

## КЕЛЬТСКИЙ МИФ В САГЕ О КОРОЛЕ КОНАЙРЕ

Значение лингвистического и историко-культурного материала с западной периферии индоевропейского мира для сравнительно-исторических исследований в этой области давно продемонстрировано. Его архаичность не нуждается в доказательствах и сделала традиционными многочисленные сравнения кельтской культуры с географически полярной ей индийской. Между тем, оставляя в стороне сравнительные исследования по языкознанию, нельзя не заметить, что случаи включения данных многообразных кельтских источников в общий процесс изучения родственных им культур все еще достаточно редки. Сам же привлекаемый материал почти неизбежно фрагментарен и взят вне контекста. Дело здесь конечно же в особенностях самих источников, на которых следует остановиться особо.

По всей видимости, основная их особенность заключается в том, что особенно кельтский культурный субстрат в подавляющем большинстве случаев дошел до нас как бы растворенным в нередко чуждой ему социальной и мировоззренческой среде. Более всего это касается письменных памятников и изобразительного искусства. Как известно, последнее, явившись на континенте в значительной мере продуктом греческо-кельтских контактов и римского завоевания, несет на себе отпечаток различно трактованного, но все же несомненного культурного синкретизма. Анализ его, так сказать, с кельтской стороны, а тем более построение связанной системы интерпретации дошедших до нас памятников встречает почти непреодолимые затруднения в связи с полным отсутствием параллельных им письменных источников (мы не говорим здесь о данных, представляющих исключительно лингвистический интерес, или о материалах эпиграфики римского времени, ибо они не способны помочь нам в построении какой-либо системы, скажем, кельтских религиозно-мифологических представлений). Проницаемость множества отдельных явлений изобразительного искусства для сравнительных исследований не подлежит сомнению, но любые аналогии при описанном положении вещей все же были и остаются единичным явлением.

Обращаясь к культуре островных кельтских обществ, мы, напротив, сталкиваемся с богатой и разнообразной письменной традицией. Тот факт, что она была вызвана к жизни христианизацией местного населения, несколько не принижает ее значения как источника для изучения уходящей в далекое прошлое кельтской культуры<sup>1</sup>. Причина этому одна — особый, по сравнению с другими областями Европы, характер осуществившегося здесь контакта христианства и местной традиции. Говоря в самой общей форме, он не был антагонистическим и порождал не противостояние, а очень своеобразный синтез. Именно его продуктами стали многочисленные варианты известных нам памятников фиксировались в ту эпоху (предположительно с VII в.), когда как сама традиция, так и сословие ее носителей еще не растворились в новом культурном климате. Последующее же развитие Ирландии и соответственно рукописной традиции отличалось явно выраженным консерватизмом, что предопределило относительную неизменность множества элементов первоначальных образцов.

Однако подчас неправдоподобная традиционность носителей местной культуры, позволяющая нам черпать сведения о ней даже из очень поздних рукописей, не может заслонить и другой стороны дела. Снова, к сожалению, ее характеристикой будет фрагментарность. Причины тут, естественно, иные, чем в случае континентальных памятников, и наиболее

<sup>1</sup> На эту тему существует множество работ, наиболее характерная из которых: Flower R. *The Irish Tradition*. Oxf., 1978.

очевидная из них — неполнота корпуса текстов, огромное большинство которых было утеряно в эпоху нашествия викингов. Вторая вытекает из специфически ирландского варианта перехода от мифопоэтического мышления к историческому и рациональному и явлений, его сопровождавших.

В эпоху, от которой дошло до нас большинство рукописных сборников (XII в. и позже), этот переход, знаменуемый переключением преимущественного внимания традиции с космологических структур на человеческие *res gestae*, был уже практически завершен. По высказыванию В. Н. Топорова, «процессы объединения ранее разрозненных коллективов, образование государств и синтезированных пантеонов, усиление внешних контактов и установление новых каналов связи внутри данного общества, усложнение иерархической структуры и т. п. неминуемо приводили к кризису мифологического мировоззрения и переинтерпретации его элементов»<sup>2</sup>. Важно при этом, что на переходном этапе культуре практически неоткуда черпать материалы и формы для новых структур мышления, как только из арсенала прошлого. Архетипы мифа, к примеру, оказывали едва ли не определяющее влияние на выработку эпического и псевдоисторического жанров. В Ирландии, где христианство существовало уже несколько столетий, влияние это было, конечно, ослабленным и деформированным, но все же продолжало чувствоваться очень долго в силу уже упомянутого консерватизма развития страны. К факторам, способствовавшим сохранению в ирландских текстах древнейших мифологем, относится и существование рядом с письменной устной традиции, при контакте которых могла происходить и так называемая «вторичная архаизация».

Из вышесказанного понятны трудности, с которыми приходится встречаться при анализе островных памятников с точки зрения древнейшей культуры и мифологии в частности. Подлежащий изучению материал практически (во всяком случае на первый взгляд) лишен системности, ибо не содержит какой-либо связанной мифологической картины мира, — заметим, что мы практически ничего не можем сказать о таких важнейших ее компонентах, как космогония и эсхатология. Кроме того, мифологические звенья участвуют в стадияльно более продвинутых цепочках мышления, а если учесть, что в Ирландии несомненно существовали неравномерно развивавшиеся локальные традиции, то понятно, как эти звенья даже внутри синхронного среза памятников могут состоять в диахронных отношениях.

Можно отметить некоторое чисто внешнее сходство между положением с галльскими памятниками изобразительного искусства и языческим наследием Ирландии. И тут, и там смысловая основа кельтской культуры простирается сквозь более или менее чуждую ткань значений, вызывающую многочисленные переакцентировки и смещения. Лишь принимая их во внимание, можно приступить к анализу памятников. В этой статье мы хотели бы подтвердить сказанное на конкретном и, как кажется, очень показательном примере.

Сага «Разрушение Дома Да Дерга» принадлежит к числу известнейших и во многом типичных повествований. Ее фиксацию в письменной форме можно отнести по крайней мере к IX в., основываясь на упоминании в *Cin Dromma Snechta*. Первое ее издание, основанное на рукописи XI в., принадлежит В. Стоуксу<sup>3</sup>. Можно сказать, что ни один появившийся с тех пор труд по литературоведению и культуре Ирландии не обходится без упоминания об этой саге. Как образец ее критического разбора выделяется посвященная ей часть классического труда Р. Турнайзена<sup>4</sup>. Не раз предпринимались и подробные исследования рукописной тради-

<sup>2</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.

<sup>3</sup> Stokes W. *Togail Bruidne Da Derga*. — *Revue Celtique*, 22.

<sup>4</sup> Thurneysen R. *Die Irische Helden- und Königsage*. Halle, 1921.

ции саги и связанных с ней мест в других источниках, однако мы заранее отвлечемся от целого ряда еще не решенных в этой области вопросов, приняв текст в таком виде, как он известен по рукописи Lebor na Huidre и Yellow Book of Lecan, сохранившим почти полный ее текст.

Вторичное издание «Разрушения» осуществила Э. Нотт, опубликовав текст уже по другой рукописи, датируемой XIV в.<sup>5</sup> Между тем, как это часто случается, она содержит больше бесспорно архаических языковых форм, чем Lebor na Huidre. Установлено, что в настоящем виде сага является слиянием, причем осуществленным переписчиком не всегда достаточно умело, двух более ранних версий. По общему мнению, это и объясняет значительное число несоответствий, дублирование сюжетных ходов и персонажей, бросающихся в глаза при чтении саги. Соглашаясь с этим, нельзя упускать из виду и вообще свойственного эпическому сознанию пренебрежения к незыблемой ассоциации персонажа и сюжета и возможности свободного варьирования мотивов и элементов текста.

Основу сюжета саги составляет история трагической гибели короля Конайре и предшествующих тому обстоятельств. С точки зрения традиционного деления ирландских саг по циклам она относится к разряду королевских, а принятое среди ирландских сказителей группирование саг по сюжетам (сватовства, бегства, путешествия и пр.) помещает ее среди «разрушений» (togail). Открывается сага своего рода предысторией, из которой мы узнаем о событиях, предшествующих чудесному рождению героя повествования. Его мать, Месс Буахала, дочь короля Кормака и Этайн, должна быть убита по приказу отца. Пастухи, которым поручено это дело, из жалости отдают ее на воспитание людям короля Этирскела. Она живет в доме без окон и дверей и лишь через маленькое отверстие в крыше получает еду. Там она растет и хорошеет и становится лучшей мастерицей среди всех королевских дочерей Ирландии. Однажды слуги короля Этирскела узнают о тайнственном доме, заглядывают внутрь и сообщают королю об увиденной девушке. Король требует привести ее, ибо ему было некогда предсказано, что лишь девушка неизвестного происхождения подарит ему сына. Однако до того как девушка попадает к королю, происходит чудесное событие. Утром на крышу дома опускается птица и, проникнув внутрь дома, сбрасывает оперение. Превратившаяся в мужа овладевает девушкой, предсказывает ей рождение сына и его имя (Конайре), а также запрет для него убивать птиц. Пророчество сбывается, и у Месс рождается сын. В тот же день, когда он появился на свет, об этом чудесным образом узнают все жители Ирландии. Мальчик воспитывается вместе с тремя названными братьями, которые получают от Конайре три доставшихся ему дара — дар слуха, дар видения и дар суждения.

Такова предыстория судьбы Конайре. С точки зрения известных во многих традициях универсалий эпического повествования в ней нет ничего необычного. Вопрос о ее исторической основе вряд ли может быть разрешен (Конайре не раз упоминается в ирландских генеалогиях) и для нас сейчас второстепенен<sup>6</sup>. Вообще лишь один момент из этого пролога важен для нашего исследования. Обратимся снова к событиям саги.

Умирает король Этирскел, и людям сакральной столицы Ирландии — Тары (Темры) необходимо выбрать нового правителя. Следует описание традиционных обрядов, предусмотренных в данном случае. Специально назначенный человек погружался в пророческий сон, и тот, кого он видел во сне, становился королем. В нашем случае во сне был увиден обнаженный человек с пращой и камнем, идущий по дороге в Тару. Между тем у Конайре, забавлявшемся со своими товарищами, происходит встреча с таинственными птицами, среди которых оказывается «король птиц его

<sup>5</sup> Knott E. Togail Bruidne Da Derga. Dublin, 1974.

<sup>6</sup> Им занимался Неттлау, а затем О'Рахилли; см. O'Raahilly T. F. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1971, p. 269—271.

отца», Немглан. Он сообщает Конайре о пророчестве, полученном в Таре, и тем самым дает Конайре возможность его исполнить. Немглан рассказывает будущему королю всю историю его рождения и с момента их встречи возлагает на Конайре целый ряд так называемых гейсов — запретов, схожих с табу. Вот некоторые из них: Конайре не должен обходить вокруг Тары в направлении слева направо и вокруг Брегии — в противоположном; каждую девятую ночь он не должен выходить за пределы Тары; ему нельзя проводить ночь в доме, свет из которого виден снаружи и в который проникает свет извне; после захода солнца одинокий мужчина или одинокая женщина не должны заходить в его дом и так далее. Несколько дополнительных запретов возникает впоследствии по ходу изложения.

Внимание большинства исследователей саги сосредоточивалось преимущественно на этих табу, тем более что дальнейшее развитие сюжета приводило к последовательному и совершенно невольному нарушению королем каждого из них вплоть до момента своей гибели. Особое распространение гейсов в Ирландии хорошо известно. Известны и те противоречивые ситуации, когда герой не в состоянии избежать невыполнения двух или нескольких запретов. Обширный материал, касающийся гейсов, проанализирован в интересной работе Рейнхард<sup>7</sup>, которая также рассматривала судьбу Конайре с точки зрения ее изначальной обреченности, приведшей к трагической развязке. При таком подходе сага рассматривается как своего рода трагедия рока. К этой точке зрения мы еще вернемся.

Что же происходит далее? Один параграф саги посвящен описанию мира и изобилия, царивших на земле Ирландии в правление Конайре. Между тем благополучие скоро нарушается по вине названных братьев короля, сыновей Дон Деса (персонаж загадочный, О'Рахилли полагает, что это персонификация известного бога потустороннего мира Донна), недовольных тем, что их лишили даров отца — Убийства, Разбоя, Воровства и Пиратства. Для Конайре факт совершения любого из этих действий в его царствование был нарушением одного из гейсов, и он повелевает братьям заняться пиратством в Британии. Братья пускаются в путь, и в море у них происходит встреча с отрядом разбойников из Британии под предводительством Ингкела Одноглазого. Хотя Ингкел приурочен к исторически реальному племени Конмаикне, отметим сразу же, что по своему облику это явно мифологическое существо. Его огромных размеров единственный глаз (одноглазые персонажи — не редкость в ирландской трагедии, таков, например, Балор, предводитель демонических формов) наделен тремя зрачками и обладает, как видно из дальнейшего, магической силой.

Оба пиратских отряда предпочитают избежать столкновения и договариваются о совместных действиях. Сначала они отправляются в Британию, где осуществляют опустошительные набеги, а затем наступает очередь Ингкела воспользоваться «гостеприимством» ирландцев. С этого момента действие вступает в решающую фазу. Конайре со своими людьми движется в Тару, и вдруг лежащие перед ним земли предстают объятые пламенем. «И ехали они туда мимо Уснеха, что в Миде, и вдруг предстали перед ними опустошения на юге и севере, на востоке и западе. Увидели они отряды, воинов и обнаженных мужей, и вся земля О'Нейллов была лишь огненным облаком вокруг них». В саге объясняется, что это не кто иной, как демоны, окутали мир магическим туманом, ибо Конайре нарушил свои гейсы. Между тем близится ночь, и люди короля размышляют о том, где ее провести. Конайре вспоминает, что в этих краях у него есть друг, обязанный ему гостеприимством. Речь идет о некоем Да Дерга, которого знает и спутник Конайре, Мак Кехт. Уже давно было высказано

<sup>7</sup> Reinhard J. R. The Survival of the Geis in Medieval Romance. Halle, 1933.

мнение, что Мак Кехт является героизированным воплощением известного бога Диан Кехта. Мак Кехт объявляет, что дорога, на которой они стоят, является границей владений Да Дерга и если двигаться по ней, то попадешь прямо к его дому, сквозь который дорога проходит. Вместо слова «дом», которым мы пользуемся в нашем изложении, ирландский текст имеет конкретный термин *bruiden*, на смысле которого надо остановиться. Проще всего перевести *bruiden* как «постоялый двор», но и это недостаточно верно. В Ирландии существовали специальные люди, которые должны были, употребляя собственные средства, безвозмездно оказывать гостеприимство проезжающим и содержать для этого специальное помещение. В вознаграждение за это они имели целый ряд общественных привилегий. Однако *bruiden* нашей саги далек от какой-либо исторической реальности. Целый ряд источников, в частности известная сага «Повесть о свинье Мак Да То», сообщают, что в Ирландии было пять подобных «домов». Впоследствии мы остановимся на именах их хозяев, а сейчас отметим, что само число пять не случайно — оно отражает сакральное деление страны (обычно во многих традициях) на четыре части с центральной областью<sup>8</sup>. В соответствии с этим делением в Ирландии было пять священных деревьев, пять центров, где совершались различные по характеру ежегодные празднества, и т. д.

Несмотря на все попытки исследователей, опираясь на материал источников, географически локализовать *bruiden*, это вряд ли вообще выполнимая задача. По совершенно правильному пути пошел О'Рахилли<sup>9</sup>, утверждая, что мифологические черты облика «дома» гораздо более очевидны, чем исторические. В наиболее общем виде, утверждал ученый, можно сказать, что *bruiden*, центром которого являлась огромная пиршественная зала, это ирландский «тот свет», вернее, один из вариантов представления о нем. Таким образом, утверждал О'Рахилли, мифологический слой саги сводится к описанию путешествия короля в потусторонний мир — мотиву, довольно распространенному как в кельтской, так и в мировой мифологической и эпической традиции. С этим мотивом связывались и все встреченные Конайре на своем пути знамения, к которым мы сейчас обратимся. Отметим лишь, что на этом О'Рахилли останавливается, обращаясь к анализу исторических реалий, стоящих за текстом саги.

Повествование продолжает разворачиваться. Прежде чем попасть в «дом», Конайре против собственной воли нарушает почти все возложенные на него гейсы. Все происходящее объясняется в саге действиями потусторонних существ, которые ставят на пути короля разнообразные препятствия. Некоторые из них особенно интересны. Прежде всего важна встреча Конайре с неким Фер Каилле. Этот однорукий и одноглазый персонаж (а нарушение обычной симметрии облика в большинстве традиций воспринималось как знак демонической природы) — явно страж границы потустороннего мира. Пересекая ее, Конайре попадает в иной мир. Нам кажется, что О'Рахилли был не совсем прав, ограничившись общим суждением о том повороте, который совершает в этом месте сага. Беглого суждения о частоте в ирландской традиции мотивов проникновения смертных в иной мир явно недостаточно. Действительно, такое проникновение, с какой бы целью и при каких обстоятельствах оно бы ни совершалось — для получения чудесных предметов или знаний, в поисках супруги и т. д., может быть представлено в системе культуры на самых разных уровнях: сказочном, эпическом или приближающемся к изначальному мифологическому ядру<sup>10</sup>. В нашем случае мы, как кажется, имеем дело с последним случаем.

<sup>8</sup> Rees A., Rees B. *Celtic Heritage*. L., 1976, p. 118 ff.

<sup>9</sup> O'Rahilly. *Op. cit.*, p. 117 f.

<sup>10</sup> См. Гринцер П. Древнеиндийский эпос. М., 1974, с. 2—14 сл.; Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1974, с. 44—76.

Характерная для фольклора и сказочного мира «недостача», как бы пускающая в ход действие, в нашем тексте носит всеобщий и даже космический характер — на каком-то этапе изначальное положительное равновесие жизненного уклада нарушается из-за происков демонических противников протагониста мифа (на уровне ритуала божественный герой мифа чаще всего ассоциируется с правителем, королем). Далее происходит неизбежное следствие — уход героя в потусторонний мир — так случается с Осирисом, Аттисом, Индрой, Дионисом и пр. Чаще всего этот уход не носит добровольного характера. Такой пролог событий характерен для очень архаических и устойчивых календарных мифов, структуру которых «можно рассматривать... как самостоятельный и устойчивый для древних цивилизаций вариант архетипической мифологической модели»<sup>11</sup>. В свою очередь несомненна и связь календарных мифов с космологическими.]

Перейдя своего рода границу, Конайре движется к «дому». Ведут его неожиданно возникшие впереди три всадника (ездящими верхом в Ирландии изображались обычно существа потустороннего мира), красные от волос до копыт их коней. Трижды посылает Конайре своего сына просить их свернуть с дороги и трижды, не сумев даже приблизиться к всадникам, тот слышит от них и передает королю загадочные слова, исполненные мрачных пророчеств. Наконец, нарушив по пути еще несколько гейсов, Конайре прибывает к Да Дерга, где и разворачиваются заключительные события.

Прежде всего об имени владельца «дома». По этому поводу высказывались Турнайзен, Неттлау и О'Рахилли. Споры вызывает прежде всего первая часть — *da*, которая наиболее непосредственно может пониматься как ирландское числительное «два». Поскольку текст никак не подтверждает такой трактовки, высказывались предположения, что *da* может быть поздней подстановкой вместо *na* — «внук», произошедшей под влиянием названия другой саги — «Разрушение Дома Да Хока» (о ней ниже; в этом случае вопрос о смысле частицы просто переносится на другую сагу). Мысль Стоукса о связи ирландского *da* с лат. *Davus* — именем раба в комедиях Плавта и Теренция — не может быть принята всерьез. О'Рахилли возводит *da* к *dia* и в этой связи высказывает свои взгляды по поводу мифологической природы владельца «дома»<sup>12</sup>. Мы не будем пытаться оспорить эти взгляды, но, по нашему мнению, есть доля вероятности, что и первый вариант может оказаться не лишенным смысла.

Вторая часть имени, несмотря на некоторые вариации в рукописной традиции (начальные D — B), сомнений не вызывает и связана с ирландским *dearg* — «красный». Трудно оспорить и мифологическую семантику имени — она явно соотносится с потусторонним миром, причем в демоническом его аспекте, ибо доминирующий цвет существ потустороннего мира в «нормальных» ситуациях — зеленый. Красный цвет связан также с культом огня и обладанием сверхъестественной мудростью, хотя в этом последнем случае чаще всего употреблялось иное прилагательное — *guad*. На основании содержащихся в саге сведений сказать что-нибудь еще о хозяине «дома» трудно. Одна деталь используется О'Рахилли для подтверждения своего предположения, что Да Дерга — бог потустороннего мира. Всадники, за которыми следует Конайре, говорят ему, что «мы живы, хотя и мертвы». Не менее характерно и внутреннее устройство «дома» — центром его является пиршественный котел, способный насытить всех и не опустошиться. Действительно, представление о подобном котле как одной из главных принадлежностей бога — хозяина потустороннего мира (к примеру, Дагда) — очень устойчиво.

<sup>11</sup> Гринцер. Ук. соч., с. 229.

<sup>12</sup> O'Rahilly. Op. cit., p. 128 f.

Что же следует из всего сказанного? Принимая во внимание, что в финале саги, как и можно было уже предположить, разыгрывается сражение между Конайре и его людьми и разбойниками во главе с Ингкелом, О'Рахилли выстраивает следующую цепочку: завязка — нарушение равновесия — столкновение — путешествие в загробный мир. Последние два звена, с его точки зрения, просто-напросто перепутаны и лишены логической связи составителями и компиляторами текста. В саге, таким образом, выделяется элемент реальной исторической основы — военного столкновения правителя Тары с завоевателями — и эпизод из сферы мифологии, поставленный не на свое место.

Между тем, признавая, что в саге сосуществуют, условно говоря, исторический и мифологический пласты, мы полагаем, что соотношение их совершенно иное. При этом мы исходим из убеждения, что структуры мифологического мышления сохраняют свое значение на уровне описания вплоть до окончательной победы рационалистического мировоззрения. Не история трактуется средствами мифа и не миф объясняется исторически, а обе эти сферы неразделимо слиты на определенном переходном этапе развития культуры.

Первый момент, который следует принять во внимание при разборе второй части саги, это время, когда происходят события. Сага очень точно помещает действие в дни празднования Самайна — одного из четырех крупных ежегодных празднований ирландцев. По всей видимости, он был и главнейшим из них, ибо падал на время (около 1 ноября), считавшееся моментом умирания природы и последующего ее восхождения к новой жизни. По традиционным представлениям ирландцев в эту пору происходило открытое, чаще всего враждебное столкновение двух миров, в ходе которого каждый раз вновь утверждался космический миропорядок в столкновении с необузданными силами хаоса и разрушения. Центром ритуалов, связанных с этим праздником, был несомненно король, фигура которого была гарантом порядка и благополучия, своеобразным центром космического равновесия. Мифы и ритуалы, связанные с нарушением и восстановлением этого равновесия, находились в прямой зависимости от центральных космогонических актов, как они понимались данной культурой. Эта зависимость обеспечивалась принципиальной изоморфностью различных циклических отрезков времени в системе мифологического мышления. Нам кажется несомненным, что следы этого мифо-ритуального комплекса можно найти во второй части «Разрушения Дома Да Дерга».

С точки зрения объема она занимает не менее половины текста и отличается очень однородной структурой. Большая часть текста выдержана здесь в форме вопросов и ответов, которыми обмениваются Ингкел, заглянувший своим единственным глазом внутрь дома и увидевший там его обитателей, и сыновья Дони Деса. Ингкел не способен истолковать увиденное, а три брата, принадлежащие по сути к миру внутреннему, способны это сделать. Так, увиденные Ингкелом «два озера рядом с горой» объясняются как «два глаза рядом с его носом» и т. п. В течение всего диалога практически без изменений повторяются формулы сожаления одного из братьев по поводу предстоящего разрушения «будь то хотя бы из-за...» и ответы Ингкела о том, что на говорящего нисходят «облака слабости». Весь этот диалог заканчивается предсказанием друидов о том, что невозможно победить Конайре, если предварительно не отнять у защитников «дома» воду для тушения пожаров и охлаждения боевого пыла сражающихся. В скором времени все предсказания сбываются — дом подожжен трижды и трижды огонь погашен, лишь несколько человек из его защитников находят спасение, а Конайре, измученный жаждой, тщетно просит своих слуг и воинов добыть ему воды. Река Доддер, о которой в саге говорится, что она протекала прямо сквозь дом, пересыхает, а вместе с ней иссыкают все крупные реки и озера Ирландии, которые обходит посланный на поиски воды Мак Кехт. Лишь в одном источнике находит он

достаточно воды, чтобы наполнить чашу короля, но поздно: вернувшись к «дому», он обнаруживает Конайре в руках двух воинов, отрезающих ему голову. Увидев Мак Кехта, они в ужасе разбегаются, и в финале саги напоенная водой отрезанная голова Конайре восхваляет Мак Кехта.

Таково содержание саги. Мы можем вполне оставить без внимания попытки свести его лишь к окрашенному фатальной обреченностью развертыванию судьбы главного героя. В действительности Конайре не герой классической богатырской сказки, а персонаж тесно связанного с мифологией ритуального действия. В основе его лежат космологические представления древних ирландцев.

На связь нашей саги и древних ритуалов уже указывали К. Рамну и Ф. Ле Ру<sup>13</sup>. Прежде всего они подчеркивали ритуальный характер убийства (или, вернее, что немаловажно, почти что убийства) короля в финале саги и указывали на цепочки связанных с этим событием символов. Отмеченная ими связь саги и календарных мифов не подлежит сомнению, однако эту связь можно и должно распространить и на основные для многих традиций космогонические и драконоборческие мифы. Рассказывание и ритуальное воспроизведение тех и других во многих частях света было, как и в Ирландии, приурочено к началу нового года. Классическими примерами подобных мифов являются повествования о борьбе Индры с демоном засухи Вритрой, солнечного бога с Апописом и пр. Во всех случаях ядром мифа является схватка божественного протагониста с драконоподобным противником, одним из главных злодеяний которого выступает «запирание вод», насылаемая засуха, подрывающая миропорядок и обрекающая живое на смерть. Изначальная космическая битва, утверждающая миропорядок, воспроизводится в календарных мифах и ритуалах, гарантирующих его незыблемость.

Давно замечено, что реликты этого основного мифа могут быть найдены в той или иной степени сохранности на самых разных уровнях традиции — от эпических памятников до позднейшего фольклора, причем в первых они выступают наиболее отчетливо, ибо эпос сохраняет почти нетронутой канву мифа, лишь насыщая ее новым (человеческим и героическим) содержанием<sup>14</sup>. Степень деформации в каждом данном случае, естественно, различна и представляется наибольшей в развитых и оторванных от языческого сознания эпосах. Ирландский же эпос, развивавшийся в совершенно особых условиях, сохранил не только канву мифа, но и множество архаических деталей, ему свойственных. Даже с точки зрения мотивировки действий персонажей и их облика он стоит как бы на полпути между мифологическим и эпическим повествованиями.

Так, известно<sup>15</sup>, что в эпосе противник героя теряет свои дракономорфные черты, а если и сохраняет их, то за обликом чудовища можно уловить представление о реальном историческом враге. Такие попытки делались и по отношению к нашей саге, но они все не более чем гадательны. Гораздо легче уловить сходство одноглазого Ингкела с традиционным противником божества или героя божественного происхождения в ирландских мифах (Луг — Балор; Аэд или Голл и пр.). Одноглазость противника является его почти неизменной чертой и, как было показано<sup>16</sup>, тесно связана с архаическим ядром индоевропейской мифологии. Связь эта

<sup>13</sup> Ramnoux C. De l'Aubergiste de l'Allumeur du Feu, du Champion et de quelques autres personnages et objets remarquables.— Ogam, 1952, IV, p. 264—269; Le Roux F. Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique.— Ogam, XV, p. 123 s., 245 s.

<sup>14</sup> Гринцер. Ук. соч.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 128 сл.



прослеживается, в частности, в широко распространенной ассоциации *глаз — источник вод* с промежуточным звеном *окно* (ср. заглядывание в окно «дома», описанное выше) и мотива смертоносного взгляда, вызывающего, помимо прочего, пересыхание вод.

На ирландском материале хорошо прослеживается и образ противника демонического существа в мифологическом и ритуальном аспектах (связанные с основным мифом ритуалы во многих традициях были царскими). Не говоря уже о самом Конайре, связь которого с солнечным символизмом достаточно очевидна (украшение в виде огромного золотого диска и пр.), стоит обратить внимание на хозяина «дома» — самого Да Дерга. Он, как и персонаж параллельной повести — «Разрушение Дома Да Хока», кузнец, что вряд ли может быть случайным в свете мифологической роли фигуры кузнеца в драконоборческом мифе, в частности как заместителя основного протагониста. Атрибутом Да Дерга и его людей являются деревянные жезлы или палцы, окованные железом, — частая трансформация оружия противника демонического существа<sup>17</sup>. При описании помещений «дома» Да Дерга предстает в окружении двух персонажей — темной и светлой наружности. Учитывая возможность существования фигур двух божественных кузнецов, которые реконструировались по отношению к разбираемому мифу, стоит, быть может, еще раз обратить внимание на значение частицы *da* — «два», которая неизменно встречается в именах владельцев всех пяти ирландских *Bruidne*. Все, что в тексте связано с Да Дерга и его «домом», ассоциируется с красным цветом, что вполне естественно с точки зрения цветовой символики ритуала (ср. красный цвет жертвенного животного в славянской традиции). Интересно и устройство самого «дома», в центре которого расположен большой столб, на котором восседают три Бадбы — «те, которых каждый раз убивают», злые демоны разрушения. В саге «дом» снабжен семью (или девятью) входами и огорожен семнадцатью колесницами — все эти цифры соотносятся с образами ритуальной целостности короля и миропорядка.

Совершенно не случайно и перечисление рек и источников, пересохших в Ирландии во время развернувшейся битвы. Уже Е. Нотт заметила<sup>18</sup>, что оно практически без изменений повторяется в важнейшем мифологическом тексте «Вторая битва при Маг Туиред», где идет речь о соперничестве и сражении богов с демоническими противниками — форморами. Важен, наконец, и мотив отрезанной головы Конайре, которую в финале саги Мак Кехт поит водой. Представление о голове как оместилище жизненных сил человека, а по отношению к богам как о воплощении божественной сущности очень распространено в кельтской мифологии. Воскрешение Мак Кехтом головы Конайре знаменует собой победу и восхождение сил космоса, изначального равновесия.

Многие мотивы, очевидно присущие архаическому мифу, в нашем повествовании сохранились в реликтовом состоянии. Таково беглое упоминание следовавших за Конайре стад скота, связанное, быть может, с темой освобождения скота от посягательств противника бога.

Следует сказать, наконец, что повествование о короле Конайре не стоит особняком в ирландской традиции. Во многом близки к нему сага «Разрушение Дома Да Хока» и целый ряд отдельных эпизодов в других сагах. Нетрудно указать на параллели и в валлийской традиции, встречающиеся, в частности, в одной из «ветвей» Мабиноги — Бранвен. Анализировать их не входило в задачу нашей статьи, цель которой — при-

<sup>17</sup> Там же, с. 163.

<sup>18</sup> *Knott. Op. cit.*, p. 24.

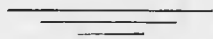
влечь внимание к архаической ирландской эпике с точки зрения сравнительных исследований индоевропейской мифологии, в которые, несмотря на все сделанное, она вовлечена еще далеко не достаточно

*С. В. Шкуняев*

A CELTIC MYTH IN THE SAGA OF KING CONAIRE

*S. V. Shkunayev*

The author attempts a study of the Irish saga *Togail Bruidne Da Derga* with a view to testing the possibility of discerning in it the structure of a seasonal ritual and the myth connected with that ritual. His aim is to identify the elements of the myth (which go back to Indo-European) and to show how the archetypes of mythological thought are elaborated in the period of transition to historical notions of reality.



РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ