



ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство
праздника

Школа «Анналов» на рубеже
веков

Девiantное поведение русских
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

*Festival:
Time and Space*

2005



ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Время и пространство
праздника*

2005



Продолжающееся издание
“Одиссей. Человек в истории”
основано в 1989 году

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

Одиссей : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ.
истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-I-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство
“Наука”, продолжающееся издание “Одиссей.
Человек в истории” (разработка, редакцион-
но-издательское оформление), 1989 (год осно-
вания), 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

Г.В. Бондаренко

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА 5

Г.В. Бондаренко

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА 8

М.Ю. Реутин

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-
НОГО “ХРОНОТОПА” 23

Д.Э. Харитонович

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ 38

З.А. Чеканцева

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ
И РЕВОЛЮЦИЕЙ 49

Л.А. Пименова

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА 68

В.Я. Петрухин

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ 81

Л.А. Трахтенберг

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ
СОБОР 89

О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 119

ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

А.Я. Гуревич

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ 122

М. Эмар

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК 131

Ж.-И. Гренье

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” 138

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ

Ж. Баше

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ 152

К. Гинзбург

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ 191

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

И.М. Супоницкая

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) 219

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Б.С. Каганович

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА 241

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ

Ю.П. Соловьев

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО 262

НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

М.М. Кром

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ 283

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ*О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ 304

А.А. Панченко

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” 334

МИКРОИСТОРИЯ*А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА*Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО 393

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) 428

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000
Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

CONTENTS

FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE'	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY	89
<i>O.S. Voskoboynikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION	119

ANNALES' 75TH ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 ST CENTURY	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN'	138

HISTORIANS AND IMAGES*J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY	152
----------------------------------------------------------------------------	-----

C. Ginzburg

“YOUR COUNTRY NEEDS YOU”: A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY	191
-----------------------------------------------------------------------	-----

COMPARATIVE HISTORY*I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 TH CENTURY)	219
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

THE HISTORIAN AND THE TIME*B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY	241
----------------------------------------------------	-----

INDIVIDUAL AND HISTORY*Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST’S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I	262
-------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

NEW POLITICAL HISTORY*M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE ‘POLITICS’ OF THE 16 TH CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY	283
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE*O.A. Savelieva*

“THE LIGHT FOR MY DECEASE...”: OLD-BELIEVERS’ PARADISE IMAGERY	304
----------------------------------------------------------------------	-----

A.A. Panchenko

LENIN’S CULT AND THE ‘SOVIET FOLKLORE’	334
----------------------------------------------	-----

MICROHISTORY

A.B. Kamensky

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18TH CENTURY RUSSIAN TOWN 367

PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

Yu.Ye. Arnautova

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY 393

BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) 428

A.S. Lavrov. Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000;
Ye.B. Smilianskaya. Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) 443

ANNIVERSARIES 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИРЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА

Памяти Виктора Павловича Калыгина

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

Циклическое время характерно для дописьменных обществ. При таком восприятии времени настоящее лишь повторяет прошлое. В древней Ирландии такое отношение ко времени очевидно в примерах длительного использования знаменитых доисторических памятников Бруга на Бойнне (Ньюгрэнджа), Эмайн Махи или Темры¹. В то же время, даже после принятия христианства в кельтских землях циклическое время продолжает присутствовать, например, в церковном календаре, в его периодических праздниках, упорядочивающих жизнь монастыря или мирян в течение года. Из галльского материала нам известно, что у кельтов до принятия христианства существовал сложный циклический календарь. Самый известный галльский календарь из Колиньи, выгравированный на бронзе, рассчитан на пятилетний срок и основан как на солнечном, так и на лунном счете времени. Подобный пятилетний цикл состоит из шестидесяти обычных и двух добавочных месяцев. Для сравнения с другими кельтскими системами счисления времени важно, что первая половина года в календаре из Колиньи начинается с месяца *samoni(o)s*, а вторая – с месяца *giamoni(o)s*². Название первого месяца дублируется др.-ирл. *Samain*, названием праздника начала зимы, отмечавшегося в течение трех дней с ночи на первое ноября. Месяцу *giamoni(o)s* в свою очередь соответствует др.-ирл.

рем ('зима'). Календарь из Колиньи предположительно использовался друидами, а его пятилетний цикл соответствует свидетельству Диодора Сицилийского о пятилетних циклах жертвоприношений среди континентальных кельтов.

ПРАЗДНИКИ

В кельтских языках не было как такового собственного слова, обозначающего "праздник". Поэтому когда мы говорим о кельтском праздничном времени или праздничном цикле, мы лишь условно используем русское слово "праздник", обладающее совсем иными коннотациями. Ближе всего к нашему восприятию праздника среднеирландское слово *festa* от латинского прилагательного *festus* (*dies*). Слово это в Средневековье использовалось в основном для обозначения церковных праздников, но и то довольно редко. В древнеирландских и средневаллийских текстах совсем другое восприятие тех временных разрывов в повседневности, что мы называем праздниками. В Ирландии эти временные разрывы различались по своим свойствам: *benach* ('собрание, ярмарка'); *feis* ('пир, ночевка'); *fled* ('пир') (валлийск. *gwledd*); *dail* ('собрание, вече'); *féil* ('день святого') (валлийск. *gwyl*, бретонск. *goel*, от лат. *vigilia*)³. Светские "праздники" островных кельтов были своего рода моментами священного времени, скорее освящающими время мирское, чем противостоящими ему.

Праздничный цикл, известный в древней Ирландии связан с чередованием времен года. Его следы мы находим и в позднейшем фольклоре. Цикл этот состоял из четырех главных праздников, разделяющих четыре времени года (здесь надо помнить, что эти праздники никогда по-ирландски "праздниками" не назывались). Как показывают некоторые древнеирландские тексты, праздник Самайн воспринимался как начало нового года (например, в предании "Приключение Неры" герой отправляется в сид⁴ в ночь на Самайн "в конце года"⁵). Три остальных праздника – это Имболк (1 февраля), Белтане (1 мая; он назывался также Кетамайн – 'Начало лета', противостоит, таким образом, Самайну, празднику конца лета) и Лугнасад (1 августа). При этом Имболк и Лугнасад были праздниками более позднего происхождения, связанными с аграрным циклом⁶. Впрочем, с точки зрения древнеирландского фермера праздники Белтане, Лугнасад и Самайн обладали особым экономическим значением, поскольку стоимость молодых домашних животных росла именно во время праздника. Например, телка с рождения до Самайна стоила два скрупула, а с Самайна – целых три. На следующий Белтане ее стоимость возрастает до четырех скрупулов, к следующему Самай-

ну – до шести. Телка достигает максимальной стоимости в двадцать четыре скрупула к ее шестому празднику Белтане. Точно так же стоимость овец и свиней росла во время праздников Белтане, Лугнасад и Самайн⁷.

Дж. Китинг, ирландский антикварий XVII в., пишет о четырех главных праздниках в географическом контексте и связывает их с четырьмя сакральными центрами центральной же области острова – Ушнехом, Тлахтгой, Темрой и Тальтиу (причем странным образом он упоминает вместе с этими центрами только три праздника: Белтане, Лугнасад и Самайн)⁸. Это наблюдение Китинга свидетельствует о своеобразной взаимозависимости времени и пространства в ирландской традиции. История тоже порой следовала подобной модели, как, например, в случае короля Диармайда, сына Фергуса Керрбела, который восстановил празднование пира в Темре в ночь на Самайн в 560 г. после длительного перерыва. Восприятие времени, отраженное в таком годичном цикле праздников, связано с аграрным циклом, хотя его начало зимой и ночные праздники напоминают о значении ночи и зимы в галльском календаре из Колиньи. Более того, древнеирландская литература показывает, что мифологические события концентрируются во времени праздников, особенно наглядно это демонстрирует пример пира в ночь на Самайн.

Два древнейших ирландских праздника, Белтане и Самайн, делили год на две половины по шесть месяцев каждая. Причем первой половиной, очевидно, считалась темная и холодная зимняя, начинавшаяся в ночь Самайна, вторая же, теплая и светлая летняя, отсчитывалась с праздника Белтане. В темную зимнюю половину года, начинавшуюся с Самайна, молодежь возвращалась с пастбищ в зимние родительские дома. Долгие вечера проводили у очагов, занимаясь домашними ремеслами, слушая искусных рассказчиков с их длинными преданиями. Летом же, начиная с Белтане, молодые люди покидали зимние жилища, перебирались во временные летние и пасли скот на холмах. Так же проводили год и фении (молодые неженатые воины и охотники, составившие особые мужские сообщества). Согласно преданию “Разговор старейших”, от Самайна до Белтане они жили с оседлыми людьми в их поселениях, а в летнее время охотились и разбойничали в лесах⁹. Праздник Белтане, начинавший светлую половину года, был помимо всего связан и с началом летнего выпаса скота. По древней традиции, друиды с заклинаниями прогоняли скот между двумя “благоприятными” кострадами, чтобы уберечь его от болезней¹⁰. Дуальное деление времени года двумя основными праздниками соответствовало дуальному же делению суток, начинавшихся в кельтском восприятии с ночной половины.

НОЧЬ И ЛУННЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Основное свидетельство в пользу такого счета мы находим у Цезаря. Он пишет о галлах, что “они исчисляют и определяют время не по дням, а по ночам: день рождения, начало месяца и года они исчисляют так, что сперва идет ночь, а за ней день”¹¹. Так же относятся к ночи и в средневековых ирландских текстах, например в “Ночном бдении Фингена”, где ночь рождения короля Конна становится фактически началом его правления и началом некой вторичной космогонии¹². Более того, языковые данные подтверждают особое отношение к ночи у кельтов. Так, праздник Самайн, о котором у нас пойдет речь, чаще всего в древнеирландских памятниках обозначается как “ночь Самайна” (*adaig Samna*). Более древнее название того же, по-видимому, праздничного действия было найдено на бронзовых табличках галльского календаря из Колиньи – *trinoxtion Samoni sindiu* (‘три ночи Самония сегодня (начинаются?)’)¹³. Неудивительно, что Самайн, судя по некоторым древнеирландским памятникам, праздновался в течение трех дней перед Самайном, самого дня Самайна и трех дней после него (ср. на *trenae Samna* – ‘триады Самайна’¹⁴). По-валлийски *wythnos* (‘восемь ночей’) обозначают неделю, а *rymthegnos* (‘пятнадцать ночей’) – две недели. По-бретонски же *antropoz* (‘назавтра’) буквально означает “по ту сторону ночи”.

В валлийском эпосе “Мабиноги” часто указывается срок, отпущенный герою на то или иное деяние. Срок этот – “год, начиная с сегодняшней ночи” (*blwyddyn y heno*)¹⁵. Сродни этому валлийскому представлению – древнеирландский термин *innoch* (‘в сию ночь’), часто маркирующий ночь праздника или ночь решающего события в жизни героя.

Скорее всего, такое отношение к ночи связано с использованием среди кельтов в дохристианскую эпоху лунного календаря. На лунном календаре в Ирландии было основано деление времени на трех-, пяти-, десяти- и пятнадцатидневные периоды. Следы такого счета времени сохранились в древнеирландских законодательных трактатах, причем семидневная неделя в дохристианский период была неизвестна. Христианские миссионеры в Ирландии, начиная с V в., вводят юлианский календарь с семидневной неделей, который постепенно на протяжении раннего Средневековья замещает дохристианскую практику.

От той переходной эпохи, когда христианские термины и христианское восприятие времени только начинали приживаться на ирландской земле, до нас дошел список древнейших ирландских названий дней недели. Список этот состоит как из ирландских, так и из латинских терминов: *dies scrol*, *diu luna*, *diu mart*, *diu iath*, *diu ethamon*, *diu iaiach*, *diu satur*¹⁶. Первое название, относящееся к воскресенью, объ-

ясняется в “Словаре Кормака”: Sroll .u. soillsi, unde est aput Scotoss diu srol .i. dies solis (“Sroll, т.е. свет, отсюда diu srol среди ирландцев, т.е. воскресенье”)17. Однако, по-видимому, здесь мы имеем дело с ложной ученой этимологией, а слово scrol/srol, чудом попавшее в список и словарь, не встречается больше в других древнеирландских текстах. В то же время еще три древнеирландских названия из списка (diu iath, diu ethamon, diu triach) вполне могли обозначать тот самый трехдневный период лунного календаря, особенно если diu triach – это третий день периода.

САМАЙН

Древнеирландская литература уделяет Самайну значительно больше внимания, чем другим сезонным праздникам. События традиционных преданий очень часто (если не сказать, как правило) разворачиваются именно в ночь на Самайн. Как уже было сказано, Самайн, судя по древнеирландской литературе, был границей между старым и новым годом и временем больших собраний в королевских центрах (одна из возможных этимологий слова Samain, предложенная Ж. Вандриесом, связывает его с др.-инд. samana (‘собрание, праздник’18). Собственно выражение “праздник Самайна” не известно древнеирландским источникам, иногда встречаются фразы вроде “пир Самайна” (feiss Samna), “собрание Самайна” (oenach Samna), но чаще всего речь идет о “ночи Самайна” (adaig Samna). То есть называть Самайн, как, впрочем, и Белтане, Имболк и Лугнасад, “праздником” можно довольно условно. Самайн, подобно Белтане, был поворотным моментом скорее скотоводческого, чем земледельческого цикла. Как мы упоминали, Самайн соответствовал завершению летнего пастбищного сезона. Овец и крупный рогатый скот пригоняли с холмов, собирали в стадо и вели на убой, щадили лишь часть животных – на размножение19. Таким образом, устроить обильный пир для короля пятины не составляло особого труда.

Ночь на Самайн была самым напряженным и значимым временем в году. В средневековой ирландской литературе пир Самайна (в ночь на первое ноября) как пограничное время отмечал начало зимы, темной, неблагоприятной половины, с которой начинался год. Потусторонний мир и сиды были открыты в ту ночь, и силы хаоса господствовали в мире. Своеобразные аналоги Самайна можно найти в Древнем Риме, где в особые дни (24 августа, 5 октября и 8 ноября) налагался запрет на определенные виды деятельности (военные дела, мореплавание, свадьбы), поскольку считалось, что в эти дни вход в иной мир был открыт (mundus patet)20.

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

Люди должны были собираться вокруг короля на пир, как описывается в “Повести о Конхобаре, сыне Несс”: “Сам Конхобар устраивал для них (пир) Самайна из-за большого стечения народа. Нужно было накормить великое множество людей, ибо у каждого улада, не пришедшего в Эмайн в ночь Самайна, пропадал разум, и на следующий день клали его курган, его надгробную плиту и его камень” (Conchobar immorro fessin no gaibed Samuin dóib fodagin terchomraic in tshluáig móir. Ba hecen in tsochaide mór do airichill, fobith cech fer do Ultaib na taircébad aidchi Samna dochum nEmna no gatta ciall de 7 fhocherte a fhert 7 a lecht 7 a lie arnabarach)²¹. Хотя об этом и не говорится в тексте прямо, вероятно, подразумевался определенный запрет, или “гейс”, на уладах находиться вне валов Эмайн Махи в ту ночь. Подразумевается, что злые силы уничтожат любого, не присутствующего на спасительном пиру.

В раннесредневековых ирландских преданиях, зачастую отражающих восприятие монастырских *literati*, Самайн описывается как праздник простого народа, соблюдающего где-то на периферии свои языческие ритуалы. В поэме “Дар Конна” Самайн называется “праздником западных фениев” (*féil na Fian fuineta*)²². Др.-ирл. *feil* (‘церковный праздник, день святого’) заимствовано из лат. *vigilia* (ср. однокоренное валлийск. *gwyl*). Это слово обозначает почти исключительно религиозные христианские праздники и только редко светские или языческие. Что касается праздника Самайн, есть, по крайней мере, еще один случай, когда этот праздник был определен как *féil*. В предании “Смерть Кривтанна” описано, как Монгинн, колдунья из сиа, умирает накануне Самайна. Из-за ее смерти, говорится в повести, «Самайн называется простыми людьми “Праздник Монгинн”». Затем рассказывается, как этот бедный “простой народ” вместе с женщинами “возносит прошения к ней в ночь на Самайн”²³. Таким образом, Самайн воспринимается здесь автором/редактором повести, как праздник “простого” невежественного, коснеющего в язычестве народа. Поэтому, вероятно, христианский **религиозный** термин используется здесь для обозначения языческого **религиозного** же праздника. Здесь к тому же могло присутствовать желание подчеркнуть контраст между церковным термином, обозначающим праздник, и языческим эпитетом. Этот контраст способен был увеличить пограничность/лиминальность фениев и всех других “сил Самайна”.

Ночь Самайна была коротким промежутком времени, не принадлежавшим на самом деле ни прошедшему, ни будущему году. Эта ночь была временем прямого контакта между сидом с его протяженным временем, его вечностью, и нашим миром. Можно назвать ночь Самайна саму по себе периодом хаотического времени. Выход за пределы человеческого времени был также выходом из космического порядка в область хаоса, в состояние “ещё-неразделенности”. Таким образом, время в ночь на Самайн было конфликтным периодом между неизмеряемым временем в сиде, которое обладало качеством вечности²⁴, и человеческим временем.

Пир Самайна, собиравшийся в Темре, Эмайн Махе, Круахане или ином центре, всегда собирался ночью. Здесь опять можно вспомнить первоначальное значение слова feis – (‘ночевка, сон’). Причем коннотации могут быть не только сексуальные. С одной стороны, состояние времени и пространства в ночь на Самайн приобретает сновидный, онейрический характер: персонажи дwoятся, логическая связь теряется, прошлое и будущее меняются местами. С другой – действие “праздника” заключается именно в бодрствовании, воздержании от сна, хотя сон и сновидная реальность постоянно исподволь угрожают собравшимся смертным. Так, в “Разговоре старейших” герой Финн мак Кувалл приходит в Темру на пир, когда собравшиеся люди со страхом ожидают Аллена, коварного музыканта из сида, который сжигал Темру каждую ночь на Самайн, погружая смертных в сон своей музыкой. Финн единственный из всех остается бодрствовать и убивает пришельца из сида²⁵. “Ночное бдение Фингена” повествует о бодрствовании героя всю ночь Самайна, в то время как по дорогам Ирландии на пир в Темру едут на колесницах молодые сыновья королей²⁶. Представители местной знати, судя по всему, действительно собирались в Темре на пир у короля, однако вряд ли они съезжались со всей Ирландии. Улады собирались в Эмайн Махе, коннахты – в Круахане и т.д. При этом сбор, видимо, происходил заранее – в день, предшествовавший Самайну²⁷.

С другой стороны в предании “Любовный недуг Кухулина” речь идет о праздничном собрании (бepach) уладов в течение трех дней до Самайна, самого дня Самайна и трех дней после него на прибрежной равнине Муртемне к югу от Эмайн Махи. В эти дни там были “лишь игры да встречи, блеск да удовольствия, пиры да угощенье”^{27a}.

КАК НОСИТЬ ВЕТАЛУ В НОЧЬ НА САМАЙН?

Самый удивительный пример описания свойств времени в сиде и свойств времени ночи на Самайн можно обнаружить в древнеирландском предании “Приключения Неры” (Echtra Nerai)²⁸. Повесть эта посвящена приключениям коннахтского воина Неры²⁹ во время двух ночей на Самайн (одна через год после другой). В ночь на Самайн коннахты во главе с Айлиллем и Медб варят пищу в большом котле. Тут король Айлилль вдруг вспоминает о двух подвешенных пленниках и просит кого-нибудь связать ивовыми прутьями (или цепью?) ноги одного из двух несчастных³⁰. Один лишь Нера исполняет поручение короля: он отправляется за валы Круахана, королевского центра Коннахта, и столь же незаметно для себя, как подвешенный попадает в мир иной, Нера с завязанным полутрупом на спине оказывается в ином мире³¹. Они бродят в поисках дома, где мертвец мог бы утолить свою жажду, и углубляются все дальше в пределы потустороннего. В третьем доме висельник утоляет жажду, и Нера возвращает его на виселицу и мучения. Вернувшись в Круахан (возвращение I, в мире смертных проходит год, Нера возвращается на Самайн II), Нера видит, что крепость сожжена (вспомните сожженную Темру), а перед ней лежит гора отрубленных человеческих голов. Герой отправляется вслед за опустошителями крепости в пещеру Круахана, которая служила входом в сид. В сиде Нера становится носильщиком дров и находит себе жену. Жена сообщает ему, что сожженный Круахан – это не реальная действительность, а дело рук воинства призраков, но катастрофа может стать правдой, если он не вернется и не скажет своим людям о готовящемся набеге из сида. Нера возвращается в наш мир (возвращение II в Самайн I) в ту же самую ночь, когда Айлилль послал его связать пленника. Чтобы коннахты поверили его истории, Нера по совету жены прихватил с собой из сида дары лета: дикий чеснок, первоцвет и лютик. Нера сообщает соплеменникам об угрозе из сида и проводит с ними еще год. На Самайн II Нера вновь отправляется в сид за своей женой и сыном, но оказывается вовлечен в потустороннее скотоводство. Время опять как-то сновидно растягивается, и знающая жена дает мужу и воинам из Круахана отсрочку еще на год. Нера вновь возвращается к тому же котлу и воинам вокруг костра (возвращение III в Самайн I). Наконец на Самайн II Нера отправляется в сид вместе с войском из Круахана. Сид разрушен, но Нера с семьей остается в сиде и “не вернется оттуда уже до Страшного Суда”³².

События в повествовании происходят в течение одного года в мире смертных. Однако время, проведенное героем в Сиде Круахана, оказывается гораздо дольше и обладает свойством некой неод-

народности. Даже сын Неры смог вырасти и возмужать за этот период, обитая в сиде. Интересно, что Нера возвращается из сида в человеческий мир в три разных варианта настоящего и будущего. На основании этого мы можем предположить, что протяженное время сида играет иногда роль стартовой площадки для путешествия в разные варианты человеческого времени. “Священное время” в сиде может, исходя из обстоятельств, быть равновелико суткам, году или вечности. События, совершающиеся на протяжении нескольких дней, растягиваются от одного праздника до другого или происходят во время нескольких последовательных празднеств³³.

Мрачная история завершается вечным пленением Неры в сиде, вполне приемлемым финалом для повести, начинающейся встречей Неры с пленником-полутрупом. История Неры не склонна описывать время праздника Самайн как некую райскую вечность в сиде. Дурные знаки преследуют Неру во время его приключений, и даже его сверхъестественная жена и сын предстают перед ним злым предзнаменованием: “Были они схожи обликом, как увидел их Нера, с теми, кого увидел Кухулин во время похищения коровы Регамны”³⁴. Кухулин же увидел следующее: “На колеснице сидела красная женщина. На ней был красный плащ, у нее были красные брови... И рядом с колесницей высокий мужчина... в красном плаще”³⁵. Подобные красные персонажи, играющие роль маркеров перехода от одного восприятия времени к другому, напоминают красных всадников из “Разрушения заезжего дома Да Дерга”, исполняющих ту же сую роль.

ПИР ТЕМРЫ

Пир Темры (Feis Temro), королевский инаугурационный (?) “праздник”, скорее всего совпадал с ночью Самайна. Свидетельства тому мы находим в древнеирландских преданиях, где пир воспринимается как защита от сил зла в ночь на Самайн. В V в. н.э., уже после начала христианизации Ирландии, короли из династии И Нейллов, согласно анналам, празднуют ритуальный “Пир Темры” (Feis Temro) в ознаменование своего удачного правления³⁶. “Пир Темры” в дохристианской Ирландии, вероятно, собирался королем не в начале, а в апогее своего царствования, а возможно, и символизировал приобщение короля какой-либо крупной династии к сакральной королевской власти в Темре.

Однако следует сказать заранее, что пир в Темре, как он изображен во многих древнеирландских текстах, описывается в качестве мифологического повторяющегося события, как таковой он и был восстановлен королем Темры Диармайдом мак Кербайллом в 560 г.

В “Анналах Тигернаха” под 560 г. значится *cena postrema Temrach la Diarmuit mac Serbail* (“Последний пир в Темре при Диармайде мак Кербайлле”). Несомненно, память о праздновании пира И Нейллами в V в. была еще жива при Диармайде, но нам представляется, что “последний пир” был скорее симулякром, новое содержание которого только использовало старое название.

Разные светские и агиографические источники сообщают о том, что Диармайд своими прегрешениями вызвал гнев ирландских клириков. Влиятельные настоятели монастырей, Руадан из Лоррха, Брендан из Бирра и другие (всего “двенадцать апостолов Ирландии”), собрались поститься против короля, пришли в Темру и торжественно проклинали этот древний королевский центр³⁷. Несмотря на легендарный характер рассказа о проклятии святых, Темру примерно с этого времени окончательно покидают короли и воины, сакральный пир в Темре больше не празднуется правителями, носящими формальный титул “короля Темры”. Представления о пире Темры как о политическом институте централизованной монархии возникают довольно поздно, когда память о последнем пире Темры была заслонена актуальными нуждами набирающей силу династии И Нейллов.

Что же до значения дохристианского “Пира Темры”, то Д.А. Бинчи, в своей статье о древних ирландских праздниках, основываясь на свидетельствах анналов и на этимологии слова *feis* (от глагольного сущ. от гл. *foaid* – ‘проводить ночь, спать, спать с женщиной’) приходит к заключению, что король Темры собирал пир в своем сакральном центре один раз в свое правление, отмечая кульминацию царствования символическим совокуплением короля с богиней королевской власти³⁸. Бинчи подверг сомнению традиционную связь пира в Темре и Самайна на том основании, что исторический “Пир Темры” как ритуал плодородия не мог совершаться в холодную ночь Самайна – начала зимы. Проблема же в том, что не каждый *féird* *úrd* может быть объяснен как ритуал плодородия. В нашем случае священный брак скорее обозначает союз между королевским мужским порядком и женским хаосом богини, воплощенным в силы Самайна и его временный хаос. Кроме того, как отмечала Н.Т. Паттерсон, церемония “бракосочетания короля” (*banais rí*) скорее всего имела целью усиление королевской власти: богиня подтверждала мужскую силу короля. Самайн, время величайшей политической нестабильности, кажется поэтому подходящим временем для празднования Пира Темры³⁹. Вообще, невозможно игнорировать все свидетельства литературных произведений, связывающие пир в Темре с ночью Самайна – за ними должна стоять определенная историческая действительность.

Ирландский законодательный трактат VIII в. “Порядок правильного поведения” (*Córus Béscnai*) различает три типа пиров:

божественный пир (fled déoda), человеческий пир (fled doena) и демонический пир (fled demanda)⁴⁰. Пир Темры также описывается как человеческий пир в поэме “Дар Конна”⁴¹. О человеческом пире в упомянутом трактате пишут как о пире гостеприимства: “Что такое человеческий пир? Пир пивного дома каждого для своего господина согласно его долгу...” Здесь присутствует очевидная параллель с зимним гостеприимством/гостеванием (sбе). Другой вариант пира, демонический, описан в законодательном трактате как пир, предлагаемый “сыновьям смерти”, т.е. фениям. Другими словами Пир Темры, как он показан в “Порядке правильного поведения” и в поэме “Дар Конна”, обладает качествами как “человеческого”, так и “демонического” пира, и описан как “доля мужа” (cuit-ferda), к которой движется смертный герой, и как “праздник фениев”. Такое совмещение становится менее неожиданным, если вспомнить, что древнеирландские законодательные трактаты часто показывали идеализированную картину повседневной жизни, на самом же деле социальная жизнь раннесредневековой Ирландии была более сложной. То же самое с пирами: было бы довольно нереалистично предполагать, что существовало четкое разделение между так называемыми “человеческими” и “демоническими” пирами.

Источники связывают с Темрой и так называемый “бычий пир” (tarbfeis)⁴² в ночь на Самайн. Сложно сказать, имеем ли мы в этом случае дело с тем же самым традиционным королевским пиром Темры, или “бычий пир” можно рассматривать как отдельный ритуал избрания и интронизации короля. Бычий пир собирался в Темре во время междоусобия после смерти короля. Основной задачей пира было узнать, кому передать королевскую власть в Темре. Оба предания, повествующие о бычьем пире, “Разрушение заезжего дома Да Дерга” и “Любовный недуг Кухулина”, единодушно описывают пир как общеирландскую церемонию. Не совсем ясно, соответствует ли это исторической действительности. Учитывая, что Темра с неолитических времен обладала особым значением для всего острова, вполне возможно, что представители знати со всех пятин Ирландии съезжались на пир.

В начале пира приносили в жертву белого быка (согласно “Разрушению...”, быка убивали собравшиеся люди, роль друидов не оговаривается), и один из мужей досыта наедался его мясом и напивался бычьим отваром. Можно предположить вслед за Т. О’Рахилли, основываясь на довольно поздних исторических и этнографических описаниях, что этот человек к тому же заворачивался в шкуру свежеебитого быка или ложился на нее⁴³. Затем человек от сытости засыпал, а четыре друида пели над спящим заклинание правды (ór firíndi). Тот, кого он видел во сне, и должен был стать королем.

Проснувшись, оракул описывал облик будущего короля. Осмелся он сказать ложь, его губы помертвели бы⁴⁴.

Жертвоприношение белых быков друидами упоминается еще Плинием Старшим в “Естественной истории”, когда он пишет о Галлии. Галльские друиды в одну из ночей, когда луна еще росла, готовили жертвоприношение и пир под сенью дубов, причем основным сакральным объектом этого ритуала, по Плинию, была скорее омега, чем быки. Уже после срезания омелы двух молодых белых быков приносили в жертву (Nat. Hist. XVI. 249). Галльский ритуал и пир, судя по всему, не были связаны ни с прорицаниями, ни с царской властью. Однако стоит помнить, что в описываемую Плинием эпоху царская власть в Галлии уже перестала существовать, и не исключена вероятность изначальной связи с инаугурационным ритуалом.

Функция белого быка в этих ритуалах оправдывается важной ролью этого животного в кельтской (а скорее – в ирландской) космогонии. Можно вспомнить финальную сцену древнеирландского эпоса “Похищение быка из Куальнге”, когда огромный Темный бык из Куальнге побеждает своего давнего соперника Белорогого быка (Финнбеннаха) и разбрасывает части его тела по всему острову, из которых и является заново Ирландия⁴⁵. Так земля является из божественного тела после принесения божества в жертву.

Не вызывают сомнения и божественные свойства белого быка на бычьем пире в Темре. Как верно заметил В.П. Калыгин, поедание священного животного означает в этом случае мистическое соединение с божеством и приобретение адептом искомым свойств, свойств божества, в том числе и божественного знания⁴⁶. Оракул обретал свойства быка, причем здесь особенно характерно заворачивание в шкуру быка или лежание на ней. Более того, свойства быка обретал и король, судя по такому эпитету правителя, как “бычий владыка” (tarbfhlaithe). Термин этот сохранился в “Завещании Моранна” (Audacht Morainn, VII в.) и относится к агрессивному, жестокому королю, о котором сказано: “Он бьет, и его бьют, он нападает, и на него нападают”⁴⁷. Такой правитель, видимо, должен быть идеальным языческим королем, и эпитет его должен быть связан с ритуалом избрания.

Судя по всему, бычий пир/сон (tarbfheis) и пир Темры (feis Temro) представляли собой разные по функциям праздничные церемонии, связанные в то же время с одной и той же верховной властью королей Темры. Если бычий пир, несомненно, был связан с избранием короля из претендентов королевского рода и подробности ритуалов, с ним связанных, нам известны, то ритуалы инаугурационного (?) по своему характеру пира Темры, помимо пресловутого священного брака короля и богини, нам неизвестны. В любом случае, здесь важна связь этих “праздничных” событий (включая и ритуал, описан-

ный Плинием) с ночью и сном. Помня об особом отношении кельтов к ночи, не стоит удивляться, что инаугурационные или предсказательные обряды у них проводились именно в ночное время, время изначальной неразделенности.

Когда мы пытаемся обозначить некоторые проблемы или особенности восприятия праздника или празднества в ранней Ирландии, мы неизбежно сталкиваемся со скудостью и противоречивостью источников. Большая часть, интересующих нас текстов вообще описывает некую мифологическую действительность, и когда речь идет о восприятии древнеирландского праздника, то это, во-первых, восприятие самого средневекового ирландца, а уж затем восприятие исследователя. Здесь бесспорно важно и отсутствие в кельтских языках и культурах устойчивого термина, обозначающего “праздник”. Важно и то, что, казалось бы, найденное слово, приблизительно соответствующее нашей тематике, – *feis* – начинает двоиться или троиться, раскрывая свои неочевидные значения. Это и “пир”, и “ночь с женщиной или богиней”, и “сон” в зависимости от контекста и нашего предпочтения. Начав с праздника Самайн, мы перешли к пиру и наконец к ритуалу. Исполнение же ритуала в установленное время, избрание короля, снова возвращает нас к инаугурационному празднику, если не сезонному, то повторяемому и жизненно важному для всего общества.

- ¹ *Aitchison N.B. Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 1994. P. 26.* Более известное русскому читателю название священного центра Ирландии – Тара – заимствовано из английского Tara. Мы предпочли вернуться к варианту “Темра” (от др.-ирл. *Temair*, род. п. *Temro*), предложенному еще А.А. Смирновым в его первых переводах древнеирландских преданий (Исландские саги. Ирландский эпос / Пер. и примеч. М.И. Стеблин-Каменского и А.А. Смирнова. М., 1973. С. 586).
- ² *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. P., 2003. P. 179, 267.*
- ³ *Le Roux F., Guyonvarc’h Ch.-J. Les fêtes celtiques. Rennes, 1995. P. 26–29.*
- ⁴ Сид (*síd*) – потусторонний мир древнеирландской традиции, по-разному локализуемый; волшебный холм, служащий одним из локусов иного мира.
- ⁵ *Meyer K. Echtra Nerai // Revue celtique. (Далее: RC). 1889. Vol. X. P. 221.*
- ⁶ *Калыгин В.П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М., 2002. С. 91.*
- ⁷ *Kelly F. Early Irish farming. Dublin, 1997. P. 461.*
- ⁸ *Keating G. Forus Feasa ar Éirinn. L., 1902. Vol. 2. P. 247 ff.*
- ⁹ *Rees A. and B. Celtic Heritage. N.Y., 1994. P. 84.*
- ¹⁰ *Sanas Cormaic / Ed. K. Meyer. Lampeter, 1994. § 122.*
- ¹¹ *De Bello Gallico. VI. 18.* Друиды считали, что все галлы – потомки некоего хтонического бога, которого Цезарь отождествлял с римским отцом Дитом (*Dis pater*). *Dis pater* – римский бог подземного мира, отождествляв-

нийшей с греческим Плутоном. Ему были посвящены так называемые секулярные игры с искупительными ночными жертвоприношениями. Именно из-за своего происхождения, судя по Цезарю, галлы и считают время по ночам.

- ¹² Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 2.
- ¹³ *Delamarre X.* Op. cit. P. 267.
- ¹⁴ Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 1.
- ¹⁵ Pwyll pendeuc Dyuet / Ed. R.L. Thomson. Dublin, 1957. P. 3, 11, 13.
- ¹⁶ *Ó Cróinín D.* The Oldest Irish Names for the Days of the Week? // *Ériu*. 1981. Vol. XXXII. P. 95–114.
- ¹⁷ Sanas Cormaic. § 1134.
- ¹⁸ *Vendryes J.* Lexique étymologique d'irlandais ancien RS. Dublin; P., 1974. S. 22.
- ¹⁹ Пауэлла Т. Кельты / Пер. О.А. Павловской. М., 2003. С. 132.
- ²⁰ *Caillois R.* L'homme et le sacré. P., 1939. P. 108.
- ²¹ Tidings of Conchobar mac Nessa / Ed. W. Stokes // *Ériu*. 1910. Vol. IV. P. 26.
- ²² *Бондаренко Г.В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 138.
- ²³ Death of Crimthann, etc. / Ed. W. Stokes // RC. 1903. Vol. XXIV. P. 178.
- ²⁴ Неизмеряемое время в сиде, принимающее характер вечности, было отмечено двумя кельтологами, насколько мне известно, независимо друг от друга: *Le Roux F.* Le rêve d'Oengus, commentaire du texte // *Ogam*. 1966. Vol. 18. P. 148–149; *Carey J.* Time, space, and the Otherworld // *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*. 1987. Vol. VII. P. 8.
- ²⁵ Acallamh na Senórach // Ed. W. Stokes. Leipzig, 1900. P. 47.
- ²⁶ Airne Fíngéin / Ed. J. Vendryes. Dublin, 1953. P. 9–11.
- ²⁷ Cath Maige Tuired / Ed. E. Gray. Naas, 1982. P. 46.
- ^{27a} Serglige Con Culainn. P. 1.
- ²⁸ The Adventures of Nera / Ed. K. Meyer // RC. 1889. Vol. X. P. 212–228. Русск. пер. см.: Похищение быка из Куальнге / Пер. и коммент. Т.А. Михайловой, С.В. Шкунаева. М., 1985. С. 102–110.
- ²⁹ Имя героя Nera фонетически точно соответствует галльскому теониму Nerios. Этимологически эти кельтские лексемы восходят к индоевроп. *ner-, которому приписываются два значения: “жизненная сила” и “мужчина, человек”. См.: *Калыгин В.П.* Кельтская этнонимика в “Географии” Клавдия Птолемея // *Colloquia classica et indogermanica III: Классическая филология и индоевропейское языкознание* / Под ред. Н.Н. Казанского. СПб., 2002. С. 368–369.
- ³⁰ Один из типов казни в Древней Ирландии, согласно законам, – это повешение (crochad, от croich – ‘крест’). Преступник подвешивался и умирал достаточно медленно для того, чтобы постепенно попасть в мир иной. См.: *Kelly F.* A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1995. P. 216; *Михайлова Т.А.* Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. С. 264–265. Важно, что на телах принесенных в жертву в Британии и Ирландии, сохранившихся в торфяной почве, находят остатки пут, которыми им связывали ноги.
- ³¹ Еще А. и Б. Рисы заметили параллель этого ирландского сюжета с древнеиндийской повестью “Двадцать пять рассказов Веталы”, где царь Викрама-

- диться ночью идет и снимает с дерева висящий труп с вселившимся в него веталой (злым духом). Он несет его на спине в свой дворец. Ветала же нужен некоему колдуну для получения сверхъестественной силы (Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. И. Серебрякова. М., 1958. С. 24–26). Более того, в сиде Круахана мы снова встречаем пару, калеку на спине у слепого, дублирующих пару висельника и Неры. Видящий/знающий и ходящий/действующий дополняют друг друга в ночь Самайна, ночь встречи видимого и невидимого миров. Подобная пара, как заметил М. Диллон, известна и древнеиндийской философии. Согласно философской школе санкхья, физический и духовный элементы природы известны как пракрити и пуруша. Практика независима и активна, но лишена сознания, как бы слепа, а пуруша пассивна, но обладает сознанием, как бы увечна. Соединившись, они могут исполнить свою миссию, как калека, способный видеть, может достичь цели, забравшись на спину к ходящему слепцу. Этот образ использовался школой ньяя, и известен как *andhā-khañjā-nyāya* ('пример слепца и калеки'). См.: *Dillon M. Celts and Aryans*. Simla, 1975. P. 84.
- 32 *The Adventures of Nera*. P. 212–228.
- 33 *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F. La civilisation celtique*. Rennes, 1998. P. 161.
- 34 *The Adventures of Nera*. P. 224.
- 35 *Irische Texte / Her. von Wh. Stokes und E. Windisch*. Leipzig, 1887. Bd. II, 2. P. 242–243.
- 36 *Byrne F.J. Irish Kings and High-Kings*. L., 1973. P. 80.
- 37 *The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Mag Rath / Ed. by J. O'Donovan*. Dublin, 1842. P. 4; см. также: *F.J. Byrne*. Op. cit. P. 95.
- 38 *Binchy D.A. The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara // Ériu*. 1958. Vol. XVIII. P. 134–135.
- 39 *Patterson N.T. Cattle-Lords and Clansmen*. Notre Dame; L., 1994. P. 148 (note 6). Связь пира Темры и Самайна подчеркивает и Дж. Кэри, не разделяя скепсиса Д. Бинчи. См.: *Кэри Дж. Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев*. С. 148.
- 40 *Corpus iuris hibernici / Ed. D. Binchy*. Dublin, 1978. Vol. 2. P. 524.
- 41 *Бондаренко Г.В. Указ. соч.* С. 130.
- 42 Иначе можно перевести как "бычий сон".
- 43 *O'Rahilly T.F. Early Irish History and Mythology*. Dublin, 1984. P.324. См. также ритуалы предсказания на бычьих шкурах у друидов: *Stories from Keating's History of Ireland / Ed. O. Bergin*. Dublin, 1996. P. 24–25.
- 44 Описание бычьего пира, или бычьего сна, в двух преданиях, дополняющих друг друга: *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott*. Dublin, 1975. § 11; *Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon*. Dublin, 1975. § 22–23.
- 45 *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly*. Dublin, 1970. P. 135–136. К этому мифу восходит и сюжет шотландской сказки "Черный бык Норроуэйский", где черный бык побеждает своего противника в последней битве. См.: *Folk-tales of the British Isles / Ed. J. Riordan*. Moscow, 1987. P. 213.
- 46 *Калыгин В.П. Кельтская космология...* С. 109. Ср. др.-русс. Велес–Волос – бог поэтического знания и одновременно "скотий бог".
- 47 *Audacht Morainn / Ed. F. Kelly*. Dublin, 1976. P. 18. 143–155.