-то одного предания мотивами, а некой универсалией: ритуальное убийство в более поздней интерпретации лишается изначальной мотивации и обретает другую, или даже, как в случае с Лайлокеном, вообще не имеет никакой, и, более того, иногда на первый план может выдвинуться уже не столько сама «тройная смерть», сколько тема ее на первый взгляд «абсурдного» предречения. Как полагает автор опубликованной недавно работы о бриттских прототипах легенды о «диком человеке» Энн Ли [Lea 1997], преломленные аспекты данной темы можно найти и в мабиноги о Ллеу, героя которого можно было убить только особым копьем, когда он голый стоял одной ногой на краю котла, а другой — на спине белой козы. Подобные принципиально нерезализуемые условия в дальнейшем нарочно создает его неверная жена, в целом же, как полагает автор, «смерть Ллеу, хоть и не является «тройной смертью» в строгом смысле слова, но соотносится с преданиями о Мирдине, Суибне и Лайлокене: общим фактором всех этих повестей является «невозможность» предсказанной смерти» [Lea

1997: 38]. Ср. аналогичную тему создания «нереализуемых» условий в саге о смерти Диармайда.

Более детальное обращение к изображению сцены убийства Ллеу (а точнее — его попытки) в валлийском тексте, также, как нам кажется, возвращает нас к теме жертвоприношения, как и во многих других случаях, уже в значительной степени демотивированной. И сакральное оружие (копье, которое ковали целый год по субботам), и белая коза, и огромный котел, и обнаженность героя — все это воссоздает яркую картину ритуального убийства, которое, повторяем, составителю текста, конечно, уже таковым не казалось. Однако память о нем ввиду странности самой акции сохранилась довольно долго (все археологические находки подобного типа были найдены именно в Британии). Отсюда — странная «тройная смерть», изображаемая уже как несчастный случай в *Жизни Мерлина*, смерть, которая настигает совсем не безумца-пророка, а невинного отрока. Данный мотив, несомненно, почерпнутый Гальфридом Монмутским из устной традиции, поразил его воображение, но мотивацию в его поэме получил совершенно иную, причем и самый сюжетный смысл его переменялся: он призван был отныне доказать наличие пророческого дара у того, кто окружающим представляется «безумцем», и заодно помочь уличить в неверности королеву.

2

Изменение системы мотиваций сопровождало и развитие темы одичания и ухода в лес, равно как и возврата из данного состояния. Как мы полагаем, сопоставительный анализ соответствующих мотиваций может послужить своего рода «индикатором» культуры, породившей тот или иной памятник, в котором в той или иной форме трактуется эта тема. Как писал

еще Ю.М. Лотман, «один и тот же текст в своем реальном функционировании может описываться (и осознавать себя) одновременно в категориях нескольких моделей культуры» [Лотман 1969: 477].

Но выходя за рамки собственно легенды о Суибне и ее окружения и пытаясь наметить ряд типологически близких параллелей, мы должны будем в первую очередь определить для себя: какие сюжеты следует в данном случае считать близкими и являющимися реальным предметом для сопоставления, а какие — нет. И поскольку, как мы уже писали, аналогами Суибне, как отмечалось в критике, могут быть названы Энкиду и Навуходоносор, о близости генетической или хронологической, равно как и территориальной, речь в данном случае идти не может. Проблема культурных контактов, о которой еще можно было говорить в связи с анализом источников поэмы Гальфрида Монмутского, здесь, естественно, также не актуальна.

Итак, цепь «Суибне — Лайлокен — Мерлин — Ивейн — чудовище из сказки типа *Аленький цветочек* — Энкиду — Навуходоносор» является, безусловно, открытой и может быть дополнена огромным числом персонажей. Однако, как нам кажется, от этого типологический анализ просто потерял бы смысл, а наша главная задача именно в том и состоит, чтобы максимально ограничить какими-либо составляющими круг анализируемых объектов, для чего необходимо в первую очередь разработать систему дифференцирующих признаков, согласно которой мы можем включить персонаж в группу исследуемого нами «подтипа» или, напротив, исключить его. Только после этого логично будет обратиться к возможной классификации. Ограничение в данном случае должно идти по двум путям: синтагматическому и парадигматическому. То есть мы рассматриваем только те случаи, в которых состо-

яние героя, близкое по своей форме к дикости (вплоть до превращения в животное) или к безумию, представляет собой лиминальную фазу; с другой стороны, среди обильно представленных в мифологиях и сказочной традиции практически всех народов описаниях лиминального состояния мы выбираем для рассмотрения только те случаи, в которых фаза эта выражается в дикости (или безумии). Иными словами, в поле нашего рассмотрения не должны попадать случаи лишения персонажем его исходного статуса, которые не завершаются его **возвратом** к нему, пусть даже на первый взгляд они могут казаться достаточно близкими к тому, что описано в легенде о короле Суибне. К ним относятся, в рамках традиции ирландской, рассказы о том, как то или иное лицо по той или иной причине было превращено в животное (или даже погрузилось, как Болькан в саге *Битва при Вентри*, в состояние «гелтахт», или полностью превратилось в «гельт», как в норвежском трактате *Speculum Regale*), лишилось рассудка и т.д. К сюжетам подобного типа мы предполагаем обращаться лишь попутно, рассматривая проблему мотиваций утраты исходного статуса.

С другой стороны, если мы признаем, что изначально тема «гелтахт» уходит своими корнями в инициальную практику, а более конкретно — стадию, названную Ван Геннепом «лиминальной», т.е. стадию «нахождения на грани» [Van Gennep 1909], мы должны будем автоматически включить в круг исследуемых персонажей поистине бесчисленное количество героев как эпических текстов, так и волшебных сказок, которые покидают родное племя, отправляются в путь за невестой или иным ценным объектом, переживают многочисленные приключения в ином мире, подвергаются временной или мнимой смерти, а затем, уже в новом статусе возвращаются домой. Ведь, как убедительно бы-

ло показано исследователями, все эти сюжеты также восходят к обряду инициации. Но «парадигма лиминальности» в свою очередь делится на разные подтипы. Чтобы избежать включения в круг нашего анализа многочисленных повестей о подобных «героических странствиях», ограничимся теми сюжетами, в которых герой представлен как лицо пассивное, в которых лишение изначального статуса предстает не как добровольное, а как вынужденное и в которых возврат к изначальному статусу происходит не посредством героического преодоления препятствий, а как счастливый случай или, что для нас еще важнее, намеренное вмешательство в судьбу героя другого лица, как правило — обладающего сакральной властью. Сюжеты подобного типа на самом деле оказываются более близкими к инициальной практике, чем рассказы о добывании жар-птицы. Как пишет о конкретной инициальной практике у народов, находящихся на первобытной стадии развития, В. Тэрнер, «лиминальные существа, например, неофиты в обрядах инициации или совершеннолетия могут представляться как ничем не владеющие. Они могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя отсутствие статуса, имущества, знаков отличия, одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства, — короче, всего, что могло бы выделить их среди других неофитов или иницилируемых. Их поведение — обычно пассивное или униженное» [Тэрнер 1983: 18].

Таким образом, ни Кухулин, проходящий воинское обучение у Скатах, чтобы получить затем жену, ни Конгал Клогах, утративший рассудок в результате проклятия Колума Килле, не являются, по нашему мнению, функциональными аналогами Суибне. Наш герой отправляется в свое странствие не с целью полу-

чить какое-либо вознаграждение, да и странствие его, лишенное цели, является скорее странствием мнимым (по крайней мере — на первый взгляд), но при этом в основе предания о нем лежит не только рассказ о том, как он был проклят святым Ронаном (что, возможно, понималось несколько иначе составителем XII в.), но и повесть о его скитаниях и конечном обретении им рассудка, т.е. — столь важный для нас **возврат**. Кроме того, возможно, странствия Суибне на самом деле не столь уже лишены смысла и цели, как это может показаться. Но об этом — ниже.

Список рассматриваемых нами случаев является принципиально неполным и может быть расширен. Однако анализируемые нами примеры достаточно репрезентативны и их отчасти вынужденная ограниченность не должна повлиять на наши выводы, которые возможные дополнения могут скорее подтвердить, чем опровергнуть.

Сопоставительный анализ разных случаев реализации данной темы в ирландской традиции был проведен в свое время еще П. О'Рианом, на работу которого мы уже ссылались [O'Riain 1972]. Однако в своем исследовании он, по нашему мнению, не всегда в достаточной степени строг в отношении отбора материала и включает в круг рассматриваемых сюжетов те, в которых просто повествуется о дефинитивной утрате рассудка; видимо его задачи несколько отличались от наших, однако, его материалом мы предполагаем с благодарностью воспользоваться.

С другой стороны, как нам кажется, в круг рассматриваемых нами сюжетов должны быть включены и такие, которые непосредственно О'Рианом не анализировались. Так, кроме уже названных нами примеров из эпоса о Гильгамеше и библейской традиции, мы предполагаем обратиться к «волшебной сказке», в ко-

торой также может трактоваться данная тема, а кроме этого — к ряду кельтских же текстов (валлийские мабиногион, ирландские же предания о Мис, Мор Муман и др.), которые могут интерпретироваться как реализация данного мотива «пассивной лиминальности» уже в более узком смысле.

Так, П. О'Риан выделяет четыре подтипа каузации утраты героем исходного статуса и превращения его в то, что может быть названо в тексте ирландском *geilt* или *uinmit* ('сумасшедший', букв. «с мозгом ягненка»):

1. Проклятие сакрального лица (равно как и нарушение гейса, в качестве примера приводится свидетельство, что, согласно традиции, тот улад, который в канун Самайна не пришел на праздник в Эмайн Маху, на следующий день становится безумным);

2. Потрясение, испытанное на поле сражения;

3. Отравленная пища или питье;

4. Утрата возлюбленной или возлюбленного (в качестве иллюстрации последнего случая приводится сагу *Болезнь Кухулина*, в которой рассказывается о том, как уладский герой полюбил женщину-сиду Фанд, был сильно разлучен с ней и временно утратил рассудок).

О'Риан также выделяет три типа каузации выхода героя из данного состояния:

1. Вмешательство сакрального лица;

2. «Целительная» пища или питье;

3. Коитус.

Сопоставление данных списков между собой, с одной стороны, а также выход за рамки непосредственно ирландской традиции, с другой, позволяет нам сделать два основных вывода: во-первых, за одним исключением, причины, по которым герой может попасть в состояние «пассивной лиминальности», должны быть непосредственно связаны со способами выхода из данного состояния, и, во-вторых, в обоих случаях система воз-

можных мотиваций как того, так и другого, является своего рода универсалией, что подтверждается данными традиций, достаточно удаленных (Энкиду, Навуходоносор и др.).

Действительно, как в самой ирландской традиции, так и за ее рамками, мы находим достаточно примеров того, как проклятие (или заклятие) сакрального лица может лишить героя рассудка или превратить в животное или птицу и оно же (или аналогичное действие, совершенное другим сакральным лицом) может вернуть ему исходный статус. Так, в саге о Суибне проклятие Ронана заставило героя бежать в лес, а благословение Молинга постепенно вернуло его в мир людей. В повести о детях Лира именно заклятие мачехи-колдуньи превратило их в лебедей, а вмешательство святого вернуло им человеческий облик. С другой стороны, в *Жизни Мерлина* мы находим пример того, как случайно отведавший отравленных яблок человек превратился в безумца, а вода из чудесного колодца вернула ему рассудок. И, наконец, что еще более логично уже для нашего современного сознания, если утрата возлюбленной может привести к безумию, то и ее возвращение и соитие с ней могут из этого состояния вывести (в одном из вариантов саги *Любовь к Этайн* рассказывается о том, как Айлиль, брат Эойхайда Айрема, верховного короля Ирландии, воспылил любовью к его жене Этайн и от этого заболел; исцелить его могла только близость с Этайн). И лишь тема потрясения, испытанного героем на поле битвы, как кажется, не имеет своей «логической пары», или, по крайней мере, О'Рианом она выделена не была. Как нам кажется, возможно, с некоторой натяжкой, но тема лечения стресса другим стрессом, присутствует как раз в саге о Суибне: мы имеем в виду эпизод, когда Лонгсеахан, желая вернуть героя в мир людей, сообщает ему лож-

ную весть о гибели всех его родных, и смерть малолетнего сына настолько Суибне потрясает, что он вновь обретает рассудок («Вот весть, которая способна заставить меня покинуть ветки...»).

Но отмеченная нами логичность и простота в системе мотиваций входа в фазу лиминальности и выхода из нее на самом деле оказываются мнимыми. Обращение к конкретным примерам показывает, что лишь в отдельных случаях мотивации связаны между собой, в большинстве же случаев способ выхода из «антисостояния» практически не зависит от причины, по которой герой в нем оказался. В отдельных же традициях мотивация вообще может отсутствовать.

Так, например, дикий человек Энкиду устремляется в степь без какой бы то ни было причины, тогда как возврат его к людям оказывается возможным лишь после того, как мудрецы Урука догадываются обратиться за помощью к «блуднице» Шамхат:

Шесть дней миновало, семь дней миновало,
Неустанно Энкиду познавал блудницу,
Когда же насытился лаской,
К зверью своему обратил лицо он.
Увидав Энкиду, убежали газели,
Степное зверье избегало его тела.
Вскочил Энкиду — ослабели его мышцы,
Остановились ноги, — и ушли его звери.
Смирился Энкиду, — ему как прежде не бегать!
Но стал он умней, разумением глубже...

Интересно, что воспринимаемая как некая аномалия на уровне сюжетном, временная дикость Энкиду в тексте никак не мотивируется. Видимо, как можем мы предположить, для традиции столь архаической связь с инициальной практикой была еще столь очевидна,

что в какой бы то ни было мотивировке просто не нуждалась. Подтверждает это и откровенное объединение мотива лиминальности с темой приобщения неопфита к эротической практике, именно после которого он становится не только полноценным членом общества, но и героем (в данном случае — вступает в бой с Гильгамешем, а затем становится его другом и помощником в его подвигах).

Аналогичный пример немотивированной дикости героя мы можем встретить и в одном из вариантов британского сказания о Мирдине, в котором говорится, что он имел обыкновение удаляться в лес и проводить там время среди зверей, особенно — в летнюю пору. Но эти примеры редки. Как мы понимаем, столь серьезные моменты социализации индивида, как его отединение от общества и родных, укрытие его в особом сакрализованном пространстве, которое отчасти мыслилось как эманация иного мира, трудные испытания, псевдосмерть — все это не могло быть лишено каких либо мотиваций, даже сюжетных. Причем, если в текстах, опирающихся на то, что можно было бы назвать «лиминальностью активного типа», данным толчком к действию-уходу обычно бывает нечто вроде «недостачи» (невесты или сокровища), в сюжетах нашего типа система мотиваций оказывается более сложной, поскольку действие является скорее псевдоантидействием и сам герой ведет себя более или менее пассивно. Действительно, если для описания того, как герой отправляется в путь за невестой, жар-птицей, золотым руном или хотя бы даже просто «счастья искать», особых сюжетных мотиваций как будто и не нужно, устранение героя от активной жизни, его бездействие или аномальное поведение, приближающее его к животному состоянию (в отдельных случаях — просто превращение в животное) не может их не иметь. Причем ин-

тересно, что именно система данных мотиваций может стать своего рода индикатором культуры, в которой текст функционирует, и жанра, к которому он относится.

Среди отмеченных П. О'Рианом мотиваций утраты героем рассудка и перехода его в состояние дикости на первом месте стоит «проклятие сакрального лица», понимаемое достаточно широко. Действительно, выход за рамки собственно ирландской традиции, с одной стороны, и темы «дикого лесного человека», с другой, демонстрирует необычайную стойкость и универсальность данного мотива. Феномен этот кажется нам вполне логичным, поскольку объясняет то, что на первый взгляд необъяснимо, непонятно и немотивировано, тем, что также иррационально, неявно и не полностью доступно для профанного понимания. Действительно, если герой отправляется в путь, чтобы получить невесту и жениться на ней, то уйти в лес и сидеть там на дереве, ничего при этом, на первый взгляд, не получая, можно, наверное, лишь в результате проклятия или наложенных чар.

Однако надо сказать, что мотивация «вмешательством сакрального лица», понимаемая весьма широко, принимает обычно самые разнообразные конкретные формы и, более того, часто сочетается с другими видами мотиваций. Как нам кажется, иррациональное воздействие сакральной воли на судьбу и психику героя в текстах данного типа, рассчитанных все же на профанное восприятие, не может в принципе быть оформлено абстрактно, просто как воля, и поэтому неизбежно «материализуется» как голос с неба или иное вербализованное действие, либо, как это происходит в саге о Суибне и ряде других текстов, как страшное видение, представляющее герою на поле битвы (или — в эпизоде с головами в *Безумии Суибне* — просто в лесу), либо,

как, например, в *Жизни Мерлина* — как отравленные яблоки (ср. также отравленное яблоко Белоснежки и веретено Спящей Красавицы).

При анализе каузации дикости/безумия в ирландской (и, шире, — кельтской) традиции и Д. Карни, и А. Джарман полагают, однако, что тема вмешательства сакрального лица является вторичной по отношению к изначальной теме ужаса, который может охватить воина во время битвы и лишить его рассудка. Проклятие святого, как пишет А. Джарман, «является лишь поздним наслоением на исконную тему воина, который становится безумным во время сражения» [Jarman 1960: 15]. В противовес им, П. О'Риан придерживается противоположной точки зрения и аргументирует свой вывод тем, что примеры того, как состояние дикости/безумия охватывает героя именно на поле сражения, малочисленнее, чем примеры магического воздействия, которые гораздо более универсальны и, как пишет он, «константны» [O'Riain 1972: 188].

На наш взгляд, вопрос о приоритете в данном случае сложен, поскольку мы можем найти примеры, и в бесчисленном множестве, того, как герой теряет свой изначальный статус и входит в фазу «пассивной лиминальности» в результате проклятия, заклятия или колдовства, при том, что уже применительно к традиции кельтской мы действительно встречаем примеры того, как герой по той или иной причине именно на поле битвы теряет рассудок или даже человеческий облик. Так, выходя за рамки сюжетов, презентующих нашу тему в более узком смысле, мы можем вспомнить все тех же норвежских *gelta*, которые «в ужасе бегут с поля сражения», короля Франции по имени Болькан, который, впад в состояние «гелтахт», бежал во время битвы при Вентри, упоминаемых как в хрониках, так и в саге *Битва при Альмайне*, «летающих безумцев»; кроме

того, обращаясь уже к бриттской традиции, мы можем вспомнить, что и Мерлин в интерпретации Гальфрида Монмутского потерял рассудок именно на поле битвы, когда увидел гибель близких ему людей. Строго говоря, потрясение, испытанное на поле битвы, превратило в демоническое существо и Мис, которая нашла тело убитого отца и стала пить кровь, сочащуюся из его ран. Как мы видим, далеко не во всех случаях речь может действительно идти именно об ужасе.

Таким образом, как нам кажется, уместнее говорить не о том, что первично, а что вторично — проклятие или ужас, который герой испытывает на поле сражения, а о контаминации и взаимодействии двух мотивов, каждый из которых может быть представлен как в изолированной форме, так и сюжетно связанным с другим. Причем в последнем случае на уровне фабульном проклятие сакрального лица всегда будет предшествовать роковому сражению. Именно с такой трактовкой мотива мы сталкиваемся в саге *Безумие Суибне*, причем дважды. Как мы помним, Ронан проклинает героя, оскорбившего его, однако ни в первом его проклятии, ни во втором ни битва, ни видение, которое должно предстать ему в небе, не упоминаются. Слова, составляющие проклятие святого, содержат на вербальном уровне лишь саму цель, тогда как средства ее достижения эксплицитно не выражены:

— Пусть по моей воле и по воле моего могущественного Господина тот, кто оскорбил меня, явившись ко мне голым и полным гнева и злобы, так и пребудет вечно — голым, пусть разум и рассудок оставят его и отправится он скитаться и блуждать по Ирландии и по всему миру. И пусть будет так до тех пор, пока не погибнет он злой смертью. Отныне проклятие мое да пребудет на Суибне [BS, 5].

— Я прошу всемогущего Господа нашего, пусть Он

сделает так, что человек этот уподобится брошенному им копью. И как это копьё, что бросил он в порыве ярости и гнева, так что улетело оно далеко в небеса и скрылось за облаками, пусть также и он сам отныне, как птица, не знает ни отдыха, ни покоя и летает по свету. И прошу я Тебя, Господи, отомсти ему за смерть моего ученика и воспитанника, что убил этот человек, полный злобы и ярости, своим длинным копьем. Пусть и его настигнет то же — смерть от копья. Пусть и его убьет человек, исполненный гнева и безумия, не ведающий, что делает он. Отныне проклиная я Суибне, сына Кольмана, короля Дал Арайде [BS, 9].

Реализация проклятия происходит на поле сражения, причем формальным поводом охватившего героя смятения становится видение, представшее ему на небе:

Потом, когда сошлись вместе для великой битвы два войска, издали они по три крика, крика ярости и боевого пыла, и были эти крики подобны реву дикого зверя или голосу оленя, что по весне вызывает своего соперника на смертельный поединок. И услышал эти крики Суибне. Вдруг случилось с ним что-то в эту минуту, охватил его страх, и ужас, и смятение, и трепет, и поднял он глаза, и взглянул на небо. То, что увидел он на небе, заставило содрогнуться его сердце, ибо было там великое волнение и облака похожи были на людей, что в ярости сражаются друг с другом, и тьма туч была там, и сверкание молний, и огонь. И синее смешалось там с красным, черное — с белым, темное — со светлым. И столь ужасным показалось ему видение, что охватило его в ту минуту безумие, покинули его рассудок и разум, помутилось сознание, и весь он оказался во власти страха и смятения, смущения и сомнения, содрогания и сочувствия, стал Суибне схожим видом и обликом своим с демоном летящим, как ветер, и

как смерч, и как ураган, и как буря. Задрожало его сердце, дрогнули члены, и оружие выпало из рук. Ноги его дрожали, пальцы его ослабели, и пустился он в стремительный полет и долгое скитание, как птица, что без толку и цели летает по воздуху. Таков был разговор Ронана, что ждет Суибне навеки бред и безумие [BS, 11].

Внимательное обращение к тексту процитированного фрагмента показывает, что, строго говоря, мы не можем быть абсолютно уверены в том, что причиной состояния, внезапно охватившего Суибне, послужило именно проклятие Ронана, а не те «страшные крики» (в оригинале — *trí tromghaire*: «три тяжелокрика» или «три тяжелонасмешки»), которые издавали во время битвы его враги. Обратим внимание на то, что во втором эпизоде саги, в котором также рассказывается о состоянии, которое охватывает воина на поле сражения, в данном случае — шотландского «безумца» Элладана, уже не говорится о каком бы то ни было святом, но зато также упоминаются «три крика» или «три насмешки» (*trí gaire*):

Я наложил на всех людей моего господина зарок: не выходить на поле сражения без богатого шелкового одеяния. Хотелось мне, чтоб своим пышным нарядом еще издали сумели они поразить врага. И за это враги исполнили против меня три крика (насмешки) проклятия, и вот потерял я разум свой и рассудок, и стал безумцем, и странствую, и скитаюсь, и блуждаю с тех пор по свету [BS, 48].

В статье О'Риана также упоминаются «три крика», несмотря на то, что эпизод с Элладаном не входит в круг анализируемых им текстов. Но при этом он находит интересные примеры употребления самой лексемы *gáig* именно «в контексте битвы». Означающая буквально «крик, шум», в сочетании *gair catha* (букв. «крик

битвы) она получает специфическое значение — ‘устрашающий крик, который издает воин на поле сражения, чтобы вызвать смятение в рядах противника’ — и, как полагаем уже мы сами, отчасти вступает в отношения паронимической аттракции с лексемой *gáire* ‘смех, насмешка’ [CDIL -G, 29], кодирующей также особого рода магические вербальные действия, как правило — вредоносного характера.

Таким образом, в теме особого воздействия на противника во время сражения, как нам кажется, также в свою очередь мы можем обнаружить контаминацию двух разных, хотя и связанных между собой мотивов. С одной стороны — это широко распространенный в кельтской традиции мотив «наложения на врага чар», каковым искусством владели в совершенстве друиды и филиды, с другой — это вполне исторически засвидетельствованный у кельтов еще античными авторами обычай во время сражения издавать крики, шум, лязг и проч., что было призвано утратить врага и что, отчасти, полагалось делать именно друидам. Так, например, еще Тит Ливий писал, что во время битвы при Сентинуме (295 г. до н.э.) между римлянами и галлами последние использовали особые колесницы, запряженные двумя конями, на которых были установлены бряцающие металлические полосы, призванные своим громким лязгом утратить стройные ряды римлян. Диодор Сицилийский в своей *Истории* также говорит о том, что у галлов жрецы и поэты пользуются большим уважением и что последние, как это ни удивительно, хоть обычно и не вступают непосредственно в битву, но, выходя на поле, начинают громко исполнять поэтические тексты и кричать, чтобы потрясти противника и ослабить его воинский дух (*История*, V, 31). В *Анналах* Тацита (XIV, 29–30) также рассказывается, например, как уже в 58 г. н.э. римские войска, пытав-

шиеся высадиться на о. Энглси (у Тацита — Мона), были потрясены зрелищем толпы полу-обнаженных людей, которые кричали, рвали на себе волосы, изрыгали проклятия и размахивали горящими ветвями, причем среди них было довольно много женщин. Только особый приказ военачальника заставил римлян побороть не столько страх, сколько естественное отвращение и высадиться на берегу, после чего друиды были с острова вывезены, а их храмы, в которых они, по словам Тацита, «приносили свои кровавые жертвы», были сожжены (подробнее см. [Le Roux, Guyonvarc'h 1986]).

Видимо, данная вполне исторически конкретная практика особого устрашения противника, которая действительно применялась кельтскими народами во время сражений, затем послужила источником для широко представленного в саговой традиции мотива специфического «участия в битве» друидов и филидов, которые должны были «порочить» врагов, чтобы лишить их силы духа. Так, например, в саге *Битва при Маг Мукрима* рассказывается о том, что герой перед сражением обратился за помощью к слепому друиду, чтобы тот «пел песни поношения и осмеивал врагов» [Предания и мифы 1991: 157]. Аналогичных примеров можно было бы привести множество.

Видимо, возникновение и данной темы в мифопоэтической традиции, и данной практики в истории войн кельтов коренится в особом внимании, которое проявляли кельты к психосоматической сфере. Отсюда же проистекают рассказы о том, как чудесная музыка может заставить человека плакать, смеяться или погрузиться в длительный сон гипнотического характера. А с другой стороны, сюда же могут быть отнесены также многочисленные рассказы о смерти, случившейся в результате того или иного сильного переживания, как

правило, горя или стыда. Так, например, уже в эпосе валлийском, в мабиноги *Брануэн, дочь Лиры* говорится, что героиня, вернувшись из Ирландии в Уэльс, «посмотрела на Ивердон, на Остров сильных, на все, что было там. «О, Сын Бога, — сказала она, — горе моему рождению! Два прекрасных острова разрушены из-за меня». Она тяжело вздохнула, и сердце ее разорвалось» [Branwen uerch Lyr 1961: 15]. Интересно, что в этом же тексте далее упоминается человек по имени Касауллаун, который также умер от горя, видя как его друзей убивает волшебный меч. С другой стороны, например, уже в традиции ирландской в *Похищении быка из Куальнге* говорится, что от аналогичного потрясения и разрыва сердца погиб и сам бык, Бурый из Куальнге. Смерть от разрыва сердца, кроме чувства острого горя, может вызывается и ощущением сильного стыда и раскаянья. Так, например, в саге *Борома* рассказывается о том, как король Эоху взял себе в жены одну из двух дочерей верховного короля Туатала Фитир, но потом решил, что ошибся в выборе и приехал за другой дочерью, Дарфине, сказав Туаталу, что Фитир якобы умерла:

Тогда отдал ему король вторую дочь Дарфине, что была воспитанницей короля Улада, и отвез ее Эоху в Рат Имбил, туда, где была прежде старшая дочь. Лишь только увидела Фитир Дарфине, как умерла от стыда, а Дарфине, увидев гибель сестры, умерла от печали [Предания и мифы 1991: 173].

Но, что интересно, аналогичное сильное переживание может в нарративной традиции вызвать не только смерть от разрыва сердца, но и именно описываемое нами состояние «пассивной лиминальности» — в той же саге *Борома*, например, упоминается филид по имени Толкен, который проиграл в поэтическом состязании святому Молингу, в результате чего устыдился,

бросился в воду и превратился в тюленя; именно чувство стыда привело в состояние, граничащее со смертью, и девушку Этне в саге *Воспитание в Домах Двух Чаш*, о которой мы писали в начале данного раздела, сопоставляя эту сагу с повестью о детях Лиры; в книге П. Генри *Ранняя английская и кельтская лирика* приводится анализ поэмы из «Черной книги Кармартена» приписываемой некоему Изголану Ученому, который разрушил церковь, убил принадлежавших клирикам коров, но потом испытал сильные стыд и раскаянье, и это заставило его бежать на берег моря, где он долго скитался в полудиком-полубезумном состоянии, пока грех его не был искуплен [Henry 1966: 88–89].

Итак, тему безумия, охватившего героя на поле сражения, мы можем считать все же по преимуществу кельтской, а введение ее в систему мотиваций состояния «пассивной лиминальности» — одним из проявлений того, что уже было названо нами «мотивным инструментарием», характерным для той или иной этнической общности (аналогичную тему наступления особого состояния, пограничного между жизнью и смертью, видит и Э. Ли в описании псевдогибели валлийского героя Ллеу, который, как она полагает, хоть и вынужденно, но также принимает участие в битве и погибает в ней). Мотив «смещения сознания», которое охватывает воина во время сражения, коренится в гипертрофированном внимании кельтов к психосоматической сфере, с одной стороны, и в вере в магическую силу звукового и зрительного образа, с другой, что в свою очередь между собой связано.

Особо следует отметить, что далеко не всякое безумие, которое может испытать индивид на поле сражения, является аналогом описываемого нами состояния. Так, с нашей точки зрения, знаменитые скандинавские берсерки, которые также теряли рассудок во

время битвы, — это явление скорее противоположное. Берсерк, уподобившийся зверю, полуголый, грызущий край своего щита и бросающийся на врага, был призван воздействовать на противника не только при помощи физической силы, но и эмоционально. Как интересно пишет на основе личных впечатлений от подобного эффекта Ю.М. Лотман, «отряд немецких мотоциклистов, несущийся прямо на наскоро вырытые окопы противника, может быть, бессознательно воспроизвел поведение берсерков: мотоциклы были обвешены (на каждом сидело четыре человека) автоматчиками, абсолютно голыми, но в кожаных сапогах, широкие голенища которых были забиты автоматными магазинами. Автоматчики были пьяны и неслись прямо на противника, громко крича и непрерывно стреляя в воздух длинными очередями. Для воссоздания впечатления следует прибавить, что именно в этой ситуации и сам мемуарист, и его однополчане увидели впервые автомат. Использование безумия как эффективного боевого поведения известно у широкого круга народов и основывается на общей психологической базе — создании ситуации, в которой противник теряет ориентацию» [Лотман 1992: 69]. В традиции ирландской в данной связи в первую очередь приходит в голову известный эпизод с «боевым пылом» Кухулина, который можно было остудить только в трех котлах воды, а вывести уладского героя из этого состояния можно было лишь при помощи зрелища обнаженных женщин. Последнее, в свою очередь, заставляет нас вспомнить «блудницу» и дикого человека Энкиду, что в целом подводит к длинному ряду ассоциативных связей, сама длина которого заставляет от данных сопоставлений отказаться, поскольку, по сути, все традиционные сюжеты в той или иной степени оказываются связанными и с обрядом инициации, и с эмоциональной сферой.

Но попутно отметим, что эпизод с «боевым пылом» Кухулина все же является для ирландской нарративной традиции скорее исключением, и если скандинав, в битве потерявший рассудок, «очертя голову» бросается на врага, кельт в аналогичной ситуации бежит в противоположную сторону.

Последнее, как мы понимаем, является в известной степени упрощением и, более того, отчасти искажением не только исторической реальности, но и нарративной традиции. Безусловно, не только история знала много примеров храброго поведения кельтских воинов на поле битвы, но и саговая традиция располагает значительным количеством аналогичных описаний. Но все же, хотя, например, Цезарь в своих *Записках* и говорит часто о храбрости галлов, он же довольно ярко описывает, как враги римлян «в полном беспорядке и в ужасе ищут спасения в бегстве» (II.11). В сагах также, наряду с воспеванием храбрости героев, часто говорится, как во время сражения простые воины «падают замертво от ужаса и страха», что для традиции германской совершенно невозможно. Но, как мы полагаем, отчаянная храбрость и панический ужас — отчасти явления одного порядка.

Более того, в древнеирландском существовало особое понятие — *gal*, которое кодировало именно состояние боевого безумия, ярости, пыла сражения, при котором человек мог потерять контроль над собой (откуда в *Законах* термин *finngal* ‘убийство родича’, т.е. — убийство, как правило, совершенное необдуманно, в пылу ярости, в состоянии «невменяемости»). В сагах о так называемой *фиане*, лесном воинстве, также упоминаются примеры боевого пыла и беспримерной храбрости воинов и, опять же, за этим стоит вполне конкретная историческая реальность — своеобразным «романтическим» образом преломленное описание

особого социального института, выделявшего группу лиц, в силу разных обстоятельств находящихся отчасти вне закона и вынужденных добывать себе средства к существованию чем-то вроде разбоя. Поэтому для них — высокое боевое мастерство и храбрость оказывались просто жизненной необходимостью (об аналогичных комитатах в более широком историческом контексте — см. в книге Ф. Кардини *Истоки средневекового рыцарства*, гл. «От ватаги к строю» [Кардини 1987: 104–147]). Как и скандинавские берсерки и *ulfhedhnar*, эти воины ассоциируются с волками, как и они, вызывают одновременно страх и презрение. Грань между подобным антисоциальным состоянием и описываемой нами фазой «пассивной лиминальности», естественно, временами оказывается довольно зыбкой, что, как мы полагаем, усугубляется и определенным генетическим родством обоих мотивов: группы воинов-зверей назывались в традиции латинской *juvenes*, т.е. изначально, видимо, предполагалось временное пребывание в своего рода лиминальной фазе, воплощавшейся конкретно в членстве в особом воинском союзе.

В чем же все-таки отличие двух названных типов лиминальности? Как мы полагаем, в первую очередь — в том принципиально индивидуальном и обособленном характере, который непременно носит ритуальное удаление от общества и лишение индивида его исходного статуса. Кроме того, известную разграничительную роль может играть и тот факт, что состояние «пассивной лиминальности», предстает обычно как временное, с одной стороны, и не является результатом сознательного выбора, с другой (герой случайно съел отравленный плод, был заколдован или проклят, потерял рассудок на поле битвы и проч.). Но, как мы понимаем, в обоих случаях находятся исключения — так

берсерк может страдать от того, что периодически впадает в состояние бешенства, а злая колдунья способна превратить в лебедей сразу нескольких человек (ср. «большой дом» в лесу в реальной инициальной практике). Вступая в область мотивного анализа и мифопоэтических реконструкций, мы невольно лишаемся многих четких критериев истинности, на смену которым приходит зыбкое понятие исследовательской интуиции. Определенный эссеизм при этом — неизбежен.

Попытка проследить какую-либо зависимость между каузацией внежизненного состояния и способа возвращения к исходному статусу, как мы видим, приводит к необычайно пестрой картине перемещения тем и мотивов. В том, что касается способов возврата индивида к исходному статусу (или приобретения уже нового), то, как нам кажется, наиболее арахаической формой является не выделяемый П. О'Рианом некий аморфный «срок», который герой вынужден «отбыть» в данной лиминальной фазе. Так, в *Книге пророка Даниила* говорится, что царь Навуходоносор должен был быть «семь времен» подобен зверю, а в норвежском трагате *Speculum regale* рассказывается о людях из рода Оссори, которые, будучи прокляты святым Патриком, в течение семи лет вынуждены были жить в лесах в волчьем обличье, причем проклятие это передавалось из поколения в поколение, и уже в XII в. Гиральд Камбрийский в книге *Описание земли Ирландии* писал о том, что якобы встретил пару таких волков: вид они имели истощенный и жалкий и напоминали, скорее, больных и нищих людей, чем свирепых зверей. Однако данные примеры — относительно редки. Как нам кажется, наиболее часто встречающимся способом возврата героя к антропоморфному состоянию является коитус, что вполне логично — так как инициация, в

частности, предполагала приобщение неопита к сексуальной жизни. Так, блудница Шамхат заставляет дикого человека Энкиду отвернуться от «зверья лесного», согласно колдовскому проклятию чудовище из сказки типа «Аленький цветочек» может вновь стать человеком, если его полюбит земная девушка (в сказках таких примеров — масса), и именно соитие с поэтом и музыкантом по имени Дуб-на-Рис возвращает нормальный облик женщине-вампиру Мис из Мунстера. Аналогичных примеров можно найти очень много.

Как можем мы предположить, в завуалированной форме данный мотив встречается и в *Безумии Суибне* — не случайно, пытаясь вернуть героя к людям Лонгсеахан надевает на себя женское платье. Поэтому мысль о том, что взаимоотношения Суибне и кухарки Мургилл носили не совсем невинный характер, также не лишено оснований, причем составителем XII в. подобный мотив мог и осознаваться. Образ похотливого идиота, широко распространенный в средневековой европейской литературе, был знаком и ирландской традиции, о чем, например, свидетельствует пословица *drúth sech mer, míanach sech báeth* — «глуп каждый безумец, похотлив каждый идиот» [Clancy 1993: 107]. Впрочем, с другой стороны, морализаторский пафос саги в целом заставляет предположить и маркированную абстиненцию героя, аналогично тому, что традиционному чревоугодию шутов и дураков в саге противопоставлена строгая аскеза героя (в обоих случаях речь идет о крайних проявлениях физической активности, что является результатом аномалии).

Однако сага *Безумие Суибне*, видимо, ввиду ее пропагандистских установок, может быть названа скорее стоящей в стороне от естественного пути эволюции мотива «пассивной лиминальности». Обращение же к другим примерам показывает, что в текстах, находя-

щихся на более поздних стадиях бытования, мы ясно видим последовательный сдвиг в причинно-следственных мотивациях утраты героем его изначального статуса и возврата в него. Именно эротическая сфера здесь оказывается наиболее рациональной, универсальной и логичной. Как пишет П. О'Риан, «акт соития как способ «лечения» безумного заставляет предположить возможность наступления безумия в результате разлуки с любимой. Действительно, здравый смысл подсказывает, что если неразделенная любовь может вызвать безумие, то ее противоположность, любовь разделенная, может это безумие вылечить» [O'Riain 1972: 203].

Интересно, что в поздних фольклорных рассказах об ирландских же «гельт» тема неразделенной любви или утраты возлюбленного является одной из наиболее распространенных мотиваций того, что пережившая любовное разочарование девушка утрачивает человеческий облик и отправляется жить в долину Гленн Болькан (позднее это место в Зап. Керри получило название «Долина безумных»). Надо отметить, что во всех подобных случаях речь обычно идет не о превращении в странное, поросшее шерстью летающее существо, а о безумии уже в нашем понимании этого слова. Аналогичные примеры можно встретить и в западно-европейской средневековой литературе.

Так, например, в немецкой повести *Сарыч* рассказывается о том, как некий королевский сын полюбил дочь соседнего короля, и та ответила ему взаимностью. Однако девушку должны были выдать замуж за другого, и поэтому влюбленные решили бежать и укрыться в лесу. Там девушка заснула на ложе из веток, а юноша сторожил ее сон. Вдруг появился странный сарыч, принц стал его преследовать и удалился в чащу так далеко, что не смог найти путь обратно. В ужасе от

того, что он разлучился с возлюбленной и не может выбраться из леса, он потерял рассудок, начал вести животный образ жизни, одежда его истрепалась и на теле выросла густая шерсть (!). Через год люди местного князя нашли этого юношу и, решив, что это какой-то странный зверь, поймали и привели в замок. Некоторое время он жил в замке, научился постепенно говорить и носить одежду, но полностью рассудок к нему не возвратился. Наконец, сопровождая князя на охоте, он увидел сарыча, поймал его и оторвал ему голову. На вопрос о причине столь странной жестокости, безумец сказал, что сарыч ровно год назад послужил причиной того, что он потерял и любимую и память. Послали за девушкой, которая все это время прожила на мельнице, увидев ее, юноша немедленно излечился, рассудок и память вернулись к нему и шерсть спала с его тела (см. об этом в [Bernheimer 1952: 15–16]).

Тема любовного безумия, встречающаяся уже и в кельтских памятниках (*Болезнь Кухулина, Любовь к Этайн*), становится затем одним из сюжетообразующих элементов во французском куртуазном романе. Так, уход в лес, скитания и побратимство героя со львом в романе Кретъена де Труа *Ивейн, или Рыцарь со львом* мотивируются его разлукой с любимой женой и страхом, что она не простит ему слишком долгой отлучки. В валлийском мабиноги *Оуэн и Люнета*, которое, как принято считать, восходит к тому же источнику, что и роман Кретъена, герой в аналогичной ситуации также теряет человеческий облик, уходит в лес, живет среди зверей, слабеет и одежда его постепенно рвется, так что он, как и Суибне, остается голым, и волосы начинают покрывать все его тело (в русском переводе В. Эрлихмана почему-то говорится вместо этого «и волосы его поседели» [Мабиногион 1995: 105]). Однако в тексте валлийском мы, скорее, еще видим так называе-

мого homo silvestris, но не безумца, и состояние, в котором находится Оуэн как любовное безумие еще квалифицировано быть не может, тогда как у Кретьена — традиция предстает уже на новом витке. У Гартмана фон Ауэ в его *Ивейне* о герое говорится, что он в аналогичной ситуации также потерял рассудок (стал *tore* 'безумным, дураком'), но при этом шерсть на теле его не выросла, хотя оно все почернело — *Unz daz der edel tore wart gelich einem more in allem sinem libe* [Hartmann von Aue 1933: 217]. Состояние, в которое впадает герой другого романа Кретьена де Труа, Ланселот, носит характер уже несомненного любовного бреда. Как пишет М. Лазар, «Ланселот живет только для своей любви. Он более не принадлежит себе самому. Он не может контролировать свою волю. Его реакции, полностью подчиненные страсти, превращают его в сомнамбулу. Увидев в окне башни королеву, он теряет сознание и готов броситься в пустоту» [Lazar 1964: 236].

Так, ритуальная дикость, миновав в восприятии нарративной традицией фазу «пассивной лиминальности» и рефлексивного безумия, превращается в «любовный бред» как один из топосов куртуазного универсума.

Тему «излечения» героя посредством приобщения его к эротической жизни, в несколько трансформированном виде, мы встречаем и в *Деяниях датчан* Саксона Грамматика в эпизоде с испытанием истинности безумия Амлета:

Многие уверяли, что он в здравом уме и только прячет его под маской простоватости и что он прикрывает глубокий умысел ловким притворством; для разоблачения его хитрости, говорили они, ничего не может быть лучшего, чем вывести ему навстречу в каком-либо укромном месте красивую женщину, которая воспламенит его сердце любовным желанием. Ибо естест-

венная эта страсть к любви столь велика, что скрыть ее искусно невозможно; эта страсть слишком пылка, чтобы быть преодоленной хитростью. Поэтому, если тупость его притворна, он не упустит случай и тотчас уступит порыву страсти [Саксон Грамматик 1974: 61].

Тайное соединение Амлета с девушкой, естественно, не излечивает его от безумия, которое на самом деле является ложным. При использовании данного сюжета Шекспиром мы можем наблюдать тот же причинно-следственный сдвиг, который мы отмечали при попадании данной темы в рамки куртуазного регистра: та же сюжетная канва вышивается уже иначе, и притворное безумие превращается в слух о помрачении рассудка прица Гамлета от несчастной любви к Офелии:

Полоний:

Здесь, точно, исступление любви,
Которая себя же буйством губит
И клонит волю к пагубным поступкам,
Как и любая страсть под небесами,
Бушующая в естестве. Мне жаль.

(Пер. М. Лозинского, *Гамлет*, акт II, сцена 1).

И далее:

Полоний:

Дочь собрала плоды моих советов;
А он, отвергнутый, — сказать короче, —
Впал в скорбь и грусть, потом в бессилье,
Потом в рассеянность и, шаг за шагом,
В безумие, в котором ныне бредит.

(Там же, акт II, сцена 2).

Деяния датчан, как известно, не явились непосредственным источником трагедии Шекспира, и за период

от начала XIII в., когда писал свои хроники Саксон Грамматик, до 1600 г., предположительного года создания *Гамлета*, этот сюжет трактовался неоднократно (см. об этом, например, [Malone 1964]), и, как можем мы предположить, интересующая нас тема также представляла в новых осмыслениях и мотивациях. Но, по справедливому замечанию о том же Гамлете И.И. Чекалова, «не может ли соответствующая вариативность заключать в себе сведения (пусть даже и косвенные) о подробностях такого движения?» [Чекалов 1996: 12].

Итак, резюмируя наши наблюдения над сменой мотиваций одной и той же темы в типологически разных моделях культуры, мы можем сказать, что коллективное сознание, обладая устойчивой памятью, наделено на удивление бедной фантазией. Однако ограниченность количества тем и мотивов, составляющих арсенал художественного мышления, восполняется разнообразием их трактовок последующими культурами, подобно тому, как ограниченность числа индоевропейских основ восполняется разнообразием их значений, привносимых на каждом витке языкового развития.

3

Но говоря о мотивациях лишения индивидом его изначального статуса, мы намеренно абстрагировались от тех различий, которые существуют уже между разными типами конкретных реализаций стадии «пассивной лиминальности» на каждом конкретном витке развития литературного процесса. Между тем то, как именно осмысляется данный «уход» или «превращение», также, если не в еще большей степени, может быть названо своего рода культурным индикатором каждого конкретного текста, осмысляющего данную

тему. Иными словами — то, во что превращается герой (в животное, дикого человека или безумца) и куда он при этом уходит (в пустыню или лес, волшебный замок, куда трудно попасть смертному, или просто остается в новом статусе там, где жил прежде), все это также необычайно живо модифицируется в зависимости от законов жанра и культурных установок текста, опирающихся на горизонт ожидания аудитории. По определению Ван Геннепа, лиминальной стадии непременно должна предшествовать стадия *сепаративная*, состоящая в отделении личности от группы, в которой она пребывала ранее. Данные инициальной практики первобытных народов показывают, что конкретно данная стадия отделения воплощалась во вполне реальном уходе неопита в лес или пустыню, которые осмыслялись при этом как своего рода антипространство, противопоставленное domesticiрованному пространству, в котором обитало племя, и отчасти приравненное к иному миру, месту обитания мертвых.

Наверное, не случайно поэтому среда обитания индивида, находящегося в лиминальной стадии, в отличие от конкретных воплощений самого состояния лиминальности, подвержена модификациям в значительно меньшей степени: тема ухода в лес гораздо более жизненно-конкретна. Другое дело, что сам «лес» может описываться и осмысляться по-разному.

Практически любое место обитания первобытного человека всегда было окружено лесом (или пустыней), который представлял собой среду враждебную и поэтому вызывающую страх. В лесу жили дикие звери, которые могли нападать на людей, лес был темен, особенно в ночное время, и поэтому полон неясных и невидимых опасностей. В лесу действительно можно было погибнуть, и поэтому естественно, что именно удаление неопита в лес осмыслялось как его временная

смерть, а его возврат из леса — как возрождение в новом статусе.

Если мы обратимся к группе исследуемых нами сюжетов, мы увидим поразительную стойкость данного мотива, совершенно не зависящую от того, как именно объясняется уход и утрата героем изначального статуса — проклятием сакрального лица, отравленной пищей или питьем, горем от разлуки с любимой или ужасом, который он испытал на поле битвы. Действительно, как мы помним, в лес убегает дикий человек Энкиду, о царе Навуходносоре говорится, что «будет обитание твое с полевыми зверями», в лесу проводит свое время Мирдин, как и Мерлин в поэме Гальфрида Монмутского, именно в лес уходит герой романа Кретьена де Труа *Ивейн, или Рыцарь со львом*, когда понимает, что невольно обманул любимую им жену, и точно так же поступает валлийский Оуэн в аналогичной ситуации, в лесу живет и Лайлокен, именно посреди темного непроходимого леса находится чудесный дом, принадлежащий «чудищу» в сказке типа «Аленький цветочек», в лес уводит служанка по приказу мачехи и Белоснежку. Данный ряд можно было бы продолжать бесконечно.

Леса и холмы Ирландии — основная среда обитания Суибне, а встреченный им в Шотландии другой «гельт» Элладан сам называет себя *Fer Caille*, буквально «муж леса». Однако более пристальный анализ конкретных реализаций данного мотива все же демонстрирует ряд малозаметных и выраженных часто на уровне сюжетных нюансов, различий. Так, если лес в сказках типа «Аленький цветочек» — это лес абстрактный, мифологический, населенный лишь дикими зверями и «нечистой силой», в который отец героини попадает случайно и в котором она сама оказывается уже при помощи некоего волшебного средства, то лес Ивей-

на — это уже лес более конкретный, пусть противопоставленный замкам и дворам рыцарей короля Артура, но все же относительно обжитой, в котором можно встретить отшельника и на краю которого стоит замок дамы-спасительницы. Лес, в котором живут Лайлокен или Мерлин, — это уже лес, еще более приближенный к освоенному пространству, поскольку туда направляется на охоту король или даже без опаски идет сестра героя (в поздних романах артуровского цикла лес даже получает имя — Бросселиандский, а Тристан и Изольда живут в лесу Моруа).

Таким образом, мы видим, как аморфное антипространство с развитием мотива постепенно превращается в некую традиционную «зону отчуждения», возможно, и осмысляемую еще на каком-то уровне как иной мир, но уже вполне поливалентную, поскольку и местоположение ее становится достаточно определенным, и в качестве среды обитания она может использоваться как постоянно (отшельники), так и временно (охота и проч.) лицами, не находящимися в лиминальной стадии. Более того, из дикого леса антипространства это место постепенно превращается иногда в своего рода «обитель». «Христианская традиция сочетает понимание леса как «зловещей чащобы» — прибежища зверей и драконов с (обычно агиографическими) мотивами «лесного безмолвия» — благодатной среды для аскетического сосредоточения» [Соколов 1982: 50].

Именно с подобным преломлением или «одомашниванием» архаического мотива мы встречаемся в саге *Безумие Суибне*, герой которой живет уже не в каком-то абстрактном лесу или на каких-то мифологических холмах, но скитается по вполне конкретной «географической» Ирландии. Его путь, по крайней мере — в осмыслении составителя XII в., постоянно маркирован конкретными и часто поддающимися надежной

идентификации топонимами. Причем, что интересно, как бы ни был широк радиус его перемещений, он постоянно возвращается к населенным пунктам и вступает в контакты с людьми. Таким образом, «уход в лес» для Суибне оказывается условным, трансформация данного мотива находится в нашей саге на стадии его преломления — из «ухода» конкретного в «уход» рефлексивный, внутренний. В отдельных случаях «уход в лес» оказывается настолько условным, что, судя по многочисленным эпизодам, сводится лишь к помещению героя в пространство над пространством людей — на ветви деревьев. К тому же, как видно из самого текста саги, лес, в котором живет герой, уже далеко не враждебен, населяющие его звери — не опасны, но, напротив, вызывают определенное теплое чувство как у Суибне, так и, как мы полагаем, у самого составителя текста. На среду обитания героя он отчасти переносит и свое отношение к лесу как благодатному месту уединения. Лес саги — это уже не страшная «чащоба», но зеленая роща, милая сердцу отшельника. Однако полностью данная трансформация может осуществиться только тогда, когда у носителей традиции изменится представление и о том состоянии, в котором оказывается герой. Иными словами — когда осуществится в их сознании переход к различению дикости и безумия или его временной имитации — так Амур у Саксона Грамматика не уходит уже никуда.

Возвращаясь к архаическим истокам данной темы, мы должны будем отметить также, что для первобытного человека реально опасный лес становился опасным и иррационально, поскольку в его сознании населялся не только дикими зверями, но и разного рода чудовищами, отчасти являющими собой антропоморфизированную или зооморфную эманацию первопредка. Не случайно в поздних фольклорных традициях лес

также обычно населяется мифическими существами и там же, по данным многих народных традиций, было принято хоронить покойников, которые, как можно было ожидать, не найдут успокоения в могиле (см. [Зеленин 1994: 238 et passim]).

Как пишет в книге *Поэтика страшного: мифологические истоки*, посвященной в основном фольклору Сибири Е.С. Ефимова, «в мифологических традициях большинства народов «лес» противопоставлен «дому», «селению» как «чужое» — «своему», «смерть» — «жизни». Лес окружает мир мертвых, здесь обитают духи-хозяева и особые божества, связанные с представлениями о смерти, здесь происходят обряды инициации. /.../ Мир лешего — мир смерти. Лесной мир, в котором оказываются герои былички, несовместим с реальным, обыденным миром. Это параллельное пространство, границу которого человек преодолевает незаметно для себя. Тот реальный лес, где ведутся поиски заблудившегося, не равен мифологическому лесу, в который он перемещается, оказавшись во власти лесного духа. Мифологический лес — мир потусторонний. /.../ Мир лешего сродни миру зазеркалья, попав в него, «живой» сбивается с пути, начинает плутать, путать правое и левое, север и юг. В быличках рисуется образ заколдованного места, концентрирующего все свойства «чужого» пространства. «Вот куда ни пойдешь, все выйдешь на это же место. Вроде и лес хорошо знала. Ходишь, ходишь, думаешь: вот сейчас, вот сейчас появится — нет, опять выйдешь на это место. Я не знаю уж, кто это водит» [Ефимова 1997: 127–128]. Или, как пишет об этом же в статье «Лес» Вяч. Вс. Иванов, «лес — одно из местопребываний сил, враждебных человеку» [Иванов 1982: 49].

Ср. также у Дж. Кэмпбелла: «Народная мифология населяет вероломными и опасными существами все

безлюдные места, находящиеся в стороне от обыденной жизни племени. Так, например, готтентоты описывают великана-людоеда, которого порой можно встретить среди кустарниковых зарослей и песков. Глаза у него размещены на подъеме стопы, поэтому, чтобы увидеть, что происходит, он должен опуститься на четвереньки и поднять одну ногу вверх. Тогда его глаз видит то, что происходит сзади; в остальное же время он постоянно обращен в небо. Этот монстр охотится на людей, которых разрывает в клочья своими страшными, длинными, как пальцы, зубами. Говорится также, что эти создания охотятся группами. Другое призрачное существо готтентотов, Хай-ури, продвигается вперед, перепрыгивая через заросли кустарника, вместо того, чтобы обходить их. Опасное одноногое, однорукое и однобокое существо — получеловек — невидимое, если смотреть на него сбоку, встречается во многих частях земли (ср. ирландские фоморы, Фер Кайлле из *Разрушения дома Да Дерга*, а также литовские «горные люди» — Т.М.). В Центральной Африке существует поверье, что такой получеловек говорит встретившему его следующее: «Раз мы встретились с тобой, то давай драться». Если его победить, он взмолится: «Не убивай меня. Я покажу тебе множество целебных средств», — и тогда удачливый человек становится искусным врачом. Но если побеждает получеловек (которого называют Чируви, «загадочное существо»), его жертва умирает [Кэмпбелл 1997: 85].

В культуре европейской, стадияльно более поздней в своей фиксации, также существует множество подобных враждебных обитателей леса, возможно, не столь агрессивных и монструозных внешне. Как полагает А. Джарман, аналогичный страх человека перед лесом породил, в частности, широко распространенный мотив так называемого «дикого лесного человека», о ко-

тором мы уже неоднократно упоминали и примеры реализации которого уже приводили (например, из норвежского трактата *Speculum Regale*). «Это была тема, — пишет Джарман, — широко распространенная в средневековом искусстве и, без сомнения, проистекающая из страха древних людей перед всем, что лежало за пределами их обжитой и освоенной территории» [Jarman 1960: 12].

Собственно говоря, одним из таких поросших волосами и живущих на деревьях людей является после проклятия Ронана и сам Суибне.

Однако в сказанном, безусловно, содержится противоречие. Уход героя из племени и его пребывание в лиминальной фазе, как кажется, предполагает именно схватку с подобным противником, которая непременно должна закончиться победой героя. В нашем же случае, как и во многих других примерах реализации данного сюжета, в более узком смысле, герой, как правило, не сражается вообще ни с кем, но сам, напротив, пройдя через стадию одичания возвращается тем или иным способом к людям. Тема единоборства героя с монстром, живущим в лесу, характеризует скорее сюжеты, восходящие к тому, что может быть названо «активной лиминальностью», сохранившиеся в наиболее чистом виде, пожалуй, лишь в традиционной волшебной сказке. В сюжетах же «пассивной лиминальности» герой, уходящий в лес, сам начинает ассоциироваться с подобным монстром, духом или диким зверем. В русских быличках «герой, находящийся в лесном мире, становится невидим для живых, однако сам, подобно духам и душам предков, знает и видит все, происходящее на земле. «У Стахеева-то дочь тоже обменная была. Так уведена. Мать-то догнала, вернула. Она и прибежала. Я, говорит, тебя видела. Ты идешь, говорит, плачешь. А мы-то в лесу. И не одна,

говорит, еще там девки были. Так весело жили. Песни, гармонии, мужики в красных кушаках» [Ефимова 1997: 128]. Персонаж, находящийся по той или иной причине в стадии «пассивной лиминальности», отмеченной его изоляцией в антипространство, ассоциируется с его постоянными обитателями и постоянно или временно становится «одним из них». И это очень важно. Собственно говоря, поэтому и указанное нами противоречие на самом деле оказывается противоречием скорее мнимым, поскольку данные инициальной практики народов, находящихся на стадии первобытности, также знают достаточно примеров того, что возвращающиеся в деревню юноши своим поведением имитируют обитателей леса и подражают диким животным (обычно — тотемам племени). И поэтому дикий человек Энкиду, который «вместе с тварями сердце радует водою», безусловно, сам изначально ассоциировался со зверем, а рыцарь Ивейн, приручивший льва, сам изначально был уподоблен льву: так первобытный тотемизм вырождается в атрибутику и затем — в геральдику.

Но, говоря о развитии мотивов и трансформации их в ходе литературной эволюции, мы должны понимать, что в каждом конкретном случае автор или со-ставитель, индивидуальный или коллективный, находился, как правило, под влиянием традиции и поэтому, подчиняясь законам жанра, не был волен трактовать тот или иной мотив по собственному усмотрению — данный процесс происходил относительно спонтанно и замедленно, а иногда, как, например, в случае с волшебной сказкой, не происходил вовсе. С другой стороны, консервация мотива в плане выражения могла сопровождаться его глубинными изменениями в плане содержания, и один и тот же образ со временем получал совершенно другое наполнение, а следовательно, и функцию.

Нечто аналогичное произошло и с мотивом «дикого лесного человека».

Как кажется, генезис происхождения данного мотива имеет двойную природу. Так, с одной стороны, оно действительно может объясняться первобытным страхом человека перед лесом, страхом, который невольно заставил его населить лесной мир не только диким зверями, но и зооморфными «людьми», также опасными человеку (однако, как правило, — не очень). С другой стороны, во всех имеющихся примерах реализации данного мотива обычно отмечается не только особый образ жизни подобного существа, но и его специфический облик: он покрыт шерстью. В классическом исследовании Р. Бернхаймера *Дикие люди в Средние века* также указывается, что волосатость может быть названа главной чертой, характеризующей внешность данных существ [Bernheimer 1952: 1]. В традиции ирландской, например, как мы уже писали, мотив шерсти, покрывающей тело человека, превратившегося в гельт, встречается и в саге о Суибне, и в легенде о Мис, и в фольклорных повестях (дикий человек на острове), и в трансформированных норвежским интерпретатором рассказах из трактата *Speculum Regale*, и в эпизоде с уходом в лес Оуэна из валлийского мабиноги *Оуэн и дама источника*, и во многих других текстах. На средневековых гравюрах, изображающих «диких людей», они густо покрыты волосами (иногда — с хвостом).

Как пишет Кл. Каплер в книге *Монстры, демоны и чудеса на исходе Средневековья*, «самый известный дикий человек, изображение которого пользовалось большим успехом и в различных модификациях повторялось в научных трудах XVI в., впервые появляется (насколько нам известно) в трактате *Путешествие по Святой Земле* Бернхарда фон Брайденбаха» [Kappler 1980: 162]. Данный трактат, вышедший впервые в 1483 г.,

был в 1490 г. снабжен многочисленными гравюрами, на одной из которых помещены разнообразные животные, якобы населяющие земли вокруг Иерусалима. В нижнем левом углу помещено изображение женщины, густо поросшей волосами и имеющей длинный хвост, обликом своим, как пишет Кл. Капплер, напоминающей питекантропа: но при этом следует обратить внимание на то, что в руке она держит повод стоящего рядом верблюда. Мы полагаем, таким образом, что кроме иррационально зооморфной и мифологической интерпретации, данный мотив имеет и достаточно рациональную, даже отчасти — вульгарно-материалистическую. В нем отразилось архаическое противопоставление человека-охотника человеку-земледельцу, и если первый, обреченный на жизнь возле лесных угодий и целиком зависящий от своего промысла, проиграл в эволюционной борьбе, то второй вышел из нее победителем. Борьба земледельца с охотником (позднее — скотоводом) была, естественно, борьбой не внутри-, но межплеменной и, более того, мы можем рассматривать ее и как межвидовую борьбу. Сказанное в символической форме представлено в библейском предании о близнецах — детях Исаака и Ревекки: «И настало время родить ей: и вот близнецы в утробе ее. Первый вышел красный, весь, как кожа, косматый; и нарекли ему имя Исав. Потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исав; и наречено ему имя Иаков. Дети выросли, и стал Исав человеком искусным в звероловстве, человеком полей; а Иаков человеком кротким, живущим в шатрах» [Бытие, 25, 24–27]. Как известно, в дальнейшем Исав продал Иакову свое право первородства за чечевичную похлебку (судя по библейскому тексту, не совсем понимая, что делает). Иаков же сумел хитростью с помощью своей матери обмануть своего отца Исаака, который был слеп и не ви-

дел, кого из сыновей он благословляет. Причем хитрость состояла в том, что Иаков поднес отцу кушанье, приготовленное Ревеккой из мяса козленка, «какое любил отец его», но при этом обернул себе руки и гладкую шею шкурой козленка, уподобив себя волосатому Исаву:

«Иаков подошел к Исааку, отцу своему, и он ощупал его и сказал: голос, голос Иакова, а руки, руки Исавовы. И не узнал его, потому что руки его были, как руки Исавы, брата его, косматые; и благословил его» [Бытие, 27, 22–23].

В книге Дж. Фрэзера *Фольклор в Ветхом Завете* дается детальный разбор данного эпизода. Сопоставляя его с многочисленными описаниями «второго рождения» у африканских, австралийских и проч. «архаических» племен, он приходит к выводу, который мы, естественно, не оспариваем, что «в каждом из описанных обрядов употребление куска жертвенной шкуры, надеваемого на тело человека, есть упрощенная форма облачения в целую шкуру, имеющая целью отождествление человека с животным» [Фрэзер 1985: 238].

Однако сказанное совершенно не исключает и другого присутствующего в этом же эпизоде мотива — надевание шкуры, по Фрэзеру, есть имитация приобщения к миру зверей, временный возврат к первобытному состоянию, из которого человек затем «рождается вновь», получая новый статус. Но, таким образом, начальная «косматость», по крайней мере, как предстает это в Ветхом Завете, также есть знак принадлежности к первобытному миру, причем — принадлежности не временной, а постоянной. Современные люди, потомки Иакова, получившего право первородства, обрели возможность жить «в шатрах» и править миром, потомки же Исавы, уже не библейские, но симво-

лические, обречены были на жизнь в полях вместе со скотом или на лесное уединение как своего рода «тупиковая ветвь» человеческой эволюции. Причем примерно то же говорится и в библейском тексте:

«Сыновья в утробе ее стали биться, и она сказала: если так будет, то для чего мне это? И пошла спросить Господа. Господь сказал ей: два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» [Бытие, 25, 22–23].

Интересно, что в Библии, уже в другом фрагменте также встречается тема волос, покрывающих тело, однако на этот раз, как мы понимаем, речь идет уже не о волосатом человеке, подобном Исаву, который хоть и явно уступал Иакову в интеллекте, но все же не отличался от него качественно, а, скорее, о неких демонических существах, либо — экзотических животных, которые в оригинальном тексте называются *se'irim* 'козлы; волосатые'. Мы имеем в виду *Книгу пророка Исаяи*, в которой данные существа упоминаются дважды. Так, в главе 13 в пророчестве о Вавилоне говорится о том, что этот город будет ниспровержен Богом и «будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там. Шакалы будут выть в чертогах их, и гиены — в увеселительных домах» (Ис., 13, 21–22). В пророчестве же о Тире, в аналогичном описании опустошения, которое постигнет грешный город, говорится, что в заброшенных домах будут обитать разные чудовища — драконы, ламии (в русском синодальном переводе — «ночные привидения») и — *косматые* (в русском переводе — «лешие»). В латинском переводе в обоих случаях употреблено слово *pilosi*, букв. 'лохматые, косматые, покрытые волосами', причем интересно, что именно к стиху 22 главы 13 *Книги пророка Исаяи* и от-

носится ирландская глосса — *pilosi .i. daemonum genera vel geltae*.

Латинское *pilosus* в значении «лохматое чудовище» было впервые употреблено в *Вульгате* св. Иеронимом для передачи данной реалии, но, что интересно, так же характеризуется в латинском тексте и Исав, о котором Иаков говорит: *Nosti quod Esau frater meus homo pilosus sit*. Таким образом, как мы видим, одна и та же лексема в библейском тексте может кодировать сходные внешне, но по сути разные реалии — экзотическое животное, демона и человека, несколько уступающего в развитии человеку «гладкому» («Исав, брат мой, человек косматый, а я человек гладкий»). Данное смешение интерпретаций темы «волосатого человека», как мы увидим в дальнейшем, характерно и для средневековой литературы.

Возвращаясь к образу «дикого волосатого человека» уже как к традиционному мотиву, мы могли бы, в принципе, представить себе, что за ним стоит и вполне конкретная антропологическая реалья, подобно тому, как за мотивом страшного дракона стоит память о прежних обитателях земли (покрывающие тело волосы, противоречащие теории естественной эволюции, в таком случае можно было бы понимать как надетую на тело шкуру зверя). Безусловно, данные предположения лежат скорее в области фантазий, однако как свидетельства очевидцев у озера Несс, так и поиски так называемых «реликтовых гуманоидов» делают эти представления отчасти не лишены оснований. Данная проблема, сформулированная в свое время в статье В.И. Санарова *НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики* [Санаров 1979], так и остается неразрешенной и, видимо, неразрешимой принципиально. Действительно, то ли существа, с которыми встречается человек в традиционной русской быличке, были всегда, но за-

тем, следуя «духу времени», стали иначе осмысляться и называться, то ли человеку всегда была свойственна любовь к особому рода «страшным рассказам», претендующим на достоверность, и «среди населения разных стран распространяется вера в НЛЮ, пришедшая на смену вере в другие образы народных верований» [Санаров 1979: 154]. Сказанное в полной мере может быть отнесено и к рассказам о «диких лесных людях».

Но если мы не можем ответить на вопрос, стоит за данной темой какая-то конкретная реалья или это продукт человеческого воображения, как и другие фантастические образы, отличающиеся поразительной универсальностью, мы можем попытаться определить, как именно квалифицировало данное существо средневековое (и народное) сознание. Как пишет об этом Р. Бернхаймер, «мы настаиваем на том, что совершенно невозможно было рассматривать дикого человека с современной точки зрения, как своего рода тупиковую ветвь эволюционного процесса. Даже если мы допустим, что идеи подобного рода могли возникнуть в наиболее просвещенных умах Западного мира — что еще надо доказать — они совершенно несовместимы с миром народной и традиционной литературы, а именно там чувствует себя как дома дикий человек» [Bernheimer 1952: 7]. По его мнению, средневековому человеку была принципиально чужда идея градualityности, и поэтому существо, находящееся между человеком и животным, просто не могло найти себе места в картине мира, подчиненной идее божественной воли. Поэтому обычно, как он считает, по своему происхождению дикие люди — это обыкновенные люди, которые по той или иной причине деградировали и уподобились животным. Причин, приведших их в такое состояние, как следует из его рассуждений и анализируемых им примеров, можно выделить две: 1. Вре-

менное помрачение рассудка («многие из диких людей, о которых пишут средневековые авторы, были на самом деле психически больными, и именно это не давало возможность им вступать в коммуникацию с нормальными людьми» [Bernheimer 1952: 12]); 2. Случаи, как мы бы сказали, «типа Маугли», т.е. истории людей, которые в детстве попали в лес и были воспитаны животными: поэтому они немы и поведением своим подобны зверям.

К примерам последнего типа может быть отнесена, в частности, повесть *Валентин и Орсон*, известная в английской версии 1510 г. и французской версии 1489 г., но восходящая к легенде XIV в. о Валентине и Намелосе (букв. «безымянном»), которая, в свою очередь, базируется на французской жесте: ее герои, два брата-близнеца были рождены их матерью в лесу, но один из них, Валентин, был вскоре найден людьми и вместе с матерью отправлен ко двору короля Пипина, где получил соответствующее воспитание, другой же был вскормлен и воспитан медведицей (откуда и его прозвище, букв. «медвежонок»), жил в лесу, как зверь, и не умел говорить; затем Валентин нашел брата, победил его в схватке, и привел в свой дом, где тот постиг христианское учение. Это вернуло ему человеческий облик и речь, и затем он вновь поселился в лесу, но уже как отшельник.

Таким образом, согласно теории Бернхаймера, все «дикие лесные люди» генетически — люди вполне нормальные, и именно поэтому во многих преданиях рассказывается о том, что данного человека при определенных условиях можно вернуть к обычной жизни. То есть, пользуясь уже нашей терминологией, мы можем сказать, что «дикость» и «волосатость» представляют собой черты «пассивной лиминальности» на определенном витке развития традиции. И, собственно

говоря, именно этой теме и посвящена сага *Безумие Суибне*.

Как нам кажется, в своих рассуждениях о природе «дикого человека» и ее интерпретации традицией Р. Бернхаймер прав лишь отчасти, и вопрос этот далеко не так прост. Впрочем, и он сам отмечает постоянную противоречивость в оценке данного явления у разных средневековых авторов.

Так, с одной стороны, во множестве текстов можно найти примеры реализации мотива изоляции индивида, сопровождающейся утратой человеческого сознания и маркированной волосяным покровом на теле. Генетически все подобные существа действительно вполне антропоморфны и поэтому могут затем вернуться к прежнему статусу. Однако, как мы полагаем, подобные многочисленные примеры представляют собой лишь одну из групп текстов, в которых в той или иной форме трактуется тема дикого лесного человека. В противовес отмеченной Р. Бернхаймером теме **временной** дикости, мы находим как в средневековой литературе, так и в фольклорной традиции достаточно примеров мотива дикости постоянной. Причем внутри этой группы мы также можем выделить два подтипа в зависимости от того, как именно интерпретируется данное существо носителем традиции — как животное или как демон (ср. *Книгу пророка Исайи*). Безусловно, четкую границу между двумя типами реализации мотива провести иногда бывает очень трудно.

Особый интерес с данной точки зрения представляет развитие темы дикости в предании о Мерлине, прослеженное Фр. Дюбо в книге *Фантастические аспекты средневековой нарративной литературы* [Dubost 1991]. Он отмечает, что в британской традиции, как валлийской, так и латинской (Гальфрид Монмутский), безумие Мерлина мотивируется либо эмоциональным

стрессом, либо некой странной и необъяснимой склонностью проводить какое-то время в лесу. Причем, как Мерлин из *Жизни Мерлина*, так и Мерлин из *Истории бриттов*, которые традиционно считаются «разными персонажами», описываются внешне как совершенно нормальные люди, лишенные каких бы то ни было физических аномалий. Однако, как отмечает Дюбо, в более поздней поэтической французской версии Робера де Борона, где оба эти персонажа уже слились в один, о рождении Мерлина, отцом которого называется демон-инкуб, говорится:

Si n'i ot onque cele qui grant paor n'eust, por ce qu'eles le virent plus velu et plus poil avoir que eles n'avoient onques veu a autre enfant avoir [Robert de Boron 1980: 51]. — И таков был их великий страх, потому что они увидели его таким косматым и таким покрытым шерстью, каким не видели они ни одного ребенка.

В прозаической *Вульгате*, отчасти пересказывающий текст Робера де Борона, о Мерлине также говорится, что он был «более покрыт шерстью, чем любой другой человек» [Merlin — Vulgate 1908: 272]. И именно в *Вульгате* стремлению Мерлина к уходам в лес дается «рациональное» объяснение: его отцом был un hom saluages de la forest, «дикий лесной человек», [Merlin — Vulgate 1908: 286], который овладел его матерью, когда та заснула в лесу. Таким образом, в теме Мерлина и его безумия мы видим, казалось бы, регрессивное движение от вдохновенного пророка назад к дикому лесному человеку, однако в данном феномене Фр. Дюбо не находит нарушения логики, поскольку полагает, и вполне справедливо, что и Робер де Борон, и составитель *Вульгаты* опирались на некий фольклорный источник, достаточно распространенный и хорошо им знакомый — тему «дикого лесного человека». Постоянная дикость отца Мерлина проявляется у

сына как временное «одичание» и как шерсть, растущая на теле.

Итак, предварительно суммируя все сказанное, мы можем выделить два основных типа реализации темы «дикого человека» в средневековой, античной и фольклорной традиции, которые, в свою очередь, также делятся на две группы. Но при этом следует отметить, что выделенные образы, с одной стороны, могут отчасти сливаться в один, а с другой — входят в более широкие «семантемы», функционально родственных мотивов. Кроме того, мы должны оговориться, что наша схема строится целиком на формальном принципе, то есть ни в коей мере не опирается на то, что могло бы быть названо — оценкой состояния дикости/безумия носителями традиции. Последний подход к данной проблеме также является вполне оправданным и интересным с точки зрения выделения разных типов культуры. Именно так, например, в работе Х. Вайта *Формы дикости* [White 1972] анализируются системы оценки данного явления в античной (преимущественно — греческой), библейской и христианской культурах и блестяще демонстрируется разность взглядов на данное явление как в синхронии, так и в диахронии. Так, как отмечает Х. Вайт, коитус человека и животного для грека был чем-то веселым и невинным, тогда как для еврея — гнусностью и мерзостью («...и женщина не должна становиться перед скотом для совокупления с ним: это гнусно /.../ ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут для народа своего» [Левит, 18: 23, 29]). Христианство же, как он пишет, вносит в эту тему мотив греха и искупления, с одной стороны, и «одержимости бесом», с другой (ср. ритуальные совокупления с демонами, имеющими зооморфный облик, во время шабашей). С нашей же точки зрения, во всех случаях реализуется

один и тот же подвид мотива — возможность воссоединения животного и человека.

Итак, мы выделяем следующие типы реализации мотива «дикого человека» в традиционной культуре:

I. Тип «временная дикость»:

1. Группа «безумцы», 2. Группа «Маугли»;

II. Тип «постоянная дикость»:

1. Группа «демонь», 2. Группа «люди-животные».

Собственно, строго говоря, только первый из выделенных нами типов (I.1.) охватывает группу явлений, которые, как мы понимаем, также в свою очередь лишь отчасти могут быть названы реализацией универсалии «пассивной лиминальности». Конкретные примеры использования в сюжете данных мотивов были нами уже названы выше, но, безусловно, этот список можно было бы продолжить. Однако квалифицируя указанный вид как проявление безумия, а именно так склонен оценивать его в средневековой литературе Р. Бернхаймер, мы неизбежно должны будем встать на позиции крайне материалистические и искусственно отказаться от «ритуалистского» подхода к проблеме. А это не подтверждается ни материалом, данный мотив иллюстрирующим, ни тем простым фактом, что каково бы ни было психическое состояние человека и какой бы странный и «дикий» образ жизни он ни вел, на теле его «на самом деле» никогда не вырастет от этого шерсть.

Да, действительно, как пишет Р. Бернхаймер, «в Средние века существовал обычай изгонять сумасшедших из селений» [Bernheimer 1952: 12], и, возможно, часть этих изгнанников находила себе прибежище в лесу, где начинала вести образ жизни, подобный звериному. Мы можем добавить, например, что, судя по евангельским эпизодам излечения «бесноватых», обычай изгонять безумцев существовал не только в Сред-

ние века. Более того, даже в наши дни мы можем представить себе устрашающую фигуру, например, сексуального маньяка (а повышенная эротическая активность «диких лесных людей» в самом широком смысле отмечается практически всеми исследователями данного образа, и Суибне и другие ирландские гелты в данном случае составляют, скорее, исключение), который временно, в определенные периоды обострения психоза, уже намеренно удаляется в лес и там, раздевшись догола, поджидает в кустах очередную жертву. Но при этом, как нам кажется, трудно будет объяснить лишь временным помрачением рассудка, например, поведение Энкиду или Навуходоносора, а также многочисленных героев волшебных сказок типа «Аленький цветочек», превращенных в монстров или просто в животных. Говоря о теме «дикого человека», мы должны в первую очередь в каждом конкретном случае обращать внимание на тот жанровый и мифопоэтический контекст, на фоне которого она реализуется, т.е. — как именно понимается дикость в каждом конкретном случае. Отмечаемое в классической работе Мишеля Фуко *История безумия в классическую эпоху* соотнесение безумцев с изгоями и отщепенцами есть, как он пишет, явление скорее позднее, в культуре же традиционной, безусловно, также оперирующей понятием «безумие», но, скорее, понимаемым как отсутствие ума или ум иного типа (либо — как одержимость бесом), безумие еще не воспринималось как заболевание. Впрочем, последнее — вопрос очень сложный и требующий особого исследования.

Говоря в данном случае о «временной дикости» как явлении литературном в широком смысле данного понятия, как об устойчивом и универсальном **мотиве**, встречающемся на разных этапах развития традиции, мы хотим еще раз подчеркнуть его несомненную связь

с инициальной практикой, с одной стороны, и архаическим страхом человека перед лесом как недоместицированным пространством, с другой. Как пишет Х. Вайт, «понятие Дикого человека всегда ассоциировалось с идеей дикости как таковой — пустыней, лесом, джунглями или горами — то есть теми частями физического мира, которые еще не были одомашнены человеком или по той или иной причине не были подвержены одомашиванию» [White 1972: 7]. В том же, что касается развития данной темы в разных типах словесного искусства, и ее мотивация, и сам характер образа зависят целиком как от жанровых условностей, так и от особенностей мировосприятия в целом. Иными словами, если в результате стресса гелът из норвежского трактата *Speculum Regale* бегут в лес, прыгают по деревьям и на их телах вырастает шерсть, то Иван Бездомный с диагнозом «шизофрения» оказывается в психиатрической клинике.

Тип I.2, т.е. случаи, названные условно — «типа Маугли», также вписываются в широкий мифопоэтический контекст и охватывают как сугубо «рационалистические» истории о том, как в силу обстоятельств ребенок оказался в лесу и был вскормлен животным, так и архаические легенды типа повести о Ромуле и Реме, в которых виден глубокий тотемистический субстрат.

Мотив дикости постоянной (типы II.1. и II.2.) также, в свою очередь соприкасается с гораздо более широкой темой зооморфных обитателей леса как недоместицированного пространства, причем выделение в нем двух подтипов довольно условно. Так, с одной стороны, как, например, в норвежском трактате *Speculum Regale*, можно встретить рассказы о странных существах, которые обликом своим и поведением подобны одновременно и людям, и животным (так наз. «человек-зверь»). С другой стороны, в большинстве случаев

эти дикие лесные люди интерпретируются как особого рода подвиды демонов или духов и, таким образом, в народной традиции входят в одну группу с другими многочисленными представителями низшей мифологии, населяющими леса. При этом признак волосатости может как присутствовать при их описании (ср. русский леший или черт: как пишет Э.В. Померанцева, «в Смоленской губернии считали, что черти внешне схожи с человеком, но только покрыты черными косматыми волосами» [Померанцева 1975: 118]), так и отсутствовать — ср., например, рассказы о так называемых «лесных девках», которые приводятся Е.С. Ефимовой: эти демонические существа обыкновенно имеют выраженный сексуально-агрессивный характер и являются охотникам, ночующим в зимовьях («Когда молодой на зимовье ходишь, дак тоскливо одному. Не говорите про себя, как с девушкой гулял, или чего. А то придет лесная девка и случится нехорошо: с ума сойдешь или что» [Ефимова 1997: 165]); облик «девки», как и модель поведения, могут практически ничем не отличаться от человеческого: «Такая девка, говорит. Ничего порочного, говорит. Здорова, красива. Тут, говорит, как хошь, не откажешься. Она к нему ходила, так они и ели вместе, и пили вместе. Только днем он на работу, а она тоже уходила, а к ночи приходила. Она лешачиха, дак к своим и уходила, к лешакам» [Ефимова 1997: 166]).

При этом следует отметить косматость, вымазанность сажей, взлохмаченность — как один из традиционных элементов костюма ряженого, имитирующего облик демона (см. [Ивлева, Лурье 1997: 64]).

Необычайно интересно с данной точки зрения толкование уже отмеченного нами фрагмента из *Книги пророка Исаяи*, предложенное Исидором Севильским (VII в.) в его *Этимологиях*:

pilosi qui Graece Panita Latine Incubi appellantur — косматые, которые у греков панами, а у латинян инкубами называются.

Таким образом, сопоставив две глоссы к одному и тому же фрагменту, а точнее — понятию **pilosi**, мы можем «математически» вывести, что и для ирландского глоссатора IX в. «гельт» было существом, подобным греческому Пану или сатиру или римскому инкубу, т.е. — демону. Наверное, это было не совсем так, однако знакомство ирландских *literati* с трудами Исидора Севильского представляется несомненным. Характерно, что в русском переводе указанных двух фрагментов из *Книги пророка Исайи*, в отличие от Иеронима, оригинальное *seigim* 'волосатые; козлы' передано двумя разными словами — «косматые» и «лешие», видимо, исходя из разных контекстов употребления.

Какое же развитие получают все эти темы в традиции более поздней? Ответить на этот вопрос довольно сложно, так как традиция фольклорная в своем развитии, естественно, шла по иному пути, чем литературная и, кроме того, уже изначально данные темы были смешаны как между собой, так и с другими, сопричастными мотивами. Наметим лишь наиболее четко выделяемые магистральные линии.

Так, как нам кажется, тема I.1, т.е. временной дикости, постепенно распределилась по четырем направлениям:

1. Безумие, которое временно охватывает героя (Ивейн, отчасти — Гамлет). Следует отметить, что в определенные периоды в европейской культуре сумасшедший, как пишет М. Фуко, ассоциировался со зверем: «Безумие, возвращаясь к звериному началу, обретает свою истину — и одновременно исцеление: превращение безумца в животное стирает то проявление зверя в человеке, которое и составляло соблазн безу-

мия; голос зверя не умолкает — просто сам человек перестает существовать. [...] В XVII — XVIII вв. безумие воспринималось не в перспективе *природы*, а на фоне *неразумия*; в нем открывался не механизм, а, скорее, именно свобода, в неистовстве своем принявшая чудовищные звериные формы» [Фуко 1997: 163, 169].

2. Тема так называемого «лесного братства», объединяющего изгоев в самом широком смысле, отчасти ассоциируемых с лесными зверями (ср. обозначение «волки» у фениев, ср. также — «Антитеза 'лес' — 'дом' конституирует ядро древнегерманской социальной концепции, в соответствии с которой изгой ассоциируется с лесным зверем, прежде всего с волком» [Топорова 1994: 99]). Достаточно архаический и также имеющий корни в инициальной традиции так называемого «большого лесного дома», данный мотив со временем оформился в романтические предания о живущих в лесу «справедливых» разбойниках типа Робина Гуда. К изгоям, утратившим человеческий облик, отчасти можно отнести и персонажи типа Селькирка (английский моряк, оставленный на необитаемом острове и проведший там в полудиком состоянии много лет; считается прототипом Робинзона).

3. Тема отшельничества и, возможно, как особый ее подвид, существующий в чистом виде только в православии — тема юродивого, обладающего высшим знанием, но при этом намеренно ведущего себя по отношению к обществу провокативно (см. об этом элементе традиционного поведения юродивых — в [Иванов 1994]).

4. Тема превращения героя в животное, в чистом виде сохранившаяся в волшебной сказке; ср. также распространенный в отдельных регионах мотив оборотничества, с выделенным нами типом «пассивной лиминальности» уже практически утративший связь.

Тип I.2, т.е. рассказы о людях, вскормленных в лесу животными, особенного дальнейшего распространения в литературе не получил, за исключением небольшого числа повестей о якобы реальных случаях, имеющих раритетный характер, например, рассказ о так называемом Петере (Peter the Wild Boy, прим. 1725–1785), который был найден в лесу около Ганновера и по велению короля Георга I привезен в Лондон (о нем в связи с культом «примитивного человека» см. [Novak 1972]).

Типы II.1 и II.2 в настоящее время широко представлены в фольклоре и отчасти в литературе фантастико-романтической. В народных верованиях они имеют, с одной стороны, облик полуантропоморфных существ типа троллей или брауни (облик последних — см. [Briggs 1976]), с другой — фигурируют в рассказах о так называемых «горных людях», «алмасты», «снежном человеке» и проч., имеющих, как правило, локальное распространение — в Европе это район Альп, как со стороны Швейцарии, так и на севере Италии. В традицию псевдонаучную данная тема вошла как вера в так называемого «реликтового гуманоида» и имеет в настоящее время достаточное количество сторонников.

С другой стороны, в определенный период, начиная примерно с XVI в. подтип II.1 получил развитие в многочисленных описаниях экзотических обитателей новооткрытых земель, где якобы среди многочисленных удивительных животных обитают и странные полулюди — полузвери. Характерно при этом свидетельство смещения данных тем у автора XVI в. А. Теве в его книге *Диковины антарктической Франции*, которое приводит Кл. Капплер:

Хоть и многие обладают странной уверенностью в том, что эти люди, которых зовем мы дикарями, отто-

го, что обитают они в лесах и полях, образом жизни своей во всем подобные животным, покрыты густой шерстью, как медведи, олени или львы, мнение это — есть глубочайшее заблуждение. Вовсе даже напротив, дикари как в Восточной Индии, так и в Америке выходят из чрева своей матери столь же милыми и гладкими, как и дети, рожденные в Европе» [Kappler 1980: 164].

Из образа «дикого человека» дальних стран затем развилась руссоистская тема «идеального дикаря», противопоставляемого «испорченному» человеку европейской культуры (см. об этом [Novak 1972, White 1972]).

Впрочем, повторяем, исчерпанной нашу классификацию мы не считаем и считать не можем, так как в той или иной степени затрагивающий тему дикости или безумия литературный материал поистине неисчерпаем. За рамками нашего исследования остаются персонажи *Королевы фей* Спенсера, Калибан из *Бури Шекспира*, герой новеллы Мериме *Локис* и, наверное, еще многое другое.

Какую же трактовку данной темы мы находим в окончательной редакции предания о Суибне Безумном? Аналогично многозначности самой лексемы *geilt*, образ самого Суибне, как представлен он в дошедшем до нас тексте саги, также многозначен. Герой саги XII в. описан одновременно и как демон, и как существо, обликом подобное зверю, и как добровольный изгой, т.е. — отшельник, но при этом уже и как безумец, подобно тому как и сама лексема *gealt* в среднеирландский период начала означать просто 'сумасшедший' (см. [Denneen 1927: 525]).

4

Но если временное состояние дикости/безумия героя мы будем рассматривать как один из видов лиминальной фазы в общем контексте обрядов пути, мы должны будем задаться вопросом, что же именно, пребывая в данном состоянии, герой обретает? Действительно, ведь в отличие от героя волшебной сказки или эпического героя, который добывает невесту, получает награду или становится королем, Суибне не только не обретает более высокого статуса, но даже теряет прежний: он перестает быть королем, а жена его Эран выходит замуж за другого. Однако, как мы понимаем, данные «утраты» оказываются утратами мнимыми и, перестав быть королем, герой на самом деле, по крайней мере, в глазах составителя текста, обретает статус гораздо более высокий. Не случайно в *Книге Айкилла*, рукописи IX в., в которой упоминается Суибне и битва при Маг Рат, говорится, что одной из «побед» этой битвы было то, что «Суибне Гейльт стал в этой битве безумным [...] И то, что Суибне стал безумным, по той причине числится среди побед этой битвы, что из-за этого сохранилось много прекрасных поэм о нем». Данные «прекрасные поэмы» в большинстве своем приписываются самому герою, и поэтому, как можем мы предположить, состояние «пассивной лиминальности», в котором он оказывается после проклятия св. Ронана, приводит его к постижению поэтического искусства, или обретению вдохновенного поэтического дара.

Именно с такой точки зрения рассматривает героя саги *Безумие Суибне* Дж. Надь, который отмечает, что лиминальное состояние или, точнее, его ритуальная имитация является одной из характерных черт особых экстатических практик, использовавшихся ирландскими поэтами-филидами для обретения особого потус-

тороннего знания (см. об этом также, например, [Калыгин 1998]).

Действительно, в ирландской медиэвистике может быть названо «общим местом» упоминание об особых процедурах, которым подвергал себя поэт, чтобы «обрести истину», как пишет В.П. Калыгин, «знание позволяло проникать в прошлое и предсказывать будущее с помощью процедур шаманистского толка» [Калыгин 1986: 26–27]. Примерно так же описывает суть поэтического дара в ирландской традиции и Дж. Надь, который в работе *Лиминальность и знание* пишет, что «поэт (file) часто изображался как владеющий сверхъестественным знанием (imbas или fis). Он знает все о прошлом и будущем этого общества, а также может своей мыслью проникать в иной мир, который его окружает. Фирид исполняет функции короля шаманов» [Nagy 1981: 135]. В особых ритуалах Надь предлагает видеть в первую очередь не столько какое-либо приобщение к сакрализованному состоянию через особое маркированное поведение, сколько антиповедение как таковое, которое может реализовываться разными способами: так, например, в ритуальном жевании поэтом сырого мяса свиньи, после которого ему открывалось будущее, Дж. Надь предлагает видеть не приобщение к плоти сакрального животного, как это традиционно интерпретируется, а в первую очередь провокативный отказ от обыденной пищи. «Как бы то ни было, контакт с иным миром осуществляется посредством поедания пищи, «несвойственной» обычным людям, и этот кусок сырого мяса, таким образом, становится лиминальным объектом, при помощи которого поэт переходит границу между миром людей и миром богов» [Nagy 1981: 136]. Кроме «лиминальной пищи» в ритуале большую роль играет и так называемое «лиминальное пространство» (“в проеме двери”: состояние

между дикостью и цивилизацией), «что в целом помогает создать особую «атмосферу», при помощи которой поэт наделяется сверхъестественным знанием» [Nagy 1981: 138]. Так, по мнению исследователя, осуществляется основная функция поэта в древнеирландском обществе.

На фоне сказанного фигура безумного короля Суибне — который действительно отличается тем, что ест особую пищу (точнее — особую по сравнению с его соплеменниками, его странное «меню», состоявшее в основном из стеблей кресс-салата и свежей воды, отчасти совпадало с постной пищей монахов), помещает себя в «антипространство» (характерно, что он обычно сидит на дереве, то есть находится между землей и небом) и своим поведением нарушает общепринятые нормы, — может быть квалифицирована как сакральная, по крайней мере — приобщенная к сверхъестественному знанию. В другой работе, *Мудрость гелт*, Дж. Надь отмечает, что «в случае Суибне geltacht является одновременно трагедией и продуктивным условием: geilt находит вдохновение в своем жалком состоянии, и поэтическая традиция оказывается таким образом обогащенной» [Nagy 1982: 44]. Став безумцем, Суибне превращается в поэта и приобщается к тайному знанию. Как пишет далее о нем Надь, «с некоторой долей иронии мы можем сказать, что наказание, которое накладывает на него один сакральный персонаж (Ронан), превращает его самого в полусакральную фигуру, которая затем оказывается связанной с другим сакральным лицом (Молингом)» [Nagy 1982: 46]. По мнению Надя, Суибне становится личностью, приобщенной к шаманизму и проходит затем выучку у Молинга, также «шаманистского» персонажа. Более того, Дж. Надь высказывает предположение, правда — с некоторой долей осторожности, что проклятие Ронана

послужило, с точки зрения развития сюжета саги, не столько наказанием, сколько особым приемом, при помощи которого был создан «медиатор» между этим и тем миром, медиатор, который в дальнейшем был использован Молингом именно для получения некоего сверхъестественного знания: «Утратив способность служить обществу как король, Суибне начинает служить ему как *geilt*, который добывает в ином мире тайное знание для *sacerdos*» [Nagy 1982: 60]. Именно к этому, по мнению Надя, сводятся длительные беседы Суибне и Молинга, на которых, как говорится в саге, последний странным образом настаивает, оформляя свои слова в форму «заклятья» и требуя, чтобы в течение года каждый вечер герой приходил к дому Молинга и «рассказывал о тяготах своей жизни». О чем именно рассказывал Суибне святому, в тексте саги действительно не говорится конкретно, что позволяет сделать в этом отношении любое достаточно фантастическое предположение.

Все сделанные Дж. Надем заключения относительно предания о Суибне очень интересны, но справедливы лишь отчасти. Действительно, с одной стороны, герой становится фигурой сакрализованной и начинает обладать как поэтическим даром, так и профетическими способностями. Но при этом, с другой, мы не должны преувеличивать ни степени его сакральности, ни возможности его предвидеть будущее. Как мы уже отмечали, Суибне, как и шотландский гелт Элладан, знают будущее лишь в той степени, в какой это касается обстоятельств их собственной смерти (в отличие, например, от Мерлина), и это провидение является скорее просто трезвым пониманием той участи, которая уготована им отнюдь не абстрактными «высшими силами» или «судьбой», а их же соплеменниками. Но, что еще важнее, став гелт и даже об-

рета поэтические способности, ни герой саги, ни тем более — Элладан не начинают исполнять тех особых функций, которые отличали древнеирландского поэта-филида⁶. Суибне не пишет ни хвалебных поэм, ни генеалогий, ни песен-поношений, ни исторических повестей, он вообще плохо помнит историю собственного королевства и даже перипетии своей собственной жизни и, что самое главное, не пользуется никакими привилегиями, которыми пользовались ирландские поэты (см. [Gwinn 1942]). Иными словами, Суибне не становится филидом.

Но, в таком случае, несомненно, что обретенное им сакральное знание и, в еще большей степени, поэтическое вдохновение должно носить какой-то иной характер и иметь какое-то иное объяснение. Другая трактовка духовного и ментального переворота, который происходит с героем, отчасти близка по своей сути к первой, то есть также лежит в дохристианской традиции владения словом и знанием как в древней Ирландии, так и в иных архаических обществах. Мы имеем в виду понимаемую в данном случае достаточно широко идею шаманизма, уже проскальзывающую в ряде цитируемых нами работ.

Так, обретение сверхъестественного знания и поэтического дара германским Одином также, как рассказывается об этом в *Речах Высокого*, было связано с фазой «пассивной лиминальности» (принеся себя самого в жертву себе же, Один, пронзенный собственным копьем, девять дней висит на мировом древе Иггдрасиль). Как пишет об этом Е.М. Мелетинский, «это «жертвоприношение» Одина представляет, однако, не столько воинскую, сколько шаманскую инициацию» [Мелетинский 1991: 410].

В классических трудах о шаманизме М. Элиаде [Eliade 1951; Eliade 1959] также отмечается, что неофит

в момент инициации, как правило, не только удаляется от общества, но и производит впечатление тяжело-больного или даже умирающего, причем его «болезнь» может носить характер безумия, по крайней мере — производить со стороны такое впечатление: «Странное поведение будущего шамана всегда привлекало внимание ученых и примерно начиная с середины прошлого века неоднократно делались попытки объяснить феномен шаманизма особой душевной болезнью» [Eliade 1959: 197]. Только пройдя через «фазу болезни», которая на уровне мифологическом осмыслялась как посещение иного мира, неофит мог считаться шаманом: отныне он знал «дорогу» в мир духов [Eliade 1951: 26]. Описание состояния, предшествующего шаманистской инициации, как представлено оно у Элиаде, действительно напоминает поведение Суибне: «У народов Сибири тот, кому суждено стать шаманом, отличается странностью своего поведения: он постоянно ищет одиночества, становится мечтателем, любит блуждать по лесам или иным пустынным местам, у него начинаются галлюцинации, он сочиняет поэтические тексты и поет их сам себе, причем иногда во время сна. Иногда данный инкубационный период характеризуется довольно серьезными симптомами: у якутов случается, что такой человек впадает в ярость или безумие, теряет контроль над собой, бежит в лес, живет там долгое время, питаясь корнями деревьев, бросается то в воду, то в огонь, наносит себе раны» [Eliade 1959: 196].

В описании призвания шамана у Ван Генепа можно найти еще больше черт, пересекающихся с преданием о Суибне — «Шаман урало-алтайских народов характеризуется следующими чертами: 1. С юных лет он легко возбудим и раздражителен; 2. Неоднократно бывает «одержим» (галлюцинации, фобии, эпилепсия,

трансы, каталепсия и т.п.; 3. Он удаляется в леса, глушь, тундру, подвергает себя различным лишениям, невропатической и психологической тренировкам; 4. Ему все чаще и чаще являются духи» [Ван Геннеп 1999: 101].

В более конкретных и оперирующих реальным материалом работах, посвященных сибирскому шаманизму, также можно найти ряд примеров того, что состояние будущего шамана квалифицируется как фаза «пассивной лиминальности». Так, например, А.В. Смоляк в книге *Шаман: личность, функции, мировоззрение* описывает обряд шаманистского посвящения у нанайцев следующим образом: «К больному, о котором было известно, что он отличается своеобразными чертами поведения (! — Т.М.), родственники звали опытного шамана. Старый шаман обычно лечил разные болезни, в том числе и душевные. У некоторых больных наличествовали определенные черты так называемой шаманской болезни, дававшие основания считать их будущими шаманами. Когда родственники посылали за старым шаманом для лечения больного, последний, сидя дома, говорил, из какой деревни едет шаман, в какой лодке, во что он одет и т.п. Уже это для окружающих служило показателем его сверхъестественных способностей. Опытный шаман, едва начав камлать, по ряду признаков уже видел, что перед ним — будущий шаман и нужно после камлания приступить к обрядам посвящения» [Смоляк 1991: 133]. Шаман-неофит при этом находился в пассивном, расслабленном состоянии, иногда — спал, иногда — приходил в экзотически-безумное состояние.

Как пишет об этом М. Элиаде, «общий кризис будущего шамана приводил к ... дезинтеграции личности и к «безумию», что может быть интерпретировано не только как ритуальная смерть, но также как символи-

ческий регресс к прекосмогоническому хаосу, к аморфному состоянию, которое непременно должно предшествовать созданию космоса» [Eliade 1959: 199]. Аналогичный «регресс к хаосу» отмечается Элиаде и в ряде календарных ритуалов, как правило, сопутствующих смене годового цикла: «Последние дни года характеризуются возвратом Хаоса, без чего невозможна была бы последующая Креация. [...] Мы можем назвать это нарушением границ этого мира, в который свободно начинает проникать мир иной, «ночной», рельеф и очертания которого принципиально неразличимы нашему восприятию» [Eliade 1969: 85–86].

Попытка рассматривать героя саги как шамана была предпринята в работе немецкой исследовательницы Б. Бенеш [Beneš 1961], которая, опираясь в первую очередь на факт якобы покрывающих тело Суибне «перьев» (ср. ритуальный костюм шамана) видит в данной фигуре реликт доиндоевропейского жреца шаманистского толка, восходящий к очень давним, еще додруидическим верованиям Британских островов, к тому времени, когда Ирландия еще была соединена льдами с материком и составляла с другими регионами Северной Европы одну, гомогенную во всех отношениях (в том числе — религиозном) зону [Beneš 1961: 334]. Ссылаясь на труды Р.А. Макалистера, она выдвигает предположение, что в постледниковый период именно Ирландия послужила «островком» прежней культуры, аналогично тому, как произошло это с ней после падения Римской империи. Однако, как пишет сам Макалистер, если в Ирландии и могли сохраниться доиндоевропейские верования и институты, то, скорее всего, не в их классической, четкой форме, а в виде искаженной картины, возникшей в области, которую сам он называл «зоной изгойчества», полагая, что в период неолита именно на эту территорию могли изгоняться пре-

ступники, там могли находить убежище рабы и т.д. В результате сама территория Ирландии представляла как своего рода иной мир [Macalister 1949: 39].

Все сказанное необычайно интересно, хотя мы и не уверены в том, что данный комплекс доиндоевропейских мифологических представлений мог сохраниться к VII в., и уж тем более — ясно восприниматься в XII. Но даже если мы допустим, что некая память о древних ритуалах, объединявших Ирландию с отдаленными регионами севера Европы и Азии, еще могла быть жива в виде трансформированных народных преданий, которые были мало затронуты друидическими культурами, а позже — христианством, то все это еще не дает нам оснований видеть в Суибне сибирского шамана. По крайней мере — в основной его функции: «камлать», то есть сознательно отправляться в путешествие по иному миру для добывания какого-либо «блага» для своих соплеменников. Аскет-Суибне вообще во всех своих проявлениях живет только для себя самого.

Сопоставление Суибне с шаманом, базирующееся на том, что может быть названо «вторичными признаками», т.е. внешней атрибутикой его поведения, оказывается в достаточной степени натянутым. Как мы уже писали, мотив оперения, покрывающего тело Суибне и других гелът, на самом деле является результатом ошибки, коренящейся в отсутствии в германских языках лексической оппозиции двух типов оперения. Что же касается другого доказательства Б. Бенеш, особого отношения Суибне к оленям, которые у народов Сибири и, шире, — на Севере, являются в отдельных случаях «слугами» шамана, то, как показывает пристальное изучение оригинала, герой саги, как мы уже отмечали, практически никак не общается с окружающими его животными и если и относится к ним «с теплом» (теме любования оленями, например, посвящена одна из его

поэм — «Милый молодой олень / сень лесов — твой дом...»), то неизменно держится от них на расстоянии. Интересно, что как и в случае с темой пророчества, британский аналог Суибне, Мерлин, представляет здесь более интересный объект для изучения.

Но, что главное, во всех рассказах о шаманистских инициациях, в отдельных случаях действительно напоминающих внешне то состояние, в котором находится Суибне, непременным элементом ритуала является реабилитация неопита в новом статусе, в котором он оказывается наделенным новым знанием и способностями. И, собственно говоря, сказанное можно отнести и к отмеченному нами выше уподоблению «безумия» Суибне экстатическим практикам ирландских поэтов: для последних также это было временным состоянием! С другой стороны, если мы вновь обратимся к многочисленным примерам реализации темы «гельт» в узком смысле в традиции ирландской или выйдем за ее рамки и проследим ее развитие как мотива «дикого лесного человека» в более широком аспекте, мы практически не найдем упоминаний о том, что в данном состоянии человек оказывается способным к какой-либо интеллектуальной деятельности (последовательным исключением здесь оказывается все тот же Мерлин). Напротив, в традиции европейской человек, утративший рассудок и скитающийся в лесу, обычно теряет память и даже саму способность к членораздельной речи, что, наряду с шерстью, покрывающей тело, приближает его к зооморфному состоянию.

Архаический мотив «пассивной лиминальности» в данном случае, видимо, оказывается наложенным на какую-то иную традицию, согласно которой удаление от мира людей, жизнь в лесу и состояние, приближенное к животному, являются уже не столько временной фазой, сколько самоценной формой существования.

Учитывая среду бытования легенды о короле Суибне и, особенно специфику оформления ее в законченный текст, мы можем предположить, что данной традицией послужила традиция отшельничества и последовательной аскезы, характеризующая раннюю ирландскую церковь. Действительно, рассказ о короле, который оставил трон, удалился в лес и начал исполнять функции мудреца-советчика, прозревающего истину и наделенного профетическим даром, в ирландской средневековой литературе встречается часто. Так, в саге *Пир в Дуне-на-Гед* фигурирует брат короля Домналла по имени Маэль Коба, который был верховным королем Ирландии, но смещенный своим же родичем Суибне Менном (по ряду других свидетельств, он был им убит) удалился в лес, где начал вести жизнь отшельника: именно к нему обращается Домналл за советом. Аналогичная фигура мудреца — брата короля — фигурирует и в цикле короля Гуайре: его брат Марбан также становится отшельником, пасет в лесу свиней, и именно он является тем, кому удастся хитростью изгнать из королевского дома филида Сенхана Торпейста и его свиту, чересчур там «загостившихся» (он, как известно, потребовал, чтобы они исполнили повесть о похищении быка из Куальнге в правильной последовательности эпизодов, но с задачей этой никто из них не справился; см. [Dillon 1991: 91–98]). Наиболее близкие параллели с преданием о Суибне можно найти в саге *Жизнь Келлаха (Caithreim Cellaig)*, точнее — «Боевая карьера Келлаха» см. [Mulchorne 1933]), герой которой, сын короля Коннахта Эогана Бела, решает стать монахом и удаляется в монастырь Клонмакнойс. Однако после смерти Эогана его призывает знать Коннахта и просит занять трон отца. Келлах соглашается, но св. Киаран проклиняет его за отступничество и призывает к нему «дурную смерть». Вскоре во время сраже-

ния с Гуайре Адне Келлах теряет рассудок, бежит с поля битвы и начинает скитаться в лесу. Свои тяготы он описывает в стихах (при всем поразительном сюжетном сходстве лексема *geilt* при этом не употребляется). Наконец через год скитаний он возвращается в Клонмакнойс, св. Киаран прощает его, и на душу Келлаха нисходит Святой Дух, после чего он принимает монашество, причем святость его и премудрость оказываются столь велики, что вскоре он становится аббатом.

Таким образом, под влиянием монастырской традиции тема дикого лесного человека оказывается отчасти слитой с темой отшельничества. Валоризованное христианством страдание становится при этом самоценным, и именно благодаря ему Суибне обретает поэтический и пророческий дары. Совершенный им до этого грех превращается тем самым в благо, поскольку заставляет его уйти от мирской жизни и ценой крайней аскезы обрести себе только высшее прощение, но и бессмертную душу. Аналогичные упоминания об отшельниках-пророках встречаются, например, в *Плаванье Мазль-Дуйна*, но интересно при этом, что третий из встреченных путниками «волосатых анахоретов» (старец, «весь окутанный собственными волосами», — ср. псевдоперья, покрывающие тело Суибне), оказался вором, который крал церковное имущество и был за это изгнан.

Включенность темы «гельт» в монастырскую традицию отмечается и в книге Соварда *Совершенный безумец*, когда, анализируя сагу *Безумие Суибне*, он пишет, что «постоянная ассоциация монахов с безумцами, прокаженными и иными изгоями уходит своими истоками в представление о монашеской маргинальности в целом, противостоящей конформности светского мира. Такое понимание может оказаться ключом и к «православному безумию», поскольку здесь

мы имеем развитие темы «святого безумца», которая является характерной для ранней ирландской церкви» [Saward 1980: 42]. Аналогичные высказывания встречаются и в работах других авторов. Так, Н. Чэдвик сравнивает образ «гельт» с греческими *boskoi*, буквально — «едащими траву» (*воски*, см. [Иванов 1994: 63]) — монахами, которые удалялись в пустыню и вели там аскетический образ жизни, потребляя в пищу лишь траву [Chadwick 1961: 105–111]. Более конкретной фигурой, с которой может быть сопоставлен в данном случае Суибне, является, по ее мнению, святой Симеон Эмесский, живший, видимо, в VI в. (его житие было составлено в VII в. кипрским епископом Леонтием Неапольским). Симеон со своим спутником по имени Иоанн провел в пустыне двадцать девять лет, пока, наконец, не пришел к выводу, что так он не приносит пользы людям, после чего покинул Иоанна и пришел в Иерусалим, где стал юродивым (*salos*, см. о нем далее [Иванов 1994: 64 и сл.]). Сходство Симеона с Суибне отмечает также и Т. Кланси [Clancy 1991: 51].

Действительно, мы не можем отрицать внешнего (внешнего!) сходства греческих отшельников «восков» с ирландским Суибне Безумным, подтверждающегося и на лингвистическом уровне: согласно нашей собственной концепции, слово *geilt* восходит к глагольной основе *gel-* ‘питаться, есть траву, пастись’, что отчасти соотносится с греческим *βοσχω* ‘ем траву, пожираю (о животных), пасусь’, откуда происходит и греческое обозначение отшельников-аскетов. Однако данное сходство является чисто внешним и не выходящим за рамки второстепенности феноменом. Действительно, если Суибне, как и греческие «воски», ест одну траву, это еще не сообщает его фигуре необходимой харизмы и не ставит его в один ряд с православными юродивыми. Еще более справедливо сказанное по отношению к

другим гельт, например, беглецам с поля битвы, описанным в норвежском трактате, или к женщине-вампиру Мис, которую трудно заподозрить в святости и «юродстве». Почему же Совард видит в ирландских гельт и, в частности, короле Суибне, одно из проявлений традиционной для раннего восточного христианства темы «святого безумия»? Как мы полагаем, автор, находящийся под магическим воздействием фона, в который он помещает «феномен гельт» (русские юродивые, греческие *salos*, безумие «Христа ради»), невольно видит в образе Суибне святого безумца, который изображает из себя полуживотное, но на самом деле наделен высшей мудростью. И отчасти это действительно так, но лишь отчасти. Мы не должны забывать, что пребывание в состоянии дикости и жизнь в лесу для героя саги не являются, как для ортодоксальных юродивых, **имитацией** безумия, но оказываются единственно возможной формой существования. И это очень важно.

Кроме того, мы должны понимать, что и степень сакральности Суибне остается относительной. Своим страданием он лишь добивается прощения, но ни в коей мере сам не достигает святости. И уж тем более было бы ошибкой назвать его «юродивым», поскольку для западной церкви это явление вообще не характерно, и в первую очередь чуждо оно должно быть церкви ирландской с ее установкой на интеллект, высокую духовную культуру и непрременную способность к свершению чуда, которой должен был владеть любой святой. Ирландская церковь практически не знает мучеников, не столько в силу исторических обстоятельств, обусловивших относительно легкую христианизацию страны, сколько в силу того, что ирландский святой как личность должен был быть безупречен и не мог «потерять лицо». Грязному, истощенному, покрытому

коростой и полуголому Суибне среди ирландских святых просто не могло найтись места. И если ирландские монахи-отшельники действительно могли удаляться в «лиминальное пространство», то делали они это не ради страдания как такового и тем более — страдания и унижения показного, но ради уединения и обретения Бога путем обращения к собственной личности.

Но, как мы понимаем, все сказанное является до некоторой степени упрощением. Во-первых, раннее христианство в Ирландии было явлением достаточно сложным, и говоря о характеризующей его «установке на интеллект», мы бесспорно его обедняем. Во-вторых, лишать Суибне какой бы то ни было харизмы и превращать его просто в жалкого безумца было бы по отношению к нему просто несправедливо. Суибне обладает сакральностью и своего рода мудростью, но это сакральность достаточно специфическая. Его сакральность — это неприкасаемость изгнанника, а мудрость — мудрость изгоя.

Собственно говоря, к такому выводу приходит и Дж. Надь в своей книге, носящей именно такое название — *Мудрость изгоя* [Nagy 1985]. Но книга эта не о Суибне, а о Финне. Романтические фении, живущие в лесу, осмыслялись поздней монастырской традицией как разбойники, люди-волки, назывались «сыновья смерти» и отношение к ним было скорее отрицательным (см. [Mac Cone 1986], а также [Mac Cone 1990: *passim*]). Единственным продуктивным моментом их существования была традиция поэтическая, находящая аналогии и в традиции монастырской, и в теме «гельт», причем во всех случаях мы имеем дело с поэзией особого типа, не поэтическим мастерством филида, прославляющего короля, но с поэзией природы, поэзией чувства или, иными словами, с лирикой. Как отмечает Дж. Надь, «Этот род поэзии, возможно,

явился продуктом новой литературной интеллигенции христианского периода, которая прошла школу у филидов, но повернула свое искусство в иное направлении» [Nagy 1985: 31].

Итак, для компилятора XII в. Суибне не был ни филидом, ни шаманом, ни юродивым и ни фением. Он был просто поэтом, поэтом не корпоративным, поэтом-одиночкой, находившим вдохновение в собственном грехе и страдании. Поэтом уже скорее в современном понимании этого слова, равно как и творчество его вполне может уже называться лирикой. Но откуда, с его собственной точки зрения, мог получить Суибне свой поэтический дар? Кем был он в глазах анонимного составителя саги о нем? Как нам кажется, ответ на этот вопрос одновременно прост и парадоксален: Суибне был безумен.

Глава 4

БЕЗУМИЕ СУИБНЕ

Говоря о Суибне как о безумце, сумасшедшем, одержимом и т.п. и именно этим объясняя его способность к поэтическому творчеству, мы вступаем в достаточно освоенную и довольно банальную область, которая условно может быть названа темой «гениального безумия». Так, например, Чезаре Ломброзо, описывая умственные отклонения людей, известных своей гениальностью, пишет, что «еще Аристотель заметил, что под влиянием приливов крови к голове «многие индивидуумы делают поэтами, пророками или прорицателями и что Марк Сиракузский писал довольно хорошие стихи, пока был маньяком, но, выздоровев, совершенно утратил эту способность» [...] Демокрит даже прямо говорил, что не считает истинным поэтом человека, находящегося в здоровом уме [...]. Вследствие подобных взглядов на безумие древние народы относились к помешанным с большим почтением, считая их вдохновенными свыше, что подтверждается, кроме исторических фактов, еще и тем, что слово *mania* — по-гречески, *navi* и *mesugam* — по-еврейски, и *nigrata* — по-санскритски означают и сумасшествие, и пророчество» [Ломброзо 1995: 18–19]. То, что способность к творчеству может быть как-то связана с безумием, или, если говорить более осторожно, с откло-

нением от нормы, хорошо известно. Кроме многочисленных названных Ломброзо случаев, можем, например, сослаться на историю Рильке, который страдал приступами депрессии и склонностью к суициду. Но попытка пройти курс психоанализа, который, как он считал, сможет его излечить, была им отвергнута, поскольку, как он понял, «психоанализ наверняка поможет ему избавиться от эмоциональных кризисов, но, скорее всего, он избавит его и от способности писать стихи...» [Эткинд 1993: 32].

Однако говоря о проявлениях человеческой гениальности, которой может сопутствовать некоторое отклонение от ментальной нормы как о чем-то совершенно очевидном, мы должны понимать при этом, что само понятие нормы — понятие зыбкое и относительное. Его суть и смысл меняются не только при переходе от одной культурной эпохи к другой, но и достаточно нестабильны даже внутри одного социума и варьируются в зависимости от его установок. Действительно, в истории можно найти много примеров того, как та или иная странность поведения, оцененная современниками как проявление необычности характера, гениальность или даже божественное озарение, в наше время, скорее всего, была бы квалифицирована как симптом душевного расстройства. Мы, например, можем с легкостью записать в разряд «душевнобольных» Ивана Грозного, Нерона, Жилия де Реца или воеводу Влада Дракулу, но вместе с тем мы, безусловно, не имеем на это права, поскольку в категориях своей культуры они таковыми не были. В книге американского психолога М. Друри приводится рассказ о том, как жившая в начале нашего века в Ирландии старая дева, служившая экономкой, вдруг обратилась к властям с требованием поставить ее во главе военного отряда, поскольку, как она уверяла, она была призвана

Богом и святыми Ирландии, чтобы изгнать из Ирландии англичан. Несмотря на то, что цель была не так уж «безумна», средство было столь явно выходящим за рамки рационального, что бедную женщину немедленно поместили в психиатрическую больницу, где после серии электрошоков она перестала чувствовать себя спасительницей страны, «выздоровела» и затем вернулась к своим прежним занятиям. Но, как пишет далее Друри, «если бы в 1429 году Робер де Бодрикур имел возможность прописать Жанне д'Арк дозу пенотиазина вместо того, чтобы поставить ее во главе армии, кто бы теперь управлял в Париже?» [Drury 1973: 123]. Означает ли сказанное, что мы можем назвать Жанну д'Арк сумасшедшей? Следуя нормам нашего времени, человек, который уверяет, что слышит голоса святых, безусловно, именно таковым и будет объявлен, но в категориях культуры Франции XV в. это было не так, несмотря на то, что определенные представления о безумии существовали и тогда. И поэтому говорить о «безумии» Жанны мы не вправе: ее поведение вполне укладывалось в модель человека того времени и нормы не нарушало.

Поэтому, говоря о «безумии» Суибне, которое отчасти явилось причиной появления у него поэтических и пророческих способностей, мы должны помнить, что в нашу задачу входит не столько описание того, какие реальные симптомы проявлялись в его поведении, сколько реконструкция понятия «отклонения от ментальной нормы» в категориях той культуры, которая породила предание о нем. Иными словами, мы должны попытаться поставить Суибне в один ряд с теми, кого квалифицировала безумцами сама древнеирландская культура, не забывая при этом и об особой «смещенной оптике» взгляда компилятора XII в. на столетия более отдаленные.

1

В книге М. Фуко *История безумия в классическую эпоху* довольно детально описывается процесс распространения в Европе идеи безумия как болезни и отношения к сумасшедшему как объекту изоляции; Фуко датирует этот процесс примерно XV–XVI вв., связывая его с исчезновением прокаказы. Лепрозории, по его мнению, постепенно уступили место домам для умалишенных, причем последние начали исполнять те же функции: объединять отщепенцев и изгоев [Фуко 1997: 25–42]. С одной стороны, такой взгляд на историю безумия как медицинского и культурного феномена, безусловно, правомерен, однако с другой, если подходить к проблеме с чисто социальной точки зрения, в идее Фуко мы видим противоречие: в его схеме просто не останется места для подлинных безумцев, которые, несомненно, были в Европе и в более ранние эпохи (считались они таковыми или нет). Более того, даже в самой книге М. Фуко можно встретить упоминания об особом «опыте безумия», например, в Древнем Риме или в арабских странах периода раннего Средневековья; вспомним также евангельских «бесноватых». Да, возможно, безумие начало восприниматься именно как заболевание лишь на исходе Средневековья (в чем мы не совсем уверены), однако из этого не следует, что в более ранние эпохи не существовало тенденции к изоляции человека, который по тем или иным причинам не мог считаться правомочным членом общества. Древнеирландские *Законы* предоставляют нам в данном случае интересные данные для анализа.

В отличие от правовых текстов более позднего времени, ориентированных скорее на процесс и его результат, ирландские юридические трактаты были в первую очередь направлены на установление четкой

градуальной системы внутри общества и выделение групп, объединяемых по статусу. Данная система оказывается достаточно сложной для описания, поскольку в разных текстах можно встретить разные термины и разные оценки того или иного явления, однако основная установка сохраняется практически всюду: важно не что именно было совершено, а кем и по отношению к кому. Ирландское общество не только не было равноправным, но сама идея равноправия была ему чужда: награда, возмещение за причиненный ущерб, размер вознаграждения — все зависело только от ранга, который занимало лицо — субъект права. То есть если за убийство человека, который обладал высоким социальным и имущественным цензом, полагался огромный выкуп (*eric*), то, например, совершенное при аналогичных обстоятельствах убийство человека неимущего (либо объявленного неправомочным) могло вообще не квалифицироваться как преступление. Поэтому вполне естественным представляется тот факт, что значительное внимание в ирландских правовых трактатах уделяется тому, как и каким образом может быть выделен в обществе неправомочный его член. Как пишет С.В. Шкунаев о трактате *Корус Бескна* (*Cogus Bescna*), «здесь, как и везде, понятия объекта и субъекта определенной процедуры неразрывно слиты — лишь определенные люди могут выступать в таких операциях полноправно, и наоборот, самый факт участия в подобной сделке подразумевает личность полноправного человека. В том или ином смысле «неполноценные» включают в себя несвободных держателей, умственно неполноценных (со свойственным ирландским законам «педантизмом» выделяется масса градаций этой неполноценности, каждая со своими оттенками признаков), женщин, несовершеннолетних сыновей, а в ряде случаев даже и совершеннолетних, бегле-

цов из рода и др.» [Шкунаев 1989: 90–91]. Причем далеко не всегда лицо, признанное «неполноценным», считалось абсолютно неправомочным: договор с ним мог иметь силу, например, если поручителем за него выступали особые «гаранты» или даже если данное лицо квалифицировалось как пораженное в правах лишь отчасти.

Интересно при этом, что если для понятия «правомочное лицо» в языке трактатов, как мы понимаем, существовал специальный термин — *sochond* (букв. «хороший умом»), для лиц «неполноценных» единого термина не было, что, видимо, могло объясняться тем, что сами составители трактатов понимали, что данная группа оказывается слишком пестрой. Так, фрагмент, который имеет ввиду С.В. Шкунаев, включает следующие категории «неполноценных»:

...беглецы из рода, которые прокляты, сыновья, женщины, идиоты, слабоумные, безумцы, люди без разума, сумасшедшие — все они могут заключать договор; их сделки признаются законными, если при них присутствует гарант, который может подтвердить их заключение [Ancient Laws of Ireland 1873: 10].

В этом же тексте содержатся интересные примечания, раскрывающие содержание употребленных юридических терминов: «сыновья» (*meic*), т.е. несовершеннолетние сыновья; «женщины» (*mna*), т.е. временные жены (*adaltracha*); «умственно неполноценные» (*baeth*), т.е. люди с половиной разума или половиной рассудка; «слабоумные» (*bailedaig*), т.е. старики; «безумцы» (*drúth*), т.е. «с договором» (*co rath*, способные заключать сделки и исполнять простую работу), «люди без разума» (*dochuinn*), т.е. глупцы без договора или маленькие дети; «сумасшедшие» (*dasachtaig*), т.е. те, против которых было исполнено магическое заклинание [Ancient Laws of Ireland 1873: 12]. Мы понимаем,

что предложенные нами русские эквиваленты древне-ирландских юридических терминов в достаточной степени условны, однако, как пишет Ф. Келли, «трудно сказать, какое юридическое и психиатрическое значение имеет тот или иной из распространенных терминов» [Kelly 1995: 92].

В первую очередь обращает на себя внимание термин *baeth* (арх. *baíth*), переведенный нами как «умственно неполноценный» и откомментированный в самом трактате как «человек с половиной рассудка» или, шире, «лицо неполноценное с точки зрения умственной». В другом фрагменте этого же трактата под термином *baeth*, скорее всего, подразумевается умственно неполноценный в самом широком смысле слова:

Договор между слабоумным и нормальным человеком (*baeth fri gaeth*) имеет юридическую силу, если доказана его выгода.

Понятие *baeth* включало в себя несколько категорий лиц, объединенных общей идеей недостаточной умственной полноценности, но далеко не всегда — сумасшедших в более позднем понимании данного слова. Так, по данным *Словаря ирландского языка*, в категорию *baeth* (противопоставленную *gaeth* ‘полноценные, разумные’) входили не только лица, которых мы сейчас квалифицировали бы как умственно неполноценных, но и маленькие дети, «выжившие из ума» старики, а также животные, домашние по своей природе, но еще не полностью обученные (необъезженные лошади и пр.; ср. также *baethán* как ‘детеныш домашнего животного’, «несмышлениш»). Это же слово употребляется в текстах не юридических в фигуральном значении — «безумный» о ветре, о дожде, и — «неразумный» о глупом поступке, а также со временем приобретает значение ‘легкомысленный, распутный, похотливый’, в первую очередь — применительно к

женщинам. Ср., например, небольшую поэтическую «зарисовку», относящуюся к так называемой «монастырской поэзии» и датируемую началом IX в.:

Clocán binn
benar i n-aidchi gaíthe:
ba ferr lim dul ina dáil
indás i ndáil mná baíthe —

Милый колокол /
который звонит ветреной ночью /
приятнее встреча с ним, /
чем встреча с распутной женщиной.

Лексема *baeth* употребляется в трактате *Корус Бескна* и в значении «юридически неправомочный, нерациональный» применительно не к лицу, но к совершаемому им действию. Например:

baeth .i. is baeth don cach recus ní re mac in athar bi a nescmais a athar — безумие, т.е. безумие продавать что-либо сыну живого отца в его отсутствие.

Таким образом, как мы видим, данная лексема кодирует в древнеирландском не просто общую идею ментальной неполноценности в самом широком смысле, но скорее — неполноценности как отсутствия разума. Категория *baeth* может быть условно соотнесена с фигурирующим в римском праве термином *insania*, которой противопоставляется *figor*, «телесное и душевное потрясение, которое может быть определено благодаря познавательной деятельности разума и всегда может внести расстройство в ум философа» [Фуко 1997: 194].

Но тенденция к тотальной градуализации социума, которой подчинена была юридическая мысль древней Ирландии, естественно, заставляла составителей юри-

дических трактатов двигаться дальше и выделять уже внутри самой категории «неразумных» — лиц, которые все же при определенных условиях могут быть признаны правомочными (со rath — «с договором»), и лиц, которые таковыми не являются уже ни при каких обстоятельствах (sen rath — «без договора»). Данной градуализации посвящен целый трактат, условно называемый *Do drúthaib 7 meraib 7 dásachtaib* (*Об идиотах, безумцах и сумасшедших*, см. [Smith 1932]) и датируемый уже концом XI — началом XII вв. В его основе лежит «базовая лексема» drúth, обозначающая лицо, «слабоумное от рождения либо остановившееся в умственном развитии в очень раннем возрасте» [Clancy 1991: 16]. Возрастом, в котором можно было определить слабоумие, в ирландских *Законах* считался возраст семи лет; как говорится в другом трактате, называемом *Bretha Etgid* (*Суждения о нарушениях*): *Cuin deiligther é ma áis in drúth é no in gaeth? Secht mbliadan am* — Когда определяется по возрасту, идиот это или полноценный человек (gaeth)? В семь лет. Однако внутри категории drúth также, в свою очередь, выделялись группы собственно drúth, «идиотов» и «полуидиотов», обозначаемых термином fear leth cuind, букв. ‘муж с половиной разума’ [Clancy 1991: 16].

В трактате *Об идиотах...* выделяется двенадцать подвидов лиц, входивших в категорию drúth, причем шесть из них признавались способными к заключению договоров, а шесть — нет. Последняя группа также делилась на две: четыре термина обозначали лицо «с половиной разума», а два — уже совершенных идиотов, не способных ни к какой работе и не правомочных совершать юридические сделки. Данная схема выглядит очень стройной, однако мы не уверены в том, что за ней, как и в большинстве других случаях описания сложной градуальности и иерархизованности социума в ир-

ландских *Законах*, стоит какая-то объективная историческая реальность. Обращение к самому тексту трактата показывает сложность и запутанность терминологии и ее, скорее всего, принципиальную несоотнесенность с конкретными медицинскими проявлениями слабоумия, несомненно, знакомыми древним ирландцам. Когда Ф. Келли отмечает терминологическую путаницу в том, что касается определения «категорий безумцев» [Kelly 1995: 92], он приводит примеры из разных трактатов, что ставит под сомнение сам вывод о принципиальной размытости юридической терминологии в данном вопросе: разные компиляторы могли пользоваться разными терминами, но это не означало, что столь уж размытой была сама юридическая категория безумия. Обращение же к одному тексту, да еще тексту, специально посвященному «безумцам», казалось бы, должно дать иную картину. Но этого не происходит. Выделенные составителем трактата группы, судя по их названиям, включают в себя как лиц, отличающихся слабоумием, так и тех, кто был идиотом, так сказать, профессионально, — шуты, «дураки» и проч. Так, в первую группу, т.е. «идиоты, способные работать и заключать сделки», включены: bobreith, bosmbell, mellach suirg, righ drúth, gindinech и drúth co gath. Последний термин, естественно, вызывает удивление, так как по сути является обозначением данной группы слабоумных в целом. Два термина, righ drúth и gindinech, обозначают, соответственно, королевского шута и сочинителя хулительных стихов, что само по себе довольно интересно: видимо, для составителя трактата в выделении «категорий безумия» важно было в первую очередь не чисто медицинское состояние лица, а его внешняя поведенческая модель. И, таким образом, в одну группу входили лица, выделенные по принципу «нарушения нормы»: шут, прикидывающийся ду-

раком, и человек, отличающийся врожденным слабоумием и поэтому также ведущий себя «странно». Однако надо отметить, что о «королевском шуте» в глоссе к термину указывается, что человек этот свободен от уплаты штрафа за совершенное им преступление и, более того, виновным в данном случае оказывается тот, кто его, так сказать, спровоцировал («преступление е' о лежит на том, кто его вызвал» [Smith 1932: 69]).

Что конкретно обозначали термины *boisbell* и *mellach suirig*, сказать довольно трудно. В обоих просматривается основа *mell-*, обозначающая общую идею «шутка, развлечение, удовольствие; обман», однако ответить на вопрос, какая степень слабоумия обозначалась каждым из них (и было ли это действительно слабоумие, а не просто чрезмерная веселость, распутство или склонность к пьянству), мы не можем (в глоссе он обозначается как тот, «у кого в голове туман»). Слово *suirig*, возможно, как-то соотносится с древнеирландским *suire* 'русалка, сирена' (т.е. под этим термином может иметься в виду человек, как бы находящийся не совсем в нашем мире, заслушавшийся пения сирен), однако последнее является лишь предположением: кроме указанного словосочетания, прилагательное *suirig* не встречается. И наконец, последнее слово, *boibre*, видимо, восходило к прилагательному *borb* 'безумный, дикий, грубый', которое глоссировалось как *stultus* и может быть с известной долей условности переведено как «грубый, необразованный, несотсанный, неразумный» (см. [Vendryes 1981: 72]).

В группу лиц «с половиной разума» составитель трактата включил: *buicne*, *caeptha*, *finelogh baeth 7 gaeth* и *fer leth cuind* (последний термин, как и в предыдущем случае, является обозначением группы в целом). Термин *buicne*, видимо, является сокращенной формой от сложного слова *buicell* (из *bos* 'мягкий' и

cell 'разум, рассудок' [Vendryes 1981: 112]). Термин *finclough baeth 7 gaeth*, который условно может быть переведен как «меняющийся от слабоумного к разумному», видимо, предполагал уже не только умственно отсталого от рождения человека, но и человека, который испытывал приступы временного безумия, чередующиеся с состояниями, относительно нормальными. Словом *saertha*, образованном от *saer* 'ком земли, комок грязи', обозначались уже скорее не сумасшедшие, но лица в некоторой степени, хоть и не полностью, пораженные в правах: за какое-либо преступление они забрасывались грязью и объявлялись неполноценными до того времени, пока они не заплатят королю что-то вроде штрафа в семь кумалов (цена женщины-рабыни). Как говорится о них в трактате, «король первым бросает в них грязью и уж после этого каждый может бросить грязью в такого человека, пока не искупит он своего преступления» [Smith 1932: 69]. По предположению Т. Кланси, в данную категорию попадали не просто преступники, но лица, совершившие особо жестокое преступление, находясь, как сказали бы мы сейчас, «в состоянии невменяемости» [Clancy 1991: 20].

И, наконец, в последнюю группу включены были *salach drúth* и *mer gan gath*, т.е. буквально 'грязный идиот' и 'безумец без договора'. Видимо, данные термины обозначали врожденных идиотов, которые были не способны не только к заключению договоров, даже в присутствии поручителей-гарантов, но и ни к какой работе.

Итак, в широком смысле категория *drúth*, как можем мы заключить, включала в себя довольно пеструю группу лиц, объединенных общей идеей «странности», вызванной как врожденным слабоумием, так и антисоциальностью поведения в целом. В данную категорию входили люди, отличавшиеся, пользуясь терминологи-

ей М. Фуко, «неразумием»), однако назвать их сумасшедшими было бы не совсем точно, поскольку для последней категории в ирландской юридической практике существовали другие термины.

Идея «неразумия» и невозможности заключать правомочные договоры и сделки были соотносимы друг с другом, по крайней мере — по мнению Кормака О'Кулинена, епископа Кашеля, короля и составителя знаменитого *Глоссария* (X в.). Само слово *drúth* возводится им к слову *rath* 'договор, соглашение', и таким образом, *drúth*, по его мнению, это лицо *quasi di-rath* 'как бы без договора' [Sanas Cormaic 1994: 39].

В современном ирландском языке слово *drúth* сохранилось, однако отличается ограниченностью употребления. В качестве существительного женского рода оно употребляется для обозначения женщины повышенной сексуальной активности: видимо, данное значение образовалось на базе относительного позднего смыслового нюанса у др.ирл. *drúth* — 'похотливый, сластолюбец' (это значение у современного *drúth* фиксируется и в шотландском — см. [Dinneen 1927: 372], а также [Maclean 1979: 119]). Словарь современного ирландского языка О'Доналла, ориентирующийся не столько на живые диалекты, сколько на письменную традицию, отмечает, кроме уже названного, другое значение у лексемы *drúth*, в которой сохраняется исконный мужской род — «шут», а также «идиот, лицо, не отвечающее за свои действия», однако при этом дает помету *Lit.* [O'Donnail 1977: 454].

И, наконец, говоря о группе лиц, квалифицируемых как умственно отсталые, идиоты и в силу этого не несущие ответственности за свои поступки, безусловно, надо упомянуть термин *bínmit*, не названный в трактате *Об идиотах...*, но часто встречающийся не только в других юридических текстах, но и в саговой традиции.

По своему значению *binmit*, пожалуй, может быть синонимично понятию *drúth*, но лишь отчасти. Характерно, что в *Глоссарии* Кормака второе глоссируется, в частности, через первое (*drúth .i. binmit* [Sanas Cormaic 1994: 39]), тогда как само слово *uinmit* поясняется иначе: *onmit .i. amlabar 7 baeth* — «идиот (перевод условен), т.е. немой и неразумный» [Sanas Cormaic 1994: 89]. Понятие *binmit*, как можем мы предположить, также выражает некоторую умственную неполноценность, однако в отличие от *drúth* — выраженную не столь явно и, видимо, не предполагающую полного поражения в правах (впрочем, последнее не совсем ясно и в текстах *Законов*). Судя по данным *Словаря ирландского языка*, авторы которого дают пространное толкование этого термина («человек умственно ограниченный и некультурный, который не обладает достаточной рассудительностью и интуицией или даже неожиданным вдохновением; употребляется также по отношению к профессиональному шуту; глоссируется как *sottus*» [CDIL — N-O-P: 122]), слово *binmit* уместнее всего было бы перевести на русский язык как «дурак», однако данные саговой традиции, как мы увидим ниже, этому несколько противоречат.

Этимология слова *binmit* не совсем ясна. Как пишет Ж. Вандриес, если видеть в нем чисто ирландское образование, то оно будет представлять собой сложное слово, состоящее из *on* к др.ирл. *uaп* ‘ягненок’ и *-mit*, восходящему к и.е. основе **menti-* ‘разум, рассудок’. Таким образом, *binmit* — это человек с «разумом ягненка» (ср. также *up* ‘идиот’ [CDIL — N-O-P: 144]). Однако данные бриттских языков, где также встречается в том же значении аналог ирландского *uinmit* (валл. *unfyd*, ср. брет. *enbit*, глоссируется *debilis*), предполагают в ирландском, скорее, заимствование из бриттского [Vendryes 1960: O-17]. Такого же мнения придержива-

ются и авторы *Словаря ирландского языка*, которые дают ему помету «из германского через бриттский». В современных гойдельских языках слово *bínmit* сохранилось в основном в значениях ‘дурак, простака’ и ‘профессиональный шут, клоун’, однако оно не особенно распространено, относится скорее к так называемому «литературному» стилю и вытеснено словом *amadán* ‘дурак, глупец’.

В юридических трактатах данное понятие встречается гораздо реже, чем *drúth*, видимо, по той причине, что оно более оценочно и не терминологично. Признание человека не столько слабоумным, сколько просто дураком, простаком, неумным действительно не может служить поводом для официального поражения в правах даже при всей ирландской страсти к градуализации социума. Но надо отметить, в тексте, представляющем собой нечто вроде примечаний и толкований к известному трактату *Crith Gablach* (в основном посвященному установлению размеров возмещения за совершенное преступление), в котором перечисляется 26 социальных рангов, лицо, называемое *bínmit*, занимает 22-е место. В толковании к списку составитель трактата пишет:

bínmit: fer mitir im drochmnaí 7 ona co ndentar mear 7 fonachtaide .i. fosgenigh; ní dlígh díre in fer-sin [Corpus Iuris Hibernici 1979: 585] — Дурак: муж выращенный дурной женщиной и идиотом, так что стал он безумцем и пошленищем, т.е. выродок; не полагается возмещение этому мужу.

Итак, мы можем сказать, что в древнеирландской как юридической, так и исторической, и саговой традиции наибольшую разработанность на понятийном уровне представляет группа, которую можно условно назвать как «слабоумные», включая сюда как врожденных идиотов, так и просто людей, отличающихся

крайне низким развитием ума, либо из ума «выживших» (старческое слабоумие). И это, в общем, вполне понятно: культ мудрости, преклонение перед знанием, детальнейшая градуализация областей познания, столь характерные для средневековой ирландской культуры — все это с неизбежностью должно было вызвать и градуализацию областей «неразумия». Отсутствие способности к размышлению, нехватка знаний, неспособность мыслить — были для ирландского сознания вполне понятны и не выходили за рамки привычных категорий. Гораздо сложнее оказывалась область, условно говоря, «нарушенного сознания», при которой человек не был лишен «рассудка», но при этом поведение его выходило за рамки нормы. Естественно, в группе «слабоумия» королю Суибне места не нашлось, поскольку, скитаясь по холмам и долинам Ирландии, он не утратил способности мыслить. Действительно — среди всех многочисленных терминов, обозначающих слабоумных, слова *geilt* нет. Но найдем ли мы его в других группах?

Термины, отражающие нарушение сознания, но не предполагающие слабоумия, в ирландской юридической традиции представлены гораздо более скупо. В трактате *Об идиотах, безумцах и сумасшедших* наиболее разработанной оказывается лишь первая группа лиц, тогда как вторые две описаны гораздо менее детально. Второй термин, ирландское *meг*, переводимый обычно как «ненормальный, безумный», судя по текстам трактатов, в чем-то может быть назван синонимичным или, по крайней мере, примыкающим к семантическому комплексу *drúth*. Ф. Келли полагает, что для определенного периода (ок. VII–VIII вв.) была характерна терминологическая оппозиция *meг* — *drúth*, определяемая скорее по половому признаку: «В некоторых юридических текстах, — пишет он, — *meг* обычно

употребляется по отношению к женщинам, тогда как *drúth* — к мужчинам /.../ Однако данное противопоставление соблюдается не всегда и не везде» [Kelly 1995: 92]. В трактате *Corus Baiscne* словом *mer* (*mir*) глоссируется термин *dochuinn*, букв. ‘без рассудка’: *Dochuinn .i. mir cen rath no mic becca* [Ancient Laws of Ireland 1973: 12] — Без рассудка, т. е. безумцы без договора или маленькие дети. Интересно, что в этом же фрагменте трактата слово *drúth* глоссируется как *.i. so gath* (‘т. е. с договором’, ср. приведенную нами выше глоссу Кормака — *drúth .i. di-rath* — ‘т. е. без договора’, что показывает общее отсутствие терминологической точности в юридическом толковании разных категорий безумцев). Ф. Келли отмечает, что *mer*, согласно данным некоторых трактатов, квалифицировался не совсем как безумец, а как нормальный человек, но временами теряющий над собой контроль и, что по его мнению, было важным показателем, не лишался права посещать питейные дома [Kelly 1995: 92].

В *Глоссарии* Кормака слово *mer* толкуется несколько иначе, и сама этимология лексемы, которую предлагает Кормак, при всей своей наивности, показывает, что, по крайней мере, для него (или для данного периода) слово имело семантику, в достаточной степени отличную от *drúth*, и обозначало не столько слабоумие, сколько отсутствие способности контролировать свои поступки и повышенную гневливость: *Mer .i. tu a ir .i. ferg* [Sanas Cormaic 1994: 79] — *Mer*, т. е. велик его *ip* (имеется ввиду лат. *ira*), т. е. гнев.

В *Словаре ирландского языка* дается несколько значений слова *mer*, причем проводится разграничение между «юридическим» употреблением лексемы и обиходным. В *Законах*, как пишут авторы, *mer* употребляется для обозначения лица, страдающего «слабоумием или иной умственной неразвитостью», тогда как в бо-

лее широких областях употребления это же слово означает скорее — ‘яростный, неуправляемый; слишком быстрый и пр.’ Также отмечается употребление *meag* при названиях животных, как правило, со значением ‘бешеный’ в прямом или переносном смысле. Фиксируется также устойчивое сочетание *tuige meag* — ‘бурное море’, во многом, как мы понимаем, обязанное своим появлением аллитерации [CDIL-M, 105–106].

От прилагательного *meag* было образовано два существительных — *meagud* и *tuige*. Первое, довольно ограниченное в употреблении, стало обозначать бессмысленное блуждание, а также — заблуждение (в прямом и переносном смысле). Интересно, что среднеирландское переложение *Одиссеи* получило название *Merugud Uilix*, буквально — «Блуждание Улисса». Существительное *tuige*, сохранившееся и в современном ирландском, употребляется скорее с переносным значением — ‘безумие, ярость, неправильное поведение’ и чисто психиатрического значения, по данным *Словаря*, скорее не имеет [CDIL-M, 147]. В современном ирландском *meag* имеет значение ‘быстрый, яростный, гневный; возбужденный’, а в шотландском обрело дополнительное значение ‘бурно радующийся, шумный’. Аналогичный комплекс значений фиксируется и у существительного *tuige*, однако в качестве медицинского термина, *ag tuige*, это слово также употребляется для обозначения душевнобольного.

В том, что касается происхождения слова *meag*, то оно не совсем ясно. Так, предлагая *meag* в качестве ирландского эквивалента *mad*, *crazy*, Д. Бак, отмечая ср.брет. *mergidhaam* ‘я схожу с ума’, пишет, что этимология их неизвестна [Buck 1949: 1220]. Ж. Вандриес, также приводя бриттские данные, высказывает некоторое сомнение в том, что указанная основа может как-то соотноситься с греч. *mogos* и лат. *mogus*, поскольку

«латинское *poeta* имеет скорее значение ‘задержка’, что нарушает смысловой ряд» [Vendryes 1960: М-39]. То есть возведение кельтской лексемы к той же основе, к которой восходят соответствующие греческое и латинское слова, могло бы быть возможно только при условии, если бы они соотносились и семантически, т.е. если бы ирландское *teig* также означало ‘безумный = слабоумный, задерживающийся в умственном развитии’, а это не совсем так. Как нам кажется, данное противоречие можно разрешить, если мы обратим внимание на несомненное и неуклонное семантическое «сдвигание» данной лексемы от поля «слабоумия» к полю «ярости». Как можно предположить, изначально *teig* действительно кодировало идею ментальной неразвитости и «задержки» в развитии наряду с большим количеством других лексем, однако со временем, по мере распространения в обществе идеи временной невменяемости (*furor*), слово постепенно втянулось в семантическое поле «безумие как ярость», а затем стало употребляться и в переносном значении ‘бурный, яростный, дикий’. Интересно, что и русское *безумный*, употребляющееся скорее в значении ‘дикий, яростный’ и ‘неправильный, странный’ буквально означает — ‘без ума’, т.е. ‘глупый’.

Кроме того, на семантику ирландского *teig* могло отчасти повлиять и лат. *meretrix* ‘шлюха’, заимствованное в ирландском в форме *meirdrech* (откуда, видимо, и преимущественное употребление *teig* именно по отношению к женщинам, которое отмечает и Ф. Келли). Более того, соотнесение идеи безумия, «неразумия» с идеей половой распущенности, как можем мы предположить, вызвало соответствующий семантический сдвиг и у лексемы *drúth*, которая получила дополнительное значение ‘шлюха’ (в форме женского рода). Объединение женщин «легкого поведения» и распутни-

ков с безумцами в одну категорию отмечает и М. Фуко, причем для эпохи гораздо более поздней: объединение это на практике воплощалось в их совместной изоляции от общества.

И, наконец, последний термин, на котором мы хотели бы остановиться и который также считается одним из основных, определяющих виды и формы безумия в древнеирландской юридической традиции, это слово — *dásachtach*.

С точки зрения юридической, этим термином обозначалось лицо, которое не отличалось слабоумием, но зарекомендовало себя как не полностью отдающее отчет в своих поступках и с которым нельзя было заключать сделки и договоры. Кроме того, человек, квалифицируемый данным образом, отличался непоследовательностью в своих поступках, приступами ярости и мог в невменяемом состоянии совершить преступление. В трактате *Корус Бескна* термин *dásachtach* глоссируется как ‘тот, против кого было исполнено магическое заклинание’, т.е. — ‘одержимый’ или ‘бесноватый’. Как мы можем предположить, на образ буйствующего безумца, называемого *dásachtach*, в ирландской традиции могли оказать влияние и эпизоды с евангельскими бесноватыми, которые, безусловно, хорошо известны в монастырских кругах, т.е. — носителям практически любой письменной культуры. Так, в *Житии св. Бригиты* рассказывается о ее встрече с «безумцем», *dásachtach*, который жил на склоне холма и имел обыкновение нападать на тех, кто проходил мимо. Святая обратилась к нему, и злой дух, сидевший в нем, его покинул. Среди глосс к лексеме *dásachtach* отмечается — *tradere Satanae* ‘одержимый Сатаной’ [Clancy 1991: 23]. Однако в ирландских переводах соответствующих фрагментов Евангелия, которые были сделаны уже в иную эпоху, лексема *dásachtach* не ис-

пользуется. «Бесноватые», которых встречает Христос, называются ...a gaibh deamhain iontu, букв. 'в которых были демоны', а о молодом человеке, который «в новолуния беснуется» [Мт., 17, 15], сказано — bíonn an titimeas ag cur pionta trom air — букв. 'бывает падение (видимо — «падучая»), которое доставляет ему тяжкие муки'. Впрочем, как мы полагаем, сопоставление разных переводов (как ирландских, так и шотландских) могло бы дать интересные данные о возможностях интерпретации евангельского концепта «безумия».

В *Словаре ирландского языка* приводятся как прямые значения *dásachtach* ('сумасшедший, безумец; одержимый демонами'), так и переносные ('неосмотрительный, неосторожный человек; яростный, грубый'). В современном ирландском языке слово *dásachtach* не принадлежит к числу широкоупотребительных и относится скорее к «книжному» стилю. Интересно, однако, что в качестве дополнительного у него появились значения 'гордец' и 'безудержный храбрец' (в шотландском не фиксируется).

Слово *dásachtach* является регулярным адъективным образованием к абстрактному существительному *dásacht*, семантика которого довольно сложна ('безумие; ярость; одержимость демоном; неосторожность, безрассудство; неодолимое желание, страсть; непристойное поведение; панический ужас' [CDIL-D-1, 110–112]). Однако, как отмечают составители *Словаря*, «имя, от которого было образовано абстрактное существительное *dásacht*, в настоящее время в ирландском утрачено». В *Глоссарии* Кормака дается этимология слова *dásacht*, которая, как это ни странно, может показаться интересной: *.i. di-socht* — 'т.е. без-покоя' [Sanas Cormaic 1994: 35], однако настаивать на ней мы не будем. В свою очередь, мы могли бы предложить

еще три другие этимологии данной лексемы, но, отметим, лишь в качестве предположения. Так, относительная форма глагола бытия *daas* в древнеирландский период обрела самостоятельный глагольный статус, естественно — с дефектной парадигмой, и стала употребляться в значении ‘доставлять неприятности, страдания, утомлять’ («то, которое есть» > «оно утомляет»), откуда при помощи продуктивного суффикса *-acht* могло затем развиваться и абстрактное существительное. С другой стороны, мы можем обратить внимание на то, что в ирландском архаические индоевропейские префиксы **so-/*su-* и **do-/du-*, обозначающие, соответственно, хорошее и дурное (ср. русск. *с-частье* как «хорошая доля») не представлены раритетными образованиями, но являют собой необычайно продуктивный словообразовательный компонент (например, латинское заимствование *syllas* ‘милость, утешение’ было «резтимологизировано» и послужило основой для появления слова *dóblas* ‘неудача, горе’). В таком случае утраченной основой будет **dás-*, являющаяся антонимическим дублетом к *sás* ‘довольный, радостный’. И, наконец, Д. Бак [Buck 1949: 1137] соотносит слово *dásacht* с др.англ. *dwoes* ‘безумный, глупый’, др.в.нем. *getwas* ‘дух, призрак’, лит. *dvasia* ‘дух’ и др., ссылаясь на др. ирл. глагол *dasaid* ‘приходит в ярость’ (в *Словаре* не отмечен! Ср. также [Vendryes 1996: 14] — *daistir* ‘гневаётся’). Впрочем, семантический комплекс слова *dásacht* оказывается настолько сложным, что выделить исходное значение основы оказывается довольно трудно. Да, наверное, и особой необходимости в этом нет: *dásachtach* как юридический термин, обозначающий «яростного, не отвечающего за свои поступки безумца», и так достаточно прозрачен.

Совершенно ясно и другое: в древнеирландской юридической традиции наиболее разработанной ока-

зывается категория «слабоумие», в меньшей степени — категория «яростного безумия», тогда как собственно сумасшествие в *Законах* практически зафиксировано не было. И, собственно говоря, ничего иного мы ждать и не могли: человек, который видел галлюцинации, который спасался от мнимого преследования или сам стремился убить того, кто, как он полагал, ему угрожает, безумцем не считался (и был ли он таковым — это тоже проблема). Среди многочисленных юридических терминов, обозначающих разные формы безумия, слова *geilt* нет, потому что среди кодируемых ими понятий просто еще не было и не могло быть сложного комплекса одновременно психиатрических и мифологических представлений, который стоял за ним.

И все же сказанное, как сами мы понимаем, является в известной степени упрощением. В отдельных случаях в самом тексте саги, как мы уже отмечали, лексема *geltacht* оказывается синонимичной *mire* и *baes*, что позволяет прийти к выводу, что для составителя саги (но не для носителей более ранней устной традиции!) существо, называемое *geilt*, осмыслялось как отчасти уподобленное безумцу, однако — безумцу не совсем такому, с какими привыкла иметь дело юридическая, да и саговая традиции. Суибне вел себя странно, и его осмысление самого себя и окружающего мира явно не укладывалось в понятие «нормы». Однако при этом он не был слабоумным и не был подвержен приступам ярости, что делало его «безумие» стоящим как бы за пределами рационального мира человека раннего Средневековья.

Но интересно, что если сам герой еще только начинает осмысляться как «безумец», поведение окружающих, как представлено оно в саге, довольно четко укладывается в нормы, предписанные законами по отношению к психически неполноценным людям. Так,

ни «слабоумные», ни «подверженные приступам ярости» никогда не изгонялись из социума. Напротив, община брала на себя заботу о них; их предписывалось кормить, лечить и ограждать от возможных посягательств. Так, например, Ф. Келли приводит данные о том, что лицо, «которое станет потешаться над слабоумным, хромым, немым, глухим или эпилептиком (ирл. *talmaidech*, от *talam* 'земля') и станет изображать их, должен будет выплатить родным большой штраф» [Kelly 1995: 95]. Особое осуждение вызывали люди, которые ради потехи публично заставляли умственно отсталых мужчину и женщину совокупляться друг с другом; если в результате этого появлялся ребенок, то заботу о нем должен был взять на себя не только устроитель этой непристойной забавы, но и лица, которые при этом присутствовали. Человек, потерявший рассудок, или выживший из ума старик не полностью лишались права владения землей и скотом, но сохраняли его при условии наличия человека, который исполнял бы функции гаранта при всех сделках такого рода. Однако надо отметить, что утрата рассудка могла служить достаточным поводом для расторжения брака (ср. — Эран выходит замуж за другого). Таким образом, стремление как Лонгсеахана, так и других представителей знати Дал Арайде вернуть Суибне к людям, удержать его в доме и, пусть даже вопреки его собственному желанию, постоянно заботиться о нем — все это вполне соответствует юридическим нормам, предписанным по отношению к душевнобольному. Только сам Суибне в эти нормы не укладывался.

«Врастание» понятия *geltacht* в семантическое поле безумия проходило медленно, но неуклонно и было подчинено процессу трансформации представлений о психической норме внутри самого ирландского общества. Так, в тексте середины XVII в., принадлежащем

Дж. Китингу и озаглавленном *Три копы смерти*, дается изображение мрачного безумца, человека, презирающего нормы и законы общежития. Набор использованных автором лексем ярко свидетельствует о смешении «полей безумия»:

...fys nach gabhaid geasa nб gnaith-iarmharta greim dhe, acht é dorrdha do-uraghailл амhail fhear *baoise* neo buain-*ghealtachta*, lán do *dasacht* 7 do deirg-*mire*... [Bergin 1931: 188] — и еще не признает он запретов или принятых обычаев, но трудно говорить с ним, ибо подобен он мужу *безумному* или исполненному *сумасшествия*, полному *одержимости* и *красной ярости*...

В современном ирландском языке слово *gealt* уже означает только ‘сумасшедший’ (при шотл. ‘трус’). Основные этапы пути данного семантического перехода, как кажется, довольно ясны, однако опираться только на юридическую традицию мы не можем, поскольку сага *Безумие Суибне* как текст подчинялась иным законам и словоупотребление в ней могло существенно отличаться. Как же изображался «безумец» в традиции саговой?

2

Как и в текстах юридических, в саговой литературе довольно четко выделяются две группы «безумцев» — слабоумные и одержимые яростью, причем если в плане терминологическом в *Законах* мы можем встретить относительное смешение номинаций разных категорий умственно отсталых людей, соответствующее расплывчатости самих представлений о безумии, нарративная традиция оказывается здесь гораздо менее аморфной. Действительно, в том, что касается, условно говоря, юридически-медицинских представлений, человек слабоумный, или эпилептик, или временно помешанный, или выживший из ума от старости, или на-

ходящийся в глубокой «меланхолии» и проч. с точки зрения энонсиативной могут квалифицироваться и одинаково именно ввиду принципиальной подвижности самой категории и расплывчатости в ней внутренних рамок. Эпический же шаблон, равно как и наследующий ему текст «исторической» саги с неизменной установкой на статичность амплуа стремится к постоянству «масок» и именно поэтому образ, условно называемый *insania*, ‘слабоумие’, с тем, что можно было бы назвать *furog heroicus*, естественно, никаких точек соприкосновения не имеет и иметь не может.

Фигура слабоумного в саговой традиции также значительно отличается от аналогичного образа в *Законах*, более того, мы даже не уверены, имеем ли мы право в данном случае говорить о разных представлениях об одном и том же феномене. Термин *drúth*, который в юридических текстах используется для обозначения «идиотов», в сагах употребляется скорее по отношению к профессиональным шутам (ср. также франц. *fou*), причем в данном значении, как принято считать, ассоциируется с лексемой *druí* — «друид; маг, волшебник, чародей» [Loth 1920], откуда, видимо, возникает и целый ряд дополнительных коннотаций, возникающих у комплекса *drúth* в сагах. Однако, как пишет А. Харрисон, «слово *drúth* столь похоже на обозначение друида, что в рукописях их часто путали. Однако, как я полагаю, в данном случае мы имеем дело не только со случайным смешением слов, которые похоже звучат. В том, что касается способности к дивинации, которой обладали и шуты, и друиды, то можно сказать, что тенденция к терминологическому смешению была усилена тем фактом, что ею обладали обе категории» [Harrison 1989: 29].

Действительно, в сагах можно найти достаточное количество примеров того, что лицо, обозначаемое

как *drúth*, проявляет особые пророческие способности и проницательность, однако, повторяем, мы не можем с уверенностью говорить, о чем идет речь в каждом конкретном случае — об умственно отсталом человеке или о профессиональном шуте. Скорее, наверное, — о втором, однако абсолютно уверенными в этом мы быть не можем. Поясним нашу мысль. Так, в одной из саг цикла Финна рассказывается о том, как его шут по имени Ломна Друт (так же зовут шута в саге *Разрушение дома Да Дерга*, и он так же обладает пророческими способностями) раскрыл королю глаза на измену жены:

Когда предводитель фениев Финн Мак Кумал был на охоте, одна из его жен изменила ему с воином по имени Койрпре. Ломна проследил за любовниками, и когда Койрпре ушел, сказал женщине, что расскажет о случившемся Финну. Та начала упрашивать его молчать и обещаниями и угрозами вынудила шута дать слово, что он ничего не скажет. И слово свое Ломна сдержал: когда Финн вернулся с охоты, шут действительно не проронил ни слова, но вырезал на дереве при помощи огамических знаков следующий текст: Деревянная палочка покрыта серебром, капюшон монаха среди травы, муж распутницы — глупейший среди фениев... Финн разгадал это послание, но женщина, узнав о том, что Ломна ее выдал, пожаловалась Койрпре, и тот отрубил Ломне голову и унес ее с собой. Вскоре, когда стали раздавать еду, отрубленная голова шута громко посетовала, что ее лишают законной доли и затем предсказала, что сам Койрпре погибнет от руки Финна. Так и случилось (см. [Sanas Cormaic 1994: 88]).

Интересно, что в словах «муж распутницы — глупейший...» скрывается двойная игра слов: в ирландском выражении *fer mná drúithe drúthlach*... дважды употребляется слово *drúth*, но в разных значениях: 'распут-

ница' и 'глупец, идиот', причем произносит эти слова шут Ломна, который также — drúth. Аналогичную, отчасти, игру слов отмечает в поэме *Тристан юродивый* (*Folie Tristan*) Т. Кланси: Тристан приходит ко двору короля Марка в обличье безумца, дурака (fou), но при этом признается Изольде наедине, что он обезумел от любви к ней (*Pur vostre amour sui afolez*), и говорит далее, что станет изображать шута (*faire folie*), тогда как глупейшим в доме (*plus fol en sa maisun*) окажется не он, а король [Clancy 1993: 105].

Рассказ о хитрости Ломны невольно вызывает в памяти аналогичные эпизоды из *Жизни Мерлина* Гальфрида Монмутского и повести о Лайлокене: все названные персонажи отличаются пристрастием к вуайеризму и не считают нужным хранить тайну неверной жены короля. Но если Ломна исполняет при короле функции шута, то Мерлин и Лайлокен таковыми не являются: это, скорее, вдохновенные безумцы-аутсайдеры, живущие по собственным законам и находящиеся принципиально **вне** микросоциума королевского двора. Таким образом, как можем мы предположить, то, что традиционный ирландский шут обладает особыми профетическими способностями и хитроумием, может быть объяснено не его причастностью к смеховой культуре (он — пародия на мудреца, который дает королю советы), но, скорее, его близостью к сфере безумия как приобщенности к иному знанию, полученному в ином мире. Пророческие способности безумцев не ограничиваются сферой чужого адюльтера: в сагах можно встретить и примеры того, как шут (или «идиот») предсказывает исход битвы, свою близкую смерть или гибель другого человека.

Так, в начале саги *Мак Да Херда и Куимине Фота*, повествующей о двух братьях, один из которых, проклятый друидом, стал «идиотом», а другой — был свя-

тым отшельником, говорится о «первом шуте» (?) по имени Ковган:

Первым шутом Ирландии и всего западного мира был этот Ковган. Был он мужем, исполненным мудрости и Святого духа. [...] Когда приходил к Ковгану разум, то не было трудного вопроса, который не мог бы он разрешить, так что ни судьи, ни мудрецы, ни поэты Ирландии не могли сравниться с ним. Но когда становился он безумным (*oinmit*), он уходил от людей и пускался в плаванье по морю, опускался на дно и лежал там, так что раки, и крабы, и прочие гады морские заползали ему в ладони, а он спал и не замечал этого. А еще уходил он в леса и долины, и ложился, и спал там, так что птицы садились ему на ладони, а он этого и не чувствовал, они же раскрывал над ним крылья свои и защищали его от дождя и ветра [O'Keeffe 1911: 20].

Или, например, в саге *Битва при Маг Рат* «идиот» Коналл Клоггах предсказывает Конгалу Клаэну поражение и гибель от руки короля Домналла. Однако мы должны признать, что в целом профетический дар или способность к ясновидению лиц, называемых в сагах *drúth*, обычно довольно ограничены, касаются лишь личной судьбы или судьбы близких людей и не распространяется на отдаленное будущее (в отличие от дара Мерлина!). Способностей друида предсказать судьбу человека или выбрать оптимальный день для рождения или первого боевого выхода будущего героя, равно как и дара филида — увидеть грядущую гибель мира — у шута нет и, наверное, не может быть. Откуда же в саговой традиции у него вообще могут появиться профетические способности? Видимо — из двух источников. С одной стороны, *drúth* как профессиональный шут принадлежал к сословию поэтов и «людей искусства», которые все обладали особыми эзотерическими знаниями. На этой лестнице «мудрости» он, конечно, зани-

мал одну из низших ступенек, однако все же не «стоял на земле». С другой стороны, *drúth* уже как безумец включался в поле достаточно универсальных представлений об «особой мудрости» сумасшедшего, которое для традиции ирландской, как нам кажется, усугублялось темой «парадокса противоположности»: так, Лугайд, слепой брат короля Айлиля, был известен тем, что копье его всегда попадало в цель, **безобразная** старуха у колодца оказалась прекрасной юной девушкой, а **одноногие** фоморы были могучими и ловкими воинами.

Идея, что человек якобы безумный и не способный понять простейших истин бытия оказывается на самом деле мудрейшим — идея достаточно банальная, характерная далеко не только для так называемой «традиционной» культуры. Так, М. Друри вспоминает, что в свое время Людвиг Витгенштейн попросил у него разрешения посетить психиатрическую больницу и поговорить с кем-нибудь из пациентов. Выбор пал на пожилого мужчину, который провел в больнице уже много лет и, как пишет Друри, «Витгенштейн уверял потом, что этот человек произвел на него впечатление гораздо более умного, чем его врачи» [Drury 1973: 136]. Как пишет далее Друри, известную пословицу «Если Бог хочет наказать человека, то он отнимает у него разум» следует изменить: «Если Бог хочет спасти человека, то он сначала лишает его разума». Дж. Совард также в начале своей книги *Совершенный безумец* приводит современную греческую пословицу: «Если хочешь узнать истину, спроси сумасшедшего или ребенка» [Saward 1980: ix]. Конечно, мы понимаем, что мы не вправе оспаривать вечные истины: практически в любой эпохе мы можем встретить проявления сакрализации безумца, однако мы уверены, что данный феномен не носит универсального характера. По крайней мере,

для средневековой Ирландии это было не так, или — не совсем так.

Другой чертой шута-идиота можно назвать его постоянное стремление к движению и перемещению. Как пишет А. Харрисон, «шут/трикстер универсален и уни-спастичен (ubiquitous), он может пересекать границы времени и пространства» [Harrison 1989: 25]. Так, например, в саге *Солдат О'Дошеллов (Ceithearnach Uí Dhomhnaill)* рассказывается о шуте (в тексте — *crosán*), который родился в Айлехе, но потом странствовал по всей Ирландии, и, случалось, утром был он на острове Мэн, а ночь проводил на западе страны. Стремление к постоянному движению, как полагает Харрисон, кроется в лиминальной природе самой фигуры трикстера, находящегося одновременно внутри социума и вне его. Сюда же, видимо, можно отнести и способность *drúth* необычайно быстро плавать и даже проводить длительное время под водой: он одновременно и человек, и животное (см. [Cross 1969], а также приведенный нами выше рассказ о шуте Ковгане). Профетические способности и стремление к постоянному движению, а также относительное сходство с животным (шерсть, ветви дерева как основное местопребывание) приближают фигуру традиционного шута (*drúth*) к образу короля Суибне, однако на этом их сходство заканчивается, по крайней мере, на первый взгляд.

Среди других черт, характеризующих образ шута-дурака в саговой традиции, следует отметить его специфические социальные функции. Шут занимает при королевском дворе совершенно особое положение: он не просто приближенное к королю лицо, но отчасти является как бы его *alter ego*, двойником, что выражается, среди прочего, в достаточно распространенном сюжете об обмене одеждой. Так, например, в эпосе *Похищение быка из Куальнге* рассказывается о том, как

король Коннахта Айлиль обменялся одеждой со своим шутом Тамуном:

Однажды уговорили ирландцы шута по имени Тамун надеть платье Айлиля и его золотую корону и отправиться к броду впереди них, а сами принялись кричать, насмехаться да поносить его, приговаривая:

— Словно увенчанный пенъ ты, шут Тамун, красуясь с короной и платьем Айлиля!

Между тем заметил Тамуна Кухулин и, ничего не зная, не ведая, принял его за самого Айлиля, пришедшего к броду. Метнул юноша камень из своей пращи, и за смертью свалился Тамун у брода [Похищение быка из Куальнге 1985: 228].

Смысл этого эпизода довольно прозрачен: шут, видимо, невольно, спасает жизнь королю, принимая смерть вместо него. В саге *Битва при Маг Мукрима* также повествуется о том, как шут и король меняются одеждой, однако на этот раз шут идет на данную жертву вполне сознательно:

...Заговорил тогда Лугайд со своим шутком, Додера. **Во всем, и обличьем, и телом, был он похож на Мак Ко-на.**

— Что ж, — молвил Лугайд, — теперь вызовет меня Эоган на поединок, и повергнут нас пыл короля, свершения деда и внука.

— Недобрые речи у тебя на устах, — ответил Додера, — и не иначе как умереть суждено тебе. Я сам выступлю против него в твоём платье и с твоей диадемой в волосах, и тогда скажут все, что идешь ты к ним /.../

Так и сделали. Пал шут в сражении, но знал Эоган, что был это не Лугайд [Предания и мифы...1991: 153–154].

В саге *Борома* аналогичным образом жертвует собой не шут, а «певец» по имени Гласдам (он меняется одеждой с сыном короля Аэда Куммаскахом, которо-

го лейнстерцы собираются сжечь в доме, где остановился он на ночлег: лишь певцу позволено уйти из дома, и Гласдам сам предлагает королевскому сыну обменяться с ним одеждой и таким способом спасти свою жизнь (см. [Предания и мифы... 1991: 180]). Как нам кажется, певец Гласдам в данном случае может квалифицироваться как шут, поскольку, во-первых, шуты и насмешники входили с поэтами, певцами и музыкантами в одну социальную категорию, а во-вторых, данный персонаж носит характерное для шута имя, в основе которого лежит лексема *glas* 'синий, зеленый; мертвенный, бледный; неразвитый, недоделанный' [CDIL-G: 95–96], ср. также имя шута, который в саге *Убийство Ронаном родича* погибает одновременно с героем — Мак Глас.

В текстах *Законов*, как и в сагах, часто встречается сложное слово *gíg -drúth*, состоящее из основ «король» и «идиот, шут», однако мы не можем с уверенностью, говорить о том, что именно стоит за этим термином, поскольку он может означать как «королевский шут», так и «главный шут» (как *gíg-fili* — «главный поэт»). В свете всего сказанного, как нам кажется, более основательным представляется первый вариант перевода, поскольку шут и король составляют функциональную пару (в отличие от короля и поэта). Впрочем, для ирландской средневековой словесности могут оказаться актуальными оба перевода термина: главный шут — это шут, находящийся при короле. Более того, как мы можем предположить, данное сложное слово имеет одновременно и третье значение — «король-шут», т.е. шут, который является как бы двойником и субститутом короля в минуту опасности.

Как пишет об этом В. Виллфорд, «шут всегда стоит рядом с королем, являясь как бы его отражением, но также составляя с королем неразрывную пару, за чем,

видимо, стояла необходимость принесения жертвы для упрочения королевства, без чего ни сам король, ни его власть не могли считаться совершенными» [Willeford 1982: 156]. Таким образом, шут (или — идиот) как бы подменяет короля как жертву, он объявляется королем лишь на краткое время, чтобы погибнуть в этой роли и своей смертью упрочить равновесие в стране. Тема эта достаточно универсальна, ср., например, сцену гибели претендующего на русский престол умственно неполноценного молодого боярина Владимира Старицкого в фильме Эйзенштейна *Иван Грозный*.

В разных версиях саги *Битва при Маг Рат* также можно найти фигуру уже не столько шута, сколько идиота, который перед битвой встречается с противником короля Домналла Конгалом Клазном. В более ранней и краткой версии этим «идиотом» является старший единокровный брат Домналла Коналл Кюгах, который был проклят св. Колумом Килле безумием, потерял право на наследование трона и, как говорится в одном из житий святого, рассудок возвращался к нему лишь один раз в сутки в момент дефекации. Однако Коналл не покинул королевский дом, но занял при своем брате Домналле место шута (в текстах обеих версий он называется *yinmit*, что показывает важное для нас в данном случае принципиальное неразличение лица, умственно отсталого от природы, и человека, который лишь имитирует «придурковатость»). В самом начале битвы Коналл встречает Конгала:

И так случилось, что сошлись вместе на поле сражения Конгал Клаэн и Коналл Колокольный, королевский шут (! — *Т.М.*).

— Скажи мне свою песнь, Коналл, — обратился к нему Конгал, — чтобы стало мне известно, кто победит в этой битве.

Коналл сказал: Юноша идет к героям
Мимо могил холмов,
И под косым камнем
Погребен одинокий Конгал.

Нет, — сказал Конгал, — неправильно ты спел
песнь, следует сказать ее так:

Юноша идет к холму
Мимо могил героев,
И под одним из камней
Погребен косою Конгал.
Правда это, ибо суждено мне погибнуть
[Marstrander 1911: 241].

Коналл Клогах лишился трона, чтобы уступить его своему брату Домналлу, он становится шутком при его дворе и встречается в псевдопоединке с Конгалом, который в дальнейшем погибает от руки самого Домналла. Все это, как нам кажется, может послужить основанием увидеть в нем двойника короля. В более поздней версии саги аналогичные функции исполняет другое лицо — некто Куанна:

Куанна, сын Ултана Ламфады, был идиотом (*bínpit*). Он был прислан к королю Ирландии Аоду, сыну Айнмире, чтобы стать другом и молочным братом для сына его Домналла. Тогда не знали еще, что он по природе своей идиот, а когда это поняли, то отправили его назад к отцу, потому что было уроном для чести короля, если побратимом его станет идиот [Cath Magh Rath 1842: 274].

В дальнейшем в саге рассказывается о том, что когда началась битва, Куанна, облаченный некоей женщиной в боевые доспехи, вышел на поле сражения и

встретился с Конгалом. Сначала тот отказался вступать с ним в поединок, но затем, когда идиот неожиданно кинулся на него и даже серьезно ранил, он был вынужден ударить его копьем и прогнать. Как мы понимаем, в данной версии саги Куанна, неудавшийся побратим Домналла и псевдопротивник Конгала, отличающийся умственной неполноценностью, может быть назван, как было это продемонстрировано Ш. О'Коланом, «аналогом Коналла Клогеха» [Ó Coileáin 1977: 69], то есть — также двойником короля.

Являясь «псевдокоролем» и погибая в этой роли, шут обладает способностью узнавать истину и отличать при помощи особого чутья правду от лжи, что для ирландского королевского права было особенно важно, поскольку основным гарантом правомочности короля была так называемая «правда правителя». Тему взаимоотношений короля и шута можно было бы продолжить, но сказанного, полагаем, уже достаточно для того, чтобы сделать вывод: к рассказу о печальной судьбе безумного короля Суибне все это не имеет никакого отношения. Безусловно, до трагического конфликта с Ронаном герой саги также был королем, но затем утратил королевский статус, причем — навсегда. Попытки увидеть в образе героя контаминацию этой пары, короля и безумца, слившихся в одно, как нам кажется, будут насилием над текстом саги. В принципе, безусловно, один и тот же персонаж, выступающий в двух ипостасях, может быть квалифицирован как «двойник самого себя», однако в отличие, например, от изображающего идиота Тристана, Суибне неизменно искренен, поскольку все его поведение не рассчитано на аудиторию, которую он может обмануть. Однако, как должны мы отметить, идея принесения шута в жертву как своего рода субститут ритуального убийства короля вполне может соотноситься с нашим предполо-

ложением о том, что «на самом деле» Суибне был убит не случайно, а во время языческого жертвоприношения. Впрочем, вопрос этот достаточно сложен, но не так уж принципиален: для составителя XII в. герой не сливался с традиционными фигурами шутов, а именно его глазами мы пытаемся увидеть текст саги. Видимо, идея «двойничества» для составителя была еще, и одновременно — уже, слишком сложна и не находит поддержки ни в эпической, ни в житийной литературе с их заданной системой образов. Кроме того, если мы все же и увидим в Суибне короля и безумца **одновременно**, то это будет не безумец типа *drúth* или *óinmit*, а нечто иное, более сложное, чему в традиционной саговой литературе просто еще не было определения. Поэтому мы все же, с неперенными оговорками, осмелимся сделать вывод, что с идиотом или шутом король Суибне не совпадает **функционально**.

Еще более разительное несходство Суибне с традиционным «идиотом» ирландских саг проявляется в таких внешних элементах их поведения и облика, как лысина (атрибут шута), огромный живот и гипертрофированная сексуальность.

Тема обжорства как постоянный элемент смеховой культуры встречается в «шутовском» контексте достаточно часто. Так, шут Криденбел в саге *Битва при Маг Туиред* (мифологический цикл) пострадал именно из-за чрезмерного пристрастия к еде: три лучших куса из доли бога Дагды требовал он себе, пока тот не дал ему три золотые монеты. Криденбел проглотил золото и умер (см. [Предания и мифы...1991: 35]). В саге *Видение Мак Конглинне*, которую Т. Кросс называет «раблезианской» [Cross, Slower 1936: 551], повествуется о том, как шут излечил от «демона обжорства» короля Ката-ла Мак Фингина. Демон поселился в нем, потому что король потерял рассудок от любви к Лигах, дочери

Майльдуйна, короля Айлеха, которую он ни разу не видел. Однажды к находящемуся неподалеку от королевского дома в Мунстере монастырю подошел бродячий шут и насмешник по имени Анейр Мак Конглинне и, поскольку монахи не слишком учтиво его приняли, исполнил против них хулительную песнь. Монахи схватили его и решили убить. Но пока он лежал ночью связанный в ожидании казни, ему привиделось чудесное зрелище: все виды еды, которые известны были в Ирландии. Мак Конглинне сложил об этом поэму. В качестве выкупа за собственную жизнь он исполнил ее королю, отчего демон, увлеченный описанными лакомствами, покинул короля и переселился в шута (отчасти — развитие темы «король и шут»).

Аналогичную замену короля или героя шутлом или идиотом можно увидеть и в теме неверной жены короля: любовником в отдельных случаях выступает шут или слуга, т.е. лицо низшего ранга. Определенную непристойную направленность можно найти и в постоянных шутках такого персонажа уладского цикла, как Брикрэнн Злоязычный, исполняющий в эпической традиции роль трикстера (о сексуальных наклонностях идиота см. в работе Т. Кланси *Идиоты и супружеская измена в ирландских текстах* [Clancy 1993]).

Ни тревоугодием, ни сладострастием Суибне не отличается — последовательное изображение его строгой аскезы, напротив, как кажется, призвано противопоставить его шуту или идиоту саговой традиции.

И, наконец, в традиционный имидж шута или идиота входит лысая голова, причем если в том, что касается шутов-профессионалов, мы можем предположить, что они выбривали ее нарочно, то, согласно саговой традиции, человек, впавший в слабоумие, непременно лысел сам. Возможно, на данный образ наложила отпечаток вполне конкретная фигура облы-

севшего и выжившего из ума старика. Дж. Надь предполагает, что этот мотив имеет глубокий символический смысл: длинные волосы являлись признаком определенного социального статуса, и прическа зависела от ранга, который человек занимал в обществе, тогда как отсутствие волос могло считаться знаком принадлежности к иному миру, т.е. лиминальной фазе или временной смерти [Nagy 1981a: 8f.]. В саге *Приключения идиотов*, где повествуется о встрече Коналла Клогахы и Ковгана Мак-Да-Керда, говорится, что когда последний утратил рассудок, у него тут же выпали все волосы. Как нам представляется, в данном случае возможна аналогия с изображением Суибне, котсрый не носит одежды, не расчесывает волос и у которого на всем теле вырастает шерсть.

Говоря об образе Суибне, мы должны помнить о том, что сага как текст формировалась в монастырском окружении и если имела в качестве основы некий устный источник (или — источники), то система оценок в ней, как мы полагаем, устанавливалась уже, скорее, в момент фиксации или несколько раньше. В традиции же клерикальной отношение к шуту или лицу, имитирующему слабоумного, было резко отрицательным. В том же трактате *Corus Baiscne* перечисляются так называемые дьявольские пиры и, в частности, говорится, что прокляты будут устроители пира, которые приглашают к себе в дом «заклинателей и шутов» (см. об этом подробнее [McCone 1990: 221]). В рукописи XII в., в которой содержится сага *Опьянение уладов*, в эпизодах пира, на котором присутствуют шуты, помещены, как это часто бывает, глоссы составителя: в данном случае они носят сугубо пейоративный характер и, в частности, осуждают манеру носить «одежду глупцов» и выбривать голову. В *Законах* же говорится, что человек, который бреет голову или иным спосо-

бом уродует сам свою внешность, теряет не только «лицо», но и честь и поэтому лишается права получить выкуп, если кто-нибудь его в таком виде оскорбит. Шут, имитирующий слабоумного, его непристойные шутки и яркий наряд — все это постепенно осуждалось и вытеснялось христианской культурой в маргинальную область; как пишет И. Велсфорд, «шутство может процветать лишь в том обществе, уровень этического воспитания которого достаточно низок» [Welsford 1935: 41].

Но надо отметить, что если в *Законах* проводится разграничение между человеком, который страдает врожденным слабоумием, и тем, который это лишь имитирует, в саговой традиции различия между ними, как правило, нет. Фигуры, наиболее близкие к Суибне сюжетно, т.е. — так же, как и он, лишившиеся рассудка в результате проклятия святого — Коналл Клоггах и Мак-Да-Керда действительно становятся слабоумными, но при этом оба выступают в качестве профессиональных шутов при королях. И, возможно, именно поэтому отрицательное отношение к имитации безумия в традиции клерикальной отчасти проецировалось на «неразумие» как таковое, которое в более поздний период начало само по себе восприниматься как грех. Ср. в данной связи строфу из анонимного стихотворения, относящегося к корпусу так называемой «монастырской поэзии» (цит. по [Clancy 1991: 25]):

Mór báis, mór baile,
mór coll ceille, mór mire,
olais aircenn techt do écaib
beith fo étoil maic Maire —

Велико безумие, велика ярость,
велико лишение разума, велико сумасшествие,

если так идти к мертвым,
будет это к неудовольствию сына Марии.

Суибне, как мы совершенно уверены, если и вызывает осуждение составителя текста, то лишь в начале саги, когда описывается его оскорбительное по отношению к Ронану поведение. Став «безумцем», он вызывает лишь сочувствие. Возможно, отчасти, как считает Н. Чэдвик, «составитель саги полагал, что на самом деле герой не был безумным, но лишь имитировал безумие, чтобы иметь возможность уйти от общества и вести жизнь отшельника-анакорета» [Chadwick 1942: 106]. В диссертации Б. Фрикенберга содержится несколько иное объяснение: Суибне совершает грех, но искупает его своим страданием, именно этим он как бы приобщается к христианской святости, причем значимой деталью исследователь полагает колокол, в который в час смерти героя звонит у ворот монастыря ученик святого Молинга Энна. В этом колоколе Фрикенберг видит знак высшего прощения героя, аналогично тому как колокол Ронана послужил знаком его проклятия [Frykenberg 1984: 86]. В чем-то сходного мнения придерживается и Т. Кланси, который усматривает элемент христианской святости не только в Суибне, но и в Мак-Да-Керда и приписывает появление этой черты тому, что в конце жизни оба героя оказываются спутниками святых: соответственно, Молинга и Куимине Фота. Кроме того, став «безумцем» и вынужденный, особенно во второй части саги, питаться подаянием возле Дома святого Молинга, Суибне автоматически обрел дополнительный ореол сакральности, но уже не как безумный пророк, а именно как лицо, максимально униженное и нуждающееся в милосердии. Аналогичный «ореол святости» окружал в ирландской традиции и прокаженных, не случайно, наверное,

именно в облике прокаженного явился Молингу и сам Христос. Как пишет об этом М. Фуко, «обычно утверждают, что в Средние века безумца считали сакральной фигурой из-за его одержимости. Это глубочайшее заблуждение. Сакрален он был прежде всего потому, что, с точки зрения средневековой идеи милосердия, заключал в себе толику тайного могущества нищеты. Своим существованием он возвеличивал ее, быть может, как никто другой» [Фуко 1997: 78].

Все сказанное, наверное, справедливо, однако мы склонны приписывать отсутствие традиционного осуждения «шута» в саге еще и тому, что герой просто не укладывался в соответствующий стереотип: если он и мыслился составителем как безумный, то этот «облик безумия» был просто совершенно иным. А вместе с этим «иным» был и сам Суибне.

Другой тип безумия, безумие-ярость, который в *Законах* кодируется лексемой *dásacht*, также нашел свое отражение в саговой традиции, однако «яростность» еще больше отходит от понимания безумия в психиатрическом смысле, чем безумие-идиотизм. Речь идет о так называемой «чудесной ярости» героя, которая наиболее полное свое воплощение нашла в описании знаменитого преобразования Кухулина: он раздувался, как котел, из головы у него бил фонтан крови, один глаз выпучивался, а другой западал глубоко внутрь, весь он становился таким горячим, что лишь в трех котлах с ледяной водой можно было остудить его понимаемый буквально «боевой пыл». Данный вид специфического боевого безумия-ярости находит свои параллели в скандинавской традиции в теме так называемых берсерков, воинов, которые на поле сражения не просто утрачивали человеческий облик, но и как будто реально превращались то ли в волков, то ли в мед-

ведей (см. об этом подробнее в затрагивающей как ирландский, так и исландский материал статье П. Генри *Furor Heroicus* [Henry 1982]). В отдельных фрагментах можно встретить упоминания о приступах временной ярости или гнева, которые охватывают человека при определенных обстоятельствах и даже толкают на опрометчивые поступки. Однако данное состояние неизменно описывается как временное и, в отличие от *Законов*, старадающий подобными вспышками ярости человек ни в коей мере не воспринимается как ущербный. Более того, если в *Законах* человек, подверженный припадкам ярости, может эксплицитно объявляться одержимым, то есть — в него вселяется демон, в саговой традиции «боевой пыл героя» обыкновенно изображается как его внутреннее качество и часто способствует героическим победам. Таким образом, не считая в данном случае необходимым вдаваться в эту сложную проблему, отметим, что король Суибне оказывается лишенным главного признака человека, охваченного боевым пылом, — агрессивности. Впрочем, оговоримся, что, с одной стороны, в традиции ирландской, в отличие от скандинавской, даже человек, превращающийся в волка, может изображаться как страдающее лицо, а с другой, и скандинавский берсерк не всегда и не столь уж тупо агрессивен, как принято думать. И все же называть Суибне и других «гельт» берсерками мы не считаем возможным: то состояние, в котором оказывается герой не имеет с героической яростью ничего общего.

Итак, Суибне Безумный не подходит ни под категорию «идиота», ни под категорию «яростного» (или «одержимого»), хотя какие-то отдельные черты обеих групп в его образе найти все же можно. Его безумие — это совершенно особое явление, которое, как мы пола-

гаем, еще просто не могло быть описано ни в юридической, ни в эпической терминологии, поскольку еще просто не существовало самого понятия, отражающего состояние, в котором оказался герой саги. Видимо, человек, который в воображении видел головы псов и козлов, еще просто не считался больным, да и сами головы назывались не галлюцинацией, а «видением», т.е. особой формой явленной реальности. Поразительное сходство с описанием некоего странного, не совсем понятного составителю текста состояния, которое изображается в повести о Суибне, мы склонны видеть и в саге *Болезнь Кухулина*, в которой рассказывается о посещении уладским героем иного мира, явленного ему в этой жизни в образе «видения». Описание двух «чудесных» женщин, которых Кухулин увидел у камня (видимо — мегалита), выполнено таким образом, что остается неясным, были ли они лишь порождением его внезапно помрачившегося рассудка (сага называется *Болезнь!*) или существовали реально, естественно — в условной эпической реальности.

Но наибольший интерес в этой саге для нас представляет один небольшой фрагмент уже в конце текста. После того как Кухулин решил отказаться от призрачной любовницы Фанд и вернуться к своей жене Эмер, он, как говорится в саге, —

...сделал три великих прыжка вверх и столько же на восток, в сторону Луахайра. И долгое время после этого он жил, не принимая пищи и питья, в горах. Ночевал же он на дороге, ведущей в Мид-Лухайр. Эмер пошла к Конхобару в Эмайн-Маху и рассказала ему, что случилось с Кухулином. Тогда Конхобар послал певцов, ведунов и друидов за Кухулином, чтобы они взяли его и привели в Эмайн-Маху. Кухулин хотел сначала убить их. Но они запели перед ним волшебные песни свои, крепко держа его за руки и за ноги, пока не на-

чал проясняться его ум... [Ирландские саги 1933: 200–201].

О значимости темы прыжков, особенно — трех прыжков, при переходе в лиминальную фазу мы уже писали в связи с мотивом левитации в легенде о Суибне. Что же касается места Мид-Лухайр, то о нем известно, что находилось оно довольно далеко от Улада, на территории современного графства Керри, т.е. примерно там же, где и таинственная долина Гленн Болкан. Как нам кажется, Кухулин избирает для уединения именно это место не случайно.

Итак, представление о третьей форме безумия — безумии как пребывании в иной реальности, характеризующее психотика нового времени, живущего в своем особом мире, в ранней ирландской традиции находилось еще только в стадии становления. Описания данных явлений если и имели место, то происходило это скорее интуитивно и не фиксировалось ни на уровне терминологическом, ни как постоянный мотив саговой традиции. Постепенно, когда как в реальном обществе, так и в нарративной традиции сумасшествие начало все более открыто заявлять о своих правах, эту семантическую нишу на уровне лексическом заняло понятие *geilt*, обозначавшее до этого некое странное существо — то ли человека, то ли демона, то ли зверя, которое также живет в своем особом мире — то ли вымышленном, то ли реальном.

3

Но если король Суибне, как пытались мы показать, был сумасшедшим уже в нашем, современном психиатрическом понимании данного слова или хотя бы — проявлял отдельные черты того, что теперь могло бы быть квалифицировано именно как психическая бо-

лезнь, то невольно встает вопрос: а чем же конкретно мог он быть болен?

Однако можем ли мы вообще ставить вопрос подобным образом? Ведь если понятия «психически больной» в том смысле, какое придается ему в наше время, в средневековой Ирландии просто не существовало, не существовало его и для составителя саги, жившего в XII в. Безусловно, это так. Но, например, в ирландских же хрониках есть ряд упоминаний о «чудесных кораблях», которые прилетали с неба и из которых выходили «маленькие люди». Составители этих хроник, естественно, не употребляли при этом слова НЛО, поскольку оно просто не было им известно, но, как мы понимаем, описания эти с отчетами современных UFOлогов имеют одну природу (об «истинности» мы в данном случае принципиально не говорим). Не мог ли аналогичным образом анонимный компилятор или его предшественник интуитивно описать комплекс явлений, который мы сейчас квалифицировали бы как «симптомы паранойи» или «признаки психоза», причем, как мы уверены, и для нашего времени все это скорее вопрос убежденности, с одной стороны, и культурной традиции, с другой (вспомним еще раз о Жанне д'Арк). Конечно, попытки поставить «диагноз» историческому деятелю прошлого или литературному герою уже делались и при этом неизменно встречали осуждение медиков. Не случайно М. Фуко в своей книге выступает не только против «историков медицины», которые пытаются наклеить привычный им ярлык на «безумцев» прошлых столетий, но и вообще, как пишет автор предисловия к русскому переводу, «утверждает, что до XIX в. не было безумия». Вывод этот кажется парадоксальным. Действительно, «перенос подобного тезиса на медицинское знание вызывает некое внутреннее сопротивление. Представляется

невероятным, что медицинское знание само конституирует своего пациента — больного. Поэтому тезис Фуко кажется поразительным по своей очевидной неправдоподобности. Казалось бы, совершенно очевидно, что, независимо от психиатрических или любых иных концептуализаций, человек обладает сознанием, а коль скоро есть такая функция, как сознание, то может быть и дисфункция — безумие. Именно против таких совершенно очевидных для здравого смысла представлений и выступает Фуко в своей работе. Он стремится показать, что психиатрия не просто стала по-новому изучать психические болезни, но что она создала их» [Сокулер 1997: 6]. Данная оценка сложной книги Фуко является, конечно, в известной степени ее упрощением, как понятно это и самому автору предисловия. Но странным образом, в последней формулировке содержится очень важная идея: психиатрия сама создает психические болезни.

Это, безусловно, так, но лишь в той степени, в какой уголовный кодекс создает преступника. Обращаясь вновь к древнеирландским *Законам*, мы увидим совершенной иной, глубоко отличный от нашего, принцип квалификации преступления: если, например, идет речь об изнасиловании, то важным оказывается не то, при каких обстоятельствах оно было совершено и какие последствия имело, а то, что представляет собой потерпевшая. Причем — с точки зрения не ее возраста, а ее имущественного положения. Так, главная жена богатого домовладельца или дочь состоятельного человека могла рассчитывать на довольно высокую компенсацию, тогда как так называемая «временная сожительница» не получала ничего и, что главное, совершенное над ней насилие не квалифицировалось как преступление! И для человека данной культуры состава преступления здесь действительно просто не было.

Но можем ли мы говорить, что его нет и для нас? И поэтому, повторяем, в традиции устной, когда предание о Суибне как диком лесном человеке только оформлялось, когда появлялись первые тексты о нем, он, безусловно, «сумасшедшим» не был. Да и не мог он им быть («блуждающим», но не «безумным» называет его Шеймас Хини). Не был он безумцем, наверное, и для компилятора XII в., хотя отдельные черты, роднящие его с привычными «неразумными», в нем все же проскальзывают, не случайно валлийский Оуэн в состоянии «стресса» становится лесным дикарем, а французский Ивейн в аналогичной ситуации уже теряет рассудок. И, наконец, уже в наше время *gealt* начинает означать просто 'сумасшедший', и только это: изменилось время, изменилась и оценка описываемого явления.

Каковы же основные «симптомы» болезни героя? Ответить на этот вопрос довольно сложно, поскольку картина, обрисованная в саге, в достаточной мере противоречива и протекание заболевания выглядит скорее «мозаично». Кроме того, как симптоматика, так и собственно диагностика практически любого психического заболевания зависят во многом от «школы», которая вырабатывает и соответствующую терминологию: психиатрия (и психотерапия) развивается очень быстро и как наука до сих, осмелились бы мы сказать, находится в стадии становления. Более того, обилие психотерапевтических направлений, как нам кажется, говорит о глубоком неблагополучии в данной области «научного (?) знания». Именно поэтому любой наш вывод по самому определению своему будет относительным и далеко не конечным. В качестве основного руководства нашего исследования анамнеза Суибне именно по всем указанным выше причинам была взята достаточно старая, но выдержавшая множество переизданий книга-пособие Е. Блейлера *Руководство по*

психиатрии, вышедшая впервые в Швейцарии в 1916 г. и в 1920 переведенная на русский язык ([Блейлер 1993]). Сам Блейлер в свою очередь постоянно ссылается на классика психиатрии второй половины XIX в. — Крепелина. Данную более чем традиционную психиатрию отличает в первую очередь стремление видеть заболевание именно как «модель», болезнь в ее незамутненном, чистом, без примесей виде, что, как показали ученые последующих десятилетий, в реальности встречается не так уж часто. Более того, позднее само понятие «психической нормы» начинает ставиться под сомнение, что, безусловно, справедливо и интересно с точки зрения психологии и философии, но что внесло бы дополнительные затруднения в наш «эксперимент».

Итак, в первую очередь следует обратить внимание на то, что, возможно, составителем текста и не воспринималось как нечто важное: еще до проклятия Ронана герой проявляет черты неадекватного поведения. Пожалуй, мы решились бы сказать, что реакции Суибне в экспозиционной части саги таковы, что уже явно позволяют заподозрить в нем черты помешательства: он «буйствует», агрессивен, болезненно аффективен, проявляет совершенно явные признаки гипертрофированного чувства собственного достоинства, болезненно обидчив, у него постоянно возникают конфликты с окружающими, вызывающие состояние неконтролируемой ярости (вспомним не только брошенную в воду псалтырь и убитого ученика Ронана, но и конфликт Суибне с его женой Эран, а также то, что он, к чему Ронан уже не имеет никакого отношения, постоянно нарушал перемирие, заключенное между Домналлом и Конгалом, и в порыве ярости убил Айлиля Кедах). Болезненное самолюбие героя необычайно ярко иллюстрируется эпизодом с разбрызгиванием святой воды:

И так шел он к полю сражения, и одежда его и дос-

пехи светились на солнце, и был он полон гнева, и злобы, и жажды убийства. И тут повстречался ему Ронан, за которым шли восемь псалмистов и по его указанию разбрызгивали вокруг святую воду, чтобы Господь не оставил воинов перед битвой и утихомирил их боевой пыл и не дал победы неправому. Увидев Суибне, один из псалмистов, обрызгал его святой водой, как велел ему сделать Ронан. Суибне же в своем гневе и своем безумии решил, что мальчик захотел посмеяться над ним и ради потехи облил его водою, чтобы вымок его сверкающий наряд перед битвой. Не мог стерпеть он этой обиды и, подняв одно из своих длинных острых тяжелых копий, убил псалмиста одним ударом. Потом схватил он короткий, заостренный дротик и метнул его в грудь самому Ронану, так что разбился колокол, что висел на груди у святого человека...

Иными словами, до сцены явления на небе, вызванного якобы проклятием Ронана, Суибне проявляет выраженные черты маниакального психоза, характер которого, впрочем, недостаточно ясен, поскольку общая картина заболевания еще не выявлена. Кроме того, мы не можем сказать, каково было поведение Суибне до этого и с первым приступом мы имеем дело в данном случае или уже нет.

После начала битвы при Маг Рат, во время которого состояние героя обостряется настолько, что он начинает галлюцинировать («на небе синее смешалось с красным... и т.д.»), наступает резкий перелом: маниакальное состояние сменяется крайне депрессивным, что проявляется в угнетении аффективности, сужении сознания и даже затрагивает соматику («оружие выпало из его рук...»). В дальнейшем именно в таком состоянии герой и пребывает за исключением кратких периодов временного и довольно относительного просветления и затем буквально одного часа перед самой ги-

белью, когда он изображается уже полностью исцеленным.

Единственной чертой, которая, в частности, продолжает характеризовать психический настрой Суибне уже после критического перелома, является то, что Блейлер называет «направленностью на себя», однако некоторые изменения можно отметить и тут.

Итак, состояние собственно «безумия» героя характеризуется:

- крайней депрессивностью, «тоской», состоянием угнетенности, усугубленном развившимся в нем постепенно гипертрофированным чувством вины;
- выраженной манией преследования (не только Суибне, но и бриттскому безумцу Элладану постоянно кажется, что его преследуют и хотят убить, причем совершенно ясно, что оба практически не отдают себе отчета в том, кто именно преследует их и за что);
- галлюцинациями, в основном — зрительными и слуховыми, впрочем, не доходящими до стадии хронического бреда;
- повышенной двигательной активностью с элементами пластики животных;
- отвращением к еде, которое странным образом сопутствует постоянному ощущению голода;
- сужением сознания, нарушением памяти (герой не может вспомнить, как называется долина, где он был, путает эпизоды из прошлой жизни и проч.).

Таким образом, отталкиваясь в первую очередь от того, что состояние героя резко **меняется** от маниакального к депрессивному (или — «меланхолическому»), мы склонны видеть в его заболевании довольно классическую форму маниакально-депрессивного пси-

хоза. Некоторую сложность составляют его «направленность на себя» и резко выраженная у больного мания преследования, которые характерны, скорее, для паранойи, однако, как пишет Блейлер, «отличие от паранойи, с которой смешивали нередко (! — Т.М.) маниакально-депрессивный психоз, дается именно благодаря изменениям настроения» [Блейлер 1993: 401]. В данном случае то, что можно было бы назвать «манией», он предлагает называть «навязчивыми представлениями» (страх, боязнь заразиться, ощущение вины и проч.).

Руководство по психиатрии дает нам поистине удивительные параллели с тем состоянием героя-безумца, которое описано в саге.

Так, в том, что касается «меланхолии» героя, то она является основной характеризующей чертой депрессивной фазы заболевания, «часто к этому присоединяется тоска. [...] Мимика страдальческая, полна отчаяния, тоскливого страха. [...] Внимание сосредоточено на воображаемом несчастье, отвлечение затруднено или невозможно. Бредовые идеи имеются почти во всех ясно выраженных случаях [...]. Связанное с депрессией судорожное сокращение пищевода вызывает затруднение глотания и нормального протекания пищеварения (отвращение к еде! — Т.М.) [...] Больные думают, что они ужасно провинились и милость Христа уже не может их спасти. Меланхолик, в отличие от «преследуемого», считает, что он терпит по заслугам. (главное отличие от параноидального состояния — Т.М.) [...] Больной может погибнуть в результате самоубийства, либо от голодания, которому сам себя намеренно подвергает» [Блейлер 1993: 383–404]. Пожалуй, единственным исключением в анамнезе Суибне можно было бы назвать отсутствие у него характерной для депрессивной фазы заторможенности движений, однако,

как пишет Блейлер, «во многих случаях, особенно при тоске, наблюдается вместо двигательного торможения стремление выразить движениями внутреннее напряжение или разрядить его таким путем (*melancholia agitata*). Некоторые меланхолики против обыкновения не знают чувства усталости, постоянно бегают и, если им только позволить, совершают длинные, бесконечные прогулки» [Блейлер 1993: 98].

Не в достаточной степени выражена у Суибне и характерная для МДП склонность к суициду (именно по этой причине рекомендуется постоянный надзор за ними — ср. интуитивное поведение Лонгсеахана), однако мы не можем сказать, что мысль о самоубийстве вообще не приходит ему в голову:

Я в листве лесной
Хоронюсь, как зверь,
Но куда бежать
От тисков тоски?
Манит пруд меня
Глубиной свой,
Там на черном дне
Будет сладко спать.

Как пишет о такой форме заболевания М. Фуко, «честь «открытия» маниакально-депрессивного цикла обычно приписывают Виллизию (XVIII в.) [...] Для Виллизия единство мании и меланхолии не является болезнью: это как бы потаенный костер, в котором борются пламя и дым, это элемент, несущий в себе и дымную тень, и огненный свет» [Фуко 1997: 279–280]. Насколько точно передает этот романтический образ пламени и дыма мятущуюся и страдающую натуру несчастного короля Суибне...

И, наконец, как пишет Блейлер, «даровитость этих

больных часто поражающе высока, особенно в художественном отношении, что, по-видимому, находится в связи с повышенной впечатлительностью» [Блейлер 1993: 400]. Вот откуда у Суибне его поэтический дар.

Но каким же способом удалось героя излечить? Как нам кажется, у Блейлера мы еще не сможем найти ответа на этот вопрос. Рекомендации, которые дает он по уходу за больными (отвлечение внимания и постоянный надзор) разительно напоминают попытки Лонгсеахана вернуть Суибне в лоно нормальной жизни: Лонгсеахан рассказывает ему о смерти всех его близких, желая отвлечь от внутренних переживаний и болезненной «направленности на себя», а затем связывает, изолирует и насильно содержит в помещении, приставив для «надзора» старуху. Но попытки эти оказываются неудачными. Излечить Суибне сумел лишь святой Молинг, и сделать это, если мы продолжим рассуждения в духе «спекулятивной психиатрии», ему удалось именно благодаря ежедневным вечерним беседам, в ходе которых Суибне должен был рассказывать о «своих мучениях и тяготах». То есть, иными словами, Молинг, который в свое время также пережил странный опыт «трех прыжков», выступил в функции психотерапевта (аналитика?), причем, насколько мы понимаем, в данном случае мы имеем дело с так называемой «разговорной терапией», обязательными условиями которой являются «подлинное, человеческое реагирование, добросердечное отношение и понимание пациента и вербализация чувств пациента» [Куттср 1997: 249]. Сказано, конечно, здорово, особенно — про «добросердечное отношение»! Впрочем, духовник, наверное, оказывался спонтанным аналитиком довольно часто, а именно умение стать «другом души» (*anam-chara*) ставит в заслугу Молингу Майкл О'Клери, составитель его жития.

Нам остается ответить на вопрос — почему же меланхолическая фаза болезни Суибне принимает столь крайние формы, почему он не просто предается унынию и самоистязанию, а превращается в полудемона — полужверя, летает и так далее. Ответ на него, наверное, следует искать уже не в руководствах по психиатрии, по крайней мере — не только в них. Как пишет Фуко об отношении к умалишенным в Европе XVII–XVIII вв., «облик безумия — это облик, позаимствованный у животного. Те, кого приковывают цепями к стенам камер, — не столько помешанные в рассудке люди, сколько звери, которыми овладело присущее им от природы бешенство; безумие как будто достигает своей крайней точки и, освободившись от морального неразумия, заключающего в себе его наиболее смягченные формы, внезапно, скачком, отождествляется с прямым, непосредственным буйством животного» [Фуко 1997: 160]. Но примерно так же объясняет происхождение «монстров» в средневековой литературе и К. Каплер, по его мнению — «зверь» всегда живет в душе человека и вырывается наружу либо как фантастический образ, либо как психическое расстройство [Kappler 1980: 258]. И именно в этом склонен видеть главную причину распространения темы «дикого лесного человека» Р. Бернхаймер. Но в то же время «ряд исследователей считают, что психические заболевания приводят к «высвобождению» врожденных инстинктов (агрессивных тенденций) и биологически «низших» потребностей» [Зейгарник 1976: 230]. Круг постоянно стремится замкнуться.

Видел ли в Суибне душевнобольного составитель текста? Конечно, нет. Вернее — скорее всего, *еще* нет, поскольку какие-то соотнесения со знакомыми ему обликами безумия в саге уже присутствуют. Но все же описание симптомов психической болезни в саге, как

мы полагаем, происходит скорее на интуитивном уровне, не осознаваемом ни носителями предания на ранних стадиях его устного бытования, ни компилятором XII в.: для него герой был одновременно и демоном, и зверем, и изгоем. Именно как **безумие** воспринималось состояние героя читателями уже более поздних веков, доказательство чему — значение слова *gealt* в современном ирландском.

Сага *Безумие Суибне* как текст находится на стыке традиций, и касается это не только особого преломления истории и постоянного присутствия «взгляда составителя», отражающего совершенно определенную точку зрения, которую мы могли бы назвать «монастырской установкой». Это касается и осмысления таких достаточно частных явлений, как, в нашем случае, осмысление «безумия», источником которого оказывается уже не некая высшая сила, мифологический «пыл» или даже проникающий в человека «демон», а именно рассудок человека. Причем мы уверены в том, что если развитие «психиатрии» в Ирландии периода раннего Средневековья и находилось в самом зачаточном состоянии и не поднималась выше выявления групп «слабоумие» и «ярость», нашедших терминологическое закрепление и в Законах, на уровне интуитивного осмысления «психологическая мысль» была развита гораздо больше. Достаточно отметить, например, что в той же *Книге Айкилла*, в которой в числе «побед» битвы при Маг Рат называется то, что Суибне стал безумным и **благодаря** этому написал много прекрасных стихов, говорится также, что другой «победой» можно считать то, что некий воин по имени Кеннфаэлад был ранен в голову и вследствие этого обрел способность запоминать все, что ему рассказывали — то есть в то время уже были понятны и известны возможные

(разнообразные!) последствия черепных травм.

Но характерно при этом, что проделанное компилятором (который, безусловно, пользовался как поэтическими текстами, которые приписывались Суибне так и устным монастырским преданием) довольно четкое описание «заболевания» Суибне в тексте интерпретируется с точки зрения поздней психиатрической традиции не совсем верно: фиксируется внимание только на депрессивной стадии болезни, тогда как маниакальная, т.е. поступки героя до проклятия Ронана, изображается как не выходящая за рамки нормы. Но это и понятно: как пишет Блейлер, «некоторые маниакальные больные после выздоровления думают, что страдали собственно меланхолией, так как короткие эпизодические депрессии и внутреннее торможение больше запечатлелись в их памяти и кажутся им важнее общего повышенного состояния» [Блейлер 1993: 393]. То же можно сказать и об окружении больного.

Итак, выявление симптомов еще не было вербализовано и находилось на стадии первичного интуитивного наблюдения. И все же мы можем сказать, что в саге о Суибне мы сталкиваемся уже с принципиально новым осмыслением таких понятий как «гнев» и «тоска» — они постепенно становятся чертами болезни. Но для того, чтобы эти интуитивные наблюдения вошли в арсенал культурных категорий общества, необходимо было перейти на принципиально новый уровень интроспекции. А сделать это можно было только в уединении монастыря.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Недавно вышел в свет русский перевод романа, сделанный В. Симоновым. В его версии название звучит как «О водоплавающих» (Санкт-Петербург, изд. «Симпозиум», 2000). То же — неплохо и вполне в стиле О'Брайена.

² Поскольку Суибне *сначала* вскочил воину на щит, а потом на шлем, а тот этого *не заметил*, как можно предположить, составитель текста Битвы изобразил его не только утратившим вес, но и ставшим невидимым, однако текст самого *Безумия* данного мотива не подтверждает.

³ За данную параллель мы благодарим И. Ковалеву.

⁴ В свете сказанного брошенное свинопасом Монганом копьё приобретает, как мы понимаем, совершенно новый смысл, однако данная параллель кажется нам уже слишком натянутой и, что главное, мы уверены, что составитель текста не мог смотреть на данную сюжетную деталь с такой точки зрения.

⁵ Здесь и далее стихи цитируются в переводе С. А. Ошерова.

⁶ Литература по вопросу огромна. В качестве обзорных работ отметим [Williams 1971; Bloomfield, Down 1989: Ch. 3; Калыгин 1986].

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1991 — Аверинцев С.С. Агасфер // Мифологический словарь. М., 1991.

Ахундов 1982 — Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.

Блейлер 1993 — Блейлер Е. Руководство по психиатрии. Пер. с нем. М., 1993 (Берлин, 1920).

Ван Геннеп 1999 — Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с фр. М., 1999.

Вассерман 1999 — Вассерман М. Коротко об авторе // Флэнн О'Брайен. Третий полицейский. Роман. Пер. с англ. М., 1999.

Велецкая 1978 — Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Веселовский 1989 — Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989.

Гальфрид Монмутский 1984 — Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т.1–2. Тбилиси, 1984.

Ганина 1990 — Ганина Н.А. К этимологии готского *skōhsl* // Вестник Моск. ун-та. Серия 9. Филология. 1990, № 5.

Гриццер 1991 — Гриццер П. А. Греческая *ἀλθηδεια*: очевидность слова и тайна значения // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.

Гуревич 1972 — Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972.

Гуревич 1990 — Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990.

Ефимова 1997 — Ефимова Е.С. Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1997.

Завойко 1914 — Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914, № 3–4.

Зейгарник 1976 — Зейгарник Б.В. Патопсихология. М., 1976.

Зеленин 1994 — Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.

Зеленин 1995 — Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995 (1916).

Иванов 1982 — Иванов В.В. Лес // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

Иванов 1994 — Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994.

Ивлева, Лурье 1997 — Ивлева Л.М., Лурье М.Л. Ряженный демон, ряженный в демона... // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 1. Berkeley, 1997.

Ирландские саги 1933 — Ирландские саги. Пер. и прим. А.А. Смирнова. Л.-М., 1933.

Калыгин 1986 — Калыгин В.П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.

Калыгин 1998 — Калыгин В.П. Креативная сила слова в ирландской мифопоэтической традиции // Конференция «Слово как действие». Тезисы докладов. М., 1998.

Канетти 1997 — Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.

Кардини 1987 — Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. Пер. с ит. В.И. Уколовой. М., 1987.

Королев 1984 — Королев А.А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.

Куттер 1997 — Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов. Пер. с нем. СПб., 1997.

Кэмпбелл 1997 — Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой.

Пер. А. Хомик. М., 1997.

Лихачев 1950 — Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» (историко-литературный очерк) // Слово о полку Игореве. М.-Л., 1950.

Лихачев 1979 — Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Леонтьев 1884 — Леонтьев А. Село Орокино (Рождественское, Кучугры тож) Озерской области Саратовского уезда // Саратовские губернские ведомости. 1884, № 41.

Ломброзо 1995 — Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. М., 1995.

Лотман 1965 — Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Уч. зап. Тарт. гос. ун-та, Труды по знаковым системам. Вып. 2 Тарту, 1965.

Лотман 1969 — Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту, 1969.

Лотман 1992 — Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман, Успенский 1982 — Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойчество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Типология культуры; взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам XV. Тарту, 1982.

Льюис, Педерсен 1954 — Льюис Г. и Педерсен Х. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.

Мабиногион 1995 — Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. Пер. В. Эрлихмана. М., 1995.

Маковский М.М. Лингвистическая генетика. Проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. М., 1992.

Максимов 1989 — Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.

Манжура 1894 — Манжура И.И. Малорусские сказки, предания и поверия, записанные в Екатеринославской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества при Имп. Харьковском университете, 1894, т. 6.

Мелетинский 1991 — Мелетинский Е.М. Один // Мифологический словарь. М., 1991.

Мелетинский 1994 — Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994.

Михайлов 1984 — Михайлов А.Д. Книга Гальфрида Монмутского и ее судьба // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984.

Михайлов 1986 — Михайлов А.Д. Старофранцузская городская повесть фаблио и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986.

Михайлова 1991 — Михайлова Т.А. Ирландское Geilt: реконструкция эволюционного процесса // Серия литературы и языка, Т. 50, 1991, № 2.

Михайлова 1993 — Михайлова Т.А. «На их телах вырастают перья, как у птиц...» (попытка интерпретации) // Слово в контексте литературной эволюции. Проблемы жанров. М., 1993.

Михайлова 1996 — Михайлова Т.А. *Пир в Гусиной крепости, или На что обиделся Конгал Клази* // Диалог культур. Материалы круглого стола. М., 1996.

Михайлова 1997 — Михайлова Т.А. Личность и символ: Святой Колум Килле Ирландский // Атлантика. Записки по исторической поэтике. 1997. Вып. 3.

Михайлова 1999 — Михайлова Т.А. Ирландское предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII века в VII. М., 1999.

Михайлова, Николаева 1998 — Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопро-

сы языкознания. 1998, № 1.

Мишле 1997 — Мишле Ж. Ведьма. Женщина. Пер. с фр. М., 1997.

Николаева 1997 — Николаева Т.М. «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.

Орлов 1991 — Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. М., 1991.

Померанцева 1975 — Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Похищение... 1985 — Похищение быка из Куальнге. Изд. подг. Т. Михайлова и С. Шкунаев. М., 1985.

Поэзия и проза Древнего Востока 1973 — Поэзия и проза Древнего Востока. БВЛ. М., 1973.

Предания и мифы 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии. Предисловие и перевод С.В. Шкунаева. М., 1991.

Пропп 1969 — Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

Пропп 1986 — Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986 (1946).

Рисы 1999 — Рисы А. и Б. *Наследие кельтов*. Пер. Т. Михайловой. М., 1999.

Саксон Грамматик 1974 — Саксон Грамматик. Деяния датчан. Книга III. Сага об Амлете. пер. Т. Кузнецовой // Зарубежная литература Средних веков. Сост. Б.И. Пуришев. М., 1974.

Санаров 1979 — Санаров В.И. НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики // Советская этнография. 1979, № 2.

Смоляк 1991 — Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Соколов 1982 — Соколов М.Н. Лес // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

Сокулер 1997 — Сокулер З.А. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // Фуко 1997.

Степанов 1997 — Степанов Ю.С. Константы. Словарь

русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

Толковая Библия — Толковая Библия. в трех томах, СПб., 1913.

Топоров 1982 — Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.

Топоров 1986 — Топоров В.Н. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986.

Топоров 1993 — Топоров В.Н. Имена личные в русских заговорах: Об индоевропейской заговорной традиции. Избранные главы // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топорова 1989 — Топорова Т.В. Язык и миф: герм. *WALUNDAS, *WELUNDAZ // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Т. 48, 1989.

Топорова 1994 — Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Тэрнер 1983 — Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Фасмер 1986 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. под ред. О.Н. Трубачева. М., 1986 (1964–1973).

Фрейденберг 1997 — Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997 (1936).

Фрэзер 1980 — Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К. Рыклина под ред. С.А.Токарева. М., 1980.

Фрэзер 1985 — Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. Пер. с англ. Д. Вольпина. Пред., комм. С.А. Токарева. М., 1985.

Фрэзер 1998 — Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Дополнительный том. Пер. с англ. А. Хомиқ, под ред. С.Л. Удовик. М., 1998.

Фуко 1997 — Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Пер. с фр. И. Стаф. Предисл. З.А. Сокулер. М., 1997.

Чекалов 1996 — Чекалов И.И. Проблема множественности источников сюжета о Гамлете и Амлет как мастеровой в *Деяниях данов* Саксона Грамматика // *Атлантика. Записки по исторической поэтике*. Вып. II. М., 1996.

Чехонадская 1997 — Чехонадская Н.Ю. Человеческие жертвоприношения у древних кельтов. *Дипломная работа (рук.)*. М., МГУ, Исторический ф-т, 1997.

Шкунаев 1989 — Шкунаев С.В. *Община и общество западных кельтов*. М., 1989.

Эткинд 1993 — Эткинд А. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. М., 1993.

Юнг 1991 — Юнг К.Г. *Архетип и символ*. М., 1991.

Aided Muirchertaig... — Aided Muirchertaig Meic Erca. Ed. L.Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.

Alonso 1960 — Alonso D. Tradition or Polygenesis? // *Annual Bulletin of the Modern Humanities Research Association*, 32. 1960.

Ancient Laws... 1867 — *Ancient Laws of Ireland*, vol. II. Dublin, 1867.

Ancient Laws... 1873 — *Ancient Laws of Ireland*, vol. III. Dublin, 1873.

Annals of Tigernach 1895 — *Annals of Tigernach*. Ed. W. Stokes // *RC*. Vol. 17, 1895-96.

Bealoideas — Bealoideas. *The Journal of the Folklore of Ireland Society*. Dublin (from 1927).

Bedier 1893 — Bedier J. *Les fabliaux*. Paris, 1893.

Beibl 1968 — Y Beibl Cysegr-Lan. Llundain, 1968.

Beneš 1961 — Beneš Ār. *Spuren von Schamanismus in der Sage «Buile Suibhne»* // *ZCPH*, Bd. 29, 1961.

Bergin 1931 — Bergin O. *Kearing's Three Shafts of Death*. Dublin, 1931.

Bernheimer 1952 — Bernheimer R. *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*. Cambridge (Mass.), 1952.

Bhreathnach 1982 — Bhreathnach M. *The Sovereignty*

Goddess as Goddess of Death? // *Zeitschrift für celtische Philologie*. B.39, 1982.

Bloomfield, Down — Bloomfield M., Down Ch. *The Role of the Poet in Early Societies*. Cambridge, 1989.

Bourke A. *The Burning of Bridget Cleary. A True Story*. London, 1999.

Branwen uerch Lyr 1961 — Branwen uerch Lyr. Ed. D.S. Thomson. Dublin, 1961.

Briggs 1976 — Briggs K. *A Dictionary of Fairies, Hobgoblins, Brownies, Bogies and other supernatural creatures*. London–New York, 1976.

Brown 1988 — Brown P.R.L. *The Body and Society: men, women and sexual renunciation in Early Christianity*. New York, 1988.

BS 1913 — Buile Suibhne Geilt. *A Middle-Irish Romance*. Ed. J.G.O'Keeffe. — *Irish Texts Society*, vol. 12, Oxford, 1913.

BS 1931 — Buile Shuibhne. Ed. J.G. O'Keeffe. — *Medieval and Modern Irish Series*, vol. 1, Dublin, 1931.

Buck 1949 — Buck C.D. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago, 1949.

Campbell 1948 — Campbell J. *The Hero with a thousand faces*. Princeton, 1948.

Caoine Airt Ui Laoghaire 1963 — Caoine Airt Ui Laoghaire, eag. S. O'Tuama. *Baile Atha Cliath*, 1963.

Carey 1984 — Carey J. *Suibhne Geilt and Tuan Mac Cairill // Éigse*. Vol. 20, 1984.

Carey 1988 — Carey J. *Cormac Gelta Gaeth // Celtica*. Vol. 20, 1988.

Carney 1955 — Carney J. *The external element in Irish saga // Carney J. Studies in Irish literature and history*. Dublin, 1955.

Carney 1955a — Carney J. *Suibhne geilt and the Children of Lir // Carney J. Studies in Irish literature and history*. Dublin, 1955.

Cath Magh Rath 1842 — *The Battle of Magh Rath // FDG* 1842.

CDIL — *Contributions to a dictionary of the Irish language*.

Dublin, 1913–1975.

Chadwick 1942 — Chadwick N.C. Geilt // *Scottish Gaelic Studies*, Vol. V, 1942.

Chadwick 1961 — Chadwick N.C. *The Age of saints in early Celtic Church*. London, 1961.

Clancy 1991 — Clancy T. *Saint and fool: The image and function of Cuimhne Fota and Comgan mac Da Cherda in early Irish literature*, unpubl. Ph.D. Thesis. Edinburgh, 1991.

Clancy 1993 — Clancy T. *Fools and Adultery in some Irish Texts* // *Ériu*. Vol. 44, 1993.

Cohen 1977 — Cohen D. *Suibhne Geilt* // *Celtica*, Vol. XII, 1977.

Coir Anmann 1897 — Coir Anmann, Hrs. E. Windisch. *Irische Texte*, III-2, Halle, 1897.

Corpus Iuris Hibernici 1979 — *Corpus Iuris Hibernici*, 6 vol. (сквозная пагинация), ed. D. Binchy. Dublin, 1979.

Cosquin 1922 — Cosquin E. *Les contes indiens et l'occident*. Paris, 1922.

Cross 1969 — Cross T.P. *Motif-index of Early Irish Literature*. New York, 1969.

Cross, Slover 1936 — Cross T.P., Slover C.H. Ed. *Ancient Irish Tales*. Dublin, 1936.

Curtius 1954 — Curtius E.R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1954 (2nd.).

De Vries 1977 — De Vries J. *La Religion des celtes*. Paris, 1977.

Dillon 1991 — Dillon M. *Early Irish Literature*. Dublin, 1991 (first ed. Chicago, 1948).

Dillon 1994 — Dillon M. *The Cycles of the kings*. Dublin, 1994 (first ed. — Oxford, 1946).

Dinneen 1927 — *Foclóir Gaedhilge agus Béarla*, le P.S. Dinneen. Dublin, 1927.

Drury 1973 — Drury M. O'C. *The Danger of Words*. London, 1973.

Dubost 1991 — Dubost Fr. *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII me — XIII me siècles)*. L'Autre,

l'Ailleurs, l'Autrefois. TT. I, II. Paris, 1991.

Dumézil 1968 — Dumézil G. *Mythe et Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Paris, 1968.

Eliade 1951 — Eliade M. *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase.* Paris, 1951.

Eliade 1959 — Eliade M. *Initiation, rites, sociétés secrètes.* Paris, 1959.

Eliade 1969 — Eliade M. *Le Mythe de l'éternel retour.* Paris, 1969.

Faral 1969 — Faral E. *La légende Arthurienne. T. II.* Paris, 1969.

FDG 1842 — *The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Magh Rath. An Ancient historical tale.* Ed. with tr. J. O'Donovan. Dublin, 1842 (repr. 1995).

Fray 1973 — Fray N. *Anatomy of Chriticism.* Princeton, 1973.

Frère 1972 — Frère J.-Cl. *Les sociétés du mal ou le Diable hier et aujourd'hui.* Paris, 1972.

Frykenberg 1984 — Frykenberg Br. *The Wild Man in Celtic Ecclesiastical Legend and Literary Tradition* (unp. M. Litt. Thesis). Edinburg, 1984.

Frykenberg 1996 — Frykenberg Br. *The Death of the Wild Man in the legend of Suibhne Geilt // 10th Irish Conference of Medievalist.* Maynooth. 1996.

Gowlett, Gillespie 1986 — Gowlett J.A., Gillespie R., Hall E.T., Hodges R.E.M. *Acceleration Radiocarbon Dating of Ancient Human remains from Lindow Moss // Lindow man: the Body in the Bog.* Ithaca–New York, 1986.

Gwinn 1942 — Gwinn E.J. *An Old-Irish Tract on the privileges and responsibilities of poets // Ériu. Vol.13.*

Harrison 1989 — Harrison A. *The Irish trickster.* Sheffield, 1989.

Hartmann von Aue 1933 — Hartmann von Aue. *Iwein, der Ritter mit dem Löwen.* Ed. H. Naumann und H. Steinger. Leipzig, 1933.

Heany 1983 — Heany S. *Sweeney Astray*. London, 1983.

Henry 1966 — Henry P.L. *The Early English and Celtic Lyric*. London, 1966.

Henry 1982 — Henry P.L. *Furor Heroicus // ZCPH*. Bd. 39, 1982.

Hull 1906 — Hull E. *A text book of Irish literature*. Vol. 1–2, Dublin, 1906.

Jackson 1940 — Jackson K. *Motive of threefold death in story of Suibhne Geilt // Essays and Studies to prof. Eoin MacNeill*. Dublin, 1940.

Jackson 1951 — Jackson K. *A further note on Suibhne geilt and Merlin // Éigse*, 1951, vol. VII.

Jakobson 1970 — Jakobson R. *Linguistics. Main trends of research in the social and human sciences I*. Paris–The Hague, 1970.

Jarman 1959 — Jarman A.O. *The Welsh Myrddin Poems // Arthurian Literature in the Middle Ages*. Ed. R.Sh.Loomis. Oxford, 1959.

Jarman 1960 — Jarman A.O. *The legend of Merlin*. Cardiff, 1960.

Jenkins 1977 — Jenkins R. *Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance among the Irish Peasantry // Ulster Folklore*. Vol. 23, 1977.

Jones 1959 — Jones Th. *The Story of Myrddin and the Five Dreams of Gwenddidd in the Chronicle of Elis Gruffudd // Etudes celtiques*. Vol. VIII, 1959.

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).

Lazar 1964 — Lazar M. *Amour courtois et Fin' Amors dans la littérature du XII siècle*. Paris, 1964.

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, Number 1 & 2, Spring/Summer 1997.

Le Braz s.a. — Le Braz A. *La légende de la Mort*. Paris, s.a.

Le Roux, Guyonvarc'h 1986 — Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr. Les Druides. Rennes, 1986.

Le Roux, Guyonvarc'h 1990 — Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr. La civilisation celtique. Rennes, 1990.

Löffler 1983 — Löffler Ch. M. The Voyage to the Otherworld Islands in Early Irish Literature. Salzburg, 1983.

Loomis 1926 — Loomis R.Sh. Celtic Myth and Arthurian Romance. N.Y., 1926.

Loth 1920 — Loth J. Notes étymologiques et lexicographiques: Ir. *drúth*, *drúis*, Gal. *drud'* // Revue celtique. Vol. 38, 1920–21.

Lysaght 1996 — Lysaght P. Banshee. Supernatural death messenger. Dublin, 1996.

Macalister 1949 — Macalister R.A.S. The Archaeology of Ireland. London, 1949 (1996).

Mac Cana 1955 — Mac Cana Pr. Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // Etudes celtiques, vol. VII, 1955.

Mac Eoin 1960 — Mac Eoin G.S. Das Verbalsystem von *Togail Troi* // ZCPH. Bd. 28, 1960.

Markale 1975 — Markale J. L'Épopée celtique en Bretagne. Paris, 1975.

MacCulloch 1911 — MacCulloch J.A. The religion of the Ancient Celts. Edinburgh, 1911.

Maclennan 1979 — Maclennan M. A Pronouncing and etymological dictionary of the Gaelic language. Aberdeen, 1979.

Mac Mathuna 1980 — Mac Mathuna L. «Geilt» sa chiall 'Duine Lomnocht' // Éigse. Vol. XVIII, 1980.

Mac Niocaill 1972 — Mac Niocaill G. Ireland before the Vikings. Dublin, 1972.

Malone 1964 — Malone K. The Literary History of *Hamlet*. New York, 1964.

Marstrander 1911 — Marstrander C. A New Version of the Battle of Magh Rath // Ériu. Vol. V, 1911.

McCone 1986 — McCone K. Werewolves, Cyclopes, *díberga* and *fianna*: Juvenile Delinquency in Early Ireland // Cambridge Medieval Celtic Studies. Vol. 12, 1986.

McCone 1990 — McCone K. Pagan Past and Christian Present in early Irish literature. Maynooth, 1990.

Melia 1983 — Melia D. Law and the Shaman-saint // Celtic Folklore and Christianity: Studies in Memory of W.W. Heist. Santa-Barbara, 1983.

Merlin-Vulgate 1908 — Merlin-Vulgate. The Vulgate Version of the Arthurian Romances. T. II. Ed. H.Oscar Sommer. Washington, 1908.

Meyer 1910 — Meyer K. Irish Mirabilia in the «Speculum Regale» // Ériu, vol. IV, 1910.

Meyer 1913 — Meyer K. Über die älteste irische Dichtung. Berlin, 1913.

Mulchorne 1933 — Mulchorne K. Ed. Caithrem Cellaig. Med. and Mod. Ir. Ser. Vol. IV. Dublin, 1933.

Nagy 1981 — Nagy J.F. Liminality and knowledge in Irish tradition // Studia Celtica. Vol. 16–17, 1981.

Nagy 1981a — Nagy J.F. «Demne Mael» // Celtica. Vol. 14, 1981.

Nagy 1982 — Nagy J.F. The Wisdom of the Geilt // Éigse, vol. XIX, 1982.

Nagy 1985 — Nagy J.F. The Wisdom of the Outlaw. The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition. Berkeley — Los Angeles — London, 1985.

Nagy 1996 — Nagy J.F. A new introduction // Buile Suibhne. London, 1996 (repr. Irish texts Society, vol. XII).

Novak 1972 — Novak M.E. The Wild Man Comes to Tea // The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism. Ed. E. Dudley and M.E. Novak. Pittsburg, 1972.

Ó Coileáin 1977 — Ó Coileáin S. The making of Tromdamh Guaire. Ériu. Vol. XXVIII, 1977.

O'Brien 1967 — O'Brien Fl. At Swim-Two-Birds. London, 1967 (1939).

O'Buachalla 1989 — O'Buachalla B. Aodh Eanghach and the Irish king-hero // Sages, saints and storytellers. Celtic studies in honour of Professor James Carney. Ed. D. O'Corrain,

L.Breatnach and K. McCone. Maynooth, 1989.

O'Connor 1991 — O'Connor A. Child Murderess and Dead Child Tradition. A Comparative Study. Helsinki, 1991 (FF Communications No. 249).

O'Cuiv 1954 — O'Cuiv Br., ed., The Romance of Mis and Dubh Ruis // *Celtica*. Vol. 2, 1954.

O'Cuiv 1956–57 — O'Cuiv Br. Le (ar na) craobhachaibn // *Éigse*, vol.VIII, 1956–57.

O'Curry 1873 — O'Curry E. On the manners and customs of the Ancient Irish. London, 1873.

O'Donaill — O'Donaill N. Focloir Gaelge-Bearla. BACl., 1977.

O'Grady 1970 — O'Grady S.H., ed. *Silva Gadelica*. New York, 1970.

O'Hanlon 1875 — O'Hanlon J. Lives of Irish Saints, vol. I–IX, Dublin, 1875.

O'hOgain 1991 — O'hOgain D. Myth, Legend and Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition. N.Y., London, Toronto, 1991.

O'Keeffe 1911 — O'Keeffe J.G., ed. — Mac Da Cherda ocus Cunnaine Foda // *Ériu*, vol. V, 1911.

O'Riain 1972 — O'Riain P. A Study of the Irish legend of the Wild Man // *Éigse*, vol. XIV, 1972.

O'Riain 1973 — O'Riain P. The Materials and provenance of «Buile Suibhne» // *Éigse*, vol.XV, 1973–74.

Partridge 1980 — Partridge A. Wild men and wailing women // *Éigse*. Vol. XVIII, 1980.

Parry, Caldwell 1959 — Parry J.J., Caldwell R.A. Geoffrey of Monmouth // *Arthurian Literature in the Middle Ages*. Ed. R.Sh. Loomis. Oxford, 1959.

Pedersen 1909 — Pedersen H. Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen. Bd. 1. Göttingen, 1909.

Perkowsky 1989 — Perkowski J.L. The Darkling. A Treatise on Slavic vampirism. Columbus, 1989.

Pokorny 1912 — Pokorny J. Historical reader of Old Irish. Halle. 1912.

Pokorny 1959 — Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. B. I–II, Bern and München, 1959.

Radner 1983 — Radner J.F. The significance of the threefold death in Celtic tradition // *Celtic folklore and christianity*. Ed. P.K.Ford. Santa Barbara. 1983.

Rees 1961 — Rees A. and Rees B. Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales. London, 1961.

Robert de Boron 1980 — Robert de Boron. Merlin. Ed. A. Micha. Paris–Geneve, 1980.

Ross 1986 — Ross A. Lindow Man and Celtic traditon // *Lindow man: the Body in the Bog*. Ithaca–New York, 1986.

RR — Reim Rigraide // *Lebor gabala Erenn*. The Book of the Taking of Ireland. Part. V. Ed. R.A.S. Macalister. Dublin, 1956.

Sanas Cormaic 1994 — Sanas Cormaic (Cormac's Glossary) compiled by Cormac Ua Cuilennain, King-Bishop of Casl.el in the Tenth century. Ed. K.Meyer. Dyfed, Wales, 1994 (1913).

Saward 1980 — Saward J. Perfect Fools. Folly for Christ's sake in Catholic and Orthodox Spirituality. Oxford, 1980.

Sayers 1992 — Sayers W. The deficient ruler as avian exile: Nebuchadnezzar and Suibhne Geilt // *Ériu*. Vol. XLIII, 1992.

Sjoestedt 1940 — Sjoestedt M.L. Dieux et heros des celtes. Paris, 1940.

Skjelberd 1992 — Skjelberd A.H.B. Milk and milk products in a woman's world // *Milk and milk products. From Medieval to Modern Times*. Proceedings of the IX International Conference on Ethnological Food Research. Dublin, UCD, 1992.

Smith R. 1932 — Smith R. Ed. Do drúthaib 7 meraib 7 do dásachtaib, The Advice to Doidin // *Ériu*. Vol. XI, 1932.

Smith 1946 — Smith R.M. King Lear and Merlin Tradition // *Modern Language Quarterly*. Vol. VII. June, 1946.

Stokes 1899 — The Bodleian Amra Choluimb Chille. Ed. W.Stokes // *Revue celtique*. Vol. XX, 1899.

Stokes 1906 — The Birth and life of St.Moling. Ed. W. Stokes // *RS*, vol. XXVII, 1906.

TBDD — Togail Bruidne Da Derga. Ed. E. Knott. Dublin, 1963.

Tolstoy 1983 — Tolstoy N. «Merlinus Redivivus» // *Studia Celtica*. Vol.18–19, 1983–84.

Van Gennep 1909 — Van Gennep A. *Les rites de passage*. Paris, 1909.

Velius 1987 — Velius H. *Suzeistas vejas*. Vilnius, 1987.

Vendryes 1952 — Vendryes J. *L'unité en trois personnes chez les celtes* // Vendryes J. *Choix d'études linguistiques et celtiques*. Paris, 1952.

Vendryes 1959 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. A. Paris. 1959.

Vendryes 1960 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. M-N-O-P. Paris. 1974.

Vendryes 1974 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. R-S. Paris. 1974.

Vendryes 1981 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. B. Paris. 1981.

Vendryes 1987 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. C. Paris, 1987.

Vendryes 1996 — Vendryes J. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. D. Paris, 1996.

Ward 1893 — Ward H. Ed. *Laoloken or Merlin Silvester* // *Romania*. Vol. XXII, 1893.

Watkins 1976 — Watkins C. *The etymology of Irish DUAN* // *Celtica*, 1976. Vol. 11.

Watkins 1995 — Watkins C. *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*. Oxford, 1995.

Wells 1975 — Wells D.A. *The Wild Man from the Epic of Gilgamesh to Hartmann von Aue's Iwein. Selections on the development of a theme in world literature*. Belfast, 1975.

Wellsford 1935 — Wellsford E. *The Fool, his Social and Literary History*. London, 1935.

White 1972 — White H. *The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea // The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Ed. E. Dudley and M.E. Novak. Pittsburg, 1972.

Willeford 1982 — Willeford W. *The Fool and his Sceptre*.

London, 1982.

Williams 1971 — Williams J.E.C. The Court poet in Medieval Ireland // Proceedings of the British Academy. Vol. LVII, 1971.

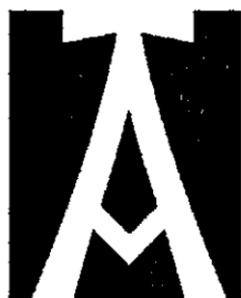
Williams 1944 — Williams I. Lectures on early Welsh Poetry. Dublin, 1944.

Wolf 1972 — Wolf L. A Dream of Dracula. In search of the living dead. Boston, 1972.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Перевод с ирландского
Т. Михайловой*

БЕЗУМИЕ СХИБНЕ



что до Суибне, сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде, то мы уже рассказывали о том, как пошел он блуждать и скитаться по горам и холмам Ирландии, как охватило его безумие и безрассудство на поле битвы и сражения. А теперь следует нам сказать о том, что было тому причиной и почему ужас, паника, страх и трепет охватили его, когда вышел он на поле сражения и схватки, так что потерял он рассудок и пустился скитаться и блуждать по Ирландии, так что никто не смог удержать его. Но сначала не о нем.

Был в Ирландии муж достойный и благородный, покровитель этой земли, и звали его Ронан Светлый, сын Бераха, сына Криодана, сына Эрклога, сына Эрнаннье, сына Урене, сына Сехнусаха, сына Колума Куиле, сына Миредаха, сына Лойгайре, сына Ниалла. Служил этот муж Господу и исполнял волю Его на этой земле, был отмечен он печатью благородства и терпел страдания во имя Божие. И столь велико было его желание верно служить Господу, что готов он был сам подвергнуться распятию свое тело ради любви к Богу и ради спасения своей души. Был этот муж крепким

щитом против козней дьявольских и против иных грехов этого мира, нерушимым заслоном вставал тогда против зла этот муж мудрый, мягкий, многочисествивый.

И случилось так, что пришел он к церкви, что основал он в Дал Арайде, а называлась та церковь Келл Лайне. Суибне же, сын Кольмана, о котором мы уже рассказывали, был в ту пору королем Дал Арайде. И вот случилось так, что там, где был он тогда, услышал он вдруг звон колокола, в который звонил Ронан в своей церкви Келл Лайне. Спросил тогда Суибне своих людей, что это за звон и откуда он доносится.

— Это Ронан Светлый, сын Бераха, — сказали они, — это звонит он в колокол в своей церкви, что стоит в твоей стране и на твоей земле, и вот этот звон и слышишь ты сейчас.

Охватили Суибне гнев и злоба, и вскочил он со своего ложа, чтобы прогнать клирика, который осмелился поставить рядом с королевским домом свою церковь. Но тут жена его, Эран, дочь Конна Кьянахта, желая удержать мужа в доме, пока не остынут в нем злоба и гнев, схватила его за полу его расшитого пурпурного плаща, что был на нем в тот день. Но прекрасная пряжка из чистого светлого серебра, что скалывала тот плащ на груди Суибне, отстегнулась и пролетела через весь дом до порога, и остался пурпурный плащ в руках у Эран. Суибне же выбежал из дома, как был, полуголый, оставив свою королеву позади себя, и бросился со всех ног к церкви, чтобы прогнать клирика. И так быстро бежал он, что скоро оказался возле того места, где был Ронан.

В ту минуту святой человек славил Короля неба и земли и пел псалмы в Его честь, держа перед собой свою прекрасную, разлинованную, разукрашенную псалтырь. Суибне же кинулся к нему и, выхватив псалтырь из его рук, бросил ее в глубокие и холодные воды

озера, что было неподалеку, так что она сразу пошла ко дну. Потом обратился он к самому Ронану и, схватив того за руку, потащил за собой прочь из церкви, и так бежал он по полю, и тянул, и тащил за собой святого человека, охваченный злобой и гневом, что остановился только, когда услышал вдруг громкий крик. Это кричал слуга Конгала Клазна, что явился за Суибне. Его послал к королю Дал Арайде сам Конгал, чтобы он позвал Суибне на битву при Маг Рат. И когда тот слуга подошел к Суибне, то рассказал он ему все от начала и до самого конца. И тогда Суибне отпустил руку клирика и последовал за тем слугой. Клирик же остался стоять, где был, и охватили его печаль и уныние из-за псалтыри, что погибла в водах озера, и горько было ему от того стыда, и позора, и урона его чести, что перенес он из-за Суибне.

По исходе дня и ночи, наутро, из того озера, куда бросил Суибне псалтырь Ронана, вышла выдра, держа в зубах драгоценную книгу, и положила ее к ногам святого. И ни одна строка, ни одна страница в той книге не повредились от воды, хоть и пробыла она на дне озера день и ночь. Ронан возблагодарил Господа за явленное ему чудо, а после этого проклял Суибне, говоря:

— Пусть по моей воле и по воле моего могущественного Господина, тот, кто так оскорбил меня, явившись ко мне голым и полным гнева и злобы, так и пребудет вечно — голым, пусть разум и рассудок оставят его и отправится он скитаться и блуждать по Ирландии и по всему миру. И пусть будет так до тех пор, пока не погибнет он злой смертью. Отныне проклятие мое да пребудет на Суибне, и да пребудет благословение мое на его жене, Эран, за то, что пыталась она удержать его. А еще проклинаяю я весь род Кольмана, чтобы не стало в нем потомства и семени за то, что один из них,

Суибне, посмел опозорить меня и бросил в глубокие и
холодные воды озера мою прекрасную псалтырь.

И так сказал он, а потом пропел песнь:

Оскорбление нанес великое
Мне Суибне, сын Кольмана.
Обесчестил церковь Келл Лайне
Дал Арайде король безрассудный.

Колокольный звон услышав,
Он понесся быстрее ветра,
Чтоб меня оскорбить, опозорить,
Голым выбежал он из дома.

С ясным сердцем и разумом чистым
Я стоял и дурного не ведал,
Возле церкви моей Келл Лайне,
Но мне не дал Господь защиты.

Испытание и унижение
Он послал мне, Владыка мира,
Славлю Господа я вовеки
За Его благодать и мудрость.

Полный гнева и злобы полный,
Этот муж, утратив рассудок,
Полуголым вбежал в мою церковь
И схватил меня за руку грубо.

Потащил он меня по полю,
Видно, дьявол его наставил,
Но Господь смирил его злобу
И послал к нему вестника-воина.

Так Господь за меня вступился,
Пожалел меня в унижении,
Сделал так, что был позван на битву
Он своим господином светлым.

Полный гнева и полный злобы,
Устремился он к полю битвы.
Пусть же проклят он будет навеки,
Пусть же он безумным погибнет!

А мою драгоценную книгу,
Где хранится вся мудрость Божья,
Бросил он в холодные волны,
Полный злобы, полный безумьем.

Но Господь мне явил свою волю:
И наутро случилось чудо.
По велению Сына Бога
Выдра вынесла мне ту книгу.

Но за то, что он поднял руку
На великое Божье Слово,
Проклинаю его потомство:
Семя Суибне да иссохнет!

Полуголым и полным гнева,
Чтоб меня изгнать и унижить,
Он, безумец, вбежал в мою церковь,
Пусть же вечным безумцем станет!

С ясным сердцем, его супруга,
Эран светлая, королева,
Удержать его попыталась.
И ее я благословляю.

Да будет Суибне отныне проклят!

После этого сам Ронан отправился к полю битвы в долине Маг Рат, чтобы примирить Домналла, сына Аода, и Конгала Клаэна, сына Сканиллана, но мало он в этом преуспел. Удалось ему добиться лишь того, что каждый день на время войска заключали между собой перемирие, и сам он явился поручителем, что никто из их людей не нападет на другого и никто не будет убит до тех пор, пока длится это перемирие и пока не разрешит Ронан враждующим сторонам вновь вступить в единоборство друг с другом. И только один Суибне не подчинился Ронану и не дожидался, пока даст он знак к началу битвы, а по обыкновению, уже за час до начала сражения выходил и кидался на других воинов и убивал по одному человеку из них. И так же точно делал он и вечером, уже после того как давал Ронан знак, что битва на этот день закончена. И поэтому в тот день, когда назначено было большое сражение, явился он на поле битвы гораздо раньше других, полный гнева и злобы и томимый жаждой убийства.

И так был одет он в тот день, что была на нем тонкая шелковая рубаха, подвязанная широким расшитым поясом из королевского атласа, да еще была на нем туника, которую подарил ему Конгал Клаэн в тот день, когда убил он Айлилля Кедаха, короля О Фаолайне возле долины Маг Рат. Была эта туника гладкой, тонкой, блестящей, из пурпурного шелка, а по краю была она расшита узорной золотой каймой, да еще были нашиты на нее драгоценные карбункулы, что удерживали тонкие плетеные петли, которые надевались на круглые пуговицы, так что можно было, если захочешь, расстегивать и застегивать эту тунику, вот каким было это чудо. И были еще на ней пряжки и заковки из светлого чистого серебра. Держал он в руках два длинных острых копья, а позади у него был широ-

кий щит, с медными заклепками и пестрыми желтыми украшениями, а вдоль его левого бедра свисал длинный широкий меч с золотой рукояткой.

И так шел он к полю сражения, и одежда его и доспехи светились на солнце, и был он полон гнева, и злобы, и жажды убийства. И тут повстречался ему Ронан, за которым шли восемь псалмистов и по его указанию разбрызгивали вокруг святую воду, чтобы Господь не оставил воинов перед битвой, и утихомирил их боевой пыл, и не дал победы неправому. Увидев Суибне, один из псалмистов обрызгал его святой водой, как велел ему сделать Ронан. Суибне же в своем гневe и своем безумии решил, что мальчик захотел посмеяться над ним и ради потехи облил его водою, чтобы вымок его сверкающий наряд перед битвой. Не мог стерпеть он этой обиды и, подняв одно из своих длинных острых тяжелых копий, убил псалмиста одним ударом. Потом схватил он короткий, заостренный дротик и метнул его в грудь самому Ронану, так что разбился колокол, что висел на груди у святого человека, а сам дротик пролетел вдаль, не причинив ему никакого вреда. И сказал тогда Ронан:

— Я прошу всемогущего Господа нашего, пусть Он сделает так, что человек этот уподобится брошенному им копью. И как это копьe, что бросил он в порыве ярости и гнева, так что улетело оно далеко в небеса и скрылось за облаками, пусть также и он сам отныне, как птица, не знает ни отдыха, ни покоя и летает по свету. И прошу я Тебя, Господи, отомсти ему за смерть моего ученика и воспитанника, что убил этот человек, полный злобы и ярости, своим длинным копьем. Пусть и его настигнет то же — смерть от копья. Пусть и его убьет человек, исполненный гневом и безумием, не ведающий, что делает он. Отныне проклинаяю я Суибне, сына Кольмана, короля Дал Арайде. А еще бла-

гословляю я жену его, Эран. И пусть помогут мне в этом святые Урадран и Телле, и пусть кончится навеки род Кольмана Куара и не будет отныне в нем ни семени, ни потомства. И после этого он так сказал:

Да будет проклят Суибне!
Теперь, отныне и вовек.
Он бросил в колокол святой
Железное копьё!

Он ранил колокол святой,
Пробил он медную броню,
Но колокол святой ему
Сумеет отомстить!

Как полетело то копьё,
Что бросил он своей рукой,
Пускай отныне и вовек
Он сам и полетит.

Мой ученик им был убит,
Невинный мальчик им убит,
И не вернется в этот мир
Он больше никогда.

Так пусть и сам погибнет он,
И злую смерть познает он
В тот час, когда не будет ждать
Укола остря.

О Эран, светлая жена,
Его хотела удержать.
Благословенна ж будь навек
И безупречна будь!

Пусть же будет Суибне отныне проклят навек!

Потом, когда сошлись вместе для великой битвы два войска, издали они по три крика, крика ярости и боевого пыла, и были эти крики подобны реву дикого зверя или голосу оленя, что по весне вызывает своего соперника на смертельный поединок. И услышал эти крики Суибне. Вдруг случилось с ним что-то в эту минуту, охватили его страх, и ужас, и смятение, и трепет, и поднял он глаза, и взглянул на небо. То, что увидел он на небе, заставило содрогнуться его сердце, ибо было там великое волнение и облака похожи были на людей, что в ярости сражаются друг с другом, и тьма туч была там, и сверканье молний, и огонь. И синее смешалось там с красным, черное — с белым, темное — со светлым. И столь ужасным показалось ему это видение, что охватило его в ту минуту безумие, покинули его рассудок и разум, помутилось его сознание, и весь он оказался во власти страха и смятения, смущения и сомнения, содрогания и сочувствия, стал Суибне схожим видом и обликом своим с демоном летящим, как ветер, и как смерч, и как ураган, и как буря. Задрожало его сердце, дрогнули его члены, и оружие выпало из его рук. Ноги его дрожали, пальцы его ослабели, и пустился он в стремительный полет и долгое скитание, как птица, что без толку и цели летает по воздуху. Таков был приговор Ронана, что ждут Суибне навеки бред и безумие.

И таким, каким стал он теперь, покинул он с великой поспешностью поле битвы и сражения, и когда бежал он, то ноги его почти не касались земли и почти не задевали травы, так стремителен был его бег и так легка была теперь его поступь. И так бежал он, и бежал, и не останавливался, пролетая мимо скал и холмов, мимо гор и ущелий, мимо рек и ручьев, мимо лесов и рощ, мимо долин и лугов, мимо лощин и пустошей Ирлан-

дии, пока не оказался он в Рос Берах, что в долине Гленн Эркан. Там увидел он большое дерево, что росло в той долине и стояло, увитое плющом, и влез на него, и спрятался в его ветвях.

Как мы уже рассказывали, король Домналл, сын Аода, в тот день победил в битве. Был же в той битве у Суибне родич по имени Энгус Жирный, сын Ардгала, сына Макниада, сына Ниннеда, что из рода Уи Ниннеда, что в Дал Арайде. И вот когда провозглашена была победа Домналла, Энгус в великой поспешности покинул поле сражения вместе со своими людьми, так что пролегал их путь через долину Гленн Эркан. Шли они через долину и говорили между собой о том, что, странное дело, никто из них не видел после битвы Суибне, ни среди живых, ни среди мертвых, и никто не встречал его нигде. И полагали они, что это из-за проклятия Ронана пропал их король, и скрылся, и исчез, так что никто не видел его и не встретил, и никто не знал, что с ним случилось и какой смертью он погиб. Суибне же сидел на ветвях дерева, увитого плющом, и слышал их слова. И тогда так он им сказал:

О юные воины,
О мужи Дал Арайде,
Найдется утрата
Средь листьев зеленых.

Как птица на ветке —
То воля Господня —
Сижу, одинокий,
Без сна и похмелья.

Без ласки жены моей,
Все теперь я забуду,

И пребуду навеки
Я безумным, о воины!

Вот проклятие Ронана!

Когда люди Суибне услышали эти строфы, то стали уговаривать его спуститься с дерева вниз и обещали ему защиту и покровительство. Но не стал он им доверяться и сказал, что не покинет ветви, увитые плющом. Тогда воины окружили дерево со всех сторон, Суибне же, увидев это, поднялся в воздух, и таким легким и стремительным был его полет, что скоро был он уже возле церкви Келл Риаган, что в Земле Коналла. Суибне сел на ветви большого раскидистого старого дерева, что росло посреди церковного двора. И так случилось, что подошли к этому дереву король Домналл, сын Аода, и его люди, что возвращались домой после победы в битве. Кто-то из воинов заметил, как мелькнул среди ветвей безумец, и тотчас все окружили дерево. Все подняли головы и пытались разглядеть среди густых ветвей, кто же скрывается там, так что одни полагали, что это женщина, а другие — что мужчина. И только сам король Домналл узнал Суибне и сказал:

— Это Суибне, король Дал Арайде, которого проклял Ронан в тот день, когда была битва, в которой мы победили. И по правде говоря, добр и хорош тот муж, что скрывается сейчас среди густых ветвей, и если попросит он у нас сокровища и богатства, то получит он все, чего только захочет, если спустится вниз под нашу защиту и покровительство. А еще грустно мне, — сказал он, — видеть здесь остатки великого войска, что собрал Конгал, когда решил тягаться со мной в битве и сражении. Крепки были узы, что связывали меня с Конгалом, пока не решил он объявить мне войну и не стал собирать это великое войско, так что даже просил он людей у короля Альбана. Хорош был совет, что дал

ему Колум Килле, когда встретились они в Альбане, но не послушал его Конгал.

И тогда сказал Домналл такую песнь:

Грустно мне глядеть наверх,
Рать разбита, войска нет,
Где же воины Дал Арайде,
Где же Конгал, Суибне?
Я с трудом тебя узнал,
Знать, недуг тебя сразил.
Лик твой прежде был иным,
Что с тобою, Суибне?
Помню, Суибне, на пирах
Ты бывал лицом пунцов,
Золото твоих волос
Было алым, словно пух.
Статен телом, ликом чист,
Был ты прежде, что ж теперь?
Ясный, синий, как хрусталь,
Помню взгляд твой, Суибне.
Складен, строен, статен, прям,
Был ты храбр, смел и скор.
Меткое в руке копье,
Где ж оно, о Суибне?
Колум Килле предсказал
Власть тебе и небеса,
Участь вечная тебе
Не изменит, Суибне.
Голубь истины предрек,
Правды истовый пророк,
Что не многим суждено
Через волны переплыть.
Конгал Клаэн, друг и сын,
Вдруг один войска собрал,
Но не ведал, видит Бог,

Он, безумный, что творил.
Я собрал святых людей,
Помнишь, Конгал, иль забыл?
И навек благословить
Я хотел тебя тогда.
Велика цена яйца!*

Светлый Конгал, за свой позор —
Страшно вспомнить речь твою —
Выкуп назови любой!

Конгал:

Я хочу, и ты мне дашь,
Дочь свою, и сыновей,
Свою руку, и жену
Да еще свой синий глаз!

Домналл:

Глаз за глаз и меч за меч,
Речь безумна и страшна,
Мы навек теперь враги,
Прокляните же его!
Птицам пиром станешь ты,
Ворон выпьет кровь твою,
Там, где рана от копья,
Молча это стерпишь ты.
Конгал Клаэн, где твой глаз?
Вспомни дом, где вырос ты,
Честь моя — твоя цена,
Иль забыл, откуда ты?
Смерть твоя — моя рука,
В поле славном у Маг Рат
Меч мой встретился с тобой.

Так погиб Конгал Клаэн, о Суибне!

И с той поры постоянно слышал Суибне крики яро-

* Аллюзия на сагу «Пир в Дуне-на-Гед», где Конгала унизили, дав ему куриное яйцо вместо гусиного.

сти и гнева, звон битвы и стоны раненых, что неслись, казалось, из самих небес над его головой. И так страшно это было, что не знал он покоя и отдыха и метался, и скитался, и бродил по всей Ирландии из конца в конец через холмы и скалы, через долины и луга, через густые леса и колючий кустарник, через ущелья и овраги, через пустоши и лощины, вдоль рек, озер, болот и ручьев. И так долго скитался он из одной долины в другую, пока не нашел он наконец милую его сердцу долину Гленн Болькан. Ибо все безумцы Ирландии, когда проходит год со дня безумия их, приходят, по обыкновению, в это место, чтобы отдохнуть от вечного скитания и страха, что преследует их по пятам. И такое было это чудесное место, что было там четверо ворот, открытых четверем ветрам мира, а лес был там красив и изобилен, и текли там источники со свежей чистой водой, а по краям их рос свежий зеленый салат да еще куманика. И в изобилии можно было там найти щавель, и желуди, и подорожник, и дикий лук, и чеснок, и шиповник, и ежевику, и малину. Но лучше всего были острые зеленые стебли салата, что служил несчастным безумцам и едой, и ложем.

Суибне пробыл долгое время в той долине, пока не случилось ему как-то раз сидеть на вершине боярышника, увитого плющом, что рос посреди долины. Жестким показалось ему это ложе, полное колючек и острых сучков, что терзали его кожу и вонзались в его тело при каждом его движении. Как ни вертелся он справа налево, как ни пытался устроиться на ночлег среди этих сухих и колючих ветвей, никак не мог он найти себе место и скоро по рукам и ногам потекла у него кровь. Тогда слез он с этого дерева и углубился в лесную чащу, чтобы найти для себя приют на ночь. И вот увидел он длинную ветку, покрытую терниями, что тянулась посреди чащи. Хотел он взобраться на нее, но так был он слаб и немощен, что не

стало сил у него до нее дотянуться, а когда наконец смог он кое-как подняться до нее по стволу, то так изранен он был, что от макушки до самых пяток не было на его теле места, не израненного колючками и не обогрленного кровью.

— Как ужасна моя жизнь! — воскликнул тогда Су-ибне, — как тяжело жить в лесу тому, кто привык к теплу, доброй еде и изукрашенным покоям. Но вот уже год, как я здесь!

И тогда он сказал такую песнь:

Завтра будет ровно год,
Как скитаюсь и блуждаю,
От рассвета до заката,
От прилива до отлива.

Без одежды, без укрытья,
Без жены и без детей.
Я теперь, о кара Божья,
Без меча и без копья.

Был я воином, знал пиры,
А теперь еда одна —
И она всегда свежа —
Вечный пир: один салат!

Был я раньше королем,
Но теперь лишился слуг,
Славных песен я не слышу,
Без друзей и без музыки.

Я не сплю, о горе мне,
Сон, отрада, отдых мой,
Ты теперь меня бежишь,
Доля тяжела моя.

Где мой дом и где мой трон,
Где друзья мои теперь?
Не с кем мне поговорить,
Не с кем пить, да и нечего.

Горе мне, на поле битвы
Я оставил разум свой
И безумцем стал навеки,
Жизнь влачу среди холмов.

При дворе уж мне не быть,
Королем уж мне не быть,
Без ума и без рассудка,
О Король святых небес!

Я теперь без музыкантов,
Без беседы с милой женой,
Безо всех моих сокровищ,
Вот причина моей гибели, Господь.

Но не всегда я бывал таким,
Жалким, слабым, как сейчас,
Были у меня и сила, и власть,
И не терновник был моим ложем.

Среди крепких коней —
Беспечальное житье —
В моем королевском доме
Я ночевал, когда был королем.

Но отныне я таков,
Мой удел теперь — таков,
Одинок, измучен, слаб,
Тяжко мне, о Господи!

Я изранен, я в крови,
Я истерзан, я не сплю,
Я терплю свою беду,
Терпеливо смерти жду.

Битва Конгала со славой,
Славен дважды мой король.
Во Вторник тот он оставил
Больше мертвых, чем живых.

Горько мне и страшно мне.
Ведь утратив разум, я
Все утратил, что имел.
Завтра будет ровно год.

И так оставался он в Долине Болькан до той поры, пока не поднялся он в воздух и не перенесся в Клуан Килле, где сходятся вместе Земли Коналла и Земли Боганна. Там нашел он источник с чистой водой, по берегам которого рос в изобилии свежий салат. Утолив голод и жажду, Суибне взобрался на дерево, что росло посреди церковного двора и устроился в его ветвях. Эренахом той церкви был Файвлен, что из рода Бругаха, сына Дегада. Ночью поднялся вдруг сильный холодный ветер, так что не мог заснуть Суибне на своем ложе. И тогда так он сказал:

— Жаль мне, что не погиб я в битве в долине Маг Рат, тогда не пришлось бы мне терпеть все эти мучения.

И потом сказал он такую песнь:

Сегодня холоден снег,
И мне, жалкому, холодно.
Нет уже прежних сил
От холода, страха и голода.

Я все потерял, что имел,
Я гол, и холодно мне.
Я Суибне из Рос Эركان,
Безумный, жалкий безумец.

И мне теперь по ночам
Страх не дает заснуть,
А гонит меня вперед
По этим холодным холмам.

Мой дом теперь — ветви деревьев,
Но и там мне покоя нет.
Холодный ветер и снег
До смерти ранят меня.

Я безумец из Гленн Болькан.
Я гол, я покрыт коростой,
И снег меня покрывает,
Как плащ, этой зимней ночью.

Мне холодно, мое тело
Изранено и в крови.
Исколоты мои руки
Суками сухих ветвей.

И руки мои как крылья,
Зачем это — сам не знаю,
Когда я лечу по ветру
С горы Мис в Куальнге.

Я плачу, кричу, как птица,
Мне страшно, мне холодно,
Боже, ведь нет у меня ни гнезда,
Ни норы, как у рыжей лисицы.

Мне холодно по ночам,
Мне нет укрытья от ветра,
И голод, и холод, и страх,
В спину меня толкают.

Тот, кто сейчас в Рос Эрман,
Пусть он бед не узнает;
Он меня отправил скитаться
Жалким, голодным и голым.

И сказав эти слова, Суибне вновь пустился в путь. Скоро дошел он до места, что теперь называется Клуан Бойренн, а тогда звалось Снав-да-Эн, что на реке Шаннон. И точно известно, что прибыл он туда в пятницу. Клирики, что собрались возле церкви, шли на вечернюю службу. Неподалеку от них заметил Суибне женщину, что лежала на льняном полотне и страдала, ибо пришел час ее разрешения. И тогда Суибне так ей сказал:

— Нет в тебе, о женщина, никакого стыда, ни уважения перед Господом нашим, раз собралась ты разрешаться от бремени в тот день, когда он принял на кресте свои муки.

Потом посмотрел он, как страдает женщина и как сильно бьет она руками и ногами по льняному полотну и добавил:

— Как она бьет по этому полотну, так и мои люди были все побиты в битве в Долине Маг Рат.

Потом зазвенел колокол. Суибне прислушался к этому звуку и так сказал:

— Приятнее мне было слышать крик кукушки у реки, чем «дин-дон» этого колокола, что слышу я сегодня вечером.

А потом сказал он такую песнь:

Слаще слышать в реве волн
Крик кукушки возле Бонн,
Чем этот колокольный звон
Хоть я и слаб, едва иду.

Удержи, жена, в себе
Плод свой в день поста святого,
В день, когда Суибне постится
Из любви к королю истины.

С яростью ты бьешь по льну,
Крик твой, словно битвы крик,
Так и воины мои побиты
В битве, как это полотно.

От озера Дьолар светлого
До Дерри, обители Колума,
Слышал раньше я лишь крики
Белоснежных лебедей.

Крик оленя средь холмов
У долин Шиодвинне,
Слаще этот звук, поверь,
Чем любая музыка.

О Христос, услышь меня!
О Христос, Ты без греха!
О Христос, моя любовь,
Не лишай меня сладости!

А наутро был Суибне уже у церкви Келл Дервиле, где возле источника во дворе рос свежий салат. А вода в том источнике была прохладной и чистой. Но буря, что пролетела над миром той ночью, наполнила душу

Суибне великой тоской и горем, так что захотел он оплакать себя и жалкую свою жизнь. И особенно горькой была его тоска, и сильным было его горе оттого, что не может он вернуться в родную свою землю, в Дал Арайде, что пришлось ему покинуть. И тогда сложил он такие строки:

Возле церкви Келл Дервиле
Охватила меня тоска.
Горько мне, о Божий Сын,
Без родного Дал Арайде.

Десять сотен, да еще десять
Было воинов у меня.
Хоть теперь ума лишен я,
Прежде мог им дать совет.

Горько мне сегодня ночью
Без слуги и без родных.
Прежде проводил я ночи
Я с Фолху и с Конгалом.

Горе мне. И страшно мне.
Слаб я, немощен, Господь.
Плоть моя истерзана,
Дух же славит Господа!

И так семь долгих лет скитался Суибне по холмам и лесам Ирландии, пока не вернулся он опять в милую его сердцу долину Гленн Болькан. Там стояла его хижина, его дворец, его жилище, его верное укрытие, и милее ему было там, чем на любом другом холме, чем в любом другом лесу, чем в любой другой долине светлой Ирландии. Но как ни было мило ему это место, и там не покидали его страх и ужас, трепет и содрогание,

что вечно преследовали его, где бы он ни был.

И вот провел Суибне ночь в своем укрытии, а на следующее утро явился туда Лонгсеахан, чтобы разыскать его. Люди говорили, что Лонгсеахан был сыном матери Суибне, а другие полагали, что он был его молочным братом, но кем бы он ни был, велика была его любовь и привязанность к Суибне. И так он хотел спасти Суибне, что случись тому трижды потерять рассудок, трижды пустился бы Лонгсеахан в путь, чтобы разыскать его и вернуть домой. И вот бродил он по той долине, как вдруг на влажном песке заметил он след ноги: это Суибне ступил туда, когда срывал для себя свежий салат. А еще заметил он, что сучки на деревьях поломаны: это Суибне перескакивал там с ветки на ветку. Но ничего иного не удалось ему заметить в тот день, и не найдя того, кого он искал, вошел он в пустынную хижину, что стояла в долине, и усталый, опустился на грубое ложе, чтобы снять с него сон усталость дня. Ибо не легко ему было ходить изо дня в день по холмам и долинам и искать повсюду Суибне. Тем временем подошел к той хижине сам Суибне. Увидел он чужие следы у входа, и услышал храп, и сразу понял, что это Лонгсеахан явился, чтобы увести его домой.

И тогда сказал он такую песнь:

Сладок храп того, кто спит
С ясным сердцем и душой.
Мне ж неведом сладкий сон
После битвы при Маг Рат.

Не случись пойти в тот день
Мне на битву, Царь Небес,
Не был бы безумцем я
Здесь, сейчас, среди плоча.

Трижды в день — салат, вода.
Вот еда моя теперь.
Я как зверь, и облик мой
Стал не тем, что прежде был.

Суибне Безумный я,
Тот, кто спит среди ветвей.
И преследуют меня
Люди по крутым холмам.

Прежде был я королем
И держал богатый двор.
Мудрым был я, добрым был,
Щедрым был я королем.

О, Владыка в небесах,
Я Тебя благодарю.
Принимаю страх и холод,
Искупаю здесь свой грех.

Вечный холод гонит прочь.
Ночь настанет — где ночлег?
Дождь и снег — укрытья нет,
Только тернии в ветвях!

Я бегу с холма на холм,
Среди гор, долин и рощ.
Горе мне, что не погиб
Я, как Конгал, в битве той.

Лучше жизнь утратить в битве,
Чем ночлег, и дом, и кров;
Лучше мертвым быть, о Боже,
Чем рассудок потерять.

Я безумец, я иду
В Гленн Болькан, где мой приют.
Яблонь шелест белоцветных
Сладок сердцу моему.

Ем салат и воду пью
И свою кляню судьбу.
Разучился улыбаться,
Я не тот, как те, в домах!

Летом луг — мой стол и кров,
А зимой волков страшусь,
Прячу страх среди суков,
Я не тот, как те, в домах!

Я бездомный.
Гленн Болькан — дом и кров,
Не спится мне,
Жальче я, чем те, в домах!

И после этой песни отправился он на мельницу Лонгсеахана, что стерегла старуха по имени Лонног, дочь Дуба Дитриба, и была она матерью жены Лонгсеахана. Суибне обычно приходил к ней по ночам, и она давала ему немного пищи, и часто так приходил он в ее дом на мельнице. Заметил его как-то раз Лонгсеахан, увидел он как перепрыгивал Суибне через быстрый проток возле мельницы, и тогда пришел он к Лонног, матери его жены, и сказал ей:

— Что, старуха, правда, что приходит к тебе сюда Суибне? — сказал Лонгсеахан.

— Был он здесь прошлой ночью, — ответила старуха.

Тогда Лонгсеахан надел на себя старухино платье и

сел на то место, где по обыкновению сидела она сама. Но когда вечером Суибне подошел к мельнице, то он сразу узнал Лонгсеахана. Когда увидел он его глаза, то сразу прыгнул в сторону от двери, так что тот не успел схватить его, и крикнул:

— Зря ходишь ты за мной, Лонгсеахан. Зря следишь ты за мной. Только горе ты мне этим причиняешь, ибо отныне должен я буду покинуть это место, столь милое моему сердцу. Все равно не позволит мне Ронан последовать за тобой, так что напрасны все твои старания. Я не вернусь.

И так сказал он, а потом пропел песнь:

Зря пришел ты в этот дом,
О Лонгсеахан, в эту ночь.
Прочь лечу я, как велел
Ронан светлый делать мне.

Я лечу, как то копье,
Что я бросил в колокол.
Проклят я, иль ты забыл,
Колокол разбил я тот.

Я лечу, как мне велел
Ронан, светлый наш святой,
Битвы шум меня настиг,
Птицей ввысь вознесся я.

Ронан светлый возгласил:
Станет птицей он теперь,
И отныне шум ветвей,
Ветра вой — вот мой удел.

Верю я, придет тот день,
Когда буду я прощен,

Светлый Вторник принесет
Мне прощение небес.

А пока, прости меня,
Странно видеть мне наряд
Женский, где же честь твоя?
Зря пришел ты в этот дом!

И после этого вновь обратился он к Лонгсеахану, и так он ему сказал:

— Прощу тебя, не преследуй меня болсе, ибо не властен я сам над собою теперь. Не могу я пойти с тобой. Но если желаешь ты, чтобы пошел я к людям, лучше буду я искать встречи с моей возлюбленной женой Эран, что отныне покинула меня и, наверное, уже забыла.

Теперь об Эран. С той поры, как Суибне, ее муж, король Дал Арайде, покинул поле битвы и сражения и устремился, утратив рассудок и разум, скитаться и летать по всей Ирландии, жила она в доме Гуайре, сына Конгала, сына Сканлана. Было в ту пору у Суибне лишь двое родичей, что равны были с ним по знатности и по крови: Гуайре, сын Конгала, сыне Сканнлана, да еще Эохайд, сын Кондлы, сына Сканнлана. И только один из них мог стать королем после Суибне. И вот Суибне отправился туда, где была Эран, и вскоре нашел ее. Гуайре же в тот день отправился на охоту и путь его лежал мимо Слиаб Фуад, вдоль Сгирид Кинн Глинне, неподалеку от Эгтан Тарб. Разбил он лагерь возле долины Гленн Болькан, что зовется теперь Гленн Киах, что на равнине Кинел Айнмирах.

И вот явился туда безумец, уселся он на притолоку дома, где была Эран, и заговорил с нею.

— Помнишь ли ты, девушка, — сказал он, — о той

большой любви, что была между нами в ту пору, когда были мы вместе? Вижу я, что легка и приятна теперь твоя жизнь, я же вынужден скитаться и вечно терпеть холод, голод и иную нужду.

И много еще иного сказал он ей, а Эран отвечала ему. И так это было:

Суибне.

Эран светлая, ты спишь
С тем, кто мил тебе теперь.
Сладким сном забыться мне
Трудно средь сухих ветвей.

Вспомни, Эран, ты клялась,
Что и дня не проживешь
Без меня, а что ж теперь,
День за днем ты без меня!

Память коротка у жен.
Прежний муж уже забыт.
Знать, мягка твоя постель,
А моя постель — жестка!

Эран:

Мой привет тебе, безумец,
Твой упрек несправедлив,
Знай, что из мужей иных
Мне милей, безумец, ты.

Суибне:

Знаю я, тебе милей,
Королевский сын, твой муж.
С ним ты делишь стол и кров,
С ним ты спишь, а я забыт.

Эран:

Королевский сын — мне муж,
С ним делю я стол и кров.
Но хочу делить я ложе
Лишь с тобой, безумец мой.

Эрин всю и Альбан весь
Я готова променять
На одну лишь ночь с тобой,
Если б ты просил о том.

Суибне:

Благородная жена,
Жизнь моя — не по тебе.
Воду пью, да ем салат,
Стужу вечную терплю.

Благороден муж твой ныне,
С ним живи, вот твой удел.
Я ж, как зверь, реву, рычу,
Я безумен, наг и дик.

Эран:

Горько мне, мой бедный муж,
Видеть лик твой, что иным
Стал от стужи, раньше был,
Ты красив, как ясный день.

Суибне:

Не жалея меня, жена,
Мой удел, поверь, высок.
Дал мне Бог, Марии Сын,
Силу в слабости моей.

Эран:

Я хочу с тобою жить,
Чтобы тело у меня
Светлой шерстью поросло.
Я хочу безумной быть.

Есть салат и воду пить,
И скитаться день за днем,
Светлый полдень, час ночной,
Я с тобой хочу делить.

Суибне:

Я сегодня в милом Бойрхе,
Завтра — в светлом Туан Инбир.
Обошел Долину Фала
Всю, пока к тебе пришел!

Лишь кончил он свою речь, как отовсюду послышались ему шум шагов, топот ног, звон оружия и гомон голосов. Это возвращалось войско в свой лагерь после охоты. Исполненный ужаса и смутнения, смущения и страха, поднялся Суибне в воздух и вскоре был уже далеко от этого места. Когда ночь опустилась на землю, он был уже возле Рос Берах. Именно туда устремился он, когда во время битвы при Маг Рат утратил он разум и рассудок и пустился скитаться и странствовать по всей Ирландии. И вот вновь оказался он там и уселся на ветках раскидистого дерева, увитого плющом, что росло посреди церковного двора возле колодца.

Эренахом той церкви был Миредах Мак Эрка, и так случилось, что жена его вышла тогда из дома и подошла к дереву. Она подняла глаза вверх и увидела сидящего среди ветвей безумца; она сразу его узнала и заговорила с ним:

— Не бойся, — сказала она, — я знаю, ты Суибне,

король Дал Арайде. Спускайся вниз, и никто тут тебя не тронет. Взгляни, во дворе нет никого, кроме одинокой женщины.

Сказала она ему это, потому что хотела схватить безумца и связать его.

— Нет, — ответил ей Суибне, — я не стану спускаться вниз, разве что Лонгсеахан и его жена придут сюда просить меня об этом. И, признаюсь, странно мне, что ты меня узнала, ибо были времена, когда иным был мой облик, и тогда, наверное, легче было бы тебе меня узнать, чем сегодня.

И потом произнес он такие строки:

Синеокая жена,
Ты смогла меня узнать;
Знай: иным бывал мой лик
Среди знати на пирах.

Изменился облик мой,
Я теперь безумцем стал.
Суибне я, и про меня
Молвь меж мужей Эрин.

Ты, жена, ступай в свой дом,
Что у церкви Рос Берах.
До Суда нам не встречаться,
Синеокая жена!

И после этого пустился Суибне в путь и не останавливался нигде, пока не прибыл он в Рос Эركان. А было у него в тех местах три жилища, три убежища, три урочища, где мог он укрыться и найти покой хоть на время. И тут мы назовем их: были это Тех мик Ниннеда, Клон Крева и Рос Эركان. И так провел он там ночь,

да еще день, да после этого целый месяц, и никто не тревожил его в его укрытии. Но вот как-то знать Дал Арайде прознала про то место, был Суибне найден и обнаружен, и решено было собраться всем там и держать совет, как лучше изловить его и вернуть в его королевский дом. И сказал каждый, что лучше всего будет, если пошлют к нему Лонгсеахана.

Тогда дал Лонгсеахан руку свою на то, что исполнит то, о чем его просят, и отправился в путь. Вскоре пришел он в тот лес, где прятался Суибне и подошел к высокому раскидистому дереву, увитому плющом, в ветвях которого укрывался от глаз людских несчастный безумец. Лонгсеахан подошел к дереву и заговорил:

— Грустно мне, Суибне, — сказал он, — что сидишь ты здесь на дереве, и нет у тебя ни еды, ни питья, ни одежды, достойной тебя по твоей чести. Сидишь ты здесь голый, как птица, что летает по воздуху, а ведь были времена, когда твое статное тело покрывали дорогие одежды из атласа и шелка, и были они расшиты драгоценными камнями, привезенными из дальних земель. Вспомни, как прислуживали тебе жены с ясным ликом и стройным станом, как собирались вокруг тебя смелые юноши, вспомни, сколько было у тебя храбрых псов, сколько искусных людей приходило к тебе, чтобы показать свое умение. Вспомни, сколько знатных мужей присылало тебе сыновей своих, сколько приходило к тебе богатых людей, сколько воинов собиралось вокруг тебя. Вспомни, Суибне, как гуляли в твоём доме на пирах драгоценные кубки да чаши да рога для питья, богато и затейливо украшенные золотом и серебром. Поистине жалок ныне твой облик, ты похож на птицу, что не знает ни одежды, ни крова в своей дикости.

— Замолчи, Лонгсеахан, — сказал ему на это Суибне, — к чему сетовать на то, что суждено свыше. Расскажи мне лучше о том, что случилось в моем доме с

той поры, как я его покинул.

— Что же, — промолвил Лонгсеахан. — Не стану таить от тебя: твой отец скончался.

— Поразила меня эта весть в самое сердце... — сказал тот.

— И мать твоя тоже скончалась, — поспешил тут добавить Лонгсеахан.

— Горькие вести ты, поистине, принес мне, — сказал тот.

— И брат твой умер, — сказал тогда Лонгсеахан.

— Поистине, половина меня окаменела, когда услышал я эту горестную весть, — сказал тот.

— И дочь твоя умерла, — сказал ему тогда Лонгсеахан.

— Сердце мое замерло, ведь одна была у меня дочь, вот горькая весть! — сказал тот.

— И умер твой сын, что называл тебя папой, — сказал ему на это Лонгсеахан.

— Вот, поистине, — сказал он тогда, — последняя капля, что заставит мужа спуститься на землю.

И тогда обратил он к Лонгсеахану такую песнь и тот отвечал ему:

Лонгсеахан:

О несчастный Суибне,
О король израненный,
Снизойди до разговора
Со своим молочным братом.

Грустно видеть мне тебя
Без еды и без питья,
Без огня и без одежды,
То ли прежде, помнишь ли?

Опустел теперь твой дом,
В нем свой пир справляет смерть.

Весть прими, что умер брат твой
И твои отец и мать.

Суибне:

Мертвой мать мою узреть
Страшно мне и горько мне.
Мне мила она была,
Мило было ей со мной.

Свежей юности пора
Не всегда мудра, поверь.
Как орех упавший с ветки,
Мы стремимся от родни.

Лонгсеахан:

Горестных вестей не счесть:
Весть другая, горше прежней.
Светлая жена твоя,
Эран, умерла внезапно.

Суибне:

Без хозяйки дом пустой.
Холоден очаг без дров.
Кров мой — шерсть и обогреть
Тело мне она сумеет.

Лонгсеахан:

Слышал я другую весть:
Плач и слезы, стон и крик.
То сестра твоя родная
Умерла, то плач по ней.

Суибне:

Говорят: вот весть, что лук,
Так горька, что слез не скрыть.

Солнце светлое, сестра,
Милая, уж нет тебя!

Лонгсеахан:

Видно год настал такой,
в Дал Арайде сеет смерть.
Дочь твоя погибла тоже,
Как и сын сестры твоей.

Суибне:

Сын сестры да пес мой милый,
Все мертвы. А как же я?
Кто ж теперь оплатит тело
Милой дочери моей?

Нет конца вестям печальным.
Слышишь, Суибне, плач вдали?
Раздается в Дал Арайде
Плач по сыну твоему.

Суибне:

Замолчи! Последней каплей
Весть легла на сердце мне,
Что не стало сына... Папой
Помню я, он звал меня.

Сил уж нет терпеть тоску.
На ветвях сидеть нет сил.
Сын мой милый, как любил
Я тебя... Зачем я жив!

Лонгсеахан:

Воин храбрый, Суибне,
На земле стоит теперь.

Так узнай же весть иную:
Живы все в твоей родне.

Коли разум твой вернулся,
То взгляни, вон там твой дом,
На восток, а не на запад
Оберни лицо свое.

Думал ты, среди оленей
Лучше жить, забудь об этом.
Вот, ты видишь на востоке
Дом твой, где ты будешь жить.

Думал ты, на ветке лежа,
Лучше спать, забудь об этом.
На мягком ложе в теплом доме
Будешь спать отныне ты.

Думал ты, что ягод вкус
Лучшее, что есть на свете.
Позабудь, на пир обильный
Звать тебя прислала знать.

Позабудь про снег и ветер,
Позабудь про холод, голод.
Королем ты снова станешь,
В теплом доме будешь жить.

Легок ты, как ветер в долине,
Ты прославлен, ты безумец,
Светел ты, прекрасен, храбр,
Славный воин, Суибне!

И так случилось, что когда Суибне услышал, что умер его единственный сын, не выдержал он тяжести

этой горькой вести и упал с дерева, увитого плющом, прямо в руки Лонгсеахана, что стоял внизу. Лонгсеахан крепко обхватил его и перетянул путами его ноги. И только тогда он открыл ему, что все люди его на самом деле живы. И потом отвел он его туда, где уже ждала их вся знать Дал Арайде. Отвели они Суибне в дом Лонгсеахана, и приказано было его там стеречь месяц да еще день, пока не вернутся к нему насовсем разум его и рассудок. И так и случилось. Провел Суибне целый месяц да еще день в доме Лонгсеахана, как повелела знать Дал Арайде, и по исходу этого срока вернулись к нему его разум и рассудок, облик и обличье. Тогда сняли с него путы и вновь объявили его королем. Тем временем настала осень и принесла богатый урожай. Лонгсеахан и его люди отправились на поля. Суибне же остался покуда жить в доме Лонгсеахана, поселили его в спальне, где сидел он целыми днями, когда сняли с него путы, после того как вернулись к нему его разум и рассудок. И приказано было, чтобы никто не входил к нему туда, кроме только одной старухи, той, что жила раньше на мельнице, да запретили ей разговаривать с Суибне. Но не послушалась она и заговорила с Суибне. И вот попросила она его рассказать про его прежнюю жизнь, что вел он в лесу, когда был безумным.

— Да будут прокляты уста твои, старуха! — сказал Суибне. — Не принесет добра то, о чем ты меня прошишь. Разве только Бог не сжалится надо мной и не сохранит мне разум мой, чтобы не стал я снова безумным, как прежде.

— Слышала я, — сказала ему старуха, — что это оттого, что оскорбил ты Ронана, стал ты вдруг безумным.

— О женщина, — сказал он, — как же ты жестока, что так мучаешь и терзаешь меня.

— Не пойму я тебя, — сказала старуха, — разве не правда все то, о чем я говорю?

И тогда Суибне так ответил ей:

Суибне:

О старуха с мельницы,
Злое дело ты свершишь.
Стыдно слабой женщине
Мучить слабого меня.

Старуха:

О каких мученьях речь,
Суибне, как мне понять?
Я хочу о чуде слышать,
Что свершил великий Ронан.

Суибне:

Кем я был — не тот теперь.
Я король — забыла ты?
Повесть про мое безумье
Пивом для тебя не станет.

И потом он так ей сказал:

— Вижу, старуха, что хочешь ты повеселиться да послушать рассказ про мои беды и тяготы. Зря ты этого ждешь. Не стану ничего я тебе рассказывать. Трудной была моя жизнь, и наверное не выжил бы я вовсе, если бы не научился прыгать так, что, казалось, лечу я быстрее ветра да легче воздуха. Так и носился я по Ирландии, от холма к холму, от долины к долине.

— Во имя Господа, — сказала ему старуха, — покажи мне, как ты прыгал, когда был ты безумцем.

Тогда Суибне прямо с порога, где стоял он, прыгнул вперед и перенесся через постель на другой конец комнаты.

— Клянусь своим разумом, — воскликнула тут ста-

руха, — да я и сама могла бы прыгнуть не хуже, чем ты.

И она прыгнула вслед за ним. Тогда Суибне опять прыгнул и оказался во дворе возле дома.

— И мне под силу такой прыжок, — вскричала старуха и прыгнула вслед за ним.

И вот скажем мы теперь, к чему все это привело.

Облетел Суибне тридцать земель Дал Арайде, пока к вечеру не оказался он в Гленн Этах, что в Фид Гайвле, а она прыгала за ним, не отставая от него ни на шаг. А когда Суибне взобрался на высокое дерево, увитое плющом, она влезла на другое дерево неподалеку и уселась там не ниже, чем сидел он сам. Тогда была пора, когда все отправляются убирать урожай. И вот показалось Суибне, что лес наполнился людьми и они хотят поймать и убить его.

— Вот, — сказал он, — явилось сюда великое войско. Это воины Уи Фаелайге явились сюда, чтобы отомстить мне за Айлиля Кедаха, их короля, которого я убил во время битвы при Маг Рат.

Тут увидел он молодого оленя, который шел среди деревьев, задевая их ветви своими рогами, и горько стало у него на душе. Жаль ему стало вдруг всех зверей, что живут в лесах Ирландии, и все деревья, что растут там, но больше всего стало ему жалко самого себя. И тогда так решил поведать он о своих печалях, тяготах и невзгодах:

Милый молодой олень,
Сень лесов твой дом.
Сладко мне среди деревьев
Быть с тобой вдвоем.

Мы с тобой в лесу живем,
И не скучно нам.
Брат твой в утреннем тумане
Скачет по горам.

И дуб шумит своей листвою
Над главами дерев,
Лесной орех среди ветвей
Сладко мне найти.

Ольха мягка, и зла в ней нет,
Вид ее красив,
Не колко и не больно мне
Среди ее ветвей.

Терновник зол, и ствол его
Темен и колюч.
Салат зеленоострый
Свежее у ручья.

Сочный щавель на лугу
Слаще трав иных.
Листья прячут средь травы
Земляники цвет.

О яблоня, ах яблонька,
Круглы твои плоды.
Рябина, алый ягодник,
Прекрасна и в цвету.

Красив цветок шиповника,
Но зло в его ветвях:
Не устает колоть меня
И кровь мою он пьет.

Плющ покрыл своим плащом
И кладбище, и лес.
И ветви ивы у реки
Оплетены плющом.

Остролиста алый цвет
На ветру дрожит.
Стройный яшень, страж лесов,
Воин и герой.

Березы светлый благовест
Звенит в ее ветвах,
Благословением небес
Она осенена.

Осина, будь ты проклята,
И век тебе дрожать.
Я вижу смерть в ветвах ее
И кровь в ее листве.

Мой дом и кров среди лесов,
Тайный мой приют.
Укрытие среди ветвей
Не выдадут дубы.

Силы зла велели мне
Святого оскорбить,
Но высшей силы чудеса
В его колоколах.

Силы зла велели мне
У Конгала отнять
Его тунику алую
С золотой каймой.

И каждый воин возгласил:
Да не уйдет от нас
Тот муж в тунике золотой
В терновые кусты.

Убить его, схватить его,
Отнять его добро!
За грех его пронзить его
Копьем и мечом.

И всадники неслись за мной,
Они за мной, а я бежал,
А за спиной я слышал их,
От них едва ушел.

Но нет, я не бежал от них,
От них не убежать.
Как в воздухе летит копьё,
По ветру я летел.

О олень, как скор твой бег,
С горы на гору — миг!
Но я бежал еще быстрее,
Я мог тебя догнать.

От Карн Корнах, где битва шла,
До самой Слиав Ниад,
И от горы Слиав Улинн
В Крот Клиах я бежал.

В Крот Клиахе звенят пиры,
Там мне места нет.
Я день и ночь до Бени Гульбан
Оттуда прочь бежал.

В ночь перед битвой я не спал,
Я знал, что Конгал победит.
Когда я по холмам летал,
Я вспоминал о нем.

Гленн Болькан, мой дом и кров,
Прибежище мое.
Среди лесов, среди холмов
Долина та лежит.

И пусть бы в темном мире был
Навеки я один,
Я находил бы свой приют
В долине Гленн Болькан.

Свежа там чистая вода,
И свежий ветер там,
Свежа зеленая листва,
Свежей — салата лист.

Красивы ивы у ручья,
Красив ореха прут,
Красивы поросли плюща,
Красивее — березы.

Если ты опять придешь
Сюда, Лонгсеахан,
Ты не найдешь меня среди
Густой листвы ветвей.

Как в битве острие копья,
Остры твои слова.
Отец и мать, жена и брат,
И дочь, и сын мертвы.

Ужасна весть! Ужасна ложь!
Когда придешь, не жди,
Уйду я в горы Бойрхе Бенн
До утренней зари.

Меня ты ждал на мельнице,
Весть принес из дома мне,
Оделся женщиной, но я
Сумел тебя узнать.

А ты, старуха с мельницы,
Что сделал я тебе?

Что ты со мною сделала?
И где же ты теперь?

Старуха с умной головой,
Поскачешь на коне?
— Дружочек мой, скакать с тобой
Готова хоть сейчас.

Суибничек, мне говорит,
Смотри, как я лечу.
— Когда б летала, не была б
Сейчас без головы.

— Разве это правильно,
Суибне, сын Кольмана,
Кони вскачь проносятся,
Не падают, как я?

— Конечно, это правильно,
Старуха без ума.
Кто вверил тело демонам,
Тот сам себя вини.

— Ужель тебе не по сердцу,
Безумец благороднейший,
Как мы скакали по горам
И по холмам неслись?

— По ветке вверх, чрез терн и плющ,
А ветер грозит упасть.
Земля внизу так далека,
Боялась я вздохнуть.

С вершины на вершину — прыг,
И не боюсь ничуть.
Привык летать я среди скал,
Не падал никогда.

Когда свозь чашу горлица
Летит — спешу за ней.
Догнать ее не трудно:
Я тоже с крыльями.

Когда тяжелый тетерев
На бой меня зовет,
Спешу я прочь, предупрежден
Заливистым дроздом.

Хочу — лечу по воздуху,
Хочу — сижу в кустах,
Где прячет лис соковище
Обглоданных костей.

Своры псов проносятся
Среди густых кустов,
Но я несусь быстрее их
От них по склонах гор.

Рыжую лису страшит
Шум моих шагов,
Но сам дрожу от страха я,
Услышав волчий вой.

Они хотят меня догнать,
Свиреп их скорый бег,
Но я скорее их лечу
К вершинам острых гор.

От них спасусь, но стыд за грех
Везде меня найдет,
И как овца без хлева я,
Не знаю, где брожу.

Деревья церкви Келл Лугайд
Сонливо шелестят.
Но веселей при Конгале
Был шум его пиров.

Покою скован каждый пруд,
Когда царит мороз.
Мне ж нет покоя, я дрожу
От холода в горах.

Вокруг курлычут журавли
В долине Гленн Айгли,
Танцуют стаи серых птиц
Стеной передо мной.

Мне не по сердцу разговор
Меж мужем и женой.
По мне, так слаще речь дрозда
В зелени ветвей.

Мне не по сердцу пенье труб
На утренней заре,
Лай лисиц и барсуков
Вдвойне милей, по мне.

Мне не по сердцу рога глас,
Зовущий своры псов.
Олений зов среди лесов
Вдвойне нежней по мне.

Но пастбища да пахоты —
Теперь удел долин.
Оленю негде спрятаться
Среди густой травы.

Как обильны среди долин
Их тучные стада,
Но никогда еще ярма
Не знали их рога.

В горах Эвлин живет олень,
И в снежных горах Фуат,
Олень в Элла, олень в Орбрайге,
И у озера Лейн.

Их встречал повсюду я,
Семья оленья велика,
И в Сеймине, и в Лохране,
И в Бойрне среди скал.

Оленья мать, увы тебе!
Число детей твоих мало,
Теперь осталось у тебя
Не боле двадцати голов.

Наряд твой сер и холоден,
Народ твой сир и голоден,
Но олененок молодой
За матью бредет.

Олень, твой зов среди лесов
Услышу я один.
Найди себе укрытие
В расщелине скалы.

А я — я Суибне, я брожу
Один среди холмов.
Я — Муж Вершин, пристало мне
Теперь назваться так.

Вода в ручье сладка, свежа,
Течет в долине Лейхит,
Но еще свежей вода
В ручье Дуйн Майл.

Брожу повсюду, мне теперь
Одежда не нужна.
Как зверь, теперь купаюсь я
В водопадах гор.

Ты рыжим стал, о папоротник,
И ломок стебель твой.
Плохое ложе из тебя
Для бедного скитальца.

Я знаю, я найду покой
В долине у реки,
Где Молинг выстроил свой дом,
Там искуплю свой грех.

Тень проклятия Ронана,
Она спешит за мной...
Милый молодой олень,
Сень лесов — твой дом.

После этой песни Суибне вновь отправился из Фиод Гайбле в Бенн Богайне, а оттуда — к Бенн Файбне, а оттуда — к Рат Муирбилг, и не останавливался он до тех пор, пока не достиг он Дуна Собайрке, что в Уладе. Тогда повернулся он к старухе, что следовала за ним по пятам, спиной и прыгнул с вершины одной скалы на другую. Старуха тут же прыгнула за ним следом, но ноги ее скользнули по влажным камням, так что не удержалась она на краю скалы, упала вниз, и тело ее разбилось на мелкие кусочки. Было это возле Дуна Собайрке, и все, что от нее оставалось, унесли морские волны. Так и погибла она по вине Суибне.

И тогда, увидев все это, Суибне сказал себе: «Лучше бы теперь быть мне где-нибудь подальше от Дал Арайде, а то еще Лонгсеахан прознает, что старуха эта погибла из-за меня, выследит меня и убьет, чтобы отомстить мне за это. Так что лучше мне теперь не попадаться ему в руки». И тогда пустился он снова в путь, и вот вскоре был он уже в Коннахте, в Рос Комоне, где на берегу свежего ручья рос в изобилии зеленый салат. Из дома местного эренаха вышла тогда женщина и направилась прямо к ручью. Форбасах, сын Форбалаха, — вот как звали того эренаха. Финнсенг, дочь Финделаха, было имя той женщины. Увидев ее, безумец скрылся в кустах, она же подошла к ручью и принялась рвать салат. Горем и тоской наполнилось тогда сердце Суибне, когда, сидя на дереве, увидел он, как прямо у него на глазах уносит та женщина салат, которым собирался утолить голод он сам. И тогда он воскликнул:

— О женщина, — сказал он, — грустно видеть, как уносишь ты салат, по праву предназначенный для меня, ибо нету у меня иной еды, как нету и дома, где мог бы укрыться. Ибо нет никого, кто сжалился бы надо мной и пустил бы меня в свой дом. Вместо сытного пира у меня лишь этот салат, а вместо меда вода из ручья.

Исколот я ветками диких кустов и ослаблен голодом и холодом. И вот раз уносишь ты с собой этот салат, означает это, что сегодня уж не найти мне иной еды.

И тогда исполнил он такую песнь:

О жена жестокая,
Что тебе еда моя?
Без моего салата
Еду себе нашла бы ты!

О ты, жена без сердца,
Как розны наши судьбы,
Дрожу на ветках дуба,
А ты у друга в доме.

О жена без жалости,
Веет ветер вокруг меня,
И нечем мне укрыться
От холода и стужи.

Я никому не нужен
И изгнан отовсюду,
Как тяжело жить на свете
Бездомному безумцу.

Пируют в зале воины,
Как я сидел, бывало,
Давно уж позабыли
О короле несчастном.

Никто такого гостя
В своем не примет доме.
Безумный, я скитаюсь
В горах при лунном свете.

Бывало, ночь настанет,
На арфе мне играют,
А нынче только ветер
Поет свои мне песни.

Я Суибне несчастный.
Увы, ни друг, ни родич
Меня не пожалеют!
Кому теперь я нужен!

Я Суибне благородный,
Терплю тоску и холод,
На голод обрекла ты
Меня, салат укравши.

Мед — вода холодная,
Бык — листья салатные,
Друзья — стволы деревьев,
А шерсть — плащ и платье.

Мне холодно сегодня
Без моего салата,
И крик гусиный слышен
На пустоши Имли Ибар.

Без плаща, без одежды
Надежды нет согреться.
На голос журавлиный
Лечу я, сам как птица.

Приход весны я встретил
На серых скалах Дайрбре,
А ночь меня застала
На западе у Бойрхре.

Жестокая красавица,
Сжалиться тебе бы след,
Ведь и так уже мертвец
Пред тобою, женщина.

Сковала землю стужа,
Весенний холод светел.
В ручье вода сверкает,
Еда ж моя погибла.

И в пир, и в пост салатом
Одним кормлюсь, безумный,
Холодный ветер веет
И мечется по скалам.

И я мечусь, как ветер,
Чтоб не замерзнуть вовсе,
И даже разговаривать
От холода мне трудно.

Женщина:

Господь и мне дает еду,
И что найду — оно мое.
Ты о величии своем
Забудь, безумный Суибне.

Суибне:

Тебе богатый выкуп
Я дам, коли захочешь —
Возьми наряд из шелка
В обмен на лист салатный!

Живу, добра не зная,
Бездомный и безумный,

Я, всем известно, грешник,
Но ты меня не лучше.

Так пусть же Синий Викинг
Разрушит дом твой крепкий
За грех твой — ты украла
Еду мою и жизнь.

Если вдруг сюда придет
Лонгсеахан, что был мне друг,
Поделись салатом с ним,
О жена жестокая.

На ту ночь оставался он еще в Рос Комон, а наутро опять пустился в путь. И так летел он и спешил, что скоро был уже возле прекрасной горы Слиав Аугти, а затем приблизился он к великой горе, что зовется Слиав Мис. И там провел он две недели да еще месяц. А потом вскоре был он уже в Инис Муррей. И так странствовал он по всему острову, пока наконец не дошел он до высокой скалы Алстара, что высится над морем. Взобрался он на ту скалу и просидел на ней еще месяц и две недели. И сидя там, громко плакал он и жаловался на свои беды, и вот, что говорил он, сидя там в высоте:

Тяжело мне жить,
Ночью негде лечь.
Все сковал мороз,
И поля в снегу.

Солнца редкий луч
На холодный луг,
Одинокий дуб
В белой пустоши.

Буря буйствует
Средь олених троп,
И следы копыт
Заметает снег.

И олений крик
Слышен вдалеке,
Отзывается
В белизне небес.

Но сносить мороз
Мне легко, Господь,
Тяжелей тоска
В сердце Суибне.

Хоронюсь в кустах
Среди колких игл,
Заметает снег
Ног моих следы.

Лежа в ложе мха
На краю Лох Эрн,
Жду — скорей бы лес
Озарил рассвет.

На вершинах гор
В Дун Собаирхе
Слышу я шум волн
Дун Родаирке.

Диких волн прибой
Гонит прочь меня
С ложа жесткого
У реки Барроб.

На вершинах гор
Расцвели цветы,
Водопада рев
Слышен среди скал.

Я бродил весь день
В доле Борома
От Бенн Иугайне
К Бенн Богайне.

Ты пришла ко мне
И одной рукой
Обесчестила,
Злая женщина.

Мою долю ты
Унесла себе.
Горек мой удел —
Съеден мой салат.

Я салат ищу
На прокорм себе,
Пища голого
В милой Гленн Болькан.

Как сладки, вкусны
Земляничины,
Как свежа вода
В ручье Ронана.

Руки согнуты,
Ногти сорваны,
Ноги ранены,
И следы красны.

По моим следам
Бродит свора псов,
Схоронюсь от них
Лучше в Альбане.

Я устал в пути,
Песнь моя грустна,
Я сижу один
На скале Алстар.

На скале Алстар
Средь высоких волн,
Неприветлив край,
Неприютен кров.

А скала Алстар,
Словно колокол,
Среди волн морских
Носом высится.

Мы, скала и я,
Словно журавли,
Одиноко мне,
Одиноче ей.

И делю я с ней
Ложе мокрое.
Покаянием
Станет эта ночь.

Горе Конгалу,
Что позвал меня.
И достоин он
Лишь проклятия.

Я, как быстрый дрозд,
Убежал от войск,
А достались мне
Лишь страдания.

Я в листве лесной
Хоронюсь, как зверь,
Но куда бежать
От тисков тоски?

Манит пруд меня
Глубиной свой,
Там, на черном дне,
Будет сладко спать.

Ты прости меня,
Горемычный пруд,
В гости я к тебе
Не спешу идти.

Улад осенью
Возле Лох Куан
Урожай несут
Потомкам Эогана.

Лету жаркому
Солнце кланялось,
И лосось плывет
По реке Шаннон.

Эти земли я
Из конца в конец
Исходил, когда
От воинов прятался.

Потом Суибне спустился со скалы Астар и прямо через бурное, штормящее, буйное, холодное, темное море переправился к земле Бриттов. И так поспешил он пройти по тому краю, что скоро крепость тамошнего короля осталась от него по правую руку, сам же он укрылся в густом лесу. И вот когда проходил он по тому лесу, услышал он стоны и рыдания, столь знакомые ему, что невольно замедлил он свои шаги, а потом и вовсе остановился. Кто-то, подобный ему, стонал, сидя на дереве, и громко жаловался, и сетовал на выпавший ему удел. Это был другой безумец, что жил в том краю. Суибне тотчас же поспешил к нему.

— Кто ты, человек? — спросил он.

— Я безумец, — ответил тот.

— А раз ты безумец, — сказал ему Суибне, — тогда спустись ко мне поближе, ибо никто не сможет в этом мире понять тебя так, как я, потому что я тоже безумец.

— Поистине хотелось бы мне тебе поверить, — сказал ему на это безумец, — да боюсь я людей короля, что рыщут повсюду, желая выследить меня и убить. Сумеешь ли ты доказать мне, что ты не один из них?

— Ты смело можешь мне довериться во всем, — сказал ему Суибне. — Расскажи мне, какого ты рода?

— Фер Кайлле, Лесной человек, вот какого я теперь рода.

И тогда Суибне сложил вот такие строки, а Фер Кайлле так ему отвечал:

— О Фер Кайлле, расскажи мне,
Отчего
Вдруг лишился ты рассудка
Своего?

— Я скажу тебе с последней
Прямотой:

Страх и ужас исказили
Облик мой.

Я Элладан, был я воин
И герой,
А теперь я волком вою
Под горой.

— А я Суибне, я безумен,
Но зато
Мы с тобой пойдем друг друга,
Как никто.

После этого доверились они друг другу, и каждый поведал другому свою историю. И Суибне сказал безумцу:

— Расскажи мне, кем ты был раньше.

— Был я сыном знатного воина, — сказал ему на это бриттский безумец, — и родился я в этих землях, а имя мне было раньше — Элладан.

— Скажи мне тогда, — попросил его Суибне, — как случилось, что потерял ты разум свой и рассудок и сделался безумным?

— Не трудно сказать. Однажды два местных короля поспорили, кому следует владеть этой землей. Эохайд Айнхеас, сын Гуайре Матры, и Кугуа, сын Гуайре, — вот имена этих королей. И был я среди людей Эохайда, потому что считал его лучшим королем из них двоих. И так далеко зашла их распря, что можно было решить ее только в битве. Я же наложил на всех людей моего господина заклятие: не выходить на поле сражения без богатого шелкового одеяния. Хотелось мне, чтоб своим пышным нарядом еще издали сумели они поразить врага. И за это враги проклинали меня трижды, и вот потерял я разум свой и рассудок, и стал безумцем, и странствую, и скитаюсь, и блуждаю с тех пор по свету.

И потом сам он спросил Суибне, отчего тот стал безумцем.

— Сделали меня безумным, — сказал ему Суибне, — слова Ронана, что проклял меня перед битвой при Маг Рат, так что прямо на поле сражения почувствовал я слабость и дрожь во всем теле, оружие выпало из моих рук, и ужас охватил меня. И вот с тех пор странствую я и скитаюсь, и, верно, не будет скитаниям моим конца.

— Суибне, послушай меня, — сказал ему тогда Элладан. — Раз уж довелось нам здесь встретиться, раз уж так вышло, что оба мы безумны и оба приговорены вечно скитаться и жить, дрожа от страха, так давай же будем помогать друг другу и будем сторожить сон друг друга, чтобы не пришлось, как прежде, вскакивать в испуге, если выпь вскрикнет, чайка махнет крылом по воде, выдра зашуршит в камышах, кукушка заплачет, да еще кто-то так жалобно-протяжно застонет в лесу. А то, по обыкновению, знаешь, скрипнет сук, хрустнет сухая ветка, а ты уж и ждешь, вот они, пришли за мной... Вот одно дерево, вот за ним другое, а кто там стоит за третьим? А так буду я знать, что если и зашуршит листва, зашумят шаги, захрустят ветки, ты тотчас это заметишь и меня разбудишь, и не станем мы смотреть, кто это к нам там идет, а сразу улетим высоко в облака.

И так они и сделали, и целый год прожили вместе в одном лесу. И по истечении года Элладан так сказал Суибне:

— Пришла пора нам расстаться, ибо близок час моей гибели и должен я отправиться туда, где суждено мне погибнуть.

— Какая гибель тебя ожидает? — спросил его Суибне.

— Не трудно сказать, — ответил Элладан. — Теперь прямо отсюда отправляюсь я в сторону Эс Дуб-

тах, но по дороге ветер захватит меня и бросит в водоворот, так что я быстро утону. А потом буду я похоронен во дворе у святого и так очищусь и попаду на небеса. Вот какой конец ждет меня после моей жизни. А ты, Суибне, поведай и ты мне о том, что тебя ожидает.

И Суибне рассказал ему о том, что его ждет. Потом они простились, и бриттский безумец поспешил к Эс Дубтах, где попал он в водопад и утонул там.

Суибне же тогда поспешил вернуться в Ирландию, и уже на закате дня был он в долине Лине в Уладе. Когда он узнал эту долину, то вздохнул он глубоко и горько и так сказал самому себе: как хорошо помню я тот день, когда я с моим господином Конгалом Клаэном, да видит это Бог, проезжал по этой долине. И тогда, помню, я сказал ему, что не хочу более ему служить, потому что плохо платит он мне за мою преданность, и сказал я ему, что, мол, пойду я лучше и поищу себе другого господина. И тогда, чтобы удержать меня, подарил он мне трижды по пятьдесят прекрасных, сильных, заморских коней, да трижды по пятьдесят крепких, закаленных, острых мечей, да пятьдесят рабов, да пятьдесят рабынь, да еще впридачу свою золотую тунику, расшитую пурпурными нитями. И тогда сложил обо всем этом Суибне эти стихи:

Вижу я долину Лине
В жарком зареве заката,
Где когда-то я и Конгал,
Словно братья, проезжали.

Узнаю долину Лине.
Помню, я и Конгал Клаэн,
Из Друм Лорган возвращаясь,
Здесь вели свою беседу.

И сказал я: Конгал Клаэн,
От тебя мне мало проку,
От тебя мне мало чести —
Скуден стол твой, дар твой редок.

Чтобы я забыл обиды,
Подарил мне Конгал Клаэн
Трижды пятьдесят коней,
Трижды пятьдесят мечей.

Своего коня гнедого
Подарил мне Конгал Щедрый
И тунику золотую,
Шелком шитую багряным.

Узнаю долину Лине.
Хоть сейчас я возле Миде,
А Маг Лине — там, где Улад,
В Миде же — долина Фемен.

Узнаю долину Фемен.
А может быть, долину Аи?
Говорят, долина Лиффи
Славится своей красою.

Из конца в конец весь остров
Я прошел и все долины
Видел я, но всех милее
Мне долина та, что вижу!

После этого отправился Суибне в Гленн Болькан, и как же изумился он, когда увидел там вдруг женщину, что была безумна, как и он. Поначалу он ее испугался и решил было бежать от нее прочь, но когда понял, что

она так же безумна, как и он, повернулся к ней и пошел к ней навстречу. Она же бросилась от него бежать.

— О, Всемогущий Господь, — сказал тогда Суибне, — как ужасна моя жизнь. Только что сам я готов был в страхе бежать от несчастной безумицы, но вот и она меня боится и спешит убежать от меня. Спешит она в долину Гленн Болькан, мое прибежище. Мило мне это место!

И тогда сказал он такую песнь:

Горе тем, кто вокруг себя
В страхе видят лишь врагов.
Муж это или жена —
Не увидеть им небес.
Если соберутся трое,
То один всегда ворчит.
Мне терновник ранит тело —
Я один всегда ворчу.
Вот безумная жена,
В страхе прочь она бежит.
Неужели страх могу
Вызвать я? Я гол и бос.
Я и сам всего страшусь,
Хоронюсь среди ветвей,
В чаще даже дикий гусь
Меня до Самайна не найдет.
В Гленн Болькан струя свежа,
Птиц не счесть, они поют,
Светлые ручьи журчат,
Омывая валуны.
Ветра шум среди ветвей,
Желудя блестящий бок,
Лик ореха средь листвы,
Ежевика сладкий сок.
Своры псов бегут, стремясь
Оленя быстрого нагнать.

У воды растет салат.
Как все это я люблю!

Потом Суибне отправился туда, где жила Эран, и постучался в двери дома, где была она в ту пору со своими служанками и другими женщинами, что прислуживали ей как королеве. Вошел Суибне в ее покои, огляделся и сказал ей:

— Вижу я, Эран, жизнь твоя легка и приятна, моя-то жизнь не легка.

— Правду, ты говоришь, — ответила ему Эран, — но если хочешь, войди в мой дом и будь в нем гостем.

— Нет нужды тебе просить меня об этом, — сказал ей Суибне, — не останусь я и часа в твоём доме, если только отряд вооруженных воинов не станет удерживать меня здесь.

— А по-моему, — ответила ему девушка, — нет большого смысла в той жизни, что ты ведешь, скитаясь по лесам и холмам Ирландии, не лучше ли для тебя будет остаться с нами?

— Поистине, нет, — воскликнул Суибне, — но вспомни, женщина, разве не уверяла ты меня, что и сама готова пуститься в путь, разделить судьбу мою и вместе со мной скитаться по лесам?

— Не знаю я, о чем это ты, — сказала Эран, — но вижу, что лучше для нас обоих будет, если ты и вправду покинешь этот дом и не станешь возвращаться, пока не вернутся к тебе твои облик и образ, рассудок и разум. А теперь — прощай!

— Горе тому, — вскричал Суибне, — кто станет верить речам женщины, поистине они легче ветра. Не хочешь видеть меня жена моя, та, которой, помню, подарил я трижды пятьдесят молочных коров да еще пятьдесят быстрых скакунов, да еще много разных даров, и все это в один день. И забыла она, видно, как победил

я в жестокой схватке Айлиля Кедаха, а ведь по праву
должна была бы она гордиться мною.

Лик жены таит обман,
Горе мне, обманут я.
С той поры, как стал безумцем,
Гонит прочь меня жена.

Я скажу, безумен тот,
Кто поверит женщине,
Будь то ночью или днем,
Речь ее — одна лишь ложь.

Эран, я тебя любил,
Все дарил тебе, что мог,
Трижды пятьдесят коров,
И коней тебе я дал.

Помнишь, прежде был я мудр,
Ссор бежал я, хоть и знал:
Силой тридцати мужей
Я с рожденья наделен.

Помню, Конгал спросил
Смелых воинов Улада:
Кто из вас сразиться сможет
С гневным Айлилем Кедахом?

Дик и яростен тот муж,
Меч и щит его остры,
Он повсюду сеет смерть,
Жалости не ведая.

Конгал, вот моя рука, —
Я сказал, — по чести мне

Поединок с Айлилем,
Яростным, безжалостным.

Голову ему срубил
Я тогда своим мечом,
А еще остались там
Пять сынов короля Майрге.

И сказав это, поднялся Суибне в воздух и легче пуха полетел по ветру и не останавливался он, пока не оказался в долине на юге острова возле Бенн Бойрхе. И долго он пробыл там, и так при этом он говорил:

— Вот славное укрытие для такого безумца, как я, хоть и нет тут ни пищи, ни молока, ни иной улады для меня. Вот славное место, где можно укрыться от дождя и ветра.

И потом сказал он такую песнь:

Холодно сегодня ночью,
Сил иссякших не хватает.
Без еды растает тело
В белом облаке бурана.

Льдом мое покрылось ложе,
Снег лежит на всем Бенн Бойрхе,
Таю, не прикрыт одеждой,
Острым тернием исколот.

Как осенний лист, я вяну,
Замирает жизнь в жилах,
Инеем покрылось тело,
Дух мой ветер прочь уносит.

Гленн Болькан — мое спасенье,
Щит, убежище, укрытье,

Лишь суровый Самайн настанет,
Я туда спешу, спасаясь.

Я блуждаю по долинам,
По горам ношусь, как ветер,
Темный ураган безумья
В голове моей бушует.

Гленн Болькан — моя долина,
Гленн Болькан — мои владенья,
Я король, вот моя крепость,
Здесь укроюсь я от бури.

Мед лесной, салат, орехи,
Желуди, терновник, сливы,
Изобилье трав зеленых
Я найду в своих угодьях.

Но в твоих владеньях, Боже,
Там и травы зеленее,
Только там покой найду я,
Там, где солнце гонит холод.

А наутро Суибне переправился через светлые, быстрые воды реки Шаннон и вот уже вскоре был в долине Фемен. Далеко перед ним простирались луга и долины, ветер колыхал свежие травы и шелестел зеленой листвою, но невесело было ему, и тоска сковывала душу его и сердце. Пустился он в путь и прошел через земли Манмаг, а потом — переправился через реку Сук, прошел через равнину, что возле озера Лох Рив, и там решил он устроить себе ночлег. Было это на востоке Коннахта, возле Биле Тиобрадан в Крих Гайлле. И было это одно из самых любимых Суибне мест во всей Ирландии, и поистине прекрасно оно и поныне. Но ве-

ликая тоска лежала тяжестью на его сердце, и так он сказал:

— Велики поистине тоска и томление, горесть и грусть, что тяготят меня ныне и не дают мне уснуть. Холодно жилище мое на вершине Бенн Бойрхе, да и тут, возле Биле Тиобрадан, не теплее.

Ночью пошел снег и скоро покрыл всю долину белым холодным покрывалом, и взглянул на это Суибне, и так сказал:

— О горе мне! На теле моем выросла шерсть, но поистине мало согревает она меня нынче ночью. Уж лучше бы было мне умереть, чем терпеть и сносить все эти мучения и тяготы.

И потом сложил он эту поэму, чтобы поведать в ней о всех своих страданиях:

Велика моя тоска,
Чистый ветер гонит лист,
Сам, как лист, лечу с горы,
Пожелтел и весь иссох.

В Бенн Бойрхе я был вчера,
Дождь холодный там хлестал,
До костей продрог насквозь
Я, несчастный, средь ветвей.

Было время — был я храбр.
Но теперь я, как птенец,
Мокрый, перьями покрыт,
Господи, дай силы мне!

Лед и снег, мороз и мгла,
Да туман на склонах гор,
Ветер хлещет, как бичом,
Гленн Болькан, лечу к тебе.

Горько мне и страшно мне,
Разум мой мне изменил.
По долинам и холмам
Я скитаюсь день и ночь.

Широка река Шаннон
У излучины Снав-да-Эн,
Светлый монастырь стоит
На дороге в Круахан.

К Слиав Куа долгий путь
Вдоль веселой Глас Гойле,
Возле сладкой Слиав Брег
Я свой полет остановил.

Трудно мне бездомным быть,
Жить без крова, на лугу,
Есть могу один салат,
Пить — лишь воду, о Иисус!

Я качаюсь на ветру,
Как осенний лист, дрожу.
Я дружу с волками теперь,
Сам, как зверь, людей бегу.

Сплю в лесу среди листвы,
На ветвях сижу в гнезде,
Я везде всегда один,
Господи, где силы взять!

Только ветер, друг и враг,
Он теперь всегда со мной,
Не отстанет ни на шаг...
Боже, что ж это со мной!

— Нет больше силы терпеть мне такую жизнь, что и не жизнь, то вовсе, а хуже смерти, — сказал тогда Суибне самому себе. — Уж лучше вернусь я в Дал Арайде, и пусть убьет меня там светлый король Домналл, сын Аода, но все же будет это честная смерть. А может быть, и сумеют защитить меня мои люди, да и вряд ли найдется теперь среди них такая злая старуха, как та старуха с мельницы, что заставила меня прыгать перед нею и тем вновь сделала меня безумным. Вернусь домой, а там — будь что будет.

Так рассуждал Суибне с самим собою, потому что внезапно вернулись к нему рассудок и разум, и безумие его покинуло. И тогда решил он воротиться домой к своим родным и поручить жизнь свою их заботе и покровительству. Но прослышал святой Ронан о том, что Суибне перестал в безумии своем скитаться по лесам и холмам и что вернулись к нему его разум и рассудок, обличие и образ, и что решил он вернуться в свои земли к своим людям, и не понравилось ему это. И тогда он так сказал:

— Призываю я отныне благородного Короля, чтобы повелел он этому злему безумцу и осквернителю церковей удалиться вновь в леса и долины, чтобы не посмел он даже приблизиться к святому месту, дабы не осквернить его вновь, как это у него в обычае. И пусть не будет ему покоя среди его родни, ибо и ее оскверняет он одним присутствием своим.

Бог услышал просьбу Ронана, и когда Суибне приблизился к Слиав Фуад, то замер он от ужаса, когда страшное видение предстало перед ним в ночной тьме. Были это головы, алые, ужасные, злобные головы, без шей и тел, головы псов и козлов, рычали они, хохотали, испускали злобные вопли и крики, проносились во тьме перед Суибне и кружили вокруг него в страшном, ужасающем, невообразимом, цепенящем душу хоро-

воде. И слышал он, как кричат эти головы друг другу:

— Вот он, этот безумец, — так сказала первая голова.

— Да, это безумец Улада, — ответила ей другая, — так накинемся же на него и не дадим ему покоя, пока не бежит он в страхе из этих мест. Хватай его, держи!

— И пусть далеко бежит он отсюда, — сказала третья голова, — мы же станем преследовать его, куда бы он ни пошел.

— Пусть долгим и трудным будет его путь, но как бы быстро ни шел он, — сказала четвертая голова, — мы от него не отстанем, пока не будет он так далеко, что не вернуться ему уже в святые земли Улада.

— Пусть окажется он на берегу морском, — так сказала пятая голова.

И тут все они накинулись на него и стали кружить вокруг, визжа и крича. Суибне же в страхе пустился бежать и понесся по вершинам гор, прыгая со скалы на скалу, перелетая через реки и долины, через равнины и пустоши и, кажется, никогда еще он не бегал так быстро и не несся по воздуху с таким трепетом.

Велики были в ту ночь ужас и страх его, и вопли и рыдания, стоны и крики, визг и скрежет, хохот и завывания далеко разносились по всей округе. А головы неслись за ним, то отставая, то касаясь его рук и ног, шеи и затылка, локтей и лодыжек, так что поневоле приходилось ему в страхе стремиться вперед все быстрее и быстрее, а они не отставали от него и так же стремительно неслись за ним. Казалось, ураган пронесется на холмами, так быстро неслись они. И не оставляли они его в покое, пока не вознесся он в самое небо и не скрылся за серыми тяжелыми облаками.

И тогда они оставили его и скоро стало ему казаться, что страшные песьи и козлиные головы — это всего лишь причудливые извивы клубящихся облаков. И вновь стал он блуждать и скитаться, как и пре-

жде, но таким чувствовал он себя обессиленным и опустошенным после этого бега, что не было у него силы даже отыскать себе еды и питья, чтобы поддержать свое измученное тело. И так, голодный и слабый, опустил он на вершину горы Слив Эдин, чтобы схорониться там на ночь. Слезы полились у него из глаз, и так он сказал, перемежая свою речь стонами и рыданиями:

— Поистине проклят я навеки, ибо вот, если нет старухи, так эти головы сделали меня вновь безумным и вновь заставили меня блуждать и скитаться, не зная ни крова, ни тепла, ни пищи. Видно, поистине я грешен и нет мне искупления, поскольку за один мой грех выходят против меня столь многие. И велико зло, что я содеял. И так он потом говорил:

Я не знаю, жив ли я,
Жизнь это или смерть?
Поминальный плач по мне,
Мне казалось, слышал я.

Или это плачет буря?
Воет ветер, сыплет снегом
На вершине Слив Эдин,
Где сию один, без крова.

Дом и милая жена
Были прежде у меня,
Королем я был, но трона
Король иной меня лишил.

В битве той я не погиб,
Рок иной настиг меня:
Я бежал, и суждено
Мне отныне вечно жить.

Ах, старуха с мельницы,
Будь же проклят твой приют,
Что принес мне только горе —
Мне досталась доля пса.

Брат мой выследил меня
На просторах Эрин,
Злую весть он мне принес,
Что погиб мой милый сын.

В крепость он меня отвел,
В дом, где пиновала знать,
Крепко он меня связал,
Не пустил меня к жене.

И смеялись все кругом,
Как я связанный сидел,
Помню, раньше на пирах
Мне была иная честь.

Коли б не старуха та,
Я б не стал безумным вновь.
Закляла меня Христом,
Чтоб я прыгал перед ней.

Прыгнул раз, потом другой,
Прямо ввысь, к Князю небес,
А старуха мне сказала:
Так и я могу скакать.

Прыгнул раз, потом еще,
Через стену крепости,
А старуха та за мною
Полетела, как дым костра.

Обошли все земли с ней,
В Доме Донна были мы,
От Граг Руире до Бенн Бран,
Что мне дело до нее!

Я стремился, я летел
Через болота и холмы,
А старуха полетела
С Дун Собайрке кувырком.

Тело мертвое ее
Я оставил позади,
И старуха та досталась
На добычу демонам.

Погнались они за мной
Стаей срубленных голов.
Вот, держи его! — кричали,
Вот безумец Улада.

Но от них я убежал,
И меня им не догнать,
Но глаза их отовсюду
И сейчас следят за мной.

И после этого отправился Суибне странствовать по равнинам и лесам Ирландии, и так провел он целый год, тихо и покойно, и прятался в кустах и на ветвях густых деревьев, ел траву и сочные ягоды, лакомился салатом, ежевикой, бурыми, гладкими желудями, пил свежую воду из реки Габал там, где ныне роща. И к концу года вновь охватила его тоска и тогда сложил он эту небольшую поэму:

Я Суибне несчастный,
Не счесть моих стенаний,

Холодными ночами
Я плачу вместе с ветром.

На сердце — радость тела,
Когда познает сладость
Плодов и алых ягод,
Салата и орехов.

Я год провел на скалах,
Травой одной питаюсь,
Мое иссохло тело,
Я сам — как желтый желудь.

Я знаю, я безумен,
Тоска владеет мною,
Когда б меня не стало,
И власть тоски б иссякла.

Однажды случилось ему быть в Друим Иаранне, где, по обыкновению, стал он собирать свежий салат, что в изобилии рос на берегу ручья. Наклонился он к воде и приник к свежим струям. В ту пору вышел из церкви клирик и нимало удивился, когда увидел, что безумец ест ту же пищу, что и сам он обычно ел во время святых постов, и тогда поспешил он к Суибне, чтоб сердечно того приветствовать, но несчастный поспешил от него прочь и вскоре скрылся среди ветвей уви-того плющом дерева.

— Поистине нет существа, более жалкого и несчастного, чем я, — сказал ему Суибне, ибо я вечно должен бежать и прятаться в страхе за свою жизнь. Ведь страх и сделал меня безумным, так что бежал я с поля битвы, увидев в небесах смущение и смятение. И с той поры, подобно ворону, что проносится над ветвями деревьев, скитаюсь я по лесам, где никто не сможет меня найти, но,

видит Бог, не легка моя жизнь, о клирик. Так искупаю я свой грех перед Господом и поистине вынужден есть пищу поста и умерщвления плоти, что и тебе знакома.

И тогда клирик обратился к нему с такими вот словами, на которые Суибне ему ответил вот что:

— Вижу, жизнь твоя легка:
На ветвях, плющом увитых,
Возле дома моего
Ты сидишь и ешь салат!

— Жизнь моя не так легка,
Как подумал ты, о клирик,
По ночам дрожу от страха
И глаза закрыть боюсь.

Всюду чудятся мне люди,
Что спешат меня убить.
И как ворон я летаю
Над вершинами деревьев.

День один пробудь со мною,
Муж, держащий колокол,
И увидишь, что моя
Жизнь вовсе не легка.

Потом отправился Суибне вновь в восточный Коннахт, где любил он бывать более всего, потому что поистине светлы там струи широкой реки Шаннон и зелены луга на ее излучинах. И поистине нет во всей Ирландии места милее, чем долина возле Снавда-Эн.

А вокруг простирались в то время широкие луга и тенистые рощи, где росли в изобилии яблони и орешник. И всего было там вдоволь: трав и салата, орехов

и яблочко, и дикие пчелы роились там, и находили там себе уют барсуки и зайцы, да еще заплывали туда тюлени. И так было там прекрасно и покойно, что Суибне сложил про то место, что звалось Фаранан, вот такие строфы:

Фаранан — святой уют,
Там растут лещин кусты,
И журчанье свежих струй
День прохладой напоит.

Толстые стволы дубов
И цветов цветная ткань,
Яблочко сладкий урожай
Падает в траву с ветвей.

Прячется в норе барсук,
Робкий заяц прочь спешит,
И мелькает бурый бок
Тюленя среди быстрых волн.

Я Суибне, сын Кольмана,
От морозов ослабел,
Меня проклял светлый Ронан,
Страх и холод я терплю.

Потом Суибне вновь пустился в путь, и скоро оказался он возле того места, где был в ту пору святой Молинг, возле Дома Молинга. Псалтырь Кевина лежала перед ним, и он читал по ней вслух для своих учеников. Приблизился Суибне к Молингу и, наклонившись, принялся есть свежий салат, что рос на берегу реки.

— О безумец, — сказал ему клирик, — не рано ли ты приступил к трапезе?

Так сказал ему Молинг, а Суибне так ему на это ответил:

— Для начала трапезы
Рановато.
Но уже пробило полдень
В светлом Риме.

— Почему ты это знаешь,
О безумец?
— Мне сказал об этом Бог наш
Всемогущий.

— Что еще тебе поведал
Светлый Бог наш?
— Если ты святой, то знаешь
Сам об этом.

— Разве ты знаком со мною,
О безумец?
— Я с тобой встречался часто,
Тут блуждая.

— Отчего ты все блуждаешь,
Суибне горький?
— Ждут меня покой и отдых
В жизни вечной.

— Твою душу ждут, несчастный,
Муки ада.
— Муки в этой жизни грех мой
Искупили.

— Отчего ты весь в движенье,
Суибне светлый?
— Не легко мне в этот холод
Без одежды.

— Вот мой плащ, покрой им тело,
Если хочешь.

— Помню, прежде сам давал я
В дар одежду.

— Ты король, бежавший в страхе
С поля битвы?

— Это правда, и отныне
Страх мой вечен.

— Как же смог меня узнать ты,
О безумец?

— За тобой следил я долго
Издалека.

— Погляди же, как прекрасен
Лист псалтыри.

— А по мне куда красивей
Листья дуба.

— Колокольный звон, послушай,
Сладок сердцу.

— А по мне куда как слаще
Крик кукушки.

— Как приятно спать на мягком
Ложе в келье.

— А по мне куда приятней
Спать на камне.

— Где же смерть тебя настигнет,
О безумец?

— Твой пастух меня погубит
Ранним утром.

— Привет тебе, Суибне, — сказал ему Молинг. — Раз уж суждено тебе возле моего дома окончить свои дни, то приказываю я тебе отныне каждый день рассказывать мне свою повесть, о том, что пришлось тебе перенести, пока блуждал ты и скитался по холмам и долинам Ирландии. И где бы ни был ты поутру, должен ты вечером приходить ко мне, чтобы рассказать мне о своих странствиях, чтобы смог я записать о тебе правдивую повесть.

И так прошел целый год. Был он утром на Инис Бо Финн, что в западном Коннахте, а на другое утро — в милом Эс Руад, а потом на прекрасной горе Слиав Мис, а другой еще день — в холодном Бенн Бойрхе, но где бы ни бывал он днем, к вечеру возвращался он непременно в Дом Молинга. Молинг же повелел, чтобы при его обители получал несчастный безумец ночлег и пищу, чтобы укрепилось его тело и не страдал он от холода, голода и жажды, как прежде. И повелел Молинг поить его каждый день свежим молоком. Мургил — так звали кухарку Молинга, а мужем ее был Монган, свинопас Молинга. И вот как давала она безумцу то молоко: на заднем дворе вырыла она подошвой своей сандалиии небольшую ямку в земле и наливала туда каждое утро молоко для Суибне. Он же подходил к ямке и становился на четвереньки, а потом выпивал все до капли, что давала ему она.

И случилось так, что поссорилась Мургил с другой женщиной, что доила по обыкновению коров, и тогда сказала ей та женщина:

— Поистине дурно то, что другой мужчина милее тебе, чем твой собственный муж и что вот уже целый год каждое утро встречаешься ты на заднем дворе с этим безумцем.

Услыхала эти слова сестра свинопаса, что была неподалеку, и решила сходить поутру на задний двор,

чтобы самой убедиться правда это или ложь. Ничего не сказала она самой Мургил, но, встав затемно, прокрадась на задний двор и увидела там жену своего брата, которая, по обыкновению, поила Суибне молоком.

Увидев это, тотчас поспешила она к брату.

— Жалкий трус, — вскричала она, — пока ты тут лежишь, жена твоя на заднем дворе с другим мужчиной!

Услышав эти слова, свинопас исполнился гневом, вскочил со своего ложа, схватил свое длинное копьё и бросил его в несчастного безумца. Суибне же в ту пору по обыкновению склонился над ямой и пил молоко. Длинное копьё вошло к нему в спину и таким сильным был тот удар, что пробило оно сердце и вышло наружу. Люди говорят, что на конце того копья был рог оленя, от чего удар его был вдвойне силен и приносил смерть всякому, в кого то копьё попадало. А еще говорят, что свинопас заранее врыл в землю рог оленя, чтобы напоролся на него Суибне, когда упадет, и погиб.

Энна Мак Бракан, который в Доме Молинга звонил в колокол к заутрене, вышел в ту пору к воротам и увидел все, что случилось. И тогда сложил он такую песнь:

Зло содеял свинопас,
Муж достойный им убит.
Был безумным и святым
Этот раненый король.

Да пребудет зло с тобой,
И тебе прощенья нет,
И души твоей удел —
Демонам добычей стать.

Небеса — вот мой удел,
И пребудет Суибне там,

Станут петь псалмы поста
Братья о его душе.

Он безумец, он король,
Славный, благородный муж,
Он невинен, как дитя,
Смерть его — большое зло.

После этого Энна повернулся и поспешил к Молингу. Сказал он ему, что свинопас Монган на заднем дворе убил несчастного безумца. Встал тогда Молинг со своего ложа и со своими учениками и воспитанниками поспешил к Суибне, чтобы успеть выслушать его исповедь и отпустить ему его прегрешения. Ибо поистине всей жизнью своей искупил Суибне свой грех и достоин был теперь отправиться в царство Христа.

Вышел ему навстречу тогда его пастух.

— Поистине совершил ты злое дело, — сказал ему Суибне, — убил ты меня, слабого и беззащитного, ударил того, на ком нет вины, и вот, погляди, что сделала со мною рана от твоего копыя: я лежу на земле и не могу уже, как прежде, бродить по лесам и долинам.

— Если бы я знал, что это ты, — отвечал ему пастух, — поистине не стал бы я тебя ранить, ибо и вправду не виноват ни в чем передо мною несчастный безумец.

— Бог свидетель того, что нет на мне вины, — сказал ему Суибне, — ибо с той поры, как послан я был Божьей волей скитаться и бродить по острову, был я подобен зверю или птице и не мог никого обидеть, оскорбить или нанести иной ущерб или урон. Безумен я был, а разве будет позором для мужа, если жена его даст несчастному безумцу несколько капель молока, чтобы поддержать его ослабевшее тело? Клянусь я землей и всеми ее плодами, что не желал я жены твоей, ни иной женщины с тех пор, как стал безумным.

— Так будь же ты проклят, пастух! — вскричал тут Молинг. — И за то зло, что ты содеял, будут коротки дни твои на этой земле.

— Жесток твой приговор, — сказал Суибне, — и не принесет он мне добра, ибо сколько ни проживет на земле этот пастух, все равно суждено мне умереть от раны, нанесенной его рукой.

— Пусть же тогда заплатит он нам эрик, — сказал тогда Молинг, — и после этого со спокойной душой ты сможешь отправиться на небеса, где со временем и я пребуду с тобою.

И так говорили они между собою, Суибне, Молинг и Монган:

Суибне:

То, что сделал ты, пастух,
Поистине, большое зло.
Нанесла мне рану смерти
Твоя черная рука.

Монган:

В смертный час открой нам все,
Кто же ты, о человек?

Суибне:

Я безумец без изъяна,
Светлого Молинга пастух.

Монган:

Если б я тебя узнал,
Светлый муж, клянусь тебе,
Я б не стал своим копьем
Кожу разрывать твою.

Суибне:

Не бродить уж мне теперь
По равнинам Эрин,
Бог лишил меня надела,
А владел я всей землей.

Монган:

Рассказала мне сестра —
Верил я ее словам —
Что тебя она встречает
По утрам с моей женой.

Суибне:

Злым наветам ты поверил
Раньше, чем проверил сам.
Доверяй глазам своим,
А слова несут обман.

Пил я воду из ручьев
На равнинах Эрин,
Молоком меня поила
Милосердная жена.

Монган:

Если бы я знал все это,
Гнев меня б не ослепил,
Не нанес тебе б я раны,
Суибне из Гленн Болькан.

Суибне:

Хоть ты и нанес мне рану,
Нет вины на мне, поверь,
И жена мне не нужна,
Я клянусь тебе землей.

Горе мне и горе вам,
Светлый Молинг, милый друг,
Твой пастух нанес мне рану,
По лесам мне не бродить.

Молинг:

Будь же проклят ты навек! —
Скажет Молинг пастуху —
Ослепленный ревностью,
Ты, пастух, содеял зло.

Горе нам содеял ты —
Скажет Молинг пастуху —
В наказание ты получишь
Краткость дней и вечный ад.

Суибне:

Пусть я буду отомщен,
Дней моих уж не спасти,
И твоя жестокость, Молинг,
Боли мне не облегчит.

Молинг:

Обещает тебе Молинг
Эрик, получи сполна!
Жизнь вечную на небе
Нам с тобой сулил Господь.

Монган:

Суибне светлый, будь уверен,
Ты на небо попадешь.
Ждет меня иная участь,
Жизни вечной я лишен.

Суибне:

Было время, сладкий звук,
Слаще, чем людская молвь,
Слышал я — в тени ветвей
Голубь сизый ворковал.

Было время, сладкий звук,
Слаще, чем колокола звон,
Слышал я — на склоне гор
Поутру кричал олень.

Было время, сладкий звук,
Слаще, чем пение псалмов,
Слышал я — холодной ночью
Волк голодный громко выл.

Хоть и по сердцу тебе
Выпить пива темного.
Слаще было мне пить воду
Из ладони у ручья.

Хоть и по сердцу тебе
Слушать пение псалма,
Слаще было слышать голос
Псов на охоте в Гленн Болькан.

Хоть и по сердцу тебе
Дух мясной и жаркий жир,
Слаще мне салата стебли,
Что когда-то я рвал в лесу.

Ранен я, и умер я,
Плоть мою копье пронзило.
О Христос, зачем не пал я
В славной битве при Маг Рат!

Ветвь любая — мне постель,
Остров весь — моя обитель,
Все же всех милей Бенн Бойрхе
На озерном берегу.

Остров весь — моя постель,
Куст любой — мое укрытье,
Но милее Гленн Болькан,
Где так свеж древесный свод.

Славлю я Тебя, Христос,
Не оставь и Ты меня,
Боже, зло мое простить
В смертный час мне обещай.

И тогда напал на Суибне смертный обморок, упал он и умер, и не шевелился он более. И повелел тогда Молинг, чтобы все его ученики, все клирики, все, кому случилось тогда быть там, все взяли в руку по камню и сложили эти камни возле тела несчастного. И так была сделана могила Суибне. И сказал тогда Молинг:

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

И после этого так сказал Молинг:

Вот, могила Суибне здесь,
И сердце мое скорбит.

Милы мне теперь места,
Где он был, когда был жив.

Дорога мне Гленн Болькан,
Мил ему был ее приют,
Дорог мне его ручей,
Дорог мне его салат.

Вот течет ручей Безумца,
Он любому дарит свежесть,
Чист и свеж песчаный берег,
Дорога мне эта влага.

Разум свой вернул он здесь,
Долготруден был тот путь,
Вновь родился в моем доме
Он, со мною говоря.

Дорог мне древесный ствол,
Где сидел безумец мой,
Дорог мне любой ручей,
Там, где Суибне побывал.

Воля Короля небес:
Встань и в путь иди со мной,
Протяни мне свою руку,
Ложе смертное покинь.

Речь его была сладка,
Не забуду я о нем.
Все по воле Короля:
Вот его могила — здесь!

И после этих слов Молинга Суибне поднялся с земли, встал и протянул ему руку. Молинг же взял его за

руку и повел его к дверям церкви. И когда Суибне вошел в церковные двери, то прислонился он плечом к косяку, ибо не было у него уже сил ступить дальше. Тут ноги его подогнулись, и он упал. В последний раз открыл он глаза и увидел на небе чудное видение. Тут душа его покинула его тело и вознеслась к небесам. Так случилось все это по воле Господа и по чести святого Молинга. Там и был погребен несчастный Суибне, и там и поныне его могила.

Вот повесть о злочлочениях Суибне, сына Кольмана Куара, короля Дал Арайде.

Содержание

О чем эта книга.	5
Глава 1. Что же значит слово geilt?	9
1. Geilt — случаи употребления в саге: семаантика, сочетаемость, синонимика	13
2. Geilt — употребление в других текстах; норвежские gelta	43
3. Geilt — проблема этимологии	65
Глава 2. Тема левитации в <i>Безумии Суибне</i>	77
1. Перемещения Суибне: полет или прыжок?	77
2. Суибне как «мечущийся демон»	94
3. Чем обрастали geilt: проблема семантической реконструкции древнеирландского símt	118
4. Изгой и мертвец: тема проклятия.	132
Глава 3. <i>Суибне-гельт</i> и тема «дикого лесного человека»	144
1. Тема «дикости» героя и обряд инициации; Суибне и Мерлин; мотив тройной смерти в ирландской традиции	149
2. «Гелтахт» как лиминальное состояние — проблема мотиваций	204
3. Тема «дикого лесного человека» в средневековой литературе	231
4. «Гелтахт» как средство обретения сакрального знания и поэтического дара	258

Глава 4. Безумие Суибне	274
1. Отношение к психическим нарушениям в Древней Ирландии, проблема неполноценности и юридический статус	277
2. Изображение «безумца» в саговой традиции	298
3. «Безумие» Суибне: попытка диагноза	318
Примечания	331
Литература	332
Приложение	
Сага «Безумие Суибне».	
Перевод с ирландского <i>Т. Михайловой</i>	351

Татьяна Андреевна Михайлова

СУИБНЕ-ГЕЛЬТ ЗВЕРЬ ИЛИ ДЕМОН, БЕЗУМЕЦ ИЛИ ИЗГОЙ

Серия «Наследие кельтов»

В оформлении использован
шрифт С. Трубникова

Редактор *Е. Осенева*
Техническое редактирование и
компьютерная верстка *Г. Егорова*

Книга подготовлена при участии *Э. Гареевой*

ИД № 03974 от 12.02.01 г.

Подписано в печать 17.05.2001. Формат 84x108/32
Гарнитура «Times NR Cyr MT». Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 23,52. Тираж 1500. Заказ 2185

Издательство «Аграф»
129344, Москва, Енисейская ул., 2
Тел.: (095) 189-17-22, 189-17-35
E-mail: agraf.ltd@ru.net
<http://www.ru.net/~agraf.ltd>

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов на ГИПП «Вятка».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА **АГРАФ**

Энциклопедии, словари, справочники

Александрова Т.С. **Из Гёте:** Крылатые слова.

О вине и пьянстве: Русские пословицы и поговорки

Соловьев О.Ф. **Масонство:** Словарь-справочник

Бродская Г. **Алексеев-Станиславский, Чехов и другие.**

Вишневоградская эпопея. В 2-х т.

Вайкль Б. **О пении и прочем умении**

Гаспаров Б. **Поэтика «Слова о полку Игореве»**

Данковцева А.В. **Даже если мы умрем**

Дон Жуан русский

Ефимов Б.Е. **Мой век**

Иван Грозный: Антология

Каверин В.А. **Пурпурный палимпсест. Эпилог.** В 2-х т.

Коклюшкин В. **Блеск**

Кокто Ж. **Проза. Поэзия. Сценарии.** Т. 1

Кортасар Х. **Счастливишки (Выигрыши)**

Кузмин М. **Проза 1906–1912 гг.**

Кузмин М. **Проза 1912–1915 гг.**

Кузмин М. **Критические статьи и эссе**

Липкин С.И. **Квадрига (проза, мемуары)**

Маковский С. **Портреты современников**

Нагибин Ю.М. **Собрание сочинений.** В 3-х т.

Пи Оливье. **Лицо Орфея**

Сарнов Б.М. **Перестаньте удивляться!**

Синявский А.Д. **Иван-дурак**

Синявский А.Д. **Основы советской цивилизации**

Смирнов И.П. **Мегаистория**

Суконик А.Ю. **Театр одного актера**

Ференбах О. **Крах и возрождение Германии**

Шекспир У. **Комедии и трагедии**

Серия

«*ЛИТЕРАТУРНАЯ МАСТЕРСКАЯ*»

Александров Н. **Силуэты пушкинской эпохи**

Антон Крайний (З. Гиппиус). **Литературный дневник**

Апостолов Н. **Живой Толстой**

Аронсон М, Рейсер С. **Литературные кружки и салоны**

Гиппиус В. **Гоголь**

Гнедич П. **Книга жизни**. Воспоминания (1855–1918)

Гриц Т. и др. **Словесность и коммерция**

Громова Н. **Достоевский**

Гроссман Л. **Цех пера**: Эссеистика

Жуковская Е. **Записки**: Воспоминания

Литературные манифесты: **От символизма до «Октября»**

Литературные салоны и кружки

Майков Л.Н. **Батюшков, его жизнь и сочинения**

Митфорд Н. **Влюбленный Вольтер**: Биографический роман

Модзалевский Б. **Пушкин**

Немеровская О., Вольпе Ц. **Судьба Блока**

Островский А. **Молодой Толстой**

Островский А. **Тургенев в записях современников**

Розанов В. **Литературные изгнанники**

Скабичевский А.М. **Литературные воспоминания**

Утевский Л. **Жизнь Гончарова**

Щеголев П. **Лермонтов**

Серия
«СИМВОЛЫ ВРЕМЕНИ»

- Аксаков А.Н. **Анимизм и спиритизм**
- Ахмадулина Б.А. **Миг бытия**
- Баранов В.И. **Горький без грима. Тайна смерти**
- Бодлер Ш. **Искусственный рай;**
- Гершензон М. **Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина**
- Готье Т. **Клуб любителей гашиша**
- Волошин М. **История моей души: Дневники**
- Дети эмиграции: Воспоминания**
- Достоевский А.М. **Воспоминания**
- Залкинд А.Б. **Педология: Утопия и реальность**
- Зиновьева-Аннибал Л. **Тридцать три урода**
- Коцебу А. **Достопамятный год моей жизни: Воспоминания**
- Крохин Ю. **Души высокая свобода: Вадим Делоне**
- Мережковский Д.С. **Было и будет. Невоенный дневник**
- Новиков Вл. **Роман с языком**
- Покровский Б. **Моя жизнь – опера**
- Раушенбах Б.В. **Пристрастие**
- Сарнов Б. **Если бы Пушкин жил в наше время**
- Уайльд Оскар. **Письма**
- Хечингов Ю.Е. **Крутые дороги Александры Толстой**
- Чегодаева М. **Два лика времени**
- Черубина де Габриак. **Исповедь**
- Эйхенбаум Б.М. **Мой современник. Маршрут в бессмертие**

Книги по истории

Вернадский Г.В. **Древняя Русь**
Вернадский Г.В. **Киевская Русь**
Вернадский Г.В. **Монголы и Русь**
Вернадский Г.В. **Россия в средние века**
Вернадский Г.В. **Московское царство. В 2-х кн.**

Серия «Новая История»

Алексеев Н.Н. **Русский народ и государство**
Бердинских В.А. **История одного лагеря**
Вернадский Г.В. **Ленин – красный диктатор**
Вернадский Г.В. **Русская История. Учебник**
Вернадский Г.В. **Русская историография**
Забелин И.Е. **Минин и Пожарский.**
Леонтьев К.Н. **Поздняя осень России**
Никитин А.Л. **Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры
в советской России**
Никитин А.Л. **Основания русской истории**
Платонов С.Ф. **Борис Годунов**
Савицкий П.Н. **Континент Евразия**
Трубецкой Н.С. **Наследие Чингисхана**
Шмурло Е.Ф. **История России**

Серия



Винни Пух и философия обыденного языка
Волков П. Разнообразие человеческих миров
Данн Дж. У. Эксперимент со временем
Носов Н. Виртуальная психология
Руднев В. Прочь от реальности
Спивак М. Посмертная диагностика гениальности
Фрер Ж.-К. Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня

Книги по философии

Фараджев К. Владимир Соловьев: Мифология образа

Серия «Путь к очевидности»

Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума

Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии

Мамардашвили М.К. Кантианские вариации

Моисеев Н.Н. Расставание с простотой

Степун Ф.А. Встречи

Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли

Книги по психологии, педагогике и медицине

Вачков И.В. Психология для малышей,

или Сказка о самой «душевной» науке

Гобова Е.С. Понимать детей – дело интересное

Гобова Е.С. Чтение, словесность, письменность

Иванов В.И. Акупунктура и медикаментозная терапия

Иванов В.И. Управление самочувствием

Серия «Литературный атлас страстей»

Ястребов А. Богатство и бедность:

Поэзия и проза денег

Ястребов А. Праздник безумства:

Дионис и Мельпомена

Серия «Speculum mundi» – «Зеркало мира»
(переводная литература)

Акройд П. **Чаттертон**
Бахман И. **Малина**
Дадзай О. **Исповедь «неполноценного» человека**
Ландольфи Т. **Жена Гоголя и другие истории**
Лиспектор К. **Час звезды**
Макьюэн И. **Дитя во времени**
Малапарте К. **Техника государственного переворота**
Мигейс Ж.-Р. **Николай! Николай! Рассказы**
Рубо Ж. **Прекрасная Гортензия. Похищение Гортензии**
Хиггинс К. **Гарольд и Мод**
Энрайт Э. **Парик моего отца**

Серия

В О Ф Л Ш Е Е Й Б Т Н А А Я

Бинг Р. **За кулисами «Метрополитен Опера»**
Золотницкий Д. **Мейерхольд. Роман с советской властью**
Кракауэр Э. **Оффенбах и Париж его времени**
Красовская В. **Павлова. Нижинский. Ваганова**
Кремер Г. **Обертоны**
Ла Мюр П. **Лунный свет: Роман о Дебюсси**
Моцарт В.-А. **Письма**
Нуреев Р. **Автобиография**
Парин А. **Хождение в невидимый град**
Стендаль. **Жизнь России**
Шоу Б. **О музыке**



ИЗДАТЕЛЬСТВО

///АГРАФ

ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГИ

Для тех, кто знает...

**Философия, литературоведение,
история, психология, культурология,
искусство, энциклопедии, словари,
справочники.**

Художественная литература

Книги издательства «АГРАФ» оптом и в розницу
можно приобрести в издательстве, а также
заказать наложенным платежом по адресу:

129344, Москва, Енисейская ул., 2

E-mail: agraf.ltd@ru.net

<http://www.ru.net/~agraf.ltd>

т./ф. 189-17-35

т. 189-17-22

Этой книгой,
посвященной известнейшей
ирландской саге «Безумие
Суибне», издательство «Аграф»
открывает серию книг-
памятников и исследований
кельтских литератур,
чья многовековые традиции,
богатство, многообразие
и яркая эмоциональность
питали и питают
не только британскую,
но и европейскую культуру
в целом.



///АГРАФ