

МИНОБРНАУКИ РОССИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

**«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»
(РГГУ)**

**УЧЕБНО-НАУЧНЫЙ ЦЕНТР ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ
ФОЛЬКЛОРА**

Моррис Мария-Валерия Викторовна

**ОБРАЗ ТУАТА ДЕ ДАНАНН В ТРУДАХ ДЖЕФФРИ КИТИНГА И
МИХОЛА О'КЛИРИ: ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
КОНТЕКСТЫ И СООТВЕТСТВИЯ**

Выпускная квалификационная работа (магистерская диссертация) магистрантки 2 курса
очной формы обучения
Направление 45.04.01 "Филология" (магистерская программа "Фольклористика и
мифология")

Допущена к защите на ГЭК

Директор УНЦ ТСФ, д.ф.н.
Христофорова Ольга Борисовна

_____ *Христофорова О.Б.*

Научный руководитель
к.ф.н. Николаев Дмитрий
Сергеевич

_____ *Николаев Д.С.*

«___» _____ 2017 г.

Москва 2017

Оглавление

0. Введение.....	4
0.1. Степень разработанности темы и актуальность исследования.....	6
0.2. Новизна и основные задачи исследования.....	7
0.3. Источниковая база исследования.....	8
0.4. Структура исследования.....	8
1.....Туата Де Дананн и их типологические параллели у народов мира	10
1.1.Традиции кельтской ойкумены.....	10
1.1.1. Дыне ши.....	10
1.1.2. Троу.....	11
1.1.3. Фэйри острова Мэн.....	13
1.1.4. Тилвит тег.....	14
1.3. Финно-угорские и самодийские традиции.....	20
1.3.1. Маанисет и куфитгар.....	20
1.3.2. Чудь.....	21
1.3.3. Сихиртя.....	22
1.3.4. Квели-куп.....	23
1.4. Русская традиция.....	24
1.4.1. Чудь.....	24
1.4.2. Дивьи люди.....	25
2. Туата Де Дананн в ирландской книжной традиции до Китинга и О'Клери: диахронический обзор.....	27
2.1. Древнеирландский период (VII–IX вв.).....	27

2.2. Среднеирландский период (X – XII в.).....	33
2.3. Ранненовоирландский период (XII – XVIII в.)	36
3. Туата Де Дананн у Михола О’Клири	54
3.1. Жизнь Михола О’Клири.....	54
3.2. «Книга захватов Ирландии» в версии О’Клири: создание текста	58
3.3. Туата Де Дананн в изложении О’Клири.....	60
4. Туата Де Дананн у Джеффри Китинга.....	72
4.1. Жизнь Джеффри Китинга	72
4.2. «Основы знаний об Ирландии»: особенности прагматики текста	76
4.3. Туата Де Дананн в «Основах знаний об Ирландии»	81
5. Заключение	97
6. Список использованных источников и литературы.....	99
7. Приложения	108

0. Введение

В ирландской псевдоистории особое место занимают Туата Де Дананн (Tuatha Dé Danann) – легендарный народ, владевший Ирландией до Сыновей Миля (в мифографии: предков исторических ирландских гэлов). В древне- и среднеирландской традиции после понесенного от Сыновей Миля поражения они переселяются в Иной мир, откуда продолжают периодически участвовать в событиях ирландской истории.

Туата Де Дананн представляются в традиции как сверхъестественные существа или как люди, достигшие чрезвычайного мастерства в магии, науках и искусствах. По переселении в Иной мир они изображаются также как наделенные техническим бессмертием: смертные сами по себе, но избегающие естественной смерти либо благодаря нелинейному времени Иного мира, либо благодаря особой пище/лекарственным средствам. Ввиду этого, а также того, что некоторые атрибуты Туата Де Дананн явно имели дохристианское происхождение, в научной литературе была распространена точка зрения, что это дохристианский пантеон ирландцев, «вписанный» в христианскую картину мира монастырской книжной традицией и, вероятно, впоследствии выродившийся в персонажей низшей мифологии – так называемых «ши» или «фэйри» (fairies) [Коптев 2013: 12-17].

Следует отметить, что, хотя Туата Де Дананн обитают в холмах/сидах, вопрос их тождественности «обитателям сидов» как классу персонажей ставится под сомнение как в древнеирландском, так и в ранневоирландском периоде: существуют намеки на то, что Туата Де Дананн после изгнания в подземный мир пришлось покорять «автохтонное население» силой. Подробнее о проблеме разграничения между классами персонажей «Туата Де Дананн» и «жители сидов» см.: [Коптев 2013: 14-17]. Мы, со своей стороны, воздержимся от обращения к этой проблеме ввиду ее нерелевантности для авторов анализируемых нами текстов, которые не разделяли подмножества «Туата Де

Дананн» и подмножества «обитатели сидов».

Предположение об происхождении из эвгемеризованного дохристианского пантеона верно далеко не для всех персонажей – представителей класса «Туата Де Дананн». Безусловно, многие из них находят свои этимологические и функциональные параллели среди пантеона континентальных кельтов [см. напр. о Луге и Нуаду: Калыгин 2006: 102, 124], однако не меньше персонажей из плеяды Туата Де Дананн впервые появляются – и получают полноценное развитие своих образов – в текстах среднеирландского и даже ранненовоирландского периода и не имеют никаких континентальных параллелей.

Предметом настоящей работы является прагматика именно таких поздних включений Туата Де Дананн в парафольклорный нарратив, в частности в работах Михола О’Клири (Mícheál Ó Cléirigh) и Джеффри Китинга (Seathrún Céitinn). Будучи созданы примерно в одно и то же время и в рамках общего тренда на ревизию и фиксацию традиционного исторического знания, рассматриваемые в рамках данного исследования их тексты – новая редакция псевдоисторического трактата «Книга захватов Ирландии», созданная О’Клири, и «Основы знаний об Ирландии» Китинга – придерживаются эвгемеристической позиции, представляя Туата Де Дананн не как божеств, а как людей из плоти и крови. Однако личный бэкграунд авторов и различные цели, которые они преследовали в своей работе, обусловили разную реализацию схожей эвгемеристической риторики.

В рамках нижеследующей работы мы предполагаем рассмотреть изложение сюжета о захвате Ирландии Туата Де Дананн у Китинга и О’Клири в контексте социокультурной конъюнктуры первой половины XVII в., а также в контексте предшествовавшей созданию рассматриваемых текстов древне- и среднеирландской традиции.

0.1. Степень разработанности темы и актуальность исследования

Михол О'Клири возглавлял работу над фундаментальными «Анналами Четырех мастеров» – сводом ирландских анналов до начала XVII в. Эта компиляция, наряду с «Основами знаний об Ирландии» Китинга, имела огромное значение для ирландского исторического дискурса и формирования ирландской идентичности в Раннее Новое время. В связи с этим персоналии Китинга и О'Клири едва ли не сразу привлекли к себе внимание как апологетов, так и критиков. В частности, фольклорно-мифологические элементы в трактате Китинга было принято критиковать, принимая их за наивность, однако уже Юджин О'Карри полагал, что включение Китингом в исторический нарратив мифографических сюжетов, напротив, представляет в его работе целостную картину ирландской книжной традиции и потому является неоспоримым достоинством [O'Curry 1878: 21].

Пожалуй, автором наиболее заметных работ о соотношении теологического, «классического» исторического и традиционного исторического знания в работах ирландских мифографов Раннего Нового времени тему можно назвать Бернадетт Каннингем (Bernadette Cunningham), которая сосредоточилась на социокультурном контексте, в котором творили ирландские историки семнадцатого века, и влиянии, которое тот оказывал на их труды. Следует особо отметить монографии Б. Каннингем «The annals of the four masters: Irish history, kingship and society in the early seventeenth century» [Cunningham 2014], где довольно много внимания уделено Михолу О'Клири, и «The World of Geoffrey Keating: History, Myth and Religion in Seventeenth-century Ireland» [Cunningham 2004], посвященную личности, окружению и культурному и академическому бэкграунду Джеффри Китинга.

В то же время яркие образы Туата Де Дананн интересовали как классиков кельтологии, к примеру, братьев Рисов [Рис 1999], отыскивавших в сюжетах мифологического цикла тени дохристианской Ирландии, так и современных кельтологов, в особенности в работах, посвященных локализации кельтского

Иного мира: Дж. Кэри [Carey 2000]. У. Сайерса [Sayers 2012] и др. Среди русскоязычных кельтологов (помимо уже упоминавшейся нами выше магистерской диссертации Н.В. Коптева) к теме Туата Де Дананн неоднократно обращались Г.В. Бондаренко [Бондаренко 2016], Т.А. Михайлова [Михайлова 2004] и др.

Однако вопрос репрезентации обитателей Иного мира в работах Китинга и О'Клери не получал системного внимания к себе как к итогу диахронически непрерывной последовательности возвращений к мотиву народа-первонасельника.

0.2. Новизна и основные задачи исследования

Новизна исследования состоит в том, что до сих пор использование сюжетов и мотивов, связанных с Туата Де Дананн, в работах двух наиболее известных ирландских мифографов семнадцатого столетия не рассматривалась в контексте, во-первых, типологических параллелей между Туата Де Дананн и схожими мифологическими персонажами в традициях иных народов, а во-вторых, в контексте включения Туата Де Дананн в ранне- и среднеирландские нарративы. Таким образом, весь континуум представлений о Туата Де Дананн с точки зрения ирландского христианства впервые рассматривается системно. Кроме того, мифографические элементы в трудах О'Клири и Китинга впервые становятся главным, а не побочным объектом исследования. Также для анализа прагматики этих элементов впервые применяется микроисторическая методология.

Для достижения **основной цели** исследования — сравнительного анализа прагматики нарративов о Туата Де Дананн в работах О'Клири и Китинга — нами было поставлено несколько задач:

- (1) анализ типологических параллелей Туата Де Дананн как в индоевропейских, так и в не-индоевропейских традициях;
- (2) диахронический анализ представлений о Туата Де Дананн в

литературной и псевдоисторической традиции;

(3) анализ биографий Михола О'Клири и Джеффри Китинга, обстоятельств создания ими изучаемых текстов, а также сравнительных особенностей изложения ими сюжетов о Туата Де Дананн.

0.3. Источниковая база исследования

Основными источниками для настоящего исследования служат «Книга захватов Ирландии» в редакции Михола О'Клири в издании [Stewart 1916] и «Основы знаний об Ирландии» (*Foras feasa ar Éirinn*) Джеффри Китинга в издании [Comyn, Dinneen 1914a–b].

Дополнительными источниками для настоящего исследования служат собрание «Анналы Четырех мастеров» в издании [O'Donovan 1856], *Silva Gadelica* [O'Grady 1892a; O'Grady 1892b], *Acallam na Senórach* («Разговор стариков») [Dooley, Roe 2008], *Altromh Tighi da Medar* («Воспитание в Домах двух чаш») [Dobbs 1930; Шкунаев 1991], *Cath Finntrágha* («Битва при Вентри») [Meuser 1885] и другие памятники ирландской церковной и аристократической книжной традиции.

0.4. Структура исследования

Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованных источников и литературы.

Первая глава содержит описание типологически сходных с Туата Де Дананн групп персонажей в кельтских, скандинавских, финно-угорских, самодийских и русской традициях.

Во второй главе дается диахронический обзор развития образа Туата Де Дананн в ирландской книжной традиции.

В третьей главе описывается биография Михола О'Клири, характеризуются прагматика и история создания им авторской редакции «Книги захватов Ирландии», а также анализируется репрезентация Туата Де

Дананн в текстах, традиционно атрибутируемых О'Клири.

В четвертой главе описывается биография Джеффри Китинга, характеризуется прагматика его трудов, в частности, «Основ знаний об Ирландии», а также анализируется репрезентация в «Основах...» Туата Де Дананн.

В заключении обобщаются полученные выводы.

1. Туата Де Дананн и их типологические параллели у народов мира

В поиске типологически сходных с Туата Де Дананн персонажей мы опираемся на следующие конститутивные элементы:

1. антропоморфность и отсутствие эксплицитно выраженной сугубо божественной/демонической природы;
2. сообщаемая персонажам функция народа-предшественника, ушедшего в подземный Иной мир.

При этом потенциальные связи такого рода нарративов с дохристианскими верованиями (для христианских традиций) и попытки реконструкции дописьменных представлений о таких персонажах не будут нас интересовать, так как не являются темой настоящей работы.

1.1. Традиции кельтской ойкумены

Безусловно, первыми на ум приходят персонажи кельтской ойкумены. Впрочем, следует оговориться, что некоторые из них – а именно, шотландские *дыне ши* (*daoine sìth*) – являются скорее генеалогически связанными персонажами, нежели типологической параллелью – однако вовсе умолчать о них представляется нам несправедливым.

1.1.1. Дыне ши

Само наименование «*daoine sìth*» практически синонимично ирландскому «*aes sídhe*» — и буквально означает «люди сида» или «люди мира», что, с учетом воинственного нрава обитателей сидов, составляет весьма злой каламбур. Сущностных различий между этими группами персонажей также почти нет. В древнеирландский период Ирландия и Шотландия были едины не только культурно, но и политически, а период гэльской культурной гегемонии продолжался вплоть до XIV в. (в Горной Шотландии — значительно дольше). Как следствие, шотландская традиция была хорошо знакома и с уладским, и с

фенианским циклом. Так, шотландское гэльское переложение ряда сагуладского цикла (версия «Изгнания сыновей Уснеха», «Причина изгнания Фергуса сына Ройх» и версия «Похищения стад Флидас») содержится в т.н. рукописи из Гленмасана (список XIV в. с рукописи 1238 г.); «Книга декана Лисмора» (первая половина XVI в.) также содержит ряд текстов уладского и фенианского цикла, записанных компиляторами – сэром Джеймсом МакГрегором и его братом Дунканом, католическими священниками из Аргайла – с устного исполнения; большую популярность имели различные варианты «Преследования Диармайда и Гранье» и т.п. К примеру, «Преследование...», *Nighean Rìgh Fò Thuinn* («Дочь короля под волнами»), рассказывающая о посещении Диармайдом Иного мира и обретении и утрате волшебной жены, а также другие тексты фенианского цикла фиксировались шотландским фольклористом Дж. Кэмпбеллом как часть устной традиции даже в XIX в. [Campbell 1890b–c]. Таким образом, общее шотландское представление о Туата Де Дананн как о легендарных предшественниках Сыновей Миля, удалившихся впоследствии в Иной мир, соответствовало ирландскому как минимум до Реформации. Под влиянием протестантизма природа обитателей параллельного Иного мира стала трактоваться шотландцами как сугубо демоническая (такую точку зрения, в частности, подробно отстаивал собиратель связанного с фэйри фольклора пастор Роберт Кирк). Способность видеть фэйри – *an da shealladh*, т.н. «второе зрение» – стала восприниматься как вид одержимости и причиняла большие моральные страдания тем, кто рождался с такой особенностью [Моррис 2015: 38-39].

1.1.2. Трой

С XIX века функция народа-предшественника, ушедшего под землю и превратившегося в устной традиции в фэйри, приписывается реальным историческим либо псевдоисторическим этносам (от пиктов и готов до саамов) не только в устной традиции, но и в академической среде. В результате

произошла своего рода контаминация двух типов нарративов: рассказов о Туата Де Дананн и их позднейшей ипостаси – рассказов о фэйри – и преданий об уничтожении пиктов; британские нео-эвгемеристы XIX – начала XX в. считали, что предания о ушедших под землю пиктах шотландцы выстроили на основе «Книги захватов Ирландии» [Трынкина 2015: 57]

Следует признать, тем не менее, что эта концепция не полностью оторвана от реально существовавшей устной традиции и опирается на некоторые источники – так, один из наиболее известных эвгемеристов такого толка, Д. МакРитчи, приводит примеры нарративов о «пиктах», обитавших на Оркнейских островах в «подземных жилищах» [Трынкина 2015: 190]. На Шетландских и Оркнейских островах пикты действительно являлись автохтонным населением вплоть до основания множества норвежских поселений в конце VIII в. [Grydehøj 2009: 39]. К 1469 году, когда Шетландский архипелаг перешел к Шотландии, местная традиция уже успела испытать сильнейшее скандинавское влияние. При этом мы действительно видим приписывание пиктам роли народа-предшественника, обладающего отчетливо иномирными чертами и связанного с мотивом подземности, однако это приписывание осуществляется не гэльской, а норвежской стороной. Так, Экрем и Мортенсен в «Истории Норвегии» XII в. описывают автохтонное население «Северных островов» (в которые включаются и Оркнейские) как карликов, чудесным образом строивших города по утрам и вечерам, но в полдень в ужасе прятавшихся под землю, так как день лишал их всякой силы. При этом хронисты утверждают, что эти создания были родом из Африки и исповедовали иудаизм. Все они, согласно «Истории Норвегии», были уничтожены викингами при Харальде Прекрасноволосом: норвежцы уничтожили жилища карликов, после чего перебить их оказалось очень легко [Grydehøj 2009: 47]. Однако под землей на Оркнейских и Шетландских островах продолжают обитать *троу* (trow) – являясь «зонтичным термином» для всех персонажей низшей мифологии, это слово обозначает в том числе и персонажей, подобных по

своему поведению ирландским и шотландским «людям сидов». Такие троу охотно заключают браки с людьми, могут забирать их в свой подземный мир, искусны в медицине, ценят вкусную еду и хорошую выпивку и, в общем, вполне человекообразны – хотя, в отличие от эльфов «исходной» скандинавской традиции и в полном соответствии с традицией шотландской Реформации, не переносят христианских святынь и крестного знамения и воспринимаются в традиции исключительно как падшие ангелы [Grydehøj 2009: 66-67]. Более мрачный вариант троу представляют собой так называемые «финны» – морские троу, обитающие не под землей, а в подводном городе, что не так уж необычно и для жителей сидов (см., напр., о сиде Лох-Лейна Холодной Воды в следующей главе).

1.1.3. Фэйри острова Мэн

На острове Мэн фэйри описываются как автохтонное население острова, обладающее магическими способностями. Они укрыли Мэн волшебным голубым туманом (что весьма напоминает как *féth fiada* – магическую завесу, с помощью которой Туата Де Дананн обеспечивали себе невидимость, — так и многочисленные упоминания «друидического тумана» в ирландских текстах), так что с проплывающих мимо кораблей было не видно, что совсем рядом находится остров. Однако туман работал, только пока горел особый огонь, и когда однажды тот ненадолго погас, Мэн увидели рыбаки из некой соседней страны. Узнав о существовании острова, соседи отправились в набег и постепенно отвоевали Мэн у «маленьких людей», после чего их самих уничтожили новые завоеватели – люди огромного роста. А уже тех, наконец, истребили персонажи артурианских легенд. В менее эклектичной версии «маленьких людей» сразу сменяют предки современных мэнцев: здесь рыбаки случайно вынесены на берег острова и, попытавшись развести огонь, непреднамеренно уничтожают колдовской туман. Тот начинает удаляться, и вместе с ним с острова исходят фэйри. Со странным предметом из трех

соединенных человеческих ног, который после этого прокатился по по острову вслед за уходящим туманом, связывается геральдика острова [Moore 1891: 37-38].

Мэнские фэйри часто показываются среди людей и любят похищать их в свои подземные жилища; не гнушаются они и романами с «нормальными» людьми. При этом интересно отметить, что даже протестантское духовенство на острове в XIX веке было амбивалентно настроено по отношению к фэйри и остерегалось безапелляционно объявлять их всех злыми духами; возможно, потому, что дурные слова в адрес «добрых людей» могли быть чреватые серьезным охлаждением отношений с паствой, которая относилась к фэйри не просто с уважением и опаской, но порой и со вполне искренней симпатией [Moore 1891: 35-36]. Сами фэйри также не в восторге, если их причисляют к свите дьявола: в 1836 году человек, спьяну назвавший встречных фэйри бесами, был сперва весь изранен, потому что обиженные фэйри забросали его камнями (причем его товарищ встал на сторону фэйри, заявив, что оскорбитель сам виноват), затем тяжело заболел, потом умерли его любимая лошадь и все его коровы, и, наконец, спустя шесть недель умер он сам [Moore 1891: 47].

1.1.4. Тилвит тег

Валлийские *тилвит тег*, в отличие от *дыне ши*, скорее всего представляют собой не ветвь ирландской традиции, но параллельно развившуюся родственную систему представлений об обитателях Иного мира (хотя нельзя исключать возможного влияния ирландской традиции, бывшей престижной в период колонизации ирландцами Уэльса в IV–V в.). Сайкс обсуждает теории, согласно которым представления о тилвит тег сформировались на основе памяти о бриттах, бежавших от ирландских колонистов в пещеры, либо о якобы скрывавшихся в лесах последних друидах [Sikes 1880: 129-131]. В этих теориях, как и в Шотландии, роль подземного народа достается реально существовавшему этносу; только, если в трою «перевоплощается» этнос, иной

по отношению к носителям традиции, то в тилвит тег «превращаются» бритты – предки самих валлийцев.

Исторические тексты трактуют тилвит тег как людей из плоти и крови: так, Сайкс приводит рассказ шестнадцатого века о рыжеволосых фэйри, которые обитали в лесу в Мерионетшире и терроризировали местное население, угоняя скот. Местный барон решил положить этому конец и устроил на фэйри облаву. Те оказались созданиями из плоти и крови, убить которых оказалось не сложнее, чем обычных людей. Будучи человеком галантным, барон пощадил женщин, но, когда одна из них взмолилась о пощаде и для своего сына, отказал. Разгневанная тилвит тег прокляла барона и заявила, что это не единственный ее сын, и другие ее дети еще омоют руки в крови убийцы. Так и вышло: братья казненного тилвит тег устроили на барона засаду и омыли руки в его крови, исполнив проклятие матери [Sikes 1880: 127-128]. В фольклоре представление о тилвит тег как о людях из плоти и крови фиксируется даже в XIX в. Информант Эванс-Вентца сообщает, что, несмотря на то, что большинство ее знакомых считает тилвит тег духами, сама она убеждена, что они являются невидимыми людьми [Evans-Wentz 1911: 140].

Часто тилвит тег считают потомками людей, которые обрели невидимость потому, что их мать устыдилась своей невероятной плодовитости и скрыла часть своих детей от взора Бога [Sikes 1880: 133-134]. В другой версии этого мотива тилвит тег – потомки приемных детей нерадивой и жестокой женщины. Когда однажды в дом кормилицы явился незнакомец, женщина заперла на чердаке тех детей, которые ей нравились и о которых она хорошо заботилась, а к гостю вывела нелюбимых, чтобы их оборванный несчастный вид сподвиг гостя на милостыню. Однако после ухода незнакомца обнаружилось, что ее любимцы пропали с запертого чердака неведомо куда. Их и превратили в первых тилвит тег [Emerson 1894: 14].

Тилвит тег описываются и как высокие светловолосые красавцы и красавицы, и как люди малого роста, но тем не менее очень приятные на вид.

Вход в их страну лежит, как правило, под водой или под землей. Нередки случаи, когда «нормальный» мужчина берет себе в жены женщину из тилвит тег, хотя случается и обратное. Они смертны, рожают детей (периодически нуждаясь в помощи «человеческих» повитух) и, в общем и целом, отличаются благородным нравом – хотя чрезвычайно мстительны, если их обидеть.

Эвфемизмом для тилвит тег, помимо традиционных «добрых соседей», «дивного народа» и пр., также служит выражение «Дети Риса Глубокого» (Plant Rhys Ddwfn). Этот народ населял страну, которая некогда располагалась на территории Уэльса, но впоследствии переместилась в Иной мир, и видеть ее можно было, только стоя на определенном клочке земли; стоило с него сойти, как панорама Иного мира перед глазами смотрящего пропадала. У Иного мира были свои недостатки: «Дети Риса» страдали от перенаселения и вынуждены были жить скученно, в городах. Время от времени они появлялись на ярмарке в Кардигане, причем никто не видел, как они приходят и уходят. Эти тилвит тег были великолепными торговцами, всегда имевшими при себе всевозможные редкости и диковины со всего света, поэтому с их появлением цены на ярмарке подскакивали до невозможности, так что богатые радовались их визитам, а бедные – напротив. Однажды некий Гриффит аб Эйнон, бывший с «Детями Риса» в особенно теплых отношениях, спросил, не боятся ли они, что какой-нибудь предатель выдаст способ попасть в их страну и их завоюют. Предатели, ответили ему, не могут жить на их земле так же, как змеи не могут жить в Ирландии; первопредок Рис заповедал им почитать своих родителей и предков, любить своих жен и не желать жены ближнего своего, а также стараться как можно лучше заботиться о своих детях и внуках; пока «Дети Риса» соблюдают эти заветы, среди них не сможет родиться предатель. Другие общины тилвит тег также порой появлялись на ярмарках и торговали с «наземными» людьми. Но жадность последних неизменно внушала отвращение обитателям Иного мира, поэтому рано или поздно контакты прерывались [Rhys 1901: 158-161].

Подчеркнутое благородство и патологическая честность тилвит тег

фигурируют также и в истории XII в. о священнике Элидуре, записанной Гиральдом Камбрийским. Когда Элидуру было двенадцать лет, он, не выдержав жестокости наставника, сбежал из школы и два дня просидел без еды под берегом реки. Затем перед ним появились два небольших человека и предложили, если он хочет, уйти за ними в страну, полную радостей и удовольствий. Элидур согласился и последовал за своими проводниками в подземный ход, который, в конце концов, привел их в прекрасную страну, которая, однако, была чрезвычайно сумрачной: днем небо всегда было затянуто облаками, а ночи были невероятно темны. Мальчика привели к королю, и тот отдал Элидура в услужение к наследному принцу. Все эти люди были невелики ростом, но при этом великолепно сложены, с очень светлой кожей и длинными волосами, разводили собак и верховых лошадей подходящего для себя размера. Возвращаясь с вылазок в наземный мир, они с отвращением отзывались о тщеславии, прелюбодеяниях и непостоянстве его жителей, а сами, хотя не служили публичных литургий, вели себя как добрые христиане. Элидура часто отпускали наверх, иногда он возвращался тем же ходом, каким ушел, иногда – другим, сперва в сопровождении, а потом в одиночку, но показывался только своей матери и ей одной рассказал, что видел и где теперь живет. Однажды Элидур решил принести матери подарок и, рассудив, что от обитателей Иного мира не убудет, украл золотой мячик, в который играл с принцем. Подземные люди погнались за ним, настигли в доме матери и, высказав все, что думали о вероломстве и воровстве, отобрали мячик и исчезли. Целый год Элидур пытался вновь отыскать вход в подземную страну, но так никогда и не смог этого сделать. Язык, на котором говорили ее жители, он не забыл, и считал, что тот очень похож на древнегреческий [Hoare 1806: 158-160].

Следует отметить, что, хотя Элидур возвращался из Иного мира в то же время, из которого вышел, обычно похищенные тилвит тег люди заканчивают так же, как узники сидов в Ирландии: за несколько минут или часов в Ином мире может пройти год – а то и век. Спасти похищенного тилвит тег человека

возможно, но итог все равно будет печален – скорее всего, время нагонит его, и он умрет (см. для сравнения «Плавание Брана» и «Ойсин в Тир на нОг» в Ирландии). Если научиться видеть тилвит тег без их разрешения, случайно смазав глаза волшебной мазью, которой пользуются они сами, чтобы различать точки входа в Иной мир, то тилвит тег ослепят нарушителя на получивший такую способность глаз, как только узнают об этом [Evans-Wentz 1911: 136; Sikes 1880: 86-87].

1.2. Германо-скандинавская традиция

1.2.1. Эльфы

Среди обширного круга персонажей скандинавской низшей мифологии, скрывающихся под «зонтичным» эвфемизмом *хульдурфольк* (*huldufólk*, дословно – «сокрытый народ»), нас будут интересовать прежде всего эльфы (они же альвы).

Впервые эльфы упоминаются в эддической поэзии: в «Старшей Эдде» они изначально противопоставлены божествам-асам. В «Младшей Эдде» появляется разделение эльфов на «светлых» (льесальвов) и «темных» (свартальвов): льесальвы высоки и хороши собой, в то время как свартальвы, обитающие под землей, смуглы и невысоки; и те, и те крайне искусны в кузнечном деле и прочих ремеслах. В норвежской и исландской устной традиции это разделение стирается: все альвы живут в параллельном мире, входы в который равно расположены в курганах, скалах, камнях, холмах и пр. Также эльфы фигурируют в ряде генеалогических преданий: к примеру, согласно «Саге о Хрольфе Краки» (*Hrólfs saga kraka*), отец Хрольфа Хельги изнасиловал эльфийку, и в результате этого союза родилась сводная сестра Хрольфа Скульд и ее потомки [Jakobsson 2006: 232].

В христианский период происхождение эльфов, равно как и происхождение тилвит тег, связывается с детьми Евы, которых та, устыдясь,

скрыла от взора Бога, и в наказание Бог укрыл их самих от взора людей [Árnason 1864: 19-20; Christiansen 1971: 98]. Следует отметить, что, безусловно, в этом мотиве присутствует определенная семантика изгнания; к тому же, согласно эддической поэзии, льесальвы и свартальвы были созданы прежде людей и, как правило, упоминаются в эддических текстах сразу после асов; хотя как уже было сказано выше, четко отделяются от них как класс персонажей [Sveinsson 2003: 171]. В других, более поздних и реже встречающихся версиях христианской эпохи, эльфы – дети Адама и его первой жены Лилит, т.е. опять-таки выступают как космогонические предшественники людей [Sveinsson 2003: 174; Christiansen 1971: 98].

Как и Туата Де Дананн, исландские и норвежские эльфы ничем не отличаются на вид от людей, смертны (и могут умереть в том числе от горя или разбитого сердца) [Árnason 1864: 64-65, 75], нуждаются в пище и питье, ведут домашнее хозяйство, имеют разный достаток, одалживают у обычных людей еду, пиво и одежду, справляют праздники и пр. Некоторые исследователи даже склонны считать, что на корпус исландских и норвежских нарративов об эльфах напрямую повлияли сюжеты о Туата Де Дананн, принесенные ирландскими пленниками; в частности, с этим связывается появление в Исландии мотива наличия у эльфов королей, который вряд ли мог бы развиваться на собственно исландской почве [Sveinsson 2003: 174-175, 178]. Следует отметить также, что эльфы нередко влюбляются в «нормальных» людей и вступают с ними в браки; однако, несмотря на то, что сами по себе они настроены к «наземным» людям нейтрально и на добро отвечают сторицей, в ответ на зло они проявляют крайнюю мстительность. Если любовь эльфа к «наземному» человеку оказывается взаимной, избраннику эльфа можно только позавидовать; если же нет, отвергнутый эльф будет изобретательно мстить или сойдет от горя с ума [Sveinsson 2003: 178]. Как тилвит тег, эльфы порой похищают детей, оставляя подменьшей, но также могут в открытую забирать их на воспитание – в особенности, если дитя представляет собой плод связи

между эльфом и «обычным» человеком [Árnason 1864: 60]; так же, как и в Ирландии, Шотландии и Уэльсе, нередки и случаи, когда эльф приглашает (либо вынуждает) поселиться с ним взрослого, привлечшего его внимание.

В христианской традиции, в особенности в Исландии, эльфы, как некоторые Туата Де Дананн и тилвит тег, могут исповедовать христианскую веру. Они устраивают церкви, пунктуально посещают службы, имеют собственных священников и епископов, знамения подтверждают, что для них возможно спасение души [Sveinsson 2003: 178; Christiansen 1971: 100-101]. Даже когда эльф вступает в конфликт со священником, этот конфликт не носит онтологического характера: человек, похищенный эльфийкой, но полюбивший ее впоследствии, желает перебраться из Иного мира обратно домой вместе с женой. Он дает знать о себе отцу и просит, когда придет пора навещать их на Рождество, привести с собой священника, чтобы тот поймал его жену-эльфийку и удерживал ее силой, если та захочет сбежать. Священник, человек не только ведомого благочестия, но и большой физической силы, так и поступает; эльфийка отчаянно сопротивляется, но в итоге ее все же уносят в «наземный» мир, где спустя некоторое время она принимает свою судьбу, венчается со своим мужем, как положено, и живет с ним до старости как добрая христианка, прижив четверых детей [Árnason 1864: 72-80].

1.3. Финно-угорские и самодийские традиции

1.3.1. Маанисет и куфиттар

У финнов и саамов мотив изгнания/исхода народа-предшественника в Иной мир не выражен. При этом в мифологии присутствуют т.н. «подземные» – *маанисет* (у финнов) и *куфиттар* (у саамов) – которые, в отличие от многочисленных *genius loci*, понимаются сугубо как люди из плоти и крови, уже знакомые нам скрытые дети Евы. Они живут под землей, любят похищать детей и заманивать к себе взрослых. Дочери подземных охотно вступают в брак

с людьми и приводят в качестве приданого оленей. Если человек, попав в их мир, выпьет там что-либо или съест, то останется у подземных навсегда. Подземные смертны, рожают детей, ведут домашнее хозяйство – например, разводят скот, нередко выступают как благодетели человека. Заполучить коров или оленей подземных – большая удача, так как это красивые, хорошо доящиеся животные [Симонсуури]. В саамской традиции, помимо куфиттар, под землей также обитает народ карликов – так называемых *чакли*. Ребенок-чакли, усыновленный саамской четой, впоследствии спас им жизнь, прогнав прочь захватчиков. Этих захватчиков, под которыми в разных вариантах понимаются русские, шведы, норвежцы, немцы и вообще любой враг с Востока (на манер ирландских фоморов, обозначающих любого врага с Севера), в русскоязычных текстах называют чудью [Орлов 2015: 24-45].

1.3.2. Чудь

Однако в других финно-угорских традициях (а именно, коми-пермяцкой и коми-зырянской) и в традиции Русского Севера (в XVIII столетии частично перекочевавшей на Урал вместе с приписанными к заводам крестьянами), термин *чудь* описывает вовсе не интервентов, а именно что мифологический народ-предшественник, погибший либо изгнанный в подземный мир.

Остановимся подробнее на чуди в низшей мифологии коми. Реализация мотива народа-первонасельника в образе чуди у коми имеет два основных варианта: представления о чуди как о «таких же коми» – первопредках собственно коми, точно так же как тилвит тег у валлийцев иногда воспринимались как древние бритты [1.1.3] – и представления о чуди как об иноэтническом населении, не пожелавшим принять православие. В рассказах о чуди как о первопредках подчеркивается, с одной стороны, превосходство чуди (дети рождаются уже способными ходить и говорить), с другой стороны – ее «дикое» состояние и явно иномирные черты (зооморфные черты, маленький рост и др.) После того как чудская женщина совершает двойное святотатство –

прилепляет к небу блин, которым подтерла ребенка, – «маленький» мир, в котором было удобно жить карликам-чуди, преобразуется и структурируется вследствие вызванного святотатством катаклизма и перестает быть приспособлен к существованию чуди [Орлов 2015: 17-19]. В тех нарративах, где чудь выступает прежде всего как мифологический персонаж, этот народ совершает самопогребение в ямах, не сумев адаптироваться к изменяющемуся миру: новые люди, в отличие от чуди, белые и высокие, не умеют ходить и говорить с рождения и в целом воспринимают мир иначе. Однако в некоторых текстах чудь не погибает, а попросту уходит под землю, где продолжает существовать в историческом времени, но в параллельном мире, и ведет такую же жизнь, как и обычные люди – разве что боится показываться при свете дня [Орлов 2015: 19-20].

При этом интересно отметить, что у коми-пермяков функция народа предшественника, ушедшего под землю, исполняется не только карликовой чудью, но и другим типом чуди – чудскими богатырями. Придя на смену карликам (которые в некоторых версиях этого сюжета уничтожены потопом), эти легендарные герои, первоначально собственно коми-пермяков, заживо погребают себя под землей либо обращаются в камень с наступлением христианской эры [Лимеров 2009: 89]. К этому образу примыкает другой мотив – чуди как коми-язычников, боровшихся с христианизацией и, проиграв эту схватку, заживо похоронивших себя либо покинувших земли коми. При этом эпоха чуди приобретает отчетливые черты «золотого века» не только в отдельных особенностях народа-первонасельника, как в рассказах о карликовой чуди: чудь-язычники существенно уступают в достоинствах и подвигах чуди-богатырям, но и современные коми уступают чуди-язычникам, тем самым как бы возвращая мир на исходный этап «карликовости» и сопутствующего хаоса.

1.3.3. Сихиртя

У самодийских народов (в частности, ненцев) существует схожий нарратив

о сихиртя (сиртя) – первоначальниках тундры, ушедших в холмы и сопки с приходом ненцев. Сихиртя могут приобретать некоторые хтонические черты, но нередко описываются как небольшого роста люди из плоти и крови, которые даже могут вступать в связь с «наземными» людьми и давать жизнеспособное потомство. До прихода ненцев сихиртя занимались преимущественно охотой на морского зверя; также с ними связываются находки металлических изделий. Существует также схожий с рассказами о гибели чуди в потопах мотив спасения сихиртя от потопа: часть людей, чтобы спастись от бедствия, выкопала себе большую яму, а после потопа так и осталась жить под землей, в сопках. Во всех этих историях сихиртя описываются как люди небольшого роста, но крепкие и сильные. В русскоязычных переложениях подобных рассказов сихиртя также называются чудью. Домашних оленей сихиртя не разводили – охотились на диких. В историческое время сихиртя все еще выходят на поверхность, к людям, но делают это только по ночам, потому что от солнца у них лопаются глаза. Под землей сихиртя ездят на собаках и пасут мамонтов [Лашук 1968]. Также сихиртя – искусные кузнецы, их можно услышать по позвякиванию в темноте их обильных металлических украшений; доброжелательный контакт с сихиртя нередко завершался получением металлического подарка, а дома-сопки сихиртя крепились к вечной мерзлоте металлическими веревками [Орлов 2015: 27].

1.3.4. Квели-куп

У селькупов образу сихиртя соответствует нарратив о предках нынешних селькупов – народе *квели-куп* (от сельк. *кве* – береза; «березовые люди», также «вороньи люди», «бобровые люди», «рыбьи люди»). Предания о квели-куп и связанных с ними явлениях (курганах – могилах квели-куп, оставшихся от них артефактах и пр.) носят собирательное название *квельджей*. Квели-куп были народом охотников, который затем «побили войной». Они жили под землей и поклонялись рыбам и лягушкам в качестве богов; именно их русские, по словам

обских селькупов, зовут чудью. До того, как уйти под землю, квели-куп жили большими поселками по берегам рек, ходили в тайгу на охоту; помимо бобров, стреляли из лука птицу и рыбу; любили украшать свои лица и руки рисунками, которые татуировали или вышивали бисером прямо по коже. Шаманы квели-куп умели превращаться в медведей, рыб и птиц, а охотники были так сильны и отважны, что с одними только железными ножами ходили на медведя. В отличие от чуди, квели-куп не покончили с собой, а пали жертвой пришедших из леса «диких людей» либо водяного чудовища *квель-кожара*: тот был табуированной добычей, но однажды квели-куп все-таки добыли квель-кожара, и в отместку за это чудовища перебили их всех [Степанова 2008: 1956]. Рассказы о квели-куп, их жилищах (землянках с установленной на кольях острой крышей), их погребальной обрядности (домики-могилы для покойных, отделение головы от тела либо закрывание лица покойного маской и пр.) в высшей степени конкретны и чаще всего отсылают к реальным археологическим памятникам [Пелих 1972: 113-115].

1.4. Русская традиция

1.4.1. Чудь

Как уже упоминалось выше, в традиции Русского Севера и наследующей ей традицией русского населения Урала также фиксируются представления о чуди. Здесь чудь описывается как народ, обитавший на Севере до прихода новгородцев и – не желая принимать крещение – частью покончивший с собой, заживо похоронив себя в землянках, а частью бежавший в леса. Встречается также нарратив о том, что чудь ушла под землю, когда внезапно начала произрастать белая береза, предвещавшая приход «белого царя», т.е. царя русских. Альтернативный номен – *чудь белоглазая* – и частое описание чуди как необычно светлоглазого, зачастую светловолосого народа может указывать на связь представлений о чуди с соседством с финно-угорскими народами, хотя

в некоторых случаях чудь связывается с польскими и западно-украинскими ссыльными (и имеет темные глаза и волосы) [Орлов 2015: 16-17]. Помимо светлых волос и светлых глаз, в некоторых нарративах – тех, где чудь воспринимается не как безвозвратно погибший народ-первонаселец, а в большей степени как актуальный мифологический персонаж – чуди сообщаются отчетливо иномирные качества: чудь очень быстро бегают, чудь очень маленького роста; также чудь ассоциируется с иными этносами, к примеру, цыганами [Орлов 2015: 16]. Ненецкие сихиртя также часто контаминируются с чудью [Лашук 1968].

1.4.2. Дивьи люди

Также следует отметить и *дивьих (дивных) людей* Урала и Западной Сибири. Вот что записано о них в собрании Н.Е. Ончукова:

В 1920 году в Екатеринбург (тогда назывался так) из Рамильского района ехал на какой-то съезд коммунист. Дело было зимой, после Рождества. Ехал волоком, лесом. Едет, видит на дороге лежит мешок, посмотрел – зерно. Оглянулся, около мешка никого нет. Хотел положить мешок на воз и увезти, никак поднять не мог, тяжелый. Махнул рукой и поехал дальше. Едет, видит на дороге стоит большая кадь. Подошел, посмотреть: кадь полна крови, даже по снегу расплескалась. Подивился, поехал дальше. Немного отъехал, смотрит, на дороге стоит гроб. Подошел, поднял крышку – гроб пустой. Поехал дальше. Едет, нагоняет старика небольшого роста с батошкой. «Путь дорога», – говорит коммунист. «Довези меня», – просит старик. «Нет, – отвечает коммунист, – не могу посадить, лошадь устала». «Все-таки ты меня посади, – говорит старик, — скорее доедешь». Коммунист посадил старика. Поехали. Едут, старик и спрашивает: «Ты чего не видал ли дорогой?» — «Видел», — говорит партиец и рассказывает, что видел. «Это знамения вам», – говорит. «Что же такое, объясни, дедушко». «Мешок с хлебом предвещает большой урожай. Кадь с кровью — страшную, кровопролитную войну на полсвета: в крови плавать будете. Но хлеб тогда еще будет. А будет еще хуже: это гроб — голод, мор, и люди будут так умирать, что некому будет и хоронить друг друга. Гроб от кади ближе по дороге, чем кадь от мешка — это мор от войны ближе по времени, чем война от урожайного года».

Приехали в город, на Пушкинскую улицу в чрезвычайку, и коммунист посадил старика

пока что в чижовку, а когда его хотели допросить, он исчез. Старик этот был из дивьих людей.

О дивьих людях на Урале есть такие легенды: «Дивьи люди живут в Уральских горах, выходы в мир имеют через пещеры. В заводе Каслях, по Луньевской железнодорожной ветке они выходят из гор и ходят между людьми, но люди их не видят. Культура у них величайшая, и свет у них в горах не хуже солнца. Дивьи люди небольшого роста, очень красивы и с приятным голосом, но слышать их могут только избранные. Они предвещают людям разные события. Рассказывают, что в селах Белослудском, Зайковском и Строгановке в полночь слышится звон; слышали его только люди хорошей жизни, с чистой совестью. Такие люди слышат звон и идут на площадь к церкви. Приходит старик из Дивьих людей и рассказывает о событиях и предсказывает, что будет. Если приходит на площадь недостойный человек, он ничего не видит и не слышит. Мужики в тех местах знают все, что скрывается большевиками».

«В Тюменский монастырь приходил один из Дивьих людей въяве. Солдаты в него стреляли, но пули его не брали» [Ончуков 1928: 28-29].

Как можно видеть, помимо обитания под землей дивьих людей с Туата Де Дананн, тилвит тег и эльфами сближают «высочайшая культура» и явно положительное отношение к христианству. Для тилвит тег и исландских эльфов этот последний мотив, конечно, значительно более выражен, чем для Туата Де Дананн, однако и для последних здесь «общим знаменателем» будет служить их восприятие христианской традицией как вполне достойных людей из плоти и крови [Morris 2016; см. тж. 2.3].

В русских преданиях Западной Сибири дивьи люди представлены как подземные жители, опять-таки люди из плоти и крови. При этом их основной характеристикой становится не только иномирность, но и христианская праведность. Как и квели-куп, и Туата Де Дананн, дивьи люди русской Сибири необыкновенно искусны в кузнечном деле. Они живут в пещерах под горами, периодически идут на контакт с людьми (в основном, как тилвит тег, ради торговли) и терпеть не могут советскую власть [см. расшифровку интервью в Приложении 2].

2. Туата Де Дананн в ирландской книжной традиции до Китинга и О'Клери: диахронический обзор

2.1. Древнеирландский период (VII–IX вв.)

В текстах древнеирландского периода Туата Де Дананн отображены амбивалентно: хотя, по понятным причинам, компиляторы-клирики не называют их богами, некоторые персонажи из Туата Де Дананн демонстрируют отчетливо божественные свойства. Так, в тексте *De Gabāil in t-Sīda* («О взятии сида») Даган (Дагда) воздействует на урожай Сыновей Миля, выступая как податель плодородия даже после изгнания в Иной мир [Hull 1933]. В житии св. Патрика Тирехана 675 года мы встречаем следующий эпизод: завидев Патрика с его последователями, дочери короля Логайре не могут понять, откуда родом эти необычные люди, и предполагают, что это «*sed illos uiros side aut deorum terrenorum aut fantassiam*» – «мужи из сида или боги земли или призраки» – и Г.В. Бондаренко трактует это как свидетельство принадлежности «мужей из сида» и «богов земли» в глазах Тирехана к одному множеству [Bondarenko 2010: 284-285] (хотя мы, со своей стороны, склонны видеть в этих словах скорее противопоставление обитателей сида и божеств). Также и в самом мотиве изгнания Туата Де Дананн в Иной мир Г.В. Бондаренко видит мироупорядочивающее отделение сакрального от профанного и поражение богов от людей как «начало истории» [Bondarenko 2010: 282].

Однако другие ученые – например, Уильям Сайерс – отделяют Иной мир, в котором обитают Туата Де Дананн, от «стандартного» Иного мира как обители божеств либо обители мертвецов, и определяют его как «альтернативный» параллельный мир, подчиняющийся тем же законам бытия, что и мир профанный. Сообщение миру Туата Де Дананн как особому сакрального пространства, по мнению Сайерса, является поздним привнесением, призванным «вписать» дохристианскую космогонию в структуру «Рай – Земля

– Ад», а сами Туата Де Дананн при этом воспринимаются раннеирландской христианской традицией по большей части как нормальные живые существа, если и враждебные ирландцам – то сугубо по-человечески, а вовсе не как персонажи христианской демонологии [Sayers 2012: 209-213]. (В фольклорных текстах обитатели сидов могли рассматриваться или как падшие ангелы, или как духи мертвых [Коптев 2013: 69]; в рамках настоящего исследования мы не рассматриваем эволюцию этой точки зрения, так как в ранних письменных источниках она не отражена.)

Для целей нашего исследования сосредоточимся на прослеживании в текстах именно паттерна «Туата Де Дананн – люди из плоти и крови».

Эта позиция подкрепляется тем, что мотив изгнания Туата Де Дананн в Иной мир в ряде древнеирландских текстов сопровождается мотивом включения Иного мира в топографию «нормальной» Ирландии, а сами Туата Де Дананн представлены не как *dii terrae*, а как проигравший в сражении этнос – который, тем не менее, продолжает взаимодействовать с победителями. Так, в стихотворении *Can a mbunadus na nGáedel?* («Откуда [идет] происхождение ирландцев?»), приписываемом Маэль Муру из Отны (*Máel Muru Othna*) – верховному оллаву Ирландии, умершему в 887 году, – круитни/пикты отбили у Сыновей Миля всех женщин, кроме одной. Сыновья Миля предложили выжившим Туата Де Дананн возможность уйти в подземную половину Ирландии и жить там спокойно в обмен на право брать в жены их женщин [Scowcroft 1988: 8-9]. При этом важно не только то, что женщины Туата Де Дананн становятся обычными брачными партнерами для ирландцев, но и то, что власть над «подземной Ирландией» принадлежит Сыновьям Миля как победителям, а следовательно, иномирное пространство еще не отграничено от «нормальной» Ирландии, и завоевание последней означает и право распоряжения Иным миром. Тот, в таком случае, также попадает в «зону ответственности» людей – в точности по Сайерсу.

В «Похищении стад Фроэха» брачный союз и смешанное потомство Сына

Миля и женщины из Туата Де Дананн представлены как совершенно нормальное, обычное явление. Граница между мирами – Ирландией Сыновей Миля и Ирландией Туата Де Дананн также совершенно проницаема: когда Фроэх со своей свитой из сйда является ко двору Айлиля и Медб, те принимают гостей, не моргнув глазом, и то, что Фроэх наполовину сам из Туата Де Дананн (к тому же очень знатного рода), не мешает королю и королеве строить против него козни [Похищение 1985: 84-101]. Без помощи Айлиля и Медб не обходится и сам Дагда (а равно его сыновья Бодв Алый и Энгус Мак Ок): в «Видении Энгуса» только шантаж со стороны владык Коннахта вынуждает короля небольшого сйда отдать свою дочь за Энгуса (который, увидев во сне заколдованную красавицу, совершенно по-человечески страдает от несчастной любви). Энгус, в свою очередь, не остается в долгу и впоследствии приводит для Айлиля и Медб триста воинов из своего сйда – поступок скорее короля дружественного туата, нежели божества чего бы то ни было [Похищение 1985: 59-65]. В «Похищении коров Дартады» жители сйда равно являются и к Сыновьям Миля, и к другим Туата Де Дананн, соблазняя их предложением военной поддержки и оружия; при этом воины, явившиеся из сйда, смертны – они гибнут от рук враждебного войска Сыновей Миля, а персонаж – Туата Де Дананн не обладает никакими имманентными преимуществами перед персонажами – Сыновьями Миля (разве что еще более отвратительным характером) и одерживает победу только благодаря своевременно полученной информации [Похищение 1985: 66-70].

В другой саге уладского цикла – в «Приключении Неры» (*Echtra Nerai*) – Айлиль и Медб разрушают сид Круахан (именно оттуда родом пророчица Федельм, которая впоследствии проклянет Медб, предсказав ее войску разгром: в древнеирландской магии слова будущее существует только с того момента, когда оно вербализовано). Сам Нера остается «с людьми в сиде»; этот эпизод интересен для нас не только тем, что Нера обзаводится женой и ребенком из Туата Де Дананн, но и тем, что здесь мы встречаем Сына Миля,

«эмигрировавшего» в сид и, таким образом, получившего техническое бессмертие благодаря нелинейному времени [Ronan 2000: 3, 12]. В двух других текстах уладского цикла – «Недуге уладов» (*Noinden Ulad*) [Похищение 1985: 7-8] и «Смерти Муирхетаха сына Эрк» (*Aided Muirchertaig meic Erca*) [БВЛ 1973: 449-456] – жены из сида сами остаются среди Сыновей Миля со своими мужьями. Однако, нарушив наложенный при заключении брака запрет, мужья не только теряют жен, но и навлекают на себя страшные последствия. При этом в «Смерти Муирхетаха сына Эрк» Син, женщина из Туата Де Дананн, хотя терпеть не может христианскую Церковь, признает себя «дочерью женщины и мужчины, из племени Адама и Евы» [БВЛ 1973: 451].

В «Приключении Неры» нелинейное время представлено как нейтральное само по себе физическое явление, эффект которого равно вынуждены учитывать и Туата Де Дананн, и Сыновья Миля. Вместе с тем становится отчетливой граница Ирландии и мира сидов: попасть в обители Туата Де Дананн можно лишь на Самайн (о мотиве границ сида, открывающихся на Самайн, см.: [Бондаренко 2016: 56]). Помимо того, что техническое бессмертие Туата Де Дананн оказывается не имманентным, и распространяется также и на попавших в сид Сыновей Миля, сами по себе Туата Де Дананн представлены как совершенно антропоморфные, смертные существа, которых можно завоевать, убить, ограбить и увести в рабство [Похищение 1985: 102-110].

«Реклама» бессмертия Туата Де Дананн как передающегося любому человеку, поселившемуся в пространстве нелинейного времени, ждет нас и в другом тексте древнеирландского периода – «Приключении Коннлы». Именно такими обещаниями девушка из Туата Де Дананн (которые опять же представлены как вполне антропоморфные существа) заманивает в сид сына Конна Ста битв, противостоя при этом королевскому друиду [McCone 2000; БВЛ 1973: 436-437]. Однако в «Приключении Неры» показаны и иные практические аспекты нелинейного времени: как-то, разный ход времени в сиде и в «наземном» мире; нелинейное расположение относительно друг друга

прошлого и будущего; возможность отменить уже свершившееся будущее и пр.

В «Плавании Брана» также дополнительно подчеркивается воздействие нелинейного времени: символически покинув Иной мир – ступив на землю Сыновей Миля – и выйдя из-под действия особого времени, незадачливый Сын Миля обращается в прах [Meuер 1895: 2-35]. В «Словаре Кормака», с другой стороны, некоторые Туата Де Дананн именуются богами и богинями [см. SC: запись о Бригид в электронной версии и др.].

В «Сватовстве к Этайн» вместе с прямым указанием на божественность конкретных персонажей из Туата Де Дананн – а именно, Луга, Дагды и Огмы [Шкунаев 1991: 64] – мы, тем не менее, встречаем едва ли не единственное в текстах древнеирландского периода предположение о том, откуда могли появиться Туата Де Дананн в своей «человеческой» ипостаси. Сватаясь к Этайн и расписывая ей прелести жизни в сиде, Туата Де Дананн Мидир из Бри Лейт объясняет, что его соплеменники видят всех, а их не видит никто, пока они сами этого не пожелают; а скрыла их от взоров Сыновей Миля «тьма деяния Адама» [Шкунаев 1991: 72]. Здесь мы, таким образом, видим любопытную инверсию мотива о происхождении фэйри от скрытых детей Адама и Евы: сокрытие в данном случае выступает маркером не греха, но свободы от греха. Граница между Иным миром и «нормальной» Ирландией также оказывается вполне проницаема физически – если долго и упорно раскапывать холм, в котором располагается сид, можно добраться до его обитателей и серьезно их напугать. Персонажи из Туата Де Дананн, которые прямо не объявлены богами, смертны; если они ранены, то вынуждены долго и утомительно лечиться; Сыновья Миля представляют для них ощутимую угрозу [Bergin, Best 1938; Шкунаев 1991: 60-74].

Происхождение от Туата Де Дананн в древнеирландский период могло приписываться людям, жившим совсем недавно: так, в рассказах VIII в. о Монгане сыне Фиакны, ирландском короле, умершем в 625 году, биологическим отцом Монгана называется Мананнан мак Лир [Ó hÓgain 1991:

301-302].

Наконец, особого внимания заслуживают два ранних текста фенианского цикла – «Финн и человек на дереве» (VIII-IX в.) и «Как Финн обрел знание, и смерть Кул Дува» (IX в.). В первом из них граница между мирами Сыновей Миля и Туата Де Дананн изображена отчетливо проницаемой: дверь в сид имеет характер физической двери, которой даже можно прищемить палец. Обитатели сйда представлены как люди из плоти и крови, нуждающиеся в пище и питье, чтобы жить [Meuer 1904b]. Однако в «Как Финн обрел знание, и смерти Кул Дува» этот мотив выражен еще более явно: здесь Туата Де Дананн эксплицитно представлены смертными (человек из сйда, ворующий у фениев мясо, погибает совершенно банально – от копья, брошенного в спину) и оплакивают своих мертвых. Здесь же повторяется мотив физической двери в сид [Meuer 1893]. С другой стороны, здесь может идти речь об «обитателях сидов», не тождественных Туата Де Дананн – но, как мы уже оговаривали во введении, в рамках настоящей работы мы рассматриваем данные классы персонажей как единое множество.

В «Приключении Лоэгаре сына Кримтанна» (*Echtra Laegaire meic Crimthainn*) Туата Де Дананн, представленные как люди из плоти и крови, просят помощи у Сыновей Миля; вступают в смешанные браки; Сыновья Миля в награду поселяются в сиде, и техническое бессмертие распространяется на них, пока они не покидают иномирного хронотопа [Cross 1916].

Подытоживая все вышесказанное, мы можем выделить следующие основные мотивы, связанные с Туата Де Дананн в древнеирландской письменной традиции:

1. в ряде текстов Туата Де Дананн именуются божествами либо имеют божественные атрибуты, но в диахронически параллельных текстах они представлены смертными людьми из плоти и крови;

2. Туата Де Дананн вступают в интимную связь с Сыновьями Миля и дают нормальное смешанное потомство, не маркированное как «иномирное»;

3. Туата Де Дананн должны были удалиться в Иной мир по милости Сыновей Миля (и питают недобрые чувства по этому поводу);

4. в ряде текстов граница между мирами проницаема и имеет характер физически устранимой преграды; в других диахронически параллельных текстах граница между мирами проницаема лишь относительно – в маркированные временные периоды либо по воле самих Туата Де Дананн;

5. бессмертие Туата Де Дананн связано с особенностями хронотопа Иного мира и распространяется на всех, кто в него помещен, в том числе и на Сыновей Миля.

2.2. Среднеирландский период (X – XII в.)

В среднеирландском тексте фенианского цикла «Укрытие на холме Эдарь» (*Úath Beinne Étair*) – восприятие Туата Де Дананн по-прежнему остается амбивалентным. Энгус, явившийся выручить своего приемного сына Диармайда из беды – причем не каким-либо сверхчеловеческим образом, а банально приплыв за ним на лодке – описывается совершенно антропоморфным и представлен исключительно как приемный отец Диармайда [Mejer 1890: 134].

Комментаторы XI в. к текстам мифологического цикла – в частности, Эохайд Уа Флойнн и Фланн Маништрех – впервые предполагают, что Туата Де Дананн были уничтожены Сыновьями Миля и все до единого погибли. При этом Эохайд, хотя и утверждает, что Туата Де Дананн – «от плоти и крови Адама», считает нужным оговориться, что не поклоняется Туата Де Дананн и не считает их богами – из чего, вероятно, следует заключить, что были среди его современников и такие, которые предполагали, что Туата Де Дананн все же являются языческими божествами. Среднеирландские редакции «Книги захватов Ирландии» (которых всего насчитывается три, с неполной промежуточной редакцией, примыкающей ко второй в качестве приложения – см.: [Hamel 1915]) в большинстве своем единодушны в том, что Туата Де

Дананн – это люди из плоти и крови, чьи магические способности не имманентны, а являются результатом обучения (и, к тому же, уступают магическим способностям Сыновей Миля). Однако т.н. третья редакция, сохранившаяся в Большой книге из Лекана, при этом называет Туата Де Дананн «особым родом демонов» [Breatnach 1999: 28-29; Hamel 1915: 166], а вера в их продолжающееся существование в недрах холмов всячески порицается как негодная Христу [Breatnach 1999: 21-22; Macalister 1938d: 107, 135].

Тем не менее светская аристократическая традиция в этом периоде упорно продолжает ссылаться на Туата Де Дананн именно как на людей из плоти и крови. В метрической «Старине мест» (*Dindsenchas*) – собрании топонимических преданий XI-XII в. – сиды и обстоятельства их именования перечисляются в одном ряду с локациями «нормальной» Ирландии, тем самым включаясь не в сакральную, а в профанную топографию; к самим Туата Де Дананн применяется слово *fer* – «муж, человек» [Gwynn 1903c: 224]. Туата Де Дананн смертны; так, девушка из Туата Де Дананн по имени Клидна (*Clíodna*), сбежавшая с Сыном Миля против воли своего отца, погибает от гигантской волны согласно пророчеству – после смерти своего родителя [Gwynn 1903c: 210-214; Ó hÓgain 1991: 91]. Сыновья Миля могут получать убежище в сидах (об этом, в частности, рассказывается в «старине мест» Лувнеха [Gwynn 1903c: 272-273]) и находиться там на воспитании точно так же, как в туатах «нормальной» Ирландии. При этом их лояльность собственному племени может даже пострадать: например, принц Аэд сын Ронана, выросший в сиде и достигших там определенных позиций, именуется «мужем двух миров» [Gwynn 1903d: 362-363].

Особого внимания заслуживает ввод в метрической «Старине мест» совершенно новых персонажей: в частности, именно в этом тексте мы встречаем первое появление Ленна Линиаклаха из Лох-Лейна. Он упоминается как искусный мастер, человек великой силы и прекрасной внешности, который сперва был кузнецом в сиде Бодва Алого, а затем, не то при Эремоне, не то

даже уже при Конне Ста битв, поселился в собственном сиде и устроил поперек входа в него озеро Лох-Лейн (так что, возможно, король-кузнец появляется затем, чтобы «создать» этимологическое предание). Примечательно, что автор призывает слушателей отдавать Ленну должные почести, а сам Лох-Лейн именуется не иначе, как «святой водой» (sic!) [Gwynn 1903c: 260-261], которая освятила местность, где прежде находились языческие гробницы [Gwynn 1903c: 260-266]. Впоследствии и Лох-Лейн, и сам Ленн как его король будут играть важную роль в гэло-норманнских политизированных текстах и мунстерских «мифологических» генеалогиях.

В среднеирландских виньетках о Монгане мак Фиохне Монгана высылают из сида поговорить со святым Колумом Килле и набраться у того уму-разуму [Ó hÓgain 1991: 302]. Однако сам по себе Иной мир становится более отделен от «нормальной» Ирландии – его видят только сами Туата Де Дананн и те, кому они захотят передать такую способность; даже сам св. Колум Килле вынужден ждать, пока Монган соблаговолит описать ему сокрытую от него реальность.

Наконец, во «Второй битве при Маг Туиред» (*Cath Maig Tuired*) Туата Де Дананн эксплицитно именуется *fir Erenn* – «мужи Ирландии», в то время как «обитателями сидов», *aes side*, называют их противников – фоморов. Это, по мнению Р.М. Скоукрофта, характеризует «иномирность» персонажей как, прежде всего, переходящий маркер «побежденных» в противовес «победителям», а не как некое константное имманентное свойство; демонизация либо сообщение божественных свойств в нарративе о захватах призваны обозначить дегуманизацию поверженного врага [Scowcroft 1988: 38-40].

Таким образом, несмотря на сохраняющуюся амбивалентность в представлениях о Туата Де Дананн, мы видим, как мотивы их *смертности*, а также *браков между ними и Сыновьями Миля*, получают дальнейшее развитие в филидической традиции. Однако, вместе с тем, *граница между мирами Туата Де Дананн и Сыновей Миля становится все менее проницаемой*: короли сидов

ставят между собой и «обычными» ирландцами неодолимые границы, а правом видеть Иной мир наделяются лишь те, чье присутствие там нужно самим Туата Де Дананн.

2.3. Ранненовоирландский период (XII – XVIII в.)

В ранненовоирландском периоде мотив человеческой природы Туата Де Дананн получает новое измерение: получает дальнейшее развитие тема взаимоотношений Туата Де Дананн и Церкви. Первым – и наиболее значимым – опытом на эту тему становится текст последней четверти XII в. – «Разговор стариков».

В первой половине XII в., в ходе реформы св. Малахии, литургическая жизнь ирландцев была окончательно приведена в соответствие с требованиями Римской курии: обрядность унифицировали по римскому образцу, упорядочили Таинства и так далее. К тому же, в последней четверти XII столетия в Ирландию прибыли норманны – и, как и всегда при смене элит, возник дополнительный социальный запрос на пересмотр и подытоживание вернакулярных практик [Mac Cana 1974: 141ff]. С другой стороны, теоретически можно рассматривать «Разговор стариков» и как кульминацию уже начавшегося процесса переосмысления древне- и среднеирландского наследия.

Так или иначе, в последней четверти XII в. появился «Разговор стариков» (*Acallam na Senórach*) [Dooley, Roe 2008], повествующий о диалоге христианской и дохристианской Ирландии. По сквозному сюжету этого текста, состоящего из множества вставных историй, св. Патрик встречается с чудом дожившими до его эпохи последними фениями – Кайльте и Ойсином – и вместе с ними путешествует по Ирландии, дискутируя о природе вещей и христианской вере и знакомясь со «старинной мест», а также не забывая заглянуть в сиды – преимущественно в мунстерские. Отношения святого Патрика с Туата Де Дананн в «Разговоре стариков» показываются как крайне

теплые. Святой открыто разъясняет, что Туата Де Дананн – люди, обладающие бессмертной душой, и для них не закрыто христианское спасение; так, он открыто гарантирует спасение души арфисту Бодва Алого.

Вопрос таинства брака, понимание которого среди ирландцев на момент составления «Разговора стариков» чрезвычайно нуждалось в упорядочивании, также рассматривается в «Разговоре...» на примере Туата Де Дананн. Айленн, чистокровная Туата Де Дананн и дочь самого Бодва Алого, желает вступить брак с королем Коннахта, который сватался к ней до того, как она на время удалилась в сид своего отца. Но за это время король успел креститься и обвенчаться с другой женщиной. Когда Айленн впервые встречается со святым Патриком, который гостит у ее возлюбленного, она узнает, что христианский брак «устроен» не так, как язычников, и она не сможет выйти за короля до тех пор, пока не умрет его нынешняя супруга (более того, святой Патрик предусмотрительно уточняет, что подстроить той «несчастный случай» тоже не поможет). В итоге Айленн возвращается в сид Бодва, чтобы дожидаться, пока король Коннахта овдовеет. Когда это случается, святой Патрик соглашается обвенчать пару при условии, что Айленн примет крещение; не только сама Айленн с радостью принимает христианство, но и вся ее свита из полутора сотен женщин Туата Де Дананн. Брак Айленн с королем Коннахта называется первым таинством брака, совершенным в Ирландии. При этом Айленн эксплицитно заявляет, что является существом из плоти и крови и не занимается колдовством:

«Что же, милая женщина, – сказал король, – желаешь ли ты, чтобы тебя увидели знатные люди пятины?»

«Воистину желаю, – сказала она, – потому что я не вершащая волшбу женщина из сйда. Хоть я из Туата Де Дананн, я в своем собственном теле».

Айленн показала воинам, и никогда до того или после не видели они женщины прекраснее [Dooley, Roe 2008: 179f].

В другом эпизоде святой Патрик встречается с Донном, сыном Мидира

Гордого и внуком Дагды. Как мы уже знаем к тому моменту, Мидир восстал против своего сводного брата Бодва после избрания того верховным королем Туата Де Дананн, и это было весьма опрометчивое решение; Донн, бежавший из разрушенного сида Бри Лейт с горсткой своих людей, ищет утешения у святого Патрика и преклоняет перед тем колени. При этом следует отметить, что на протяжении всего «Разговора стариков» персонажи-язычники из Иного мира показываются в положительном свете и охотно оказывают святому гостеприимство.

В дальнейшем появляется ряд житийных и квази-житийных повествований, рассказывающих о Туата Де Дананн – христианах, клириках и святых. Особого внимания здесь заслуживает сага «Воспитание в домах двух чаш» (*Altromh Tighi da Medar*) [Dobbs 1930; Шкунаев 1991: 87-101]. В этом нарративе молодая женщина из Туата Де Дананн, приемная дочь Энгуса из Бру на Бойна, претерпевает ужасное оскорбление от сводного брата Энгуса Финвара – столь ужасное, что ее покидает «демон Туата Де Дананн», и она больше не может питаться никакой пищей Туата Де Дананн, кроме молока двух чудесных коров. Однажды она встречает священника из Сыновей Миля, из рук которого ей удастся принять пищу, и впоследствии крестится – но, не вынеся расставания со своим народом, умирает от горя. Можно было бы воспринимать Эйтне – главную героиню – как единичный пример, демонстративно разрывающий всякие связи с Туата Де Дананн. Однако Эйтне не единственный крещеный герой этой истории; так, христианином в ней представлен сам Мананнан мак Лир.

Впервые он появляется в сюжете как сопровитель Бодва Алого и весьма теологически подкованно (хотя и очень цинично) пытается уговорить Энгуса креститься:

«Господь не превыше наших богов», – сказал Энгус.

«Вот что, – сказал Мананнан. – Единый всемогущий Господь способен подчинить

наших ложных богов, а они не в силах повредить Ему, кто Господь властный, сотворивший небо и землю, и море с его чудесами, и совершил творение вселенной. Знаешь ли ты, Энгус, – сказал Мананнан, – почему в начале создали человечество?»

«Не знаю», – сказал Энгус.

«Вот причина, – сказал Мананнан. – Единый Господь, о котором мы говорили, устроил вокруг себя десять ангельских воинств. Господин десятого воинства возгордился и предался зависти внутри себя, и они покинули райскую равнину без причины, и Господь [взял] десятую часть своих угодий и создал человечество. А тех, кто покинул Его угоды из гордости, он превратил в демонов, и устроил преисподнюю и темницу для их мучений. Все, кто исполняет Его волю, попадает во дворец, а все, кто противится ей, попадают в эту темницу на муки, и такова непосредственная причина творения, – сказал Мананнан. – Не таково наше происхождение, – сказал он, – но на этот раз послушай моего совета» [Dobbs 1930: 199].

Произнеся эту апологию Единому Богу и внятно отделив себя – и всех Туата Де Дананн – от категории демонов («не таково наше происхождение»), Мананнан и в дальнейшем поступает как крещеное человеческое существо – например, крестит своего ребенка:

Мананнан отправился в свою крепость, и пришло время, и его жена принесла плод своего чрева, красивую милую дочь с прядкой курчавых желтых волос на голове, потому-то ее окрестили и нарекли Курког («кудрявая прядка»). Ее отдали Энгусу на воспитание и обучение, и дочерей остальных правителей, что были ее возраста, вместе с ней. Что до жены управителя; она в то же время родила дочь, и ту нарекли Эйтне, и Энгус взял ее себе на воспитание, как всякого другого ребенка [Dobbs 1930: 203].

Таким образом, дочь христианина Мананнана и крещена, и получает имя, в то время как дочь управителя Энгуса – язычника – всего лишь проходит имянаречение. Таким образом, перед нами уже две крещеных обитателя сйда; и святой Патрик не теряет надежду сделать из Энгуса третьего:

«Если бы ты послушал моего совета, Энгус, – сказал он, – я не боялся бы твоего

вмешательства в любом правом деле».

«Что же это за совет?» – сказал Энгус.

«Почитай истинного Господа Всемогущего и отринь ложных богов, и восстань во имя Троицы, и смени свое имя, и избавь себя от мук [Ада]».

«Не для этого пришли мы из своего дома», – сказал Энгус. Затем он направил своего коня прочь от реки, и удалился грустно и скорбно, и его приемная дочь видела его неохоту [Dobbs 1930: 223].

Хотя Энгус предпочитает скорее расстаться с приемной дочерью, нежели изменить своим богам (обратим внимание на то, что в этом тексте у Туата Де Дананн у самих есть боги, которым они поклоняются, и которым они не тождественны), спасение души само по себе от него не закрыто, и святой Патрик готов крестить его, если бы Энгус того захотел. Более того, если бы Энгус крестился, Эйтне охотно вернули бы в сид под его опеку. Таким образом, «демон Туата Де Дананн», который «отлетает» от Эйтне, является типичной метафорой духа язычества, и граница между Туата Де Дананн и Сыновьями Миля – сугубо мировоззренческая, но никак не онтологическая; утверждая, что она более не из народа Туата Де Дананн, а из народа священника, Эйтне произносит совершенно стандартную формулу отречения от язычества и присоединения к Церкви – «народу Божьему». Более того, крещеная дочь Мананнана Курког спокойно проживает в сиде Энгуса; соответственно, сама по себе жизнь среди Туата Де Дананн не угрожает спасению души, в отличие от почитания «ложных богов» – в сиде или вне его. Обитатели сида показаны как смертные люди из плоти и крови (в самом начале саги в очередной раз рассказывается об исходе Туата Де Дананн в Иной мир после поражения от Сыновей Миля). Несмотря на то, что в большинстве своем они язычники, они, тем не менее, способны отказаться от заблуждений и достичь христианского совершенства – Эйтне немедля по смерти причисляется к лику святых. Таким образом, отречение Эйтне от Туата Де Дананн скорее можно уподобить отречению от, например, иудаизма – где, в некоторых прочтениях, религиозный

компонент отчасти подменяет собой этнический, но не тождествен ему.

В «Исчезновении Каэнховрака» (*Imthecht Caencomraic*) [Cross 1920] – житии исторического епископа IX в., самая ранняя версия которого датируется 1130-ми гг., – рассказывается о подводном монастыре Туата Де Дананн, в который в конечном итоге уходит святой, разочаровавшийся в собственной братии. Св. Каэнховрак, согласно Анналам четырех мастеров, умер в 898 году; также свидетельства о нем можно найти в Анналах Ольстера, Мартирологе Гормана, Мартирологе из Донегола и др. [Cross 1920: 443-444]. В житии «Псалтырь свиньи, или Исчезновение Каэнховрака» святой удаляется в отшельничество на остров на озере Лох-Ри вместе с двумя своими учениками. Однажды, когда святой молится в одиночестве, его монахи отправляются на поиски еды и встречают воинов из местного туата:

Там охотились Уи Фаннань, и перебили сколько-то диких кабанов. Одного поросенка они дали монахам. Тогда монахи унесли поросенка с собой на Инис Эндавь. Они нанизали его на вертел над костром. Сами они пошли по острову, чтобы распевать псалмы. Каэнховрак [остался] в оратории один. Недолго он был так, когда увидел высокий образ, идущий к нему со дна озера. [Образ] поприветствовал священника; священник поприветствовал его. «Откуда ты пришел, о клирик?» – сказал Каэнховрак. «Из-под воды», – сказал высокий человек. «Что привело тебя сюда?» – сказал Каэнховрак. «Я пришел за той свиньей», – сказал тот и вздохнул. <...>

«Что такое?» – сказал Каэнховрак. «Нетрудно сказать, – сказал он. – У нас теперь монастырь под этим озером. И послушники монастыря согрешили, так что им была придана форма свиньи, и это их перебили в Слив Литрим. И один из них – тот, что там на вертеле, и я его смертный отец. А здесь у меня в руке псалтырь, и тебе я даю ее, о Каэнховрак, за наш союз и за душу человека, которому она служила до сего дня, потому что если бы он сам был сейчас жив, он хорошо устроил бы пение псалмов». С тех пор ее прозвали «Псалтырь свиньи», и долгое время она хранилась в Клонмакнойсе. Эогана прозвали «поросенок», потому что он был этот поросенок с пастью вепря. Клирик разрешил высокому мужу забрать своего сына с собой, чтобы похоронить его. Тот согласился. «Почему бы тебе не пойти со мной, о Каэнховрак, чтобы осмотреть монастырь?» Они вместе ушли под озеро в монастырь.

Каэнховрак остается там от одного литургического часа до того же литургического часа на следующий день и служит церковные требы и мессу. Он дивится месту и его красоте. «Так же просто Господу, – сказал монах, – дать нам жилище под водой, как и где угодно еще». И на завтра Каэнховрак [возвращается] домой, и он покрыт водорослями. И он часто с тех пор посещал тот монастырь в течение всей жизни; ничто с того времени не было впредь скрыто от него [Cross 1920: 450-451].

С тех пор св. Каэнховрак регулярно гостит у своих коллег из Туата Де Дананн, а те, в свою очередь, гостят у него, пока однажды ученики святого не нарушают пост. Тогда святой в гневе удаляется в сид навсегда:

После монахи из Лох-Ри каждый Пасхальный Четверг посещали Инис Эндавь, чтобы Каэнховрак мог освятить для них елей. Он служил литургию и мессу и читал проповедь каждый Пасхальный Четверг. Обычно в тот день был пир после литургии часов и мессы. Потому пища и питье были поданы монахам. Каэнховрак удалился от них и большую часть дня его при них не было. Потом он возвращается к ним, когда они сидят за мясом. Он поприветствовал их; они также поприветствовали его. Потом он видит тарелки, полные свинины, и что они ее едят. Тогда принялся ругать их Каэнховрак за то, что они едят свинину в Пост, и сурово упрекал их. И великие ярость и возмущение охватили его, так что многожды возрос его гнев, и они не могли взглянуть ему в лицо из-за света божественности в его лице. Тогда Каэнховрак ушел от них прочь, и больше его никогда не видели. И неведомо, ушел ли он жить под озеро в монастырь, чтобы отгородиться от пороков мира и от монахов, или же ангелы взяли его на Небеса [Cross 1920: 451-452].

Таким образом, Туата Де Дананн представлены не просто как христиане, но как монахи, причем превосходящие принципиальностью «нормальных» ирландских монахов. К тому же, они явно смертны (и придают значение погребальной обрядности). Локальная устная традиция восприняла этот мотив: быличка, записанная недалеко от Лох-Ри, рассказывает о Туата Де Дананн, ищущих христианского утешения у священника:

Рассказывают, что в реке Шеннон есть подводный город, Килкокин. Говорили, что в 1823 году, в церкви видели экипаж лодки в пятнадцать человек, которые явились из этой подводной деревни, чтобы получить духовное утешение. Далее легенда повествует, что однажды ночью в реку вошло судно и пришвартовалось на причале прекрасного города. На следующее утро один из горожан поднялся на борт и велел плыть в Бордо; и на следующий день после того, как они вернулись с богатым грузом, город затонул и больше не показывался [Bassett 1885: 481].

Следует отметить, что согласно Т. Кроссу, автор «Исчезновения Каэнховрака» прекрасно знаком с монастырской традицией, и монастырь в сиде включен в рассказ образованным клириком, и явно намеренно [Cross 1920: 446].

Еще один представитель Иного мира в ирландском мартирологе: св. Мурьген (Ли Бан). О ее происхождении рассказывается, в частности, в тексте XII в. «Смерть Эоху сына Майреда» (*Aided Echach meic Máireda*) [Joyce 1879: 97-105]. Мать будущей св. Мурьген – чистокровная Туата Де Дананн, подданная Энгуса мак Ока. Из-за проклятия Энгуса вся семья Ли Бан погибает в потоке, а сама она, интуитивно уверовав в Бога, молит о спасении – после чего превращается в русалку и получает способность жить под водой. Спустя несколько столетий обнаруживают монахи; после крещения она умирает и тут же причисляется к лику святых. Мать Ли Бан показана не менее смертной, чем ее сожитель из Сыновей Миля, а Энгус и Мидир не чужды мелкой мстительности (впрочем, даже их можно перехитрить) [Joyce 1879: 97 – 105]. Официальный день памяти св. Мурьген в Католической Церкви – 27 января.

Отчасти касается темы крещения Туата Де Дананн и «Судьба детей Лира» (*Oidhche chloinne Lir*) [Joyce 1879: 1-36]. В этом чрезвычайно известном ранненовоирландском тексте, помимо очередного рассказа о выборах верховного короля Туата Де Дананн после изгнания в сиды, рассказывается о судьбе сводных братьев и сестры Мананнана и внуков Бодва Алого, павших жертвой ревности своей тетки (и по совместительству мачехи) Ифе, которая превращает их в лебедей на 900 лет. Когда они наконец освобождаются от

заклятия, то обнаруживают себя в стране Сыновой Миля, вне продлевающего жизнь иномирного хронотопа, так что их нагоняет возраст – и они умирают. Но перед смертью братьев и сестру успевают крестить дружественно настроенный священник. Еще до своего крещения дети Лира, как и св. Мурьген, стихийно исповедуют христианскую веру [Joусе 1879: 27-28]. После смерти дети Лира отправляются в рай [Joусе 1879: 34-36].

Во всех этих историях важно то, что возможность крещения и христианского спасения Туата Де Дананн с теологической точки зрения с неизбежностью подразумевает их сугубо человеческую природу [Моррис 2016: 71-72]. Вдобавок, бессмертие Туата Де Дананн напрямую связывалось либо с их нахождением в хронотопе сида, либо с особым питьем или пищей – то есть не являлось имманентным свойством и могло распространяться и на Сыновой Миля.

Само собой, подобное демонстративное включение иномирных персонажей в ирландскую христианскую реальность представляет собой не только «подытоживающее» высказывание на тему Туата Де Дананн и их места в христианской космогонии, но и практическую метафору интеграции иноэтничной и иноязычной элиты (а именно – норманнов) в ирландский социум. Еще одним «измерением» этого паттерна стал всплеск популярности генеалогий, возводимых к Туата Де Дананн.

Об «иномирных генеалогиях» и политически обусловленных особенностях их бытования в среднеирландский и ранненовоирландский периоды следует сказать отдельно. Как правило, включение мифологического персонажа в генеалогическое повествование призвано было «прирастить» новоприбывшему знатному семейству древние корни и тем самым не только легитимировать его в глазах местного населения, но и повысить статус в глазах конкурентов. Так, фенианский цикл, который давал огромный простор для заимствования персонажей в такого рода нарративы, обрел чрезвычайную популярность именно после прибытия в Ирландию англо-норманнской знати [Breatnach 1999:

138]. Функция поэта-генеалога заключалась в составлении на основе уже известной ему традиции такого нарратива, чтобы патрон, вне зависимости от того, гойдел он этнически или норманн, представлялся легитимным ирландским (sic!) владыкой [Simms 1989: 181].

Пожалуй, наиболее показательна здесь судьба легенды о Джеральде Фитцджеральде (1338-1398), его рождении от Анье (*Aíne*) из Туата Де Дананн и исходе в сид. Фитцджеральды, сами будучи норманнского происхождения, стремились стать *níos Gaelaí ná na Gaeil féin* – «больше ирландцами, чем сами ирландцы». Потому в XIV столетии Джоффри «Светловолосый» О'Далах (Gofraidh Fionn Ó Dálaigh), верховный оллав Ирландии и придворный поэт Фитцджеральдов, называет Мориса Фитцджеральда «рыцарем Анье», а его сына Джеральда представляет как биологического сына Анье.

Анье фигурировала в местном фольклоре как дочь мелкого короля Туата Де Дананн Эогабала; поссорившись с Эогабалом, мунстерский король Айлиль Олом разорил его сид и изнасиловал его дочь, и зачатое таким образом дитя стало основателем династии Эоганахтов. Позаимствовав у Эоганахтов этот сюжет, Фитцджеральды сконструировали на его основе более куртуазную историю: Морис Фитцджеральд, прогуливаясь по берегу озера Лох-Гур, увидел, как в нем купается красавица Анье и, украв ее плащ, шантажом вынудил возлечь с ним. Спустя девять месяцев Анье явилась в замок Мориса с младенцем на руках, которым, понятное дело, был Джеральд, и осталась там в качестве жены и хозяйки дома, но с одним условием – что отец никогда не выкажет удивления ничему, что бы ни совершил его сын-полукровка. Само собой, на старости лет Морис нарушает запрет, и Анье вместе с сыном, приняв облик лебедя и дикого гуся соответственно, покидают замок и удаляются в подводный сид. Таким образом, Джеральд Фитцджеральд, как наполовину Туата Де Дананн по крови, становился воистину «больше ирландцем, чем сами ирландцы» – так как теперь, хоть его род по отцу и был, строго говоря, все еще родом чужеземцев, по матери Джеральд теперь причислялся к роду,

обитавшему в Ирландии прежде самих Сыновей Миля.

В конце XVI столетия этот мотив обретает новую жизнь. Еще один Джеральд Фитцджеральд, четырнадцатый граф Десмонд и первый тезка Джеральда-полукровки, в 1573 году вернулся в замок на озере Лох-Гур после длительного заключения в Лондоне и немедленно примкнул к вооруженной борьбе против англичан. С его легкой руки рассказы о первом Джеральде (которые очень любил слушать второй) не только вновь обрели популярность, но и обогатились новыми мотивами. В этих поздних версиях особое внимание уделялось не происхождению Джеральда, но его пребыванию в сиде – где граф-полукровка, как классический «король под горой», дожидался часа величайшей нужды, чтобы вернуться к Фитцджеральдам во главе войска и навести, наконец, в Ирландии порядок. Подобного рода истории обрели в конце XVI столетия популярность не только в Мунстере (где наиболее известным «коллегой» Джеральда-полукровки был Доналл О’Донохью Мор из Эоганахтов Лох-Лейнских, удалившийся жить в озеро Лох-Лейн в уже знакомый нам сид Лейна Линиаклаха), но и в Ольстере (там свои земли навещали удалившиеся в сид О’Нейллы и уже знакомые нам О’Доннеллы) [Ó hÓgain 1991: 20-21]. Эти легенды бытовали в устной традиции еще столетия после того, как отошли в мир иной их герои и компиляторы: так, былички о встречах с О’Донохью Мором и Джеральдом Фитцджеральдом, а также о крайне недружелюбном отношении О’Донохью Мора к английским солдатам, записываются даже в XIX в. [Ó hÓgain 1991: 339-340; Evans-Wentz 1911: 79-80; Crofton Croker 1829: 35-43]. Другая мунстерская генеалогия возводит род О’Кифф к Туата Де Дананн Клидне, обманом вступившей в брак с молодым главой этого рода вместо своей сестры, которую молодой человек любил, и родившей наследника О’Киффов в изгнании назад в сид [Ó hÓgain 1991: 91]. Похожая генеалогия и у О’Брайенов из графства Клэр: некий из графов О’Брайенов встретил прекрасную девушку из сйда у озера Лох Инхикин, которая согласилась выйти за него под условием, что он никогда не покажет ее своим друзьям; спустя некоторое время граф

нарушает свое обещание, и его жена возвращается в сид под озеро [Ó hÓgain 1991: 187].

В не-генеалогических повествованиях также активно набирает силу мотив Туата Де Дананн как этноса людей из плоти и крови, параллельно существующего в «подземной» Ирландии, который выходит на контакт с Сыновьями Миля тогда, когда сам посчитает нужным. Так, «Опьянение уладов» существенно расширяется новоирландскими вставками именно за счет рассказа о Туата Де Дананн [Watson 1942: 97]. Здесь они также получают сиды – подземную половину Ирландии – от Сыновей Миля; Туата Де Дананн не удовлетворены таким положением дел и оставляют среди Сыновей Миля лазутчиков, призванных ссорить гойделов между собой и вообще вести партизанскую войну; по сравнению, например, с Дагдой в «О взятии сидов», способным отнять у ирландцев урожай и надои скота, это выглядит намного менее впечатляюще.

В приложении к настоящей работе можно также найти фрагмент ранненовоирландского рассказа о «керне в полосатом плаще», также известного как «Керн О’Доннелла» [O’Grady 1892a: 276-289; O’Grady 1892b: 311-324]. (Кернами в Ирландии назывались солдаты-пехотинцы.) Этот текст демонстрирует нам предельно «человеческую» природу Туата Де Дананн. Пир в доме Аэда «Черного Хью» О’Доннелла, где присутствует вся подобающая вождю свита и вся окрестная знать, посещает непрощеный гость – наемник в полосатом плаще. О’Доннелл пытается быть с гостем любезным, приглашает его к столу и даже посылает ему дары, приличные статусу бродячего наемника. Гость, оказавшийся визитером из сйда, а вовсе не простым искателем удачи, оскорбляется и, после неудачной попытки его задержать, в одиночку расправляется со всем войском О’Доннелла (впрочем, не собственной силой, а отведя наемникам глаза и дав им перебить друг друга; после товарищ по несчастью возвращает их к жизни, получив от гостя из сйда особую лечебную траву). Как мы узнаем в финале рассказа, керн в полосатом плаще был не кем

иным, как путешествовавшим инкогнито Мананнаном мак Лиром. Для других персонажей истории совершенно обычны не только сам Мананнан, но и другие обитатели Иного мира: например, перечисляемые О’Доннеллом арфисты из Туата Де Дананн. Мананнан вовсе не воспринимается ими как существо божественной/нечеловеческой природы (к тому же, он регулярно приветствует встречных по-христиански, а ближе к финалу повести даже называет себя Gille De – «слуга Божий»). Когда воины О’Доннелла соображают, что имеют дело с кем-то из Туата Де Дананн, они ожидают перевеса сил не в свою пользу – но не выказывают ни почтения, ни суеверного страха, и всерьез рассчитывают прикончить его ударом топора. Заметим, что дары в ирландской традиции приносит старший по статусу – младшему; так, король одаривает своих клиентов, чтобы впоследствии пользоваться их гостеприимством и вообще обязать их верностью. В итоге О’Доннелл невольно оскорбляет Мананнана, верховного короля Туата Де Дананн, самым предложением даров как таковым (вряд ли можно усмотреть злой умысел в желании подарить новую и довольно дорогую одежду оборванному гостю); заметим, что в дальнейшем Шейн Мак анЭрл, который без расспросов предоставил гостю почет, кров и стол, тем самым как бы признав себя его клиентом, единственный расстается с Туата Де Дананн без членовредительства и издевок.

Рукопись была создана либо при жизни того самого Черного Хью О’Доннелла, незванным гостем на пиру у которого побывал Мананнан, либо сразу после его смерти в 1537 году [O’Grady 1892b: xiii]. Таким образом, создание и распространение этого текста было как минимум частично авторизовано либо самим протагонистом, либо его прямым наследником.

Мананнан появляется и в ранненовоирландском возвращении к образу Монгана мак Фиахны: в тексте XIV в. «Зачатие Монгана и любовь Монгана и Дув Лахи» (*Compert Mongáin ocus Serc Duibe Lacha do Mongán*) [Meyer 1895: 58-84] мы встречаем дальнейшее развитие темы взаимоотношений Туата Де Дананн и Сыновей Миля. Факт воспитания Монгана в сиде не является для

персонажей ничем особенным; магия Туата Де Дананн преподносится как научаемое, а не имманентное свойство: Монгана поднимают на смех за то, что, воспитываясь в сиде, он бражничал и веселился – и так и не научился ничему полезному. При этом сами Туата Де Дананн не чураются христианской атрибутики – Мананнан является к Монгану в одежде священника [Ó hÓgain 1991: 302-303].

В «Осаде Дром Давгаре» (*Forbhais Droma Dámhgháire*) – тексте 1480 года – Энгус Мак Ок является Кормаку мак Арту примерно тем же образом, что Мананнан является О’Доннелу, также переодевшись в керна; однако магические способности Кормака мак Арта позволяют тому разгадать «камуфляж» Энгуса. В этой саге Туата Де Дананн также представлены смертными – трое друидов из Племен богини Дану, которые направлены Кормаку в услужение его возлюбленной из сиды, боятся смерти в неправомерном походе против короля Мунстера и явно не в восторге от порученной им миссии; друиды Сыновей Миля превосходят их в боевой магии. Когда воспитанник Кормака, Коннла, совершает несправедливость против Туата Де Дананн, насилая девушку из сиды, те сперва требуют правосудия по брегонскому праву [Ó Duinn 1992: 109], и только после наглого отказа заражают Коннлу болезнью, которая в итоге оказывается для него смертельной – то есть ведут себя, опять же, совершенно по-человечески, и на фоне мунстерских друидов – не слишком впечатляюще [Ó Duinn 1992].

В других ранненовоирландских текстах тема смертности и человечности Туата Де Дананн также поднимается довольно активно: в саге «Юношеские деяния Финна» (*Macgnímartha Finn*) Туата Де Дананн показаны смертными: магия не устраняет их уязвимость, а всего лишь помогает ее скрыть; убить Туата Де Дананн можно простым копьем. Границы Иного мира открываются на Самайн, хотят того Туата Де Дананн или нет; Сыновья Миля охотно ухаживают за девушками из сиды [Meuser 1904a]. В прозаической «Старине мест» XIV-XV в. Туата Де Дананн также показаны смертными: Месха, дочь Бодва Алого,

умирает от стыда после того, как ее похищают [Stokes 1894: 314]; Клиах из Сида Бань умирает от ужаса, после того, как Бодв, не оценив ухаживаний за другой его дочерью, выпускает на него дракона [Stokes 1894: 441]; Клетех, друид Туата Де Дананн, умирает, судя по всему, своей смертью, и его погребают в мире Сыновей Миля [Stokes 1895: 66]. Ученик Мананнана мак Лира, друид Туата Де Дананн по имени Фер Фидаль сын Эогабала (и, судя по всему, брат Анье), которого Мананнан посылает украсть дочь ирландского короля, по неосторожности допускает гибель девушки – и за это Мананнан, по возвращении несчастного Фер Фидаля в сид, убивает его самого [Stokes 1895: 152]. Ирландские короли воспитываются у Туата Де Дананн уже после правления Эвера и Эремона [Stokes 1895: 144], в то время как отдельные Туата Де Дананн служат королям Тары [Stokes 1892: 473].

В «Преследовании Диармайда и Гранье» Сыновья Миля также могут воспитываться в сидах, а бессмертию Туата Де Дананн дается очередное «внешнее» обоснование: в Ином мире растут особые плоды, которые, будучи съедены, возвращают возраст человека к тридцати годам [O'Grady 1880: 53]; Туата Де Дананн не горят желанием делиться этими плодами с Сыновьями Миля, потому что тогда Сыновья Миля обретут такое же долголетие, как и они.

Понимание Туата Де Дананн как живых людей, существующих в ином пространстве, подтверждается тем, какое определение Туата Де Дананн вкладывается в уста им самим в «Битве при Вентри» (*Cath Finntrágha*) [Meyer 1885]. В этом замечательном псевдоисторическом тексте рассказывается, как на Ирландию отправляются войной все армии мира, и фении, не в силах справиться с таким грозным врагом, отправляют к Туата Де Дананн парламентаря – уговорить тех вступить за Ирландию. Туата Де Дананн сперва отказываются помогать изгнавшим им Сыновьям Миля, но после того, как фении напоминают им, что все присутствующие герои Ирландии – либо сами полукровки Туата Де Дананн, либо жены на Туата Де Дананн и т.п., верховный король Бодв Алый сдается и спасает-таки Ирландию.

Вот как изгнанник Глас сын Дремана, исполняющий при противнике роль проводника и парламентаря, представляет Туата Де Дананн «королю всего мира»:

‘A anam a Ghlais,’ ar rí an domhain, ‘in iad fiana Éirenn súd?’

‘Ní hiad,’ ar Glas, ‘acht drem eili d'feraibh Éirenn nach lamhann beith ar uachtar talman acht beith a sídhbroghaibh fo thalmain.i. Tuatha Dé Danann, & d'fógra catha dóibh tánag-sa.’ [Meyer 1885: 15-16].

«О душа, о Глас, – [сказал] король мира, – те вдали что, фении Ирландии?»

«Не они, – [сказал] Глас, – но другое собрание из мужей Ирландии, что не отваживаются жить на поверхности земли, но живут в крепостях сидов под землей, то есть Туата Де Дананн, и от них с вызовом на битву к тебе прибыл я».

Заметим также, что сам Глас сын Дремана тоже принадлежит к Туата Де Дананн – он родом из «сида в Лох-Лейне холодной воды» [Meyer 1885: 4] (напомним, это тот самый сид, в котором живет Ленн Линиахлах и чуть позже поселится О’Донохью Мор). Таким образом, Туата Де Дананн не только действуют как персонажи ирландской истории в историческое время, но и сами себя определяют как «мужей Ирландии».

При этом чрезвычайно интересны особенности составления и бытования этого текста. Самая старшая из дошедших до нас рукописей «Битвы при Вентри» – пергамент второй половины XV века – была создана в Коннахте, в графстве Мэйо, Финлахом О Кахасы (Finnlaech Ó Cathasaigh) для Сайв (*Sadhbh*), дочери Тайга О Майлле (Tadhg Ó Máille); за текстом собственно «Битвы...» в рукописи следует панегирик Сайв, традиционно приписываемый Ку Хохкрихе из рода О Маэл-Конаре. При этом важно отметить, что, хотя в фенианском цикле упоминается некая битва при Вентри, никаких описаний масштабного сражения захватчиков с Туата Де Дананн здесь нет, да и вообще битва упоминается лишь вскользь, в качестве фона для любовной драмы героев, а те скудные детали, которые в «Разговоре стариков» все же присутствуют, не

совпадают с текстом XV века. Именно Финлах, стремясь угодить своим патронам – коннахтской знати, тесно связанной с англо-норманнским родом Берков – не только превратил сюжет XII в. из любовной новеллы в масштабное батальное повествование и ввел в качестве действующих лиц толпу как именных, так и непоименованных Туата Де Дананн, но и сделал последних главными положительными героями, без помощи которых ирландцы были бы обречены на позорную гибель [Breatnach 1995: 140-142]. При этом особый акцент делается Финлахом на смешанные браки как инструмент воссоединения Туата Де Дананн и Сыновей Миля в единый этнос (внешность и наряды у них и без того схожи до степени смешения, так что король мира путает войско Бодва Алого с фениями, и даже своего порученца Гласа не распознает как уроженца Иного мира). Иными словами, Туата Де Дананн служат весьма прозрачной аллюзией на интеграцию англо-норманнской знати в ирландскую аристократию, причем «ирландскость» становится зонтичным термином – обитатели Иного мира считаются обычными нормальными ирландцами, если готовы встать на защиту Ирландии и прийти ей на помощь против агрессивных захватчиков.

«Битва при Вентри» не осталась памятником книжной традиции, частным делом О Маэл-Конаре и Берков. Текст быстро вошел в корпус парафольклорной письменности и распространился за пределы Коннахта. В Мунстере (где, как уже упоминалось выше, «иномирные генеалогии» и без того наиболее выразительно интегрировались в устную традицию) «Битва...» обрела колоссальную популярность: в период с 1720 по 1890 гг. с нее были сняты бесчисленные рукописные копии.

Подытоживая все вышесказанное, мы можем заключить следующее:

1. в ранненовоирландской аристократической и церковной традиции полностью снимается древне- и среднеирландская амбивалентность мнений о природе Туата Де Дананн: те воспринимаются исключительно как *смертные* люди из плоти и крови, техническое бессмертие Туата Де Дананн

рационализируется либо через особенности нелинейного времени в сиде, либо через особые пищу/питье, которыми те обладают, и может передаваться Сыновьям Миля;

2. граница между мирами становится еще менее проницаема – увидеть Иной мир в большинстве текстов можно только с разрешения самих Туата Де Дананн, упоминания об открытии входов в сид на Самайн становятся менее частотны;

3. в генеалогиях, возводящих гэло-норманнскую знать к представителям Туата Де Дананн, получает новую актуальность мотив смешанного брака Сыновей Миля и Туата Де Дананн, а вслед за ним – и мотив ухода героического потомка-полукровки в сид;

4. Туата Де Дананн демонстративно включаются в христианскую общность, а также акцентируется внимание на их принадлежности к «мужам Ирландии».

3. Туата Де Дананн у Михола О'Клири

3.1. Жизнь Михола О'Клири

Михол О'Клири (Mícheál Ó Cléirigh) является одной из наиболее известных, и вместе с тем – темных фигур ирландской историографии. Так, Дуглас Хайд говорит о нем в следующих выражениях: «Везде и всюду он охотился за древними пергаментными томами и потемневшими от времени рукописями, безопасность которых уже в те времена была под угрозой ввиду все более жестоких политических потрясений и судорог, которыми был отмечен тот весьма разрушительный век. Где бы он ни отыскивал их, он переписывал их аккуратным красивым почерком и передавал в безопасность, в Лёвен. <...> Даже прежде, чем О'Клири присоединился к ордену францисканцев, он был по профессии историком либо антикваром, и теперь, в истовых поисках церковных писаний и житий святых, его наметанный глаз падал на множество иных документов, которыми он не мог пренебречь. То были древние книги и светские анналы нации и исторические поэмы древних бардов. <...> Нет такого события от Рождества Христова до начала семнадцатого века, о котором студенты не справились бы в первую очередь: „А что пишут об этом Четыре Мастера?“» [Cunningham 2014: 14]. Иными словами, трудно переоценить историческое значение «Анналов Четырех мастеров» и иных трудов, либо принадлежащих перу самого О'Клири, либо выполненных под его руководством. Однако о личности самого О'Клири известно не в пример меньше, чем о его современнике Китинге.

Мы знаем, что Тайг (Tadhg) О'Клири (имя «Михол» он принял, только вступив в третий орден францисканцев) родился около 1590 года в Донеголе, в роду потомственных профессиональных историков и генеалогов. Род О'Клири занимал позицию оллавов при династии О'Доннеллов (Uí Domhnaill) в течение нескольких столетий, сохраняя за собой этот титул и на протяжении XVI века. Само слово ollam переводится как «мастер, эксперт, главный в каком-либо

деле»; оно употребляется в качестве обозначения верховного ранга поэтов, историков/генеалогов и судей [Kelly 1988: 318-319]. Иными словами, перед нами люди весьма высокого статуса, в чьем ведении всецело находились сохранение, актуализация и передача традиционного знания.

Определение «хронист», которым в «Анналах Четырех мастеров» награждают многих О'Клири, предпочитает применять к себе и Тайг/Михол. Иными словами, перед нами этнический ирландец, выросший в ирландской аристократической и книжной традиции и не только прекрасно ею владеющий, но и идентифицирующий себя с ней и со своей «светской» специальностью даже после того, как он сменил имя и выбрал духовную стезю. К тому же, хотя О'Клири и не имел формального университетского диплома (в отличие от Китинга), он получил превосходное традиционное образование, причем не ограниченное навыками собственно seanchaithe и даже оллава. (Seanchaithe, знатоки «старины мест», представляли собой подкласс филидов в среднеирландский и ранненовоирландский период, специализировавшийся на топонимических преданиях и генеалогии конкретного рода.) Считается, что О'Клири бывал в школе брегонского права в Баллимакэгане: традиция древнеирландского (брегонского) права передавалась, как и в случае с друидами и филидами, путем обучения молодежи из соответствующих семей у зарекомендовавших себя знатоков ирландской юридической традиции. Школа в Баллимакэгане, одна из немногих функционировавших в XVII столетии (само собой, нелегально), в то время управлялась братьями Фланном (Flann Mac Aodhagáin) и Быхалахом Рыжим (Baothghalach Ruadh Mac Aodhagáin) Мак Эганами. Михол О'Клири не только пользовался консультациями последнего при составлении своего «Словаря», но и включил обоих братьев в список шести рецензентов для «Анналов».

Тем не менее, не стоит рассматривать О'Клири как человека, «законсервированного» в традиции и придерживающегося ее в силу отсутствия иного опыта. На его молодость пришлись и Девятилетняя война, и Бегство

графов. Вскоре после последнего семья О'Клири также последовала на континент. Из эпистолярных источников следует, что к марту 1623 года О'Клири из Тайга уже становится Михолом и числится как светский брат ордена францисканцев в Колледже св. Антония в Лёвене [Jennings 1936: 18]. (Забегая вперед, отметим, что он предпочел до конца жизни так и остаться светским братом, а не принимать полные священнические или монашеские обеты.)

В 1626 году О'Клири по заданию Аэда Быхе Мак ан Варда (Aodh Buidhe Mac an Bhaird), священника-францисканца из рода оллавов при О'Доннеллах и ректора Колледжа св. Антония, возвращается в Ирландию и приступает к сбору источников, на основе которых впоследствии будут созданы «Анналы Четырех мастеров».

Понимание нами контекста компиляции новой «Книги захватов...» будет неполным, если не уделить внимание и «Анналам..», тем более, что мифологические нарративы, вошедшие в «Книгу захватов...», вошли и в «Анналы...». Товарищи О'Клири по этой миссии, Ку Хохкрихе О'Клири (Cú Choigcríche Ó Cléirigh, его двоюродный брат), Ферфяса О'Маэл-Конаре (Fearfeasa Ó Maoil Chonaire) и Ку Хохкрихе О'Дувьгеннан (Cú Choigcríche Ó Duibhgeannáin), также принадлежали к потомственным династиям гэльских ученых юго-западного Ольстера и северного Коннахта. Анналы, скомпилированные ими по указанию Мак ан Варда, представляли собой последовательное изложение ирландской истории от Всемирного Потопа до 1630-х годов, а образы анналистов, в особенности Михола О'Клири, обрели в ирландской историографии героический ореол спасителей древнего знания и знаний об ирландской истории каковой [Cunningham 2014: 7]. При этом анналисты подошли к своей задаче весьма творчески, опуская одни записи в источниках (о чем мы можем судить, к примеру, сличая «Анналы четырех мастеров» с «Анналами Ольстера») и пересматривая и реконструируя другие [Cunningham 2014: 102 – 103]. Будучи убежденными противниками

Реформации, они (в том числе и сам Михол О'Клири) стремились скорее выразить собственные взгляды, нежели беспристрастно донести до потомков записи своих предшественников [Simms 2009: 37].

Более десятилетия О'Клири работал с источниками для «Анналов...» в францисканском монастыре в Криви на границе Донегола и Литрима – совсем недалеко от наследственных владений самого О'Клири, и именно в этот период – точнее, в 1631 году – им была также составлена собственная редакция «Книги захватов Ирландии». В начале 1637 года О'Клири возвращается на континент; по мнению большинства исследователей, он умер в Лёвене в 1643 году в возрасте примерно 53 лет. Точная дата его смерти нам неизвестна.

Итак, перед нами фигура человека, воспитанного в аристократической гэльской традиции и с юности погруженного в генеалогические и мифологические нарративы, которые нередко сочетались в рамках одного текста. Политическая пропаганда с тех позиций, которые разделял и О'Клири, активно апеллировала к образам Туата Де Дананн как существ, не только обитающих «по ту сторону» современной рассказчику Ирландии, но и до определенной степени вмешивающихся в события исторического времени: например, дающих приют мятежным ирландским аристократам. А следовательно, эвгемеристическая риторика была знакома О'Клири не только как риторический прием далекого прошлого, но и как риторика живая, современная и отчасти практически обусловленная; к тому же, в XVII столетии именно они и их «коллеги» занимались составлением и передачей подобного рода текстов [Simms 2009: 39]. Кузен и соавтор Михола, Ку Хохкрихе О'Клири, к примеру, составил собственную книгу генеалогий – где уделил внимание в том числе и Эоганахтам [Simms 2009: 50-51].

К тому же, судьба семейства О'Клири была тесно связана именно с судьбой династии О'Доннеллов, что крайне значимо в контексте нашего исследования в связи с уже упоминавшейся выше историей о керне в полосатом плаще. Для родившегося в 1590 году Михола О'Клири, чьи ближайшие предки

по долгу службы не могли не присутствовать в числе людей искусства, что смотрели на Мананнана «во все глаза», и чьи коллеги-францисканцы пользовались большой дружбой Мануса, сына Черного Хью, эта история попадает в сферу исторического, а не мифологического времени. Визитер из сюда вполне нормален не только в целом для традиции, в которой жил и воспитывался О'Клири, но и для нарративов, непосредственно бытовавших в его семье.

3.2. «Книга захватов Ирландии» в версии О'Клири: создание текста

Прежде, чем приступать к анализу отношения О'Клири к Туата Де Дананн, выразившегося в созданной им редакции «Книги захватов Ирландии», следует сперва сказать несколько слов об истории и прагматике создания этого текста.

«Книга захватов Ирландии» составлялась группой О'Клири с 22 октября по 22 декабря 1631 года, за месяц до начала работы над «Анналами Четырех мастеров». Сами писцы под руководством О'Клири сообщают, что опирались на версии «Книги захватов...» из следующих рукописей: «Книги Байле И Маэл-Конаре, которую Мурьгес, сын Падина уа Маэл-Конаре, переписал из Книги Бурой коровы, которая была написана в Клонмакнойсе во времена святого Киарана; Книги Байле И Клери, которая была написана во времена Маэл-Сехланна Мора, сына Доналла, короля Ирландии; Книги Муньтера Дувхенана, из Сенхуа И Ойлиля, которую называют Книгой из Глендалоха, и Книги Уахонваля; а также, помимо этого, других книг захватов и исторических трудов» («Leabhar Baile Uí Maoil Conaire, do scriobh Muirghes mac Paidin Uí MaoilConaire as Leabhar na hUidre, do scriobhadh hi Cluain Mac Nois ind aimsir Noimh Ciaráin: Leabar Baile Uí Cleirigh, do sgríobhadh ind aimsir Maoil(sh)eachloind Moir meic Domhnaill, Ri Erenn: Leabar Muintire Duibhgendáin o Senchuaich ua nOilella, da ngoirther Leabhar Glinde da Lacha: et Leabar na hUac[h]ongbala: maille re leabraibh gabala et senchusa oile cenmothátt») [Stewart 1916: 4-5]. Эти рукописи по большей части старше, чем списки,

использовавшиеся при составлении «Анналов...» [Cunningham 2014: 53]. Но вместе с тем важно отметить, что один из списков «Книги захватов», находившийся в распоряжении О'Клири – а именно Книга Мурьгеса Маэл-Конаре – датируется началом XVI в.; иными словами, аристократическая эвгемеристическая традиция, на которую опирался О'Клири, демонстрирует не только высокий статус и серьезную заявку на достоверность в эмной среде (О'Клири часто ссылается на Маэл-Конаре в том числе в своих агиографических трудах), но и определенную диахроническую непрерывность. Безусловно, рукопись XVI в. вовсе не является чем-то редким и исключительным, но смысл указания на диахроническую преемственность текста О'Клири и работ его предшественников в данном случае состоит для нас в том, чтобы подчеркнуть: традиция обращения к «Книге захватов...» в ирландской псевдоистории не прерывалась.

Мы уже упоминали, что «Книга захватов...» составлялась О'Клири одновременно с подготовкой «Анналов четырех мастеров», в которые также вошла мифологическая псевдоистория Ирландии. Однако работа над новой редакцией «Книги захватов Ирландии», в ходе которой Михол О'Клири, по своему обыкновению, смело вмешивался в тексты предшественников, вовсе не сводилась к подготовке стандартного экскурса в дохристианскую историю для включения в «Анналы...». В отличие от миссии по «спасению» ирландских анналов от уничтожения и забвения, которая была положена Колледжем св. Антония во главу угла при составлении «Анналов», задача составителя новой «Книги захватов...» была совершенно иной: версии «Книги захватов...» существовали в изрядном количестве и были хорошо доступны, «спасать» их не требовалось. Тем не менее О'Клири скомпилировал отдельный текст, который, по мнению Бернадетт Каннингем, очевидно готовился к самостоятельной публикации. По мнению проф. Каннингем, новая редакция «Книги захватов...» должна была стать образцовым светским изложением мифологической истории Ирландии, в которой предыдущие редакции были бы ревизованы,

переработаны и сведены в непротиворечивую версию событий и чудес далекого прошлого, авторизованную современной автору Церковью [Cunningham 2014: 64-65].

3.3. Туата Де Дананн в изложении О'Клири

Итак, в седьмой главе «Книги захватов...» О'Клири сообщает, что Туата Де Дананн – гэллоязычный народ, потомки Иобата, сына Беотаха, сына Немеда. Это делает их родственниками как предыдущей «волны» завоевателей Ирландии, народа Фир Болг, так и будущих предков ирландцев – Сыновей Миля; и Фир Болг, и сыновья Миля также являются потомками Немеда. После того, как фоморы – враждебный народ, пришедший с севера и в мифографической традиции нередко ассоциирующийся со скандинавской Шотландией [Ó Corráin 1998] – уничтожают практически весь народ Немеда, часть выживших во главе с Иобатом отправляются от берегов Ирландии на острова на севере Греции, где их племя умножается и овладевает всевозможными знаниями и колдовскими искусствами. Их *aes dana* – люди так называемых «священных профессий»: друиды, поэты, юристы, кузнецы и представители иных особо почитаемых ремесел – так искусны, что сами люди Иобата считают их богами. Так этот народ получают свой этноним – «Племена богини Дану»:

As de conrainic an tainm as Túatha Dé doibh – Так пристало имя «Племена Богини» к ним [Stewart 1916: 142].

Они обучаются искусствам в четырех городах у четырех наставников: у Морфесы в Фалиасе, у Эраса в Гориасе, у Усикиаса в Финниасе и у Семиаса в Муриасе. Из этих городов Туата Де Дананн привозят четыре сокровища Ирландии: камень Лиа Фаль, кричавший под истинным королем Ирландии до Рождества Христова (а затем переставший работать вместе со всей языческой

магией мира), копьё Луга, меч Нуады (Nuadha) и котел Дагды.

Завершив свое обучение в этих городах, Туата Де Дананн поселились между афинянами и филистимлянами, которые постоянно воевали между собой, причем удача была не на стороне афинян. Последние подружились с Туата Де Дананн, которые решили помочь как могли: с помощью друидического искусства вселили демонов в тела убитых афинских воинов, так что ходячие мертвецы вновь шли в бой с филистимлянами. Изумленные филистимляне рассказали об этом своему друиду, который посоветовал взять с собой на поле боя дротики из орешника и боярышника и втыкать их сзади в шею тем, кого убьют; если это окажутся демоны, их тела превратятся в груды червей. Так все и случилось, и афинян ожидал разгром. Туата Де Дананн, не дожидаясь, пока филистимляне с ними поквитаются, отплыли прочь из Греции и обосновались на севере Шотландии, в местности, которую О'Клири называет «Добар и Иардобар». Там они жили в течение семи лет под властью короля Нуады, пока их число не увеличилось еще больше и не возникла проблема перенаселения. На общем совете решено было справиться с ней, завоевав Ирландию, которую к тому времени вновь отбили у фоморов Фир Болг: ведь, в конце концов, Туата Де Дананн приходились Фир Болг дальними родственниками и поэтому считали, что у них самих имеется не меньше прав на остров.

Приняв такое решение, Туата Де Дананн отправляются в плавание. О'Клири опускает их приключения по пути и лишь упоминает, что высаживаются на берег они в понедельник майских календ:

O ro chinnsset for an ccomairle sin, ro esccomhláiset íor muir; 7 ni haithrestar a nimthechta fuirre co ragaibhset cuan ind airear Erenn, dia Lúain i Kallainn Mai do shonradh [Stewart 1916: 146].

Когда они пришли к такому решению, они вышли в море; и не говорится об их приключениях дальше, пока они вошли в гавань у берега Ирландии, в понедельник календ мая в точности.

Здесь следует сделать небольшое отступление о фоморах (fomhoir) – так в ирландской традиции называют как скандинавских захватчиков [Ó Corráin 1998], так и вполне конкретный мифологический народ, стремящийся поработить Ирландию, а сам обитающий в Лохланне. В ирландской псевдоисторической и мифографической традиции значение топонима «Лохланн» довольно расплывчато; однако Лохланн, чем бы он ни был, неизменно располагался на севере, и на псевдоисторическом плане важно, что в современном О’Клири и Китингу контексте под Лохланном как условно реальной, а не иномирной, локацией следует понимать не Норвегию, а норвежскую Шотландию [Ó Corráin 1998]. Именно оттуда в среднеирландской традиции приплывают враждебные викинги (в противовес «ирландским» викингам-поселенцам), а в поздней мифографической традиции, диахронически примыкающей к поколению О’Клири и Китинга, именно там располагается держава фоморов [Михайлова 2012: 30].

В своей версии захвата Ирландии Племенами богини Дану Китинг включает в бегство Туата Де Дананн из Греции значимый «лохланнский» эпизод, о котором будет сказано в соответствующей главе. О’Клири, в свою очередь, лишь сообщает, что Туата Де Дананн по прибытии в Ирландию опасаются мести фоморов за нечто, случившееся по пути:

Loiscit a longa 7 a libeama iaromh, ar na fagbhaitis fine Fomra iat, d'fognam doibh forrosomh... [Stewart 1916: 146]

Сожгли [они] свои лодки и свои корабли после этого, чтобы фоморы не добрались до них за их службу против них...

Кроме того, Туата Де Дананн сжигают корабли, чтобы застраховать себя от позора: чтобы, если вдруг Фир Болг одержат над ними верх, у Племен богини Дану не было возможности бежать из Ирландии.

Затем Туата Де Дананн окружили себя тьмой, пока не достигли горы Конмакьне Рень в Коннахте втайне от Фир Болг, после чего потребовали от тех битвы за власть над Ирландией.

После этого состоялась первая битва при Маг Туиред. Фир Болг возглавлял король Эохайд мак Эрк, супруг Тальтиу, а войско Племен богини Дану – Нуада, их король. Битва длилась долго, но в конце концов Туата Де Дананн одержали победу и погнали поверженного противника на север, убив тысячу сто человек. Нуаде в битве отсекли руку в плечевом суставе, но медик Диан Кехт и медник Кредьне сделали ему серебряную руку, «с жизнью в каждом ее пальце и суставе» [Stewart 1916: 1916: 149]. Поэтому короля Туата Де Дананн и прозвали Серебряной рукой.

Спустя некоторое время Миах, сын Диана Кехта, снял с Нуады серебряную руку, приставил руку из плоти, сшил сустав к суставу и сухожилие к сухожилию, и за трижды по девять дней приживил ее, что вызвало ревность его отца. Что же до Тальтиу, королевы Фир Болг, она вышла вторым браком за Эохайда Сурового из Туата Де Дананн и поселилась на равнине, которую устроили по ее приказу, выкорчевав прежде росший там лес. Киан, сын Диана Кехта, отдал ей на воспитание своего сына от Этне, дочери короля фоморов Балора. Тайльтиу завещала назвать равнину в свою честь и похоронить ее там после смерти; Луг каждый год устраивал игры в поминовение ее смерти, а после него – и другие короли, и именно это и есть праздник Лугнасад. Фир Болг погибли почти все; немногие выжившие спаслись от Туата Де Дананн, бежав на дальние острова и островки в море, и с тех пор там и обитали.

В следующей, восьмой главе, О'Клири излагает пространную генеалогию наиболее знаменитых представителей Туата Де Дананн, возводя большинство их родов к Нету, сыну Ионды, который, в свою очередь, происходит от Иобата, правнука Немеда. Это позволяет имплицитно обосновать родство Туата Де Дананн, Фир Болг и Сыновей Миля, которые – напомним – все происходят от различных потомков Немеда, а стало быть, равно принадлежат, по О'Клири, к

роду человеческому. Свои генеалогические выкладки О'Клири подкрепляет отрывком из поэмы Эохайда Уа Флойнна (к некоторым фрагментам которой мы вернемся ниже).

Девятую главу О'Клири посвящает королям Туата Де Дананн, истории и длительности их царствований и их смертям. Последние ирландские короли из народа Туата Де Дананн, братья Эрмид Мак Куйлл, Дермид Мак Кехт и Аэд Мак Гренье, погибают при захвате Ирландии Сыновьями Миля. Однако последним среди королей Туата Де Дананн, уже после захвата Ирландии Сыновьями Миля, О'Клири называет Мананнана мак Лира, при этом уточняя, что настоящее имя того – Орбсен мак Аллод (тем самым очевидно противопоставляя Мананнана как Туата Де Дананн – Мананнана как божеству).

Десятая глава посвящена генеалогии прочих знатных Туата Де Дананн с присовокуплением цитаты из Танайда О Маэл-Конаре, вновь повествующей о королях, и из Фланна Манистреха, рассказывающей об особо примечательных смертях. Одиннадцатая и двенадцатая главы посвящены судьбе Сыновей Миля и не касаются Туата Де Дананн. Однако тринадцатая глава вновь возвращается к нашим героям: рассказывая о завоевании Ирландии Сыновьями Миля, повествует, как Ит сын Брегана приплыл в Ирландию и имел неосторожность похвалить остров перед королями Туата Де Дананн, на которых сперва произвел самое лучшее впечатление. К тому же, два этноса вновь говорили на одном языке – на гэльском – и были отдаленно родственны. Однако Туата Де Дананн предательски убили Ита, чтобы он не расхвалил Ирландию другим Сыновья Миля и не спровоцировал тем самым вторжение. Сыновья Миля, узнав об этом, явились мстить и, после противостояний и приключений, одержали над Туата Де Дананн убедительную победу. Так Ирландия, согласно ранненовоирландской традиции, перешла к гойделам.

Рассмотрим подробнее особенности изложения сюжета об истреблении Туата Де Дананн.

О'Клири, во-первых, в принципе значительно более просторен и щедр на

цитаты из источников, нежели Китинг, но особое внимание он уделяет генеалогиям Туата Де Дананн и обстоятельствам их гибели. Это легко объяснимо, если принять во внимание то, о чем мы говорили выше: что О'Клири принадлежал к династии потомственных историков-генеалогов. Более того, он и лично пользовался уважением на этом поприще; так, на его труды опирается в том числе знаменитая «Книга генеалогий» Дувалтаха МакИрвиши. Таким образом, мы видим, как О'Клири обращается с Туата Де Дананн точно так же, как с высокородными современниками, своими патронами из дома О'Доннеллов.

Эвгемеристической полемике О'Клири уделяет большое место. В его тексте, безусловно, присутствует обязательный эвгемеристический «минимум» – этимология самого этнонима «Туата Де Дананн» и рассказ о генетической связи героев с потомством Немеда. Помимо этого, человечность и смертность Туата Де Дананн подчеркивается О'Клири неоднократно и эксплицитно.

Так, значимы приводимые О'Клири строки Эохайда уа Флайнна:

Do daoinib a dior dligidh,
And saoirgin dian siol seirigh...

Эти слова, относящиеся к родоначальнику Туата Де Дананн Бетаху, внуку Немеда, можно перевести как: «По праву из человеческого рода, благородного происхождения, с могучим потомством...» Если не-рабское происхождение, воинственность и героические качества потомства вождя безусловно требуют подчеркивания, так как слава предка бросает свой отблеск на доблесть потомков, то принадлежность Бетаха к *duine* – смертному роду человеческому, к тому же, акцентированная через категорию *dliged*, должна бы разумеется аргюи. Однако Эохайд, вероятно, полемизируя с современными ему анти-эвгемеристами, считает нужным подчеркнуть не только то (в финале стихотворения), что лично он не почитает Туата Де Дананн как богов, но и то,

что неправомерно *per se* предполагать божественность их природы:

Eochaidh cen fealbais niodlann,
dealbais deochair na ndeagrann;
acht fios na bfian dia ffuighliom,
cia nostuirbem, nis adhram [Stewart 1916: 162].

Эохайд, перед колдовством не склоняясь,
сложил различение добрых стихов,
но что до знания фианн, о которых мы говорим,
хотя мы их перечисляем, мы им не поклоняемся.

Подтверждение тому, что, по крайней мере, О’Клири цитирует эти строки Эохайда именно как подтверждение принадлежности Туата Де Дананн к людям, мы находим в следующей выбранной им цитате, на сей раз – из Танайда:

Tuatha De Donann fo diamair,
lucht gan comall sscrabhaidh,
cuileoin an caoille ro chrionaigh,
daoini dfuil-feoil Adaim [Stewart 1916: 172]

Туата Де Дананн, втайне,
Народ, не соблюдавший правил [христианской] веры,
Отпрыски рода, пришедшего в упадок,
Люди от плоти и крови Адама.

Здесь мы в очередной раз видим употребление значимой формы *daoini*, которое подкрепляется формулировкой «от плоти и крови Адама», намного более конкретной, чем даже оборот «от семени» Эохайда. Приводимый О’Клири фрагмент из Танайда можно было бы опустить без ущерба для

генеалогических сведений, которым и посвящена глава – как отмечает Бернадетт Каннингем, О’Клири в принципе довольно свободно обращается с источниками и не стесняется сокращать. Однако включение этого фрагмента позволяет нам предположить, какой именно смысл вчитывает О’Клири в слова Эохайда о Туата Де Дананн и «семени Адама».

Эохайд четко высказывается в том смысле, что Туата Де Дананн погибли безвозвратно [Stewart 1916: 160]:

Glé ros diobaidh dia nirinn,
 Mac Dé, don righmoigh redhsing;
 im goil, na gniom na gleroinn,
 nach foil a siol for Eirinn.

Он всецело удалил их с их земли,
 Сын Божий, с гладкой, роскошной достойной королей равнины;
 С почтением к доблести, или деяниям, или чистому разделению,
 Нет их потомства в Ирландии.

Еще один раннеирландский автор, цитируемый О’Клири – Фланн Маништрех (XI в.) – вторит Эохайду:

Fodla la hEttan co n-uail
 la Caicher Banba co mbuaidh;
 cía baili i ffod as iatt sin
 oidheadha. na n-ócc eistidh [Stewart 1916: 188].

Фодла [убита] Эттаном с гордостью,
 [убита] Кахиром Бадба с победою,
 Где бы они ни были [где бы это ни случилось],
 Вот смерти героев, внимлите.

Это совершенно логично, учитывая, что актуализация размышлений о

Туата Де Дананн не в дохристианской, а в христианской Ирландии начинается с XII века – тема взаимодействия Туата Де Дананн с христианством и, как следствие, их природы эксплицитно разрабатывается уже после реформы св. Малахии в «Разговоре стариков», то есть спустя сотню с лишним лет после смерти Эохайда. А вот Танайд О Маэл-Конайре, автор XIV века, употребляет намного менее сильные выражения для описания судьбы Туата Де Дананн: го chrionaigh означает именно что «прийти в упадок», а не быть истребленным безвозвратно.

Но что вчитывал здесь сам О'Клири? В авторском изложении итога битвы с Сыновьями Миля за Ирландию читаем: «Ro sraoineadh iarttain for Tuatha Dé Danann so tuir...» – «После этого они опрокинули [войска] Туата Де Дананн [и преследовали их] до моря...» – и затем: «O ro diobait 7 o ro diothlaithrighitt Tuatha Dé Danann is na cathaibh ro cuirir etarra...» – «После того как были истреблены и уничтожены Туата Де Дананн в битвах, которые велись между ними...». Однако представляется интересной следующая деталь: как мы уже упоминали, перечисляя королей Туата Де Дананн, О'Клири относит к их числу и Орбсена мак Аллода (Мананнана мак Лира), хотя власть Туата Де Дананн над Ирландией прекращается со смертью в бою королей Мак Кехта, Мак Куилла и Мак Грейне, предшественников Мананнана в этом списке. О'Клири, вне всякого сомнения, был знаком со средне- и ранненовоирландской традицией, в которой Мананнан мак Лир нередко именуется верховным королем Туата Де Дананн. Однако локальная традиция семей О'Доннелл и О'Клири, как мы уже видели выше, непосредственно повествует о визите Мананнана к О'Доннеллу. С нашей точки зрения, вполне возможно, что здесь О'Клири делает намек на существование Туата Де Дананн в некоем Ином мире, поскольку эксплицитного указания на то, что Туата Де Дананн перебиты все до единого, в авторском тексте О'Клири нет.

В «Анналах четырех мастеров» о конце владычества Туата Де Дананн над Ирландией при этом, в частности, пишется следующее:

Ro sraoineadh an cath fa deóidh for Tuathaibh De Danann, & ro machtait in gach maigin i t-tarrustar iad [O'Donovan 1856: 27].

Была одержана победа в битве наконец над Туата Де Дананн, и [они] были перебиты в каждом месте, в котором их изловили (застигли).

Иными словами, где-то Туата Де Дананн могли и не «изловить». К тому же, напомним, что в *Анналах Ольстера*, которыми О'Клири и его товарищи активно пользовались при составлении «*Анналов Четырех мастеров*» Туата Де Дананн упоминаются как действующие лица уже в историческое время, в 738 году от Рождества Христова:

Cernach filius Foghartaigh a suis sceleratis sociis dolose iugulatur, quem uassarum uituli & infimi orbis mulieres tediose fleuerunt [MacCarthy 1887: 194].

Кернах сын Фохартаха предательски убит своими вероломными друзьями; телята коров и женщины нижнего мира утомительно скорбели по нему.

Как мы уже упоминали, Уильям Сайерс, ссылаясь, в частности, на «*Опьянение уладов*», где рассказывается о том, что после разгрома, который они потерпели от Сыновей Миля, Туата Де Дананн переселились в «нижнюю половину» Ирландии, весьма убедительно доказывает, что под «женщинами нижнего мира» в данном случае следует понимать именно женщин из Туата Де Дананн, а сам «нижний мир» не является «нижним» в космологическом, «шаманском» смысле, а выступает в роли параллельного «срединного», человеческого [Sayers 2012: 208-210]. Также, с учетом профессиональных и личных связей семейств О'Клири и О Маэл-Конаре, разумно будет предположить, что Михол О'Клири был хорошо знаком не только с текстами вроде «*Битвы при Вентри*», но и с возможным парафольклорным либо устным бытованием этих сюжетов в антианглийской и антипротестантской среде.

Также О'Клири весьма горячо высказывается в пользу значимости

наследия Туата Де Дананн и его имманентной богоугодности (чего, как мы видим также и на примере с переставшим функционировать после Рождества Христова Лиа Фаль, нельзя было бы ждать от достижений языческих божеств):

Gach diamair dhana, gach amhainsi ealathan, 7 gach leire leighis do cuisin, as ó Thuathaibh De Danann atá bunadh. Agus cia tainicc Creideamh, ní ro dichuirthe na dana sin, ar it maithe [Stewart 1916: 173]

Каждый секрет искусства, каждая тонкость знания и каждое тщание лечения на ложе, от Туата Де Дананн ведут свое происхождение. И когда пришла Вера, не исчезли эти искусства, потому что они благи.

Наконец, следует отметить, что, несмотря на то, что тексты О'Клири и Китинга разделяют всего три года, язык О'Клири намного более архаичен. Его «Книга захватов...» сознательно равняется на язык более старых текстов.

Итак, подводя итоги всему вышесказанному, сделаем промежуточные выводы:

1) О'Клири приступает к созданию собственной редакции Книги захватов Ирландии не с тем, чтобы «спасти» некое знание от уничтожения (так как ничего подобного «Книге захватов...» не угрожает, но с тем, чтобы подвести своего рода мифографический итог ирландской псевдоистории по состоянию на первую половину XVII столетия;

2) при этом он опирается на источники XI-XII вв., где сообщается, что Туата Де Дананн имели чисто человеческую природу и были полностью истреблены Сыновьями Миля;

3) О'Клири полностью согласен с тем, что Туата Де Дананн имели человеческую природу, выбирая именно те цитаты, которые соответствуют этому утверждению, и подкрепляя их выдержками из более поздних текстов, однако;

4) он избегает эксплицитных утверждений о том, что Туата Де Дананн погибли все до единого, а в корпусе ранненовоирландских текстов, которые

явно были знакомы ему с учетом его «светской» специальности историка-генеалога, Туата Де Дананн неоднократно присутствуют как персонажи чисто человеческой природы, действующие в историческом времени.

4. Туата Де Дананн у Джеффри Китинга

4.1. Жизнь Джеффри Китинга

Джеффри Китинг (Seathrún Céitinn) родился около 1569-1570 года в графстве Типперери в католической дворянской семье англо-норманнского происхождения. Фамилию «Китинг» в округе носило множество семейств, и долго было принято считать, что Джеффри родился в деревне Берджесс. Источники, тем не менее, свидетельствуют, что действительным местом рождения будущего хрониста был принадлежавший его отцу замок Мурстаун; Джеффри был третьим по старшинству из семи братьев и после смерти отца отказался от своей доли в наследстве – очевидно, по той причине, что, как монах-иезуит, к тому времени дал обет бедности [Cunningham 2004: 19-20].

Таким образом, можно с уверенностью идентифицировать семью Джеффри Китинга именно как Китингов из Мурстауна, а стало быть, вырос он в приходе Таббрид к западу от Кахира – что крайне немаловажно для нас, учитывая, что именно в этом приходе компактно проживали представители рода Мак Крейх (Meic Craith), потомственных историков и генеалогов при роде Батлеров. Будучи весьма обеспеченными, Китинги из Мурстауна имели возможность начать образование Джеффри как можно раньше; а давние теплые отношения с Мак Крейхами, включая общие политические симпатии и возможные брачные связи между родами [Cunningham 2004: 22], предопределили характер этого образования, предоставив юноше возможность погрузиться в традиционное историческое знание. В Берджессе Мак Крейхи содержали традиционную поэтическую и историческую школу, которую молодой Джеффри Китинг активно посещал. Таким образом, хотя сами Китинги не имели никакого отношения к гэльским бардическим династиям и даже не были этническими ирландцами, третий отпрыск семейства обучался ирландской поэзии и традиционному историческому знанию у непосредственных носителей традиции, причем имевших исключительно

высокий социальный статус.

Скорее всего, Джеффри осознал свое призвание к священству и отбыл в семинарию на континент до 1600 года. Первичное духовное образование он получил либо в Реймсе (что более вероятно), либо в ирландском иезуитском колледже в Дуэ, «специализировавшимся» на обучении ирландских студентов англо-норманнского происхождения. Так или иначе, Китинг разделял пиетет к ирландской старине, объединявший иезуитов из Дуэ [Cunningham 2004: 27].

После 1603 года Китинг перебирается в Бордо, в ирландский колледж, традиционно отдававший предпочтение студентам из Мунстера (подавляющее большинство которых собиралось стать священниками, и потому в колледже был установлен строгий, практически монастырский режим). Там он преподает теологию, а в 1610 году получает докторскую степень. Одной из основных обязанностей студентов в Бордо было оказание последних почестей мертвым и их погребение; возможно, именно с этими впечатлениями связан тот факт, что один из наиболее значительных теологических опытов Китинга – *Trí Biorghaoithe an Bháis* («Три столпа смерти», 1615 г.) впоследствии будет посвящен христианскому осмыслению смерти.

Длительное пребывание в Бордо было крайне важно для формирования воззрений Китинга: идеи европейской Контрреформации в том виде, в котором они циркулировали в академической церковной среде, «наложились» на усвоенные им прежде в Мунстере этические и эстетические понятия и на сам опыт бытия ирландцем на континенте. Это позволило Китингу четко увидеть различия между континентальной и ирландской традицией и занять позицию своего рода «разъяснителя» передовой теологии ирландским католикам. Так, относящееся к тому же периоду творчества, что подготовка «Основ знаний об Ирландии», сочинение *Eochair-sfiath an Aifrin* («Разъяснение в защиту Мессы», 1625 г.), выдержанное в традиции трактатов XVI в., защищавших концепцию Святой Мессы от протестантской критики, опирается преимущественно на континентальные источники, полемизирует с Мартином

Лютером и Жаном Кальвином и в целом читается скорее как диссертация семинариста-теоретика, переведенная на ирландский постфактум, нежели как обращение к реальным ирландским католикам того времени [Cunningham 2004: 32].

Хотя по отношению к ирландской традиции Китинг все же занимал позицию более «внешнюю», нежели О'Клири – непосредственный представитель той самой страты людей, у которых Китинг с пиететом обучался – он все же оставался ирландцем и глубоко переживал известия о «бегстве графов», написав по этому поводу «Плач о горестном положении Ирландии». Несмотря на то, что с 1605 года нахождение представителей католического духовенства (как священства, так и монашества) на территории Ирландии и их укрывательство населением было объявлено вне закона, Китинг, в 1610 году получивший в Бордо степень доктора богословия, вскоре после этого отправился в Ирландию, будучи назначен куратом – священником, который, не считаясь приходским, читает проповеди и преподает Таинства – в соседний с Таббрадом приход Кахир. В 1613 году некий соглядатай докладывает о присутствии «доктора Китинга в графстве Типперэри», а в 1615 году другой шпион сообщает, что «в Лисморском диоцезе отец Джеффри Китинг, проповедник и иезуит, окормляет все части диоцеза» [Cunningham 2004: 41].

Насколько можно судить, проповедник и исповедник из о. Джеффри Китинга вышел суровый и принципиальный – по прибытии в Типперэри он немедленно положил конец сформировавшейся практике, согласно которой начало Святой Мессы откладывали до прибытия на место знати. Тяжелый жребий изгнанника также постиг Китинга из-за его нелицеприятности и последовательности в вере: в 1620 году пламенная проповедь, в которой Китинг сурово громил грех прелюбодеяния, была воспринята неким знатным прихожанином как личный выпад. Имена в разных версиях этой истории приводятся разные: иногда в роли злодея выступает не кто иной, как сам граф Томонд, оскорбленный тем, что его не то любовнице, не то родственнице

Элино́р Ла́ффан поставили на вид адюльтер; иногда – дворянин, соблазвивший дочь одного из прихожан Китинга. Так или иначе, обиженный прихожанин решил наказать священника и выдал Китинга солдатам. Таким образом, Китинг был принужден скрываться, положившись на милосердие окружающих, и благополучно бежал в известное пристанище тех, кто оказался вне закона по политическим мотивам – долину Глен Ахерло (Gleann Eatharlaí). Там, согласно местному преданию, которое впоследствии перешло в биографическую традицию XVIII – XIX вв., он поселился в пещере в горах и, пока долгие годы скрывался без возможности осуществлять свои пастырские обязанности, написал «Разъяснения в защиту Мессы», а также «Основы знаний об Ирландии» (Бернадетт Каннингем полагает, что «Основы...» были закончены не ранее 1633 года, но и не позже 1638 года) [Cunningham 1986: 119]. Впрочем, замок Мурстаун, перешедший к тому времени по наследству старшему брату Китинга, располагался совсем недалеко от Глен Ахерло, и разумно предположить, что опальный священник скрывался не в пещере (как бы романтично то ни было), а у себя дома.

Так или иначе, последующие годы Китинг, лишенный возможности трудиться «по специальности», вынужден был предаваться исключительно научным изысканиям. Что же до поэтического наследия Китинга, то оно было выдержано не столько в традициях ирландской бардической поэзии, сколько в «промежуточной» традиции, испытавшей континентальное влияние. К тому же, точная атрибуция того или иного текста как принадлежащего перу Китинга, зачастую затруднена. Например, «Псалтирь Марии», приписываемый Китингу в единственном сохранившемся списке XVIII века, в реальности, скорее всего, был написан кем-то другим [Cunningham 1986: 119].

Что же до смерти Джеффри Китинга, то памятная табличка на сооруженной при Ирландской Конфедерации часовне в Таббриде гласит следующее: «Молитесь за души священников, Юджина Дахи, vicaria Табрида, и Джеффри Китинга, доктора теологии, основателя этой часовни, а также за

всех прочих, священников и мирян, чьи тела лежат в этой же часовне. В год Господа нашего 1644». Однако Бернадетт Каннингем полагает, что Китинг мог умереть и после 1644 года, прожив как максимум до 1650 года [Cunningham 1986: 119]. Точная причина его смерти, само собой, не известна.

4.2. «Основы знаний об Ирландии»: особенности прагматики текста

С 1620 года, вынужденно удалившись в «подполье» и сосредоточившись на литературном и академическом труде, Китинг возобновляет контакты со специалистами в области традиционного исторического знания: в частности, уже знакомым нам семейством О’Маэл-Конаре, а также Коналлом Мак Эохаганем (Conall Mac Eochagáin). Дувалтах МакИрвиши и Михол О’Клири, в свою очередь, принадлежали к тому же кругу, что и Мак Эохагань, и пользовались в своей работе теми же источниками, что и Китинг; однако нет никаких свидетельств о том, что они встречались с Китингом лично [Cunningham 2004: 60].

Тем не менее, хотя источники, на которые опирался Китинг, по большей части совпадали с кругом рукописей, с которыми работал О’Клири, задача, которую Китинг перед собой ставил, несколько отличалась от задачи, которую ставил перед собой О’Клири.

«Анналы четырех мастеров», безусловно, находились в рамках одного с Китингом тренда – попытки выстроить общую ирландскую идентичность на основе славной древности. Однако их авторы прежде всего стремились спасти и сохранить ценные сведения. «Книга захватов...», в свою очередь, должна была подвести такую черту под мифографической традицией захватов Ирландии, которая сама строго соответствовала бы этой традиции.

Китинг, конечно же, также ощущал современную ему эпоху как время не самых добрых перемен, и искренне опасался, что ирландская история вот-вот канет в лету вместе с прежним социальным устройством и будет утеряна навсегда [Comyn, Dinneen 1914a: 76]. Однако, спасая те знания, которые

представлялись ему истинными, он, в отличие от О'Клири, не просто фиксировал их, а вписывал в некий стройный «внешний» концепт. Уже в своих теологических трудах Китинг выказывал явную склонность к дидактизму и позиционировал себя как «переводчик» актуальной католической теологии, теологии Тридентского собора, на язык современной ему Ирландии – как в собственно лингвистическом смысле, так и в понятийном. Так, трактат Китинга *Tri bior-ghaoithe an bháis* («Три столпа смерти») имел своей целью ознакомить с реформированным католицизмом людей, которые не только, по большей части, существовали сугубо в устной традиции, но и отошли в своих литургических практиках достаточно далеко от Учительства Церкви. Прагматика религиозного научения имела и политическое измерение: в конце 1620-х – начале 1630-х годов спор между протестантскими и католическими теологами о том, к какой из конфессий было ближе ирландское христианство Раннего Средневековья. Кальвинистская Церковь Ирландии, утверждавшая, что изначальное ирландское христианство по сути совпадало с протестантским вероучением и было впоследствии искажено св. Малахией, обслуживала интересы колонистов, в то время как большинство населения – будь то гэлы или «староангличане» вроде самого Китинга – исповедовали католическую веру. Полемическая битва между конфессиями за право признаваться законной наследницей древнеирландской веры и общества была в самом разгаре. Джеймс Ашер, архиепископ Церкви Ирландии, доказывал в своих трудах, что именно Церковь Ирландии и те политические силы, что ее поддерживали, являлись подлинными выразителями «ирландскости». Китинг, открыто полемизирующий с Ашером в «Основах знаний об Ирландии», напротив, доказывал, что, в то время как концепция захвата всегда выступала основой ирландской идентичности, завоевание Ирландии Тюдорами в шестнадцатом веке не может считаться правомерным продолжателем этого ряда «конститутивных» захватов, так как не брало в расчет местные интересы и обычаи. Прошлое, конструируемое Китингом, «мостило дорогу» к пониманию

ирландского народа как единства гэльского и до-тюдоровского английского населения в лоне католической веры [Vane 2009: 1030-1031]. «Новые англичане», протестантские поселенцы, воспринимаются Китингом как политическая и социальная, но не как религиозная угроза – он не опускается до того, чтобы с ними полемизировать. В картине, рисуемой Китингом, они выступают исключительно как несведущие сторонние комментаторы ирландской истории, их *de facto* присутствие на острове Китинг предпочитает не обсуждать. При этом самого себя Китинг определяет как этнического англичанина, вставшего на защиту истории ирландцев (под которыми, как уже было сказано, он понимает исключительно католиков) от злонамеренного забвения [Cunningham 1986: 122].

«Книгу захватов Ирландии» О’Клири Проншес Мак Кана (Proinsias Mac Cana) помещает в тот же ряд текстов, что и «Разговор стариков» и «Старину мест» XII в. – а именно, текстов, требовавших ревизии в соответствии с изменившейся социально-политической конъюнктурой и необходимости в консолидации по такому поводу традиционного исторического знания [Mac Cana 1974: 141ff]. При этом сами эти тексты остаются в рамках одной традиции. Методология Китинга радикально отличается от методологии О’Клири: Китинг пишет не в ирландской, а в староанглийской традиции церковных ученых трудов, с позиций не оллава (пусть и облеченного духовным саном), а европейского католического священника. В соответствии с требованиями этой школы, он пространно отчитывается о своей работе с источниками (напомним, что важность источниковедения стала очевидна лишь в пост-ренессансной историографии) [Cunningham 1986: 122-124]. Однако этот сугубо клерикальный, узко-профессиональный взгляд, изложенный по всем канонам континентальной историографии, был, как все проповеди Китинга, обращен к ирландской аудитории – и Китинг писал, в отличие от О’Клири, на подчеркнуто современном ему, легком и внятном ирландском языке.

Существенное влияние на Китинга оказала не только английская, но и

шотландская историография: так, он явно вдохновлялся *Scottorum Historiae* Гектора Боэция (1527 г.), позаимствовав отсюда идею списка королей как композиционной основы нарратива [Cunningham 2001a]. При этом Китинг продолжал разрабатывать традиционно ирландскую концепцию королевской власти как выборной и основывающейся прежде всего на договоре с подданными и их согласии – не исключая и норманнских королей, чья власть над Ирландией стала возможной исключительно с воли и согласия гойделов. При этом Карл I Стюарт и его отец Яков I Стюарт причислялись Китингом к потомству Мэна сына Корка сына Лугайда, потомка Эвера, сына Миля Испанского. Таким образом, рассказ о последовательной смене королей, в который вплетались топонимические и этиологические предания из «Старины мест», создавал диахронически непрерывный нарратив о суверенной Ирландии, поколение за поколением принадлежавший благороднейшим народам, ведущим свою родословную от библейских времен.

Создавая основу общей ирландской идентичности, основанной на католической вере, Китинг нередко отдает приоритет церковной истории перед светской. Так, он включает в свой труд противоречащий фактам рассказ о том, как Доннах мак Бриан Бору (*Donnchadh mac Briain Bóroimhe*), король Ирландии, якобы передал власть над Ирландией Папе Римскому за семьдесят семь лет до того, как норманны пришли в Ирландию. Реальный Доннах к тому времени давно уже умер и, к тому же, никогда не был верховным королем над всей Ирландией – его власть не распространялась за пределы Кашеля и Мунстера. Китинг, тем не менее, придает этому эпизоду большое значение: благодаря такому «переподчинению» судьбы Ирландии Святому Престолу приход норманнов приобретает облик локальных юридических пертурбаций в рамках все той же католической Ойкумены. Жестокости, к которым прибегали завоеватели, были объяснены как эксцессы, совершавшиеся меньшинством, которое было, в свою очередь, наказано за это Богом и не оставило потомства среди современных Китингу ирландских «староангличан»; противостоявшие

норманнам гойделы у Китинга также были в своем праве, воюя против этого злонамеренного меньшинства, но по отношению к «хорошим» норманнам оказались законопослушны и миролюбивы, так как, по Китингу, сами и пригласили их в Ирландию в согласии с волей Папы Римского [Cunningham 2001a]. И гэлы, и «галлы» в нарративе Китинга выглядят равно достойными людьми.

Итак, обращаясь и к гэлам, и к «галлам», Китинг выстраивает древнюю и средневековую историю Ирландии как серию последовательных «захватов» как способа легитимной передачи власти (а точнее говоря, ее разделения с предшественниками). Последним из таких легитимных и легитимирующих завоеваний выступает прибытие в Ирландию норманнов – собственно предков Китинга. Оно же – последний захват, не противоречащий католическому вероучению (верность которому либо инстинктивное согласие с его основными постулатами в дохристианскую эпоху, как уже упоминалось выше, есть основание «ирландскости» по Китингу), а следовательно, династия Стюартов как Сыновья Миля – единственные, чья власть над Ирландией может претендовать на законность.

Впрочем, благодаря тому, что древне- и среднеирландская цивилизация описывается Китингом в самых радужных красках, «Основы знаний...» обрели популярность не только среди католиков, но и среди ирландских протестантов, которые (возможно, против чаяний самого Китинга) также стремились ощутить причастность к славному героическому прошлому, которое Китинг противопоставлял антиирландской стигме. Католикам, в свою очередь, труд Китинга предлагал четкое обоснование того, что именно католическая вера является истинной и единственно возможной для ирландцев, и что именно они – единственные полноправные владельцы острова с библейских времен [Cunningham 2001b: 145-147]. При этом следует отметить, что Китинг, сам аристократ, не лишен элитизма, и что носители устной традиции и вернакулярного христианства представляются ему потенциальной угрозой для

доброе имени Ирландии [Cunningham 1986: 124].

4.3. Туата Де Дананн в «Основах знаний об Ирландии»

Само собой, перечисляя завоевателей Ирландии, Китинг не мог обойти своим вниманием Племена богини Дану. Как уже упоминалось выше, сама нарративная структура «Основ знаний об Ирландии» была позаимствована не в последнюю очередь из «Книги захватов...». Судя по всему, Китинг пользовался как минимум двумя различными редакциями «Книги захватов...»: так называемыми редакциями LGE B (второй) и LGE C (третьей), цитируя в основном LGE C. Несмотря на то, что все отрывки из «Книги захватов...», которые приводит Китинг, содержатся в Желтой книге Лекана, точно установить рукописи, с которыми он работал, не представляется возможным. Мы можем утверждать только то, что круг источников, с которыми работал Михол О'Клири при составлении собственной редакции «Книги захватов...» был шире, чем тот, к которому имелся доступ у Китинга [Cunningham 2004: 66]. Впрочем, как и О'Клири, Китинг не просто копировал тексты источников, но дополнял их, сводя в отвечающий его целям последовательный нарратив.

Первое упоминание о Туата Де Дананн мы встречаем уже в предисловии, где Китинг, перечисляя источники, которыми он пользовался, и громя английских историков, превратно толковавших историю Ирландии, с особенной яростью обрушивается на Гиральда Камбрийского именно из-за Туата Де Дананн:

Agus Cambrens, do ghabh ré' ais barántas do dhéanamh ar chách, is cosmhail ris gurab dall nó daoí tug frais-eolas fabhaill dó, mar gur fhágaibh gabháil Tuaithe Dé Danann gan luadh do dhéanamh uirre, agus go rabhadar trí bliadhna teasda do dhá chéad i gceannas Éireann, agus go rabhadar naoi ríogha díobh i bhflaitheas Éireann; agus é iar ngabháil ré' ais ceud ghabh la Éireann do chur síos, gémadh í gabháil Ceasrach... [Comyn, Dinneen 1914a: 75]

И Камбрийский, который позаботился обеспечить доказательство всему; скорее всего, в его случае полный слепец или идиот (sic!) предоставил такое изобилие роскошных сведений

ему, что он опустил захват [Ирландии] Туата Де Дананн, не упомянув его, хотя они без трех лет две сотни лет были во главе Ирландии, и девять королей из них владели Ирландией; и [все же] он назвал первый захват Ирландии, хотя это был только лишь захват Кесара...

Таким образом, мы видим, что Туата Де Дананн настолько важны для Китинга, что отсутствие упоминания о них у Гиральда Камбрийского вызывает у почтенного святого отца гнев, так что он даже употребляет крайне грубое слово *daoí* – «глупец, темный неграмотный крестьянин, низкородный хам» – наиболее точным синонимом которому будет, пожалуй, польское слово *bydło* (носившее первоначально прежде всего сословный оттенок).

Свое собственное отношение к Туата Де Дананн Китинг выражает чуть ниже:

Ní ar fhuath ná ar ghrádh droinge ar bioth seach a chéile, ná ar fhuráileamh aonduine, ná do shúil re sochar d'fhaghbháil uaidh, chuirim rómham stáir na h-Éireann do scríobhadh, acht do bhrígh gur mheasas ná'r bh'oircheas comhonóraighe na h-Éireann do chrích, agus comh-uaisle gach foirne d'ár áitigh í, do dhul i mbáthadh, gan luadh ná iomrádh do bheith orra... [Comyn, Dinneen 1914a: 76].

Не из ненависти и не из любви к какой-либо общности людей более остальных, и не по наущению кого-либо, и не из ожидания извлечь из этого прибыль приступаю я к написанию истории Ирландии, но потому, что я решил, что не подобает стране такой благородной, как Ирландия, и народам таким благородным, как те, что населяли ее, уйти в забвение без упоминания или рассказа [оставшихся] о них...

Итак, образованный и принципиальный священник-иезуит не только печется о том, чтобы Туата Де Дананн не исчезли из памяти потомков, – причем сама мысль о том, что кто-то может не верить в их историческую реальность, приводит его в ярость – но и отзывается о них, как о благородном народе.

Следующее упоминание о Туата Де Дананн относится к перечислению наименований Ирландии: Китинг возводит названия «Эйре», «Фодла» и

«Банба» к именам трех королей Племени богини Дану, чьи мужья правили во время вторжения Сыновей Миля [Comyn, Dinneen 1914a: 98-100]. Также он упоминает о камне Лиа Фаль и о чарах, которые Туата Де Дананн наводили на Сыновей Миля, чтобы те видели остров не иначе, как в форме свиньи [Comyn, Dinneen 1914a: 100-102]. К Эйре, Фодле и Банбе Китинг возвращается далее, говоря о разделах Ирландии и о сменяемости королей, и упоминает, что, скорее всего, их мужья не делили страну на три части, а правили попеременно по году каждый [Comyn, Dinneen 1914a: 108]. Далее Туата Де Дананн фигурируют в топонимических эпизодах «Основ знаний об Ирландии»: так, название «Коннахт» связывается Китингом с именем друида Конна из Племен богини Дану [Comyn, Dinneen 1914a: 117-118].

В следующий раз Туата Де Дананн появляются в разделе VII – при рассказе о завоевании Немеда:

Do bhí, iomorro, Éire fás triocha bliadhan d'éis táimh sleachta Phartholóin, go dtáinig Neimheadh mac Agnomain, mic Paimp, mic Tait, mic Seara, mic Srú, mic Easrú, mic Fraimint, mic Fathachta, mic Magog, mic Iafeth, d'á háitiughadh. Óir is do chlainn Mhagog gach gabháil d'ár' ghabh Éire iar ndílinn. Ag Srú mac Easrú scaras Partholón agus Clanna Neimheadh re' raile; agus ag Seara scaraid Fir bolg, Tuatha Dé Danann, agus mic Míleadh. Agus is Scoitbheurla do bhí ag gach cineadh dhíobh. Is follus sin as an uair táinig Ioth mac Breogáin i n-Éirinn; óir is tré Scoitbheurla do labhair féin agus Tuatha Dé Danann re' raile, agus adubhradar gurab do shliocht Mhagog iad, leath ar leith [Comyn, Dinneen 1914a: 172-174].

Была, воистину, Ирландия безлюдна тридцать лет после гибели народа Партолона, пока Немед сын Агномана, сына Пампа, сына Тата, сына Сеары, сына Сру, сына Эасру, сына Фраманта, сына Фатахта, сына Маггога, сына Иафета, не пришел там обосноваться. При Сру, сыне Эасру, Партолон и потомство Немеда разделились; и при Сеаре, именуемом Фир Болгом, Туата Де Дананн и Сыновья Миля [разделились]. И ирландский был язык каждого из этих родов. Это очевидно из когда Ит, сын Бреогана, прибыл в Ирландию; потому что на ирландском языке он сам и Туата Де Дананн говорили друг с другом, и сказали, что были от семени Магога и те, и эти.

Мы видим, что Туата Де Дананн здесь включаются в ряд этнически родственных народов, все из которых к тому же гэллоязычны («скоттами» было принято именовать не шотландцев, а ирландцев). К тому же, культурное и языковое расхождение между Туата Де Дананн и Сыновьями Миля в этой истории насчитывает всего пять поколений: представители двух этносов сохраняют память об общем предке, а язык, на котором они говорят, не успел даже разойтись на диалекты (в отличие от реальных ирландского и шотландского гэльского, с различиями между которыми Китинг, скорее всего, был ознакомлен). Таким образом, Туата Де Дананн с самого начала включаются в условное общегэльское единство. В дальнейшем, рассказывая о гибели людей Немедата от рук фоморов и о спасении тридцати воинов во главе с тремя вождями [Сомун, Dinneen 1914a: 185-186], Китинг идентифицирует первопредка Туата Де Дананн как Иобата сына Беотаха, сына Иарвонела Файха, сына Немедата, и первопредка Сыновей Миля как Бритона Маоля, сына Фергуса Лейхерка, сына Немедата. Иными словами, первопредок Туата Де Дананн, согласно Китингу, приходится первопредку гойделов двоюродным племянником. О'Клири также упоминает об общем этническом происхождении Сыновей Миля и Туата Де Дананн, однако не придает ему такого значения, как Китинг, специально «забегающий вперед», чтобы привести доказательство общности языка и крови двух народов.

В разделе IX, рассказывая о завоевании Ирландии народом Фир Болг, Китинг кратко упоминает о битве между Фир Болг и Туата Де Дананн, о гибели короля Фир Болг Эохайда мак Эрка от рук короля Туата Де Дананн Нуады, и о том, как Нуада, потеряв руку и получив взамен серебряный протез, становится известен как «Нуада Серебряной руки» [Сомун, Dinneen 1914a: 198-200].

Раздел X, посвященный захвату Ирландии Племенами богини Дану, начинается с приключений Иобата и его спутников после того, как они покидают побережье Ирландии. У Китинга будущие Туата Де Дананн отправляются не на северные греческие острова, а непосредственно в земли

ахейцев, где овладевают магическими искусствами (магия Туата Де Дананн, таким образом, подается не как имманентное свойство и некая избранность, а как навык, которому вполне возможно научиться). Однако никаких волшебных городов и сокровищ здесь не появляется. Как и у О'Клири, Туата Де Дананн ввязываются в войну на стороне афинян, но на сей раз не бегут из Греции, как только в ходе битвы наступает перелом, и без остановок плывут до Лохланна:

Dála Thuaithe Dé Danann, mar do chonncadar lucht na Siria ag buadhughadh ar lucht na críche, triallaid ar a n-eagla d'aon bhuidhin as an gcrích sin, agus ní dhearnadar comhnuidhe go rángadar do chrích Lochlonn, eadhon, Fionn-Lochlonnaigh, mar atá lucht na Noruegia, mar a bhfuairsiod fáilte ó lucht na críche ar iomad a n-ealadhan agus a n-ilchéard. Is é fá taoiseach orra 'san am soin, Nuadha Airgeadlámh mac Euchtaigh mic Eدارlámh do shliocht Neimheadh. Fuaradar, iomorro, ceithre cathracha re bheith ag múnadh aosa óig na críche sin ionnta. Anmanna na gcathrach ann so: Fáilias, Gorias, Finias, agus Murias. Cuirid Tuatha Dé Danann ceithre saoithe do theagasg na n-ealadhan agus na n-ilchéard baoi aca d'ógaibh na tíre i sna cathrachaibh sin: Semias i Murias, agus Arias i bh-Finias, agus Úrus i n-Gorias, agus Morias i bh-Fáilias. Iar mbeith sealad d'á n-aimsir dóibh i sna cathrachaibh seo, triallaid go tuaisceart Alban, go mbádar seacht mbliadhna ag Dobhor agus ag Iardobhor [Comyn, Dinneen 1914a: 204]

[Во-вторых о] Туата Де Дананн, когда они увидели, как люди Сирии берут верх над людьми [той] страны, одним воинством покинули ту страну из страха от них, и не останавливались, пока не достигли страны Лохланн, то есть Светлого Лохланна, то есть народ Норвегии, где их приветствовали люди [той] страны за их мастерство в науке и разных искусствах. Властвовал над ними в то время Нуада Серебряной руки, сын Эхтаха, сын Эдарлава от семени Немедра. В самом деле, у них было четыре города, чтобы учить молодых людей той страны в них. Названия этих четырех [городов]: Фалиас, Гориас, Финиас и Муниас. Туата Де Дананн поместили четырех мудрецов, чтобы обучать наукам и разным искусствам молодежь [той] страны, в тех городах: Семиас в Муриасе, и Ариас в Финиасе, и Эурус в Гориасе, и Мориас в Фалиасе. Проведя некоторое время в этих городах, они отправились на север Шотландии, так что были семь лет в Доваре и Иардоваре.

Как можно видеть, в версии Китинга, в отличие от версии О'Клири, четыре волшебных города происходят от самих Туата Де Дананн – равно как и четыре

сокровища Ирландии, взятые ими с собой при отбытии из Лохланна [Сомун, Dinneen 1914a: 206-212]. Легенду о камне Lia Fál Китинг также излагает по-своему:

Bhádar ceithre seoid uaisle aca tugsad as na cathrachaibh sin, mar atá, cloch buadha ó Fháilias; is di gairthear an Lia Fáil: [Agus is í do ghéimeadh fa gach rígh Éireann re mbeith ag a thogha dóibh go haimsir Chonchubhair, agus is do'n chloich sin gairthear i Laidin Saxum fatale. Is uaithe fós gairthear Inis Fáil d'Éirinn; conadh uime sin do rinne seanchaidhe d' áirithe an rann so:—

An chloch atá fám' dhá sháil,
Uaithe ráidhtear Inis Fáil;
Idir dhá thráigh thuile thinn,
Mágh Fáil uile ar Éirinn.]

Ainm eile dhi Cloch na Cinneamhna; óir do bhí i gcinneadh do'n chloich seo, cibé háit i n-a mbeidheadh, gurab duine do Chineadh Scoit, eadhon, do shíol Mhíleadh Easpáine, do bheidheadh i bhflaitheas na críche sin, do réir mar léaghtar ag Hector Boetius i stáir na h-Alban. Ag so mar adeir:—

Cineadh Scoit, saor an fine,
Mun ba breug an fháisdine,
Mar a bhfuighid an Lia Fáil,
Dlighid flaitheas do ghabháil.

Iar n-a chlos do Chineadh Scoit an bhuidhe seo do bheith ar an gcloich, iar ngabháil neirt Alban d'Fhearghus mór mac Earca, agus iar n-a chur roimhe rí Alban do ghairm de féin, cuiris fios i ndáil a dhearbhráthar Muircheartach mac Earca (do shíol Éireamhóin) fá rí Éireann an tan soin, d'á iarraidh air an chloch so do chur chuige re suidhe uirre, re hucht 'rí Alban' do ghairm de. Cuiris Muircheartach an chloch chuige, agus do gaireadh 'rí Alban' de ar an gcloich gceudna, agus fá héisidhe céid rí Alban do Chineadh Scoit: agus bíodh go dtugthaoi ríogha Alban ar chuid do Chruithneachaibh, eadhon, na Picti, sul do ríoghadh Fearghus, ní raibhe aon rí iomlán díobh, gan bheith fó chíos agus fó chánaigh ag ríoghaibh Éireann ó aimsir go haimsir: agus go háiridhe ó aimsir Éireamhóin mic Míleadh i leith, ler' cuireadh na Picti d' áitiughadh na h-Alban as Laignibh (amhail adéaram i bhflaitheas Éireamhóin) go flaitheas an Fhearghusa so. Dála na cloiche, baoi aca amhlaidh sin sealad aimsire diaidh i ndiaidh go ráinig d'á éis sin go Sacsain, go bhfuil ann anois 'san gcathaoir i n-a ngairthear rí Sacsain, iar n-a tabhairt as Albain go haimhdheonach as mainistir Scón; agus an céid Eadbhard, rí Sacsain tug leis í, ionnus gur fíoradh tairngire na cloiche sin i san rígh seo

againn anois, eadon, an céid rí Séarlus, agus i n-a athair an rí Séamus (táinig do Chineadh Scoit, mar atá, do shliocht Mháine mic Chuiric mic Luighdheach, táinig ó Éibhear mac Míleadh Easpáine), d'ár' ghabhadar gairm ríogh na Sacsan ar an gcloich reamhráidhte [Comyn, Dinneen 1914a: 205-209].

Имели они четыре благородных сокровища, которые взяли из тех городов, а именно, камень добродетели из Фалиаса; это он зовется Лиа Фаль; и это он кричал под каждым королем Ирландии, когда его избирали, вплоть до времени Конховара (как мы упоминали ранее), и поэтому этот камень называется на латыни *Saxum fatale*. От него, более того, называется Инис Фаль Ирландия; поэтому написал историк это стихотворение:

Камень, что под двумя моими пятками,
По нему названа Инис Фаль,
Между двумя берегами могучего потока,
Равнина Фаль – имя для всей Ирландии.

Еще ему имя Камень Судьбы; потому что в судьбе этого камня было, что в каком бы месте он ни оказался, там человек из народа скоттов, то есть от семени Миля Испанского, будет иметь власть над этой страной, как пишет Гектор Бозций в истории Шотландии. Вот что написано:

Народ скоттов, семя благородное,
Если только пророчество не лжет,
Где они найдут Лиа Фаль,
Должны обрести власть.

Когда народ скоттов узнал, что у камня есть такое достоинство, после того, как Фергус Великий сын Эрка получил власть над Шотландией, и после того, как он предложил принять титул короля Шотландии, он послал сообщить об этом своему брату Муирхетаху, сыну Эрка, из народа Эремона, который был в то время королем Ирландии, чтобы попросить его прислать ему этот камень, чтобы сидеть на нем, для того, чтобы его объявили королем Шотландии. Муирхетах послал ему камень, и его короновали королем Шотландии на этом же камне, и он был первым королем Шотландии из народа скоттов; и хотя некоторые из круитни, то есть пиктов, назывались королями Шотландии до того, как Фергуса короновали, ни один из них не был в полной мере королем без того, чтобы быть под пошлиной и данью королям Ирландии время от времени; и особенно со времени Эремона сына Миля и далее, который выслал «пиктов» из Лейнстера населять Шотландию (как можно сказать, в царствование Эремона), до царствования этого Фергуса. Что же до камня, то они соответственно владели им какое-то время, от века до века, пока он не достиг после этого

Англии, так что теперь он там в троне, на котором коронуют короля Англии, будучи силой взят из Шотландии, из Сконского аббатства; и Эдуард Первый, король Англии, привез его с собой, так что пророчество об этом камне сбылось в нашем нынешнем короле, а именно короле Карле Первом, и в его отце, короле Якове, который родом из скоттов (то есть, из потомков Мэна сына Корка сына Лугайда, который произошел от Эвера сына Миля Испанского); которые приняли титул королей Англии на камне, о котором говорилось выше.

Таким образом, судьбоносные свойства одного из четырех сокровищ Ирландии (или, вернее, четырех сокровищ Туата Де Дананн) продолжают действовать как элемент самосбывающегося пророчества даже после Рождества Христова (в ирландском псевдоисторическом хронотопе – как раз после «времени Конховара», так как Конховар умер, узнав о распятии Христа). Наследие Туата Де Дананн оказывается вписано в политическую историю как Ирландии, так и Шотландии, легитимируя не только королей древности, но и современную Китингу династию Стюартов.

Учитывая, что до этого Туата Де Дананн выступают как цивилизующий народ по отношению к «народу Лохланна» (под «Норвегией», как уже упоминалось в предыдущей главе, в ирландской мифографии чаще всего понималась норвежская Шотландия и Гебридские острова – в противовес Альбе, гэльской Шотландии, в которую Туата Де Дананн плывут после Лохланна), в версии Китинга выходит, что сперва Племена богини Дану обучают наукам и искусствам будущих англо-шотландцев, а затем созданная ими реликвия обуславливает легитимный порядок престолонаследия. В итоге малозначительный, казалось бы, эпизод – смена локализации «волшебных городов» – обретает в тексте сразу несколько концептуальных последствий:

- 1) наука, искусства и сокровища Ирландии происходят не от «внешних» персонажей, а от ирландоязычных Туата Де Дананн;
- 2) вместо того, чтобы наводить на Туата Де Дананн страх, как в версии О'Клири, жители Лохланна – «германской» Шотландии – обязаны им культурным и техническим прогрессом;

- 3) регалии Туата Де Дананн сохраняют насущное значение для легитимации шотландской государственности даже после Рождества Христова, несмотря на то, что магическая сила ими утрачена;
- 4) локусом повествования вместо одной только Ирландии становится вся гойдельская Ойкумена – Ирландия, Гебриды и собственно Шотландия;
- 5) странствия Туата Де Дананн выступают инструментом легитимации власти ирландоязычных династий за пределами Ирландии.

Сожжение кораблей присутствует и в версии Китинга, однако, в отличие от О'Клири, он не связывает этот жест Туата Де Дананн со страхом перед фоморами. После этого Туата Де Дананн окутывают себя друидическим туманом, чтобы в течение трех дней Фир Болг не знали об их прибытии. Затем они отправляют к Фир Болг посольство, требуя либо уступить им Ирландию, либо сразится за нее. В итоге в первой битве при Маг Туиред (Маг Туиред Южной) Фир Болг терпят поражение, но и король Туата Де Дананн Нуада лишается руки. Спустя тридцать лет, сообщает Китинг, состоялась битва при Маг Туиред Северной, в которой был повержен Балор; иных деталей о схватке Туата Де Дананн с фоморами он не предлагает.

Куда больший интерес представляет то, как Китинг представляет читателю уже знакомую нам этимологию этнонима «Племена богини Дану». Помимо снабжения версии, представленной у О'Клири, подробностями и соответствующими цитатами, он предлагает свой собственный вариант происхождения названия «Туата Де Дананн»:

Adeirid drong re seanchus gurab ó'n triar mac rug Danann, inghean Dealbhaoith, eadhon, Brian, Iuchar, agus Iucharbha, eadhon, triar do chlainn Dealbhaoith mic Ealathan mic Néid, mic Iondaioi, mic Allaoi, mic Tait, mic Tabhairn, mic Enna, mic Bathaigh, mic Iobaith, mic Beothaigh, mic Iarbhoineoil Fháidh, mic Neimheadh, gairthear Tuatha Dé Danann, do bhrígh go rabhadar an triar reamhráidhte coimh-dhearsgnaighthe a's sin i gcéardaibh geintlidhe, gur thoil leis na tuathaibh seo ag a rabhadar dée do ghairm díobh, agus iad féin d'ainmniughadh uatha. Ag so rann

deismireachta ag a dheimhniughadh gurab iad an triar so na trí Dée Danann, amhail adeir an duain darab tosach *Éistigh a eolcha gan on:*—

Brian, Iucharbha, is Iuchar ann,
 Trí dée Tuaithe Dé Danann;
 Marbh iad ag Mana os muir meann,
 Do láimh Lógha, mic Eithneann.

Is ó'n Danann, fá mháthair do'n triar so, gairthear dá chích Dhanann do'n dá chnoch bhfuil i Luachair Dheaghaidh i n-Deas Mhúmhain. Adeirid araile gurab uime gairthear Tuatha Dé Danann díobh, do bhrígh gurab i n-a dtrí ndrongaibh do bhádar ar an eachtra so da ndeachsad a h-Éirinn. An cheud drong díobh, d'á ngairthear Tuath, do bhíodh ar leisg uaisle agus ceannais féadhna: ionann, iomorro, 'tuathach' agus 'tighearna', amhail is ionann 'tuath' agus 'tighearnas'. Is córaide sin do chreideamhain, mar do beirthear dá bhantuathaigh ar Bheuchuill agus ar Dhanainn, do bhí 'na mbaintighearnaibh aca: gonadh d'á chur sin i gcéill atá an rann so:—

Beuchuill agus Danann dil,
 Fá marbh an dá bhantuathaigh;
 Feasgor a ndraoidheacht fo dheoigh,
 Le deamhnaibh odhra aieoir.

An dara drong d'á ngairthí dée, mar atáid a ndraoithe, is uime sin adeirthí na trí Dée Danann ris an triar thuas. Is uime do gairthí dée dhíobh ar iongantas a ngníomh ndraoidheachta. An treas drong d'á ngairthí Danann, eadhon, an drong do bhíodh re dánaibh nó re céardaibh, óir is ionann dán agus céard [Comyn, Dinneen 1914a: 214-216].

Некоторые историки говорят, что это от трех сыновей, которых родила Дану, дочь Делбаэта, были прозваны «Племена богини Дану», а именно от Бриана, Иухара и Иухарвы, то есть трех из потомства Делбаэта, сына Эалаты, сына Неда, сына Ионды, сына Аллы, сына Тата, сына Таварна, сына Энны, сына Батаха, сына Иобата, сына Бетоаха, сына Иарвенела Файха, сына Немед: потому что вышеупомянутые три были столь искусны в том, что касается языческих искусств, что эти племена, с которыми они были, пожелали провозгласить их богами и назвать себя по их имени. Вот цитируется стихотворение, подтверждающее это, что эти трое – три бога Дану, как говорит стихотворение, в начале которого «Услышьте, ученые без порока»:

Бриан, Иухарва и Иухар,
 Три божества Племен богини Дану,
 Они были убиты при Мане за морем великим
 От руки Луга, сына Эйтне.

Это от Дану, которая была матерью этим троим, «Две груди Дану» называются два холма, что в Луахарь Дехайхь в Десмонде. Другие говорят, что потому они зовутся Туата Де Дананн, что они были в трех рангах – те, кто прибыл в Ирландию в том приключении. Первый ранг их, который называется «Туат», был ранг людей благородных и глав их племени: одно и то же, в самом деле, «принадлежащий туату» и «принадлежащий владыке», как одно и то же «туат» и «владыка». В это разумнее поверить, потому что «Две жено-владыки» назывались Бохуль и Дану, которые были у них жено-правителями: понять это мы можем вот из этого стихотворения:

Бохуль и Дану возлюбленные,
 Были убиты две жено-владыки,
 Уничтожен их друидизм под конец
 Демонами бледными воздуха.

Второй ранг, который называли «Де», это были их друиды, также вышеупомянутые три, которых называли тремя божествами Дану. Когда бы их ни называли «богами», это было из-за чудес деяний их друидического искусства. Третий ранг, который называли Дананн, а именно, ранг, который давался «дару», или искусствам; потому что одно и то же «дар» и «искусство».

Мы видим, как Китинг уделяет эвгемеристической аргументации намного больше внимания, чем О'Клири, и предлагает читателю две альтернативные версии того, как «Племена богини Дану» могли получить столь смутительное для доброго христианина имя. При этом автор открыто высказывается в поддержку второй версии – которая не только является более универсальной, включая в себя первую, но также сообщает нам нечто о социальном устройстве Племен богини Дану. Из версии, которую поддерживает Китинг, следует, что все без исключения Туата Де Дананн, высадившиеся в Ирландии, принадлежали либо к королевским и аристократическим родам, либо к людям «священных профессий» – то есть обладали чрезвычайно высоким статусом и ценой чести. Таким образом, завоевателями Ирландии становятся лучшие из лучших.

Раздел XI представляет собой краткий перечень наиболее благородных

представителей Туата Де Дананн с небольшими вкраплениями топонимических преданий, причем Морриган, Бадв и Маху Китинг именуется «богинями» – вероятно, полагаясь на то, что читатель уже усвоил, что это слово не стоит понимать буквально. Интересен также и тот момент, что, например, имя «Делбаэт» носят сразу несколько персонажей с разной родословной – таким образом, персонажей становится возможно представить в качестве людей, даже если иные источники приписывают им откровенно сверхъестественные свойства; например, всегда можно усомниться в том, что, к примеру, Мананнан мак Лир в том или ином тексте тождествен Орбсену мак Аллоду.

Раздел XII сжато излагает перечень королей Туата Де Дананн вместе с обстоятельствами их смерти. Как и у О’Клири, здесь после трех последних королей Туата Де Дананн в качестве монарха упоминается Мананнан в ипостаси Орбсена мак Аллода (а также приводится топонимическое предание, согласно которому озеро Лох-Орбсен появилось на месте могилы павшего в бою Мананнана). Однако интерес здесь представляет скорее не это, а отрывок о происхождении имен Мак Куyllа, Мак Кехта и Мак Гренье:

Is uime do gaireadh na hanmanna so do'n triar ríogh soin, do bhrígh gurab Coll, Cécht, agus Grian fá déé adartha dhóibh. Coll, iomorro, fá dia do Mhac Cuill, agus Eathúr a ainm díleas, agus Banbha a bhean. Mac Cécht, tra, Cécht a dhia, Teathúr a ainm, agus Fódhla a bhean. Mac Gréine, iaramh, Grian a dhia, Ceathúr a ainm, agus Éire a bhean.

Oirbsean ainm díleas Mhanannáin: is uaidh ráidhtear Loch n-Oirbsean. Óir an tan do tochladh a fheart, is ann do mhoidh an loch fó thír. Is d'fhoillsiughadh an neith seo, do rinneadh na roinn seo síos:

Eathúr árd fo fuair miodh, garg an fear,
 Coll a dhia, ua an Daghdha 'nar dubh, Banbha a bhean;
 Teathur teann, trén a throid, gér a ghreith,
 Fódhla a bhean mór-n-écht ro druidh, Cécht ro chreid;
 Ceathúr caomh, caomh a lí, fá saor é;
 Éire a bhean, bean fhial í, Grian a dhé.
 Mhanannáin mac Lir ó'n loch, ro sír sreath,

Oirbsean a ainm, iar gcéd gcloth ég adbhath [Comyn, Dinneen 1914a: 222-224].

Вот почему эти имена были даны тем трем королям, потому что Колл, Кехт и Гриан были боги, которым они поклонялись. Колл, в самом деле, был богом Мак Куйлла, и Эатур было его настоящее имя, и Банба его жена. Мак Кехт, тоже, Кехт его бог, Театур его имя и Фодла его жена, Мак Гренъе, наконец, Гриан его бог, Кетур его имя и Эйре его жена.

Орбсен было настоящее имя Мананнана: это по нему названо Лох-Орбсен: ибо когда копали его могилу, тогда разлилось то озеро по земле. Чтобы это прояснить, было сложено следующее стихотворение:

Эатур высокий, обладавший достоинством, суровый муж,
 Колл его бог, внука Дагды не мрачного, Банба его жена;
 Театур крепкий, сильно его состязание, остер его удар,
 Фодла его жена многих дел достигшего, в Кехта веровал;
 Кетур учтивый, светло его лицо, благороден был он,
 Эйре его жена, женщина щедрая, Гриан его бог.
 Мананнан мак Лир из озера, искал возвышения,
 Орбсен его имя, после сотни битв он принял смерть.

Как можно видеть, Китинг вновь подчеркнуто возвращается к доводам в пользу человеческой природы Туата Де Дананн, и даже приводит имена языческих богов, в которых те веровали. Иными словами, проблема эвгемеризма и введения Туата Де Дананн в историческое прошлое Ирландии имеет для него намного большее значение, нежели для О'Клири, не считающего нужным возвращаться к этим аргументам из раза в раз. В разделе XIII, повествующем о происхождении Сыновей Миля, Китинг вновь упоминает о том, что и Фир Болг, и Сыновья Миля, и Туата Де Дананн имеют общее этническое происхождение и общего первопредка Немеда [Comyn, Dinneen 1914a: 231]. Включение Сыновей Миля в античный контекст происходит именно благодаря Фир Болг и Туата Де Дананн, у которых новоприбывшие заимствуют греческие манеры и обычаи [Comyn, Dinneen 1914a: 235].

В разделе XIX Китинг вновь возвращается к теме изначального ирландоязычия Туата Де Дананн [Comyn, Dinneen 1914b: 53], подчеркивая, что

Ит сын Бреогана из Сыновей Миля, приплыв в Ирландию со своими людьми, свободно общался с Мак Куйллом, Мак Кехтом и Мак Гренье именно на ирландском языке. Ит выступает как праведный судья, установив порядок разделения власти между братьями-королями, но хвала Ирландии, которую он произносит, играет с ним злую шутку – решив, что теперь-то Ит непременно вернется с огромным войском, чтобы завоевать так понравившийся ему остров, Туата Де Дананн вероломно посылают за ним погоню и смертельно ранят его.

В разделе XX Китинг рассматривает различные аспекты хронологии захватов Ирландии, но в разделе XXI вновь возвращается к «насущным» событиям. Итак, увидев изуродованный труп своего собрата, Сыновья Миля отправляются мстить Туата Де Дананн. Те укрываются под друидическим туманом и придают всему острову вид свиньи, чтобы затруднить Сыновьям Миля высадку. Последние, тем не менее, умудряются причалить в Мунстере и встречают Эйре, Банбу и Фодлу – трех верховных королей Туата Де Дананн, которые – что немаловажно – сообщают Сыновьям Миля, что остров *уже* зовется в их честь. После этого Сыновья Миля прибывают в Тару и вызывают верховных королей Туата Де Дананн на битву за власть над островом; те же препоручают рассудить их с новоприбывшими друиду Амергину, самому из Сыновей Миля, и угрожают убить его магией, если тот вынесет неправомерное решение. По слову Амергина Сыновья Миля удаляются от острова на расстояние девяти волн, чтобы дать Туата Де Дананн время подготовиться к битве.

Как рассказывает Китинг в разделе XXII, Туата Де Дананн пользуются этим, чтобы с помощью вредоносной магии не дать Сыновьям Миля причалить обратно. Тем не менее, часть пришельцев все же выживает в буре и в разных местах высаживается на берег, после чего при Слив-Мис разыгрывается первая битва с Туата Де Дананн. Одержав в ней убедительную победу, войска Сыновей Миля объединяются с другой группой выживших и вызывают на итоговое сражение как королей, так и всех Туата Де Дананн в целом. В этой битве –

битве при Тайльтиу – погибают как три верховных короля, так и три верховных королевы. О судьбе прочих Туата Де Дананн Китинг пишет так:

Tuitid iomorro urmhór shluagh Thuath Dé Dhanann ar cheana agus ar mbeith ag leanmhain na ruaige do shluagh mhac Míleadh san aird budh thuaidh marbhthar san tóraidheacht soin dá thaoiseach do shluagh mhac Míleadh, mar atá Cuailgne mac Breoghain ar Sliabh Cuailgne agus Fuad mac Breoghain ar Sliabh Fuaid [Comyn, Dinneen 1914b: 94-96].

Пали воистину воистину большая часть воинства Туата Де Дананн и многие другие и пока преследовало их войско Сыновей Миля по направлению к северу, были убиты два вождя войска Сыновей Миля, а именно Куальгне сын Бреогана у Слив Куальгне и Фуад сын Бреогана у Слив Фуады.

Как можно видеть, рассказ о поражении Туата Де Дананн не включает в себя эксплицитных указаний на то, что они погибли все до единого. При этом раздел XXIII, посвященный разделам Ирландии при сыновьях Миля, Китинг начинает так:

Tar éis iomorro Tuath Dé Danann do dhíbirt... [Comyn, Dinneen 1914b: 96]

Когда в самом деле Туата Де Дананн были изгнаны...

Лексемам «уничтожены», «перебиты» и так далее, которых не чурается О’Клири (хотя и приводит «в противовес» более мягкие цитаты), Китинг предпочитает нейтральное «отправлены в изгнание», задающее «открытый финал» – тем более, что до этого им упоминались «остатки» Фир Болг, успешно дожившие до появления в Ирландии Сыновей Миля и ставшие родоначальниками некоторых ирландских субэтнотосов.

Таким образом, мы можем прийти к следующим промежуточным выводам:

1) В отличие от труда О’Клири, труд Китинга изначально создавался в рамках определенного фрейма – концепции развития ирландской истории как серии захватов, в ходе которых власть над Ирландией передается в рамках

представителей сперва гэльской, а затем – католической Ойкумены;

2) Туата Де Дананн выступают как полноправные участники этого процесса, и Китинг посвящает больший, чем О'Клири, объем текста и усилий доказыванию их реальности и генетического и лингвистического родства с гэлами;

3) Туата Де Дананн выступают как цивилизующий элемент по отношению к окраинам гэльской Ойкумены и отчасти – по отношению к Сыновьям Миля (передавая им античные обычаи), а их магические реликвии продолжают иметь культурное и политическое значение даже после Рождества Христова;

4) Китинг избегает четких указаний на то, что Туата Де Дананн погибли без остатка.

Иными словами, очеловечивание Туата Де Дананн у Китинга является не просто следованием традиции, но «несущей опорой», важным аргументом в развертываемой им теологической и политической полемике.

5. Заключение

В ходе проведения данного исследования и достижения поставленной цели — анализа образа Туата Де Дананн в трудах Михола О'Клири и Джеффри Китинга в контексте фольклорно-типологических параллелей — был получен ряд результатов.

В ходе типологического анализа персонажей было выявлено, что свойственные средне- и ранневоирандской традиции представления о народах — обитателях Иного мира находят свои параллели как у индоевропейских, так и у неиндоевропейских народов. При этом ирландская церковная и аристократическая традиция активно использует образ Туата Де Дананн в своих нарративах, адаптируя его под различные запросы социополитической конъюнктуры.

В ходе исторического анализа было продемонстрировано, каким образом происходила эволюция представлений ирландцев о Туата Де Дананн. Последовательное «очеловечивание» их образов и постепенное включение Туата Де Дананн в христианский контекст «на правах» людей из плоти и крови подготовили основу для включения их в тексты О'Клири и Китинга именно в этом качестве.

Анализ биографических особенностей известных нам компиляторов — Михола О'Клири и Джеффри Китинга — демонстрирует, что, хотя они придерживались схожих взглядов и существовали в рамках одного социального и политического контекста, различие в их этническом, профессиональном и личном бэкграунде повлекло различие в целевых установках и методологии их трудов. Работая с описанной выше традицией и, в целом, придерживаясь одинаковой позиции по поводу природы и судьбы Туата Де Дананн, эти авторы, тем не менее, по-разному транслируют фольклорный материал: если Михол О'Клири некритически воспроизводит традицию, зарекомендовавшую себя в его социальной страте как статусную, то Джеффри Китинг моделирует ее как

аргумент в построении целостного политического месседжа.

Таким образом, мы видим, как обработка вполне универсального образа мифологического народа-предшественника, населяющего параллельный Иной мир, последовательно употребляется в качестве элемента актуального социального конструирования. При этом более укорененный в традиции автор склонен подходить к фольклорному материалу менее критически и сохранять имеющиеся в нем противоречия, в то время как «этная» мифография, подчиненная «внешней» цели, представляется более выстроенной и последовательной.

6. СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Árnason 1864 – Árnason J. Icelandic Legends / Translated by George E.J. Powell and Eiríkur Magnússon. London, 1864.
2. Bassett 1885 – Bassett, F. Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors. Chicago and New York: 1885.
3. Bergin, Best 1938 – Bergin O., Best R.I. (ed. and tr.). Tochmarc Étaíne // Ériu. 1934–1938. Vol. 12. Pp. 137–196.
4. Bondarenko 2010 – Bondarenko G. Autochthons and Otherworlds in Celtic and Slavic // Celto-Slavica III: Proceedings of the IIIrd International Colloquium of the Societas Celto-Slavica Dubrovnik. September 18–20, 2008. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 2010. Pp. 281–302.
5. Bradshaw 1993 – Bradshaw B. Geoffrey Keating: apologist of Irish Ireland // Representing Ireland: literature and the origins of conflict / B. Bradshaw, A. Hadfield, W. Maley (eds.). Cambridge, 1993. Pp. 166–190.
6. Breatnach 1995 – Breatnach, C. The Historical Context of Cath Fionntrágha // Éigse. 1994–1995. Vol. 28. Pp. 138–155.
7. Breatnach 1999 – Breatnach C. The Religious Significance of Oidheadh Chloinne Lir // Ériu. 1999. Vol. 50. Pp. 1-40.
8. Campbell 1890a – Campbell J.F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 1. London, 1890.
9. Campbell 1890b – Campbell J.F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 2. London, 1890.
10. Campbell 1890c – Campbell J.F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 3. London, 1890.
11. Campbell 1890d – Campbell J.F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 4. London, 1890.
12. Canny 1982 – Canny N. The Formation of the Irish Mind: Religion, Politics and Gaelic Irish Literature 1580-1750 // Past & Present, No. 95 (May, 1982),

pp. 91-116

13. Carey 2000 – Carey J. The location of the otherworld in Irish tradition // *The Otherworld voyage in early Irish literature* / ed. J. Wooding. Dublin, 2000. Pp. 113-119.
14. Cashman 2001 – Cashman R. Ethnohistorical Preservation and Persuasion in Foras Feasa Ar Éirinn // *New Hibernia Review* / *Iris Éireannach Nua*. 2001. Vol. 5, No. 4. Pp. 147-152.
15. Christiansen 1973 – Christiansen R. Th. Some Notes on the Fairies and the Fairy Faith // *Béaloides* / *An Cumann Le Béaloides Éireann*. 1971-1973. № 39/41. Pp. 95-111.
16. Comyn, Dinneen 1914a – *Foras Feasa ar Éirinn le Seathrún Céitinn*, D.D. *The History of Ireland by Geoffrey Keating, D.D.* / David Comyn (ed), Patrick S. Dinneen (ed). Vol. I. London, 1914.
17. Comyn, Dinneen 1914b – *Foras Feasa ar Éirinn le Seathrún Céitinn*, D.D. *The History of Ireland by Geoffrey Keating, D.D.* / David Comyn (ed), Patrick S. Dinneen (ed). Vol. II. London, 1914.
18. Crofton Croker 1829 – Crofton Croker T. *Legends of the Lakes: Or, Sayings and Doings at Killarney*. Vol. 1. London, 1829.
19. Cross 1916 – Cross T.P. Laegaire mac Crimthann's visit to fairyland // *Modern Philology*. 1916. Vol. 13. Pp. 731–739.
20. Cross 1920 – Cross T.P. The Psalter of the Pig: an Irish legend // *Modern Philology*. 1920. Vol. 18, No. 8. Pp. 443-455.
21. Cross 1952 – Cross T.P. *Motif-Index of Early Irish Literature*. Bloomington, Indiana: Indiana University Publications, 1952.
22. Cunningham 1986 – Cunningham B. *Seventeenth-Century Interpretations of the Past: The Case of Geoffrey Keating* // *Irish Historical Studies*. 1986. Vol. 25, No. 98. Pp. 116-128.
23. Cunningham 2001a – Cunningham B. *Geoffrey Keating's Foras Feasa ar Éirinn* // *History Ireland*. 2001. Vol. 9. Issue 1. [Электронный ресурс]. URL:

<http://www.historyireland.com/early-modern-history-1500-1700/geoffrey-keatings-foras-feasa-ar-eirinn/>

24. Cunningham 2001b – Cunningham B. «Foras Feasa Ar Éirinn» and the Historical Origins of Irish Catholic Identity // *New Hibernia Review / Iris Éireannach Nua*. 2001. Vol. 5, No. 4. P. 144-147.
25. Cunningham 2004 – Cunningham B. *The World of Geoffrey Keating: History, Myth and Religion in Seventeenth-century Ireland*. Dublin, 2004.
26. Cunningham 2014 – Cunningham B. *The annals of the four masters: Irish history, kingship and society in the early seventeenth century*. Dublin, 2014.
27. Dobbs 1930 – Dobbs, M.E. *Altromh Tighi da Medar // Zeitschrift für celtische Philologie*. 1930. Vol. 18. Pp. 189-230.
28. Dooley, Roe 2008 – *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)* / Transl. by Ann Dooley and Harry Roe. Oxford: Oxford University Press, 2008.
29. Emerson 1894 – Emerson P.H. *Welsh fairy-tales and other stories*. London, 1894.
30. Evans-Wentz 1911 – Evans-Wentz W.Y. *The Fairy-Faith in Celtic Countries*. London, 1911.
31. Grydehøj 2009 – Grydehøj A. *Historiography of Picts, Vikings, Scots, and Fairies and Its Influence on Shetland's Twenty-First Century Economic Development: A thesis presented for the degree of PhD in Ethnology and Folklore at the University of Aberdeen*. Aberdeen, 2009.
32. Gwynn 1903a – Gwynn E.J. *The metrical Dindsenchas. Pt. I*. Dublin, 1903.
33. Gwynn 1903b – Gwynn E.J. *The metrical Dindsenchas. Pt. II*. Dublin, 1903.
34. Gwynn 1903c – Gwynn E.J. *The metrical Dindsenchas. Pt. III*. Dublin, 1903.

35. Gwynn 1903d – Gwynn E.J. *The metrical Dindsenchas. Pt. IV.* Dublin, 1903.
36. Hamel 1915 – Hamel, A. G. van. *On Lebor Gabála // Zeitschrift für celtische Philologie.* 1915. Vol. 10. Pp. 97–197.
37. Hill 1988 – Hill J.R. *Popery and Protestantism, Civil and Religious Liberty: The Disputed Lessons of Irish History 1690-1812 // Past & Present.* 1988. No. 118. Pp. 96-129
38. Hoare 1806 – *The itinerary of Archbishop Baldwin through Wales, A.D. MCLXXXVIII by Giraldus Cambrensis / Translated by Hoare R.C., Sir.* London, 1806.
39. Hudson 1951 – Hudson W.M. *The discovery of Irish literature: the distinction between history and fiction // The University of Texas Studies in English.* 1951. Vol. 30 Pp. 107-115.
40. Hull 1933 – Hull V. *De Gabáil in t-Sída – Concerning the Seizure of the Fairy Mound // Zeitschrift für celtische Philologie.* 1933. Vol. 19. Pp. 53-58.
41. Imhoff 2008 – Imhoff H. *The themes and structure of Aided Echach maic Máireda // Ériu.* 2008. Vol. 58 (2008). Pp. 107-131.
42. Jakobsson 2006 – Jakobsson Á. *The Extreme Emotional Life of Völundr the Elf // Scandinavian Studies.* 2006. Vol. 78, No. 3. Pp. 227-254.
43. Jennings 1936 – Jennings B., Rev. Michael O Cleirigh, chief of the four masters, and his associates. Dublin, 1936.
44. Joyce 1879 – *Old Celtic Romances / Translated from the Gaelic by P. W. Joyce.* London, 1879.
45. Kane 2008 – Kane B. *Making the Irish European: Gaelic Honor Politics and Its Continental Contexts // Renaissance Quarterly.* 2008. Vol. 61, No. 4. Pp. 1139-1166.
46. Kane 2009 – Kane B. *Domesticating the Counter-Reformation: Bridging the Bardic and Catholic Traditions in Geoffrey Keating's «The Three Shafts of Death» // The Sixteenth Century Journal.* 2009. Vol. 40, No. 4. Pp. 1029-1044.

47. Kelly 1988 – Kelly F. A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1988.
48. Kidd 1994 – Kidd C. Gaelic Antiquity and National Identity in Enlightenment Ireland and Scotland // *The English Historical Review*. 1994. Vol. 109, No. 434. Pp. 1197-1214.
49. Mac Cana 1974 – Mac Cana P. The Rise of the Later Schools of *filidheacht* // *Eriu*. 1974. Vol. 25. Pp. 126-46.
50. Macalister 1938a – *Lebor gabála Éirenn*: The book of the taking of Ireland / Edited and translated by R.A. Stewart Macalister. Vol. 1. Dublin, 1938.
51. Macalister 1938b – *Lebor gabála Éirenn*: The book of the taking of Ireland / Edited and translated by R.A. Stewart Macalister. Vol. 2. Dublin, 1938.
52. Macalister 1938c – *Lebor gabála Éirenn*: The book of the taking of Ireland / Edited and translated by R.A. Stewart Macalister. Vol. 3. Dublin, 1938.
53. Macalister 1938d – *Lebor gabála Éirenn*: The book of the taking of Ireland / Edited and translated by R.A. Stewart Macalister. Vol. 4. Dublin, 1938.
54. MacCarthy 1887 – *Annals of Ulster: otherwise, Annala Senait, Annals of Senat: a chronicle of Irish affairs* / Ed. by B. MacCarthy. Dublin, 1887.
55. McCone 2000 – McCone, K. *Echtrae Chonnlai and the beginnings of vernacular narrative writing in Ireland* // *Maynooth Medieval Irish Texts 1*. Maynooth: Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, 2000.
56. Meyer 1885 – Meyer K. *Cath Fintrága or The Battle of Ventry*. Oxford, 1885.
57. Meyer 1890 – Meyer K. *Uath Beinne Etair* // *Revue Celtique*. 1890. Vol. 11. Pp. 125–134.
58. Meyer 1893 – Meyer K. *Two Tales about Finn* // *Revue Celtique*. 1893. Vol. 14. Pp. 242–243; 246–247.
59. Meyer 1895 – Meyer K. *The voyage of Bran, son of Febal, to the land of the living; an old Irish saga*. Vol. 1: *The happy otherworld*. London, 1895.

60. Meyer 1904a – Meyer K. Boyish Exploits of Finn // *Ériu*. 1904. Vol. 1. Pp. 180–90.
61. Meyer 1904b – Meyer K. Finn and the Man in the Tree // *Revue Celtique*. 1904. Vol. 25. Pp. 344–349.
62. Meyer 1910 – Meyer K. *Fianaigeacht: being a collection of hitherto inedited Irish poems and tales relating to Finn and his Fiana*. Dublin, 1910.
63. Moore 1891 – Moore A.W. *The Folk-Lore of the Isle of Man, being an account of its Myths, Legends, Superstitions, Customs, & Proverbs, Collected from many sources; with a General Introduction; and with Explanatory Notes to each Chapter*. London, 1891.
64. Morris 2016 – Morris M.-V. Christening of the Sidhe: Are Fairies Human, After All? // *Valla*. 2016. №2(2). [Электронный ресурс]. URL: <http://vallajournal.com/journal/index.php/valla/issue/view/4/showТoc>
65. Моррис 2015 – Моррис М.-В. В. «Второе зрение» как преодоление границ между мирами: от харизмы до одержимости // *Антропология пространства: сб. тезисов конференции молодых ученых / сост.: Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова*. М.: РГГУ, 2016. С. 38-40.
66. Ó Corráin 1918 – Ó Corráin D. The Vikings of Scotland and Ireland in the Ninth Century // *Chronicon*. 1998. № 3. P. 1-45. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ucc.ie/chronicon/ocorr2.htm>
67. Ó Duinn 1992 – *The Siege of Knocklong: Forbhais Droma Damhghaire / Seán Ó Duinn (ed)*. Cork, 1992.
68. Ó hÓgain 1991 – Ó hÓgain D. *Myth, Legend and Romance: An Encyclopedia Of The Irish Folk Tradition*. New York, 1991.
69. O'Curry 1878 – O'Curry E. *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*. Dublin, 1878.
70. O'Donovan 1856 – O'Donovan J. *Annála Rioghachta Éireann. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616*. Edited from MSS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity

College Dublin with a translation and copious notes. Dublin, 1856.

71. O'Grady 1892a – O'Grady S.H. *Silva Gadelica (I–XXXI): a collection of tales in Irish*. Vol. 1: Irish text. London, 1892.
72. O'Grady 1892b – O'Grady S.H. *Silva Gadelica (I–XXXI): a collection of tales in Irish*. Vol. 2: translation and notes. London, 1892.
73. Rhys 1901 – Rhys J. *Celtic Folklore: Welsh And Manx*. Oxford, 1901.
74. Ronan 2000 – Ronan P. *Aspects of Echtra Nerai*. 2000. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/13282244/Aspects_of_Echtra_Nerai
75. Sayers 2012 – Sayers W. *Netherworld and Otherworld in early Irish literature* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 2012. Vol. 59. Pp. 201–230.
76. SC – Sanas Cormaic. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.asnc.cam.ac.uk/irishglossaries/texts.php?versionID=9>
77. Scowcroft 1987 – Scowcroft M.R. *Leabhar Gabhála: Part I: The growth of the text'* // *Ériu*. 1987. Vol. 38. Pp. 81-142.
78. Scowcroft 1988 – Scowcroft M.R. *Leabhar Gabhála: Part II: The Growth of the Tradition* // *Ériu*. 1988. Vol. 39. Pp. 1-66.
79. Sikes 1880 – Sikes W. *British goblins: Welsh folk-lore, fairy mythology, legends and traditions*. London, 1880.
80. Simms 2009 – Simms K. *Medieval Gaelic Sources* // *Maynooth Research Guide for Irish Local History*. No 14. Dublin, 2009.
81. Stewart 1916 – Ó Cléirigh M. *Do ghabhálaibh Érend* / Ed. by Robert Alexander Stewart Macalister and Eoin Mac Neill. Dublin, 1916.
82. Stokes 1892 – Stokes W. *The Bodleian Dinnshenchas* // *Folklore*. 1892. Vol. III. Pp. 467–516.
83. Stokes 1894 – Stokes W. *The prose tales in the Rennes dindshenchas* // *Revue Celtique*. 1894. Vol. 15. Pp. 272–336, 418–484.
84. Stokes 1895 – Stokes W. *The prose tales in the Rennes dindshenchas* // *Revue Celtique*. 1895. Vol. 16. Pp. 31–83, 135–167, 269–312.
85. Sveinsson 2003 – Sveinsson E.Ó. *The Folk-Stories of Iceland* / Revised

by Einar G. Pétursson. Translated by B. Benedikz. Edited by A. Faulkes. Text Series XVI. London: Viking Society for Northern Research, 2003.

86. Watson 1942 – Watson J.C. Mesca Ulad: The Redactor's Contribution to the Later Version // *Ériu*. 1942. Vol. 13. Pp. 95-112.
87. БВЛ 1973 – Исландские саги. Ирландский эпос // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 8. Москва, 1973.
88. Бондаренко 2016 – Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2016.
89. Калыгин 2006 – Калыгин В.П. Этимологический словарь кельтских теонимов. М.: Наука, 2006.
90. Коптев 2013 – Коптев Н.В. Представления о ши в ирландской народной прозе / магистерская диссертация. М.: РГГУ, 2013.
91. Лашук 1968 – Лашук Л. П. «Сиртя» – древние обитатели Субарктики [Электронный ресурс]. URL:
<http://www.yamalarchaeology.ru/index.php?module=subjects&func=printpage&pageid=137&scope=all>
92. Лимеров П. Ф. Образ чуди в коми фольклоре / П. Ф. Лимеров // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 1/2 (63). С. 81-90.
93. Михайлова 2004 – Михайлова Т. А. Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре. М.: Языки славянской культуры, 2004.
94. Михайлова 2012 – Михайлова Т.А. Ирландия от викингов до норманнов: Язык, культура, история. М., 2012.
95. Ончуков 1928 – Ончуков Н.Е. Из Уральского фольклора // Сказочная комиссия в 1927 г.: обзор работ / под. ред. С.Ф. Ольденбурга. Ленинград, 1928. С. 27-33.

96. Орлов 2015 – Орлов Ф.О. Мифологические нарративы о первоначальниках края в культурах севера Европы / дипломная работа. М.: РГГУ, 2015.
97. Пелих 1972 – Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
98. Похищение 1985 – Похищение быка из Куальнге / Изд. Подготовили Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев. М.: Наука, 1985.
99. Рис 1999 – Рис А., Рис Д. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. Т. Михайловой. М., 1999.
100. Симонсуури – Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финской мифологической прозы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/simonsuuri/>
101. Степанова 2008 – Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
102. Трынкина 2015 – Трынкина Д.А. Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов в трудах викторианских ученых: диссертация... кандидата исторических наук. М., 2015.
103. Тучкова 2004 – Мифология селькупов / Авторы: Тучкова Н.А., Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Ким-Малони А.А. и др. Томск, 2004.
104. Шкунаев 1991 – Предания и мифы средневековой Ирландии / Под. ред. Г. К. Косикова. Составление, перевод, вступительная статья и комментарии С. В. Шкунаева. М.: МГУ, 1991.
105. Штырков 2012 – Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб: Наука, 2012.

7. Приложения

Приложение 1: «Керн в полосатом плаще» [фрагмент]

О’Доннелл (Черный Хью, сын Рыжего Хью сына Ниалла Гарва из Винного Турлоха) был как-то раз в Баллишенноне, и там со знатью своей земли и наиболее прославленными тамошними людьми устроил большой праздник. Всякого рода свежее мясо и всякого рода старое вино ели и пили они в изобилии, и когда все уже насытились и развеселились, один галлогласс из свиты О’Доннелла отважился сказать так: «Клянусь милостью Небес, отсюда и до самого дворца короля Греции не найдется такого дома, что был бы лучше, чем этот; и не найдется таких двадцати двух юношей, что были бы приятнее тех двадцати двух, что сейчас с нами в этом доме, а именно Рыжего Конана О’Рафферти, и Дермота О’Гиллагана, и Кормака О’Кирагана, и Тейга О’Кругадана, вместе с прочими, которых нет места здесь перечислять».

И когда они говорили так, увидели, как идет к ним керн в плаще в узкую полоску: в башмаках у него хлюпает дождевая вода, из дыр в старом капюшоне выглядывают оба уха, из-за плеч торчит половина меча, а в правой руке он нес три легких коротких копья из тисового дерева без наконечников, обожженных на конце. «Спаси тебя Господь, О’Доннелл», – говорит он. «И тебя, – ответил вождь, – откуда идешь ты?» «Полезно мне и приятно в один день быть на острове Айлей, а в другой – в Кантайре; день на острове Мэн, день в Ратлине, а на следующий день я уже в Сливкарне; поскольку буйный я странствующий бродячий клинок, а ты, О’Доннелл, тот, в чьих я пока что руках».

«Пусть позовут ко мне привратника, – сказал О’Доннелл; и явился привратник, который, будучи спрошен: «Не ты ли впустил этого человека?» – ответил: «Воистину не я; и никогда прежде я вообще его не видел». Но Керн сказал: «О’Доннелл, оставь его в покое; поскольку войти мне было не проще, чем будет (когда бы мне того ни захотелось) снова отсюда выйти». «Садись», – сказал О’Доннелл. «Сяду или не сяду; потому что не делаю ничего, кроме того, что мне самому приятно». О’Доннелл, слушая его, тем не менее не дал ему отповеди, но восхитился тому, каков должен был быть человек, что сумел войти в крепость незримо для привратника или для кого бы то ни было другого при входе, и добраться до самого сердца особняка О’Доннелла. Люди искусства тоже смотрели на него во все глаза.

Здесь Керн сказал: «Поиграй-ка нам музыку, Рыжий Конан О’Рафферти!», и по его просьбе Рыжий Конан так и сделал. «Дермот О’Гиллаган, сыграй мелодию!» – и Дермот

исполнил пьесу. «Играйте, Кормак О'Кираган и Тейг О'Кругадан». И для Керна они завели мелодию, что так и разносилась вокруг.

Искусные эти музыканты все играли плавные, гармоничные и восхитительные напевы, сладчайшие созвучия арфы, пока под действием волшебного заклятия их музыки не уснули все мужи глубоким сном. Но несмотря на это, вскричал Керн: «Клянусь Святой Троицей, О'Доннелл, с тех пор, как впервые услышал я рассказы о тех, чья музыка – все самые жуткие звуки мира, сиречь о музыкантах Вельзевула и Абирона, и прочих черных мрачных князей адского содружества, что в глубинах Ада да в клубах дыма под землей бьют по железу своими кувалдами – с тех самых пор не слышал я ничего, что было бы хуже фальшивой игры твоих музыкантов!»

И, взяв с этими словами инструмент, он заиграл так нежно и сладко, и с такой мудростью касался самых тонких струн арфы, что во всем мире все женщины, лежавшие в родах, все раненые воины, искалеченные солдаты и вспоротые насквозь благородные мужи – в общем говоря, все, кто страдал от боли, недуга и несчастья – могли бы уснуть от колдовской прелести его мелодии глубоким сном, самым непробудным. «Клянусь снова милостью Небес, – воскликнул О'Доннелл, – с тех самых пор, как впервые дошла до меня слава о тех, кто в холмах и под землю под нами играют музыку сидов – о Финне сыне Форги, и Шеннахе О'Дорги, и Суанахе сыне Шеннаха, и оставшихся в Килкаллене, и нищем из Бенбуррена: что разом могут сделать так, что одни уснут, а другие заплачут, а третьи вновь рассмеются – музыки слаще, чем твоя, никогда я не слышал; воистину ты самый музыкальный бродяга!» «В один день со мной сладко, в другой – горько», – ответил Керн. Затем управитель заговорил с ним и сказал: «Керн, поднимись выше и сядь с О'Доннеллом, чтобы есть с ним: он послал попросить тебя наверх». «Не сделаю я этого, – надменно ответил он, – ибо окажусь в положении уродливого проходимца, забавы для господ; потому выше, чем сейчас, я не пересяду, но, если это доставит им удовольствие, пусть сошлют мне вниз свои дары». Со слугой они послали Керну колет, шляпу, полосатую рубаху и плащ. «Вот, – сказал слуга, – наряд, который О'Доннелл тебе посылает»; но Керн, отказавшись и от этого, сказал: «Не приму я его; и никто благородной крови никогда не посмеялся бы надо мной посредством даров».

Тогда по двадцать конников при оружии и в доспехах послали охранять ворота на каждой стороне дома, а двадцать галлоглассов, что были в доме, послали окружить и схватить Керна. И еще больше конников встало за воротами крепости, потому что теперь они поняли, что он был человек не из этого мира; и он осведомился: «На что тебе все они?» – на что О'Доннелл ответил: «Чтобы не дать тебе уйти». «Клянусь святой Троицей, не у тебя в

доме я буду обедать завтра!» «Хорошо же; а где, если не здесь?» – спросил вождь. «В Кнокэни, в двадцати милях от города Лимерика, в Десмонде, где живет Шейн Мак анЭрл». «Клянусь Небесами, – сказал один из галлоглассов, – если я увижу, что ты до утра хоть раз шелохнулся, я так тебе врежу топором, что ты клубком станешь валяться по земле!»

Но здесь Керн взялся за инструмент и заиграл мелодию столь сладкую, что... [см. выше]; и тогда крикнул тем, кто был снаружи: «Галлоглассы, где же вы? Вот я выхожу к вам, и смотрите за мной хорошенько, или только вы меня и видели!» Заслышав эти слова, первый галлогласс подпрыгнул, занес свой топор и ударил соседнего так, что тот повалился наземь; и остальные, заметив, что их товарищ потрясен тем, что так промахнулся, с яростью и ненавистью подняли на Керна топоры и вновь и вновь целились ему в голову, и все тщетно; все их удары приходились на кого-либо из них самих. Так Керн заставил галлоглассов угощать друг друга ударами топором, и конникам тоже досталось, пока все воины не легли на земле в крови. Он же, не имея на себе ни царапины, зло заговорил с привратником и велел выпустить его от О'Доннелла в обмен на оживление его людей, двадцать коров и тридцать акров свободной земли; и еще велел так: «Вот эту траву вотри в десны каждому человеку; и он встанет целый и здоровый». Привратник сделал, как показал ему Керн; и в награду за то, что его люди снова ожили, получил от О'Доннелла двадцать коров и тридцать акров свободной земли [O'Grady 1892a: 276-279].

Приложение 2: информант М.А.П., М(23), русский, родился и вырос в Томске. Записала М.В. Моррис 2 мая 2017 г. [фрагмент]

[М.А.П.] В общем, Новосибирская область, район Колывани... стоп. <...> Не Новосибирск – Барнаул. Алтай. Там просто тоже есть Колывань, в общем, топоним в Сибири достаточно распространенный. Вот. Район, по некоторым рассказам, Телецкого озера, но что-то меня сомнения берут, потому что Телецкое там далековато... Короче, где-то в районе Колывани, которая алтайская, есть озеро. Крупное. Посредине озера – соответственно, там отрог тоже такой горный – посредине озера островок. Ландшафт по берегу – горный, ландшафт на острове – горный. По слухам, и на берегу, и на острове полным-полно пещер. И по преданиям, на этом самом острове когда-то жил кузнец из дивных людей. Соответственно, появлялся он, я так понимаю, если что, из этих самых пещер и уходил в пещеры же. Если ты туда приплывал по его приглашению, то все было норм. Если нет, если ты просто... А, ну и если тебе реально было надо, то ты подплывал спокойно. Если ты просто плыл туда за какой-

нибудь ебаной хуйней, то с деревьев на берегу и собственно на самом материке, и с берега острова, где тоже все густо поросло деревьями, на тебя начинали сыпаться змеи. И, соответственно, либо ты съебывался в ужасе, либо – ну, либо тебя находили потом уже. Уже не очень живого.

[Соб.] Ага. А чем отличалось то, что он делал? Ну, почему это было значимо, почему решили, что он из дивьих людей?

[М.А.П.] Ну, то, что он из дивьих людей – это, насколько я понимаю, было достаточно конкретно чем-либо эксплицировано. Хрен его знает, на самом деле, я не знаю. Но вроде как чем-то он отличался достаточно ярко и визуально, чтобы было понятно, что, ну, это не просто чувак из соседнего села. Это именно вот мужик из дивьих людей. А то, что он делал... Опять же, хрен его знает. Подозреваю, как и всегда в подобных легендах, отличалось качеством, и так далее. По-моему, да, по-моему, было артикулировано что-то на тему, что вещи от него, из его рук выходили ну очень крутые. То есть он скует тебе просто лопату, но этой лопатой еще твои праправнуки будут пиздить по башке воров, забравшихся за вишней в огород. То, что я слышал про дивьих людей напрямую, этим исчерпывается.

[Соб.] А от кого ты слышал?

[М.А.П.] От отца.

[Соб.] А он?..

[М.А.П.] А он... ну, у нас как бы семейство из тех мест, соответственно, либо от деда, либо от прадеда.

[Соб.] То есть от тех, кто его видел?

[М.А.П.] Нет. Видеть его не видели, потому что дело было сильно до революции, еще во времена Змеиногорского завода, к которому были приписаны мои предки. То есть это минимум времена моего пра... Так, кто у нас там был в реестре еще? Прапрапрадеда, минимум. То есть это тысяча восемьсот сороковые – тысяча восемьсот пятидесятые, кузнец, скорее всего, был еще раньше. И, соответственно, легенда передавалась где-то с тех времен. Но это прям инфа сто процентов, это прям мои предки там жили и все это видели. <...>

[Соб.] Но вот дивьи люди, дивьи люди – а это вообще кто? Это что за чуваки?

[М.А.П.] Хер его знает.

[Соб.] Ну, то есть это божества, не божества, духи, не духи?

[М.А.П.] Ну, к божествам их никто не приписывал. К духам, насколько я понимаю, тоже. То есть, ну, все мы знаем двоеверие, да, все мы знаем народную демонологию, как правило, духи в народной демонологии маркируются: либо черти, либо шайтаны, либо, если у чувака недостаточно промыт мозг христианскими категориями и он просто не понимает,

что это за хуйня, то он так и говорит: я не знаю, что это за хуйня, но это какая-то неведомая хуйня.

[Соб.] То есть это просто чуваки из какого-то другого места?

[М.А.П.] Вот да! А дивьи люди всегда маркировались как – ну, вот, они тут такие есть, они ходят тут, какой-то странный и непонятный народ, праведники какие-то, наверно. Богом благословенные. Ну, хрен его знает.

[Соб.] Опаньки. Это уже очень круто.

[М.А.П.] Ну, то есть это нигде напрямую не было эксплицировано, насколько я помню, но по контексту они всегда воспринимались как какой-то особо праведный народ.

[Соб.] Эльфы-старообрядцы, короче.

[М.А.П.] Да. Скажем так: нигде не было коннотаций, например, как с западноевропейскими образцами эльфов на тему того, что это проклятый народ там, проклятые дети Адама и Евы...

[Соб.] Ну слушай, это не везде. <...>

[М.А.П.] <...> Тут не было, тут наоборот они всегда воспринимались как народ очень праведный. То есть такие таинственные праведники, которые сидят в каких-то туннелях под горами, вот, они всегда с этими туннелями очень тесно были связаны; и вот там сидят, они там ведут особо праведную жизнь, может быть.

[Соб.] То есть это именно подземные ребята?

[М.А.П.] Да. Они везде... О, слушай, я тут сейчас по своей епархии могу развернуть полную картину, про все эти сибирские национально-региональные приколы. Про связь всей этой хуйни с пещерами. Про пещеры. Такой сибирский региональный миф основополагающий – это вот эти вот пещеры, во-первых. Во-вторых, это Беловодье. То есть одни из основных мифологических концептов для сибирского народного сознания – это, во-первых, вера в то, что вот эти горы – они не просто так, под ними есть пещеры. В пещерах творится какая-то херь. В общем, если вы спросите, на чем стоит Сибирь, я вам скажу – Сибирь стоит на катакомбах. Практически для всего сибирского контекста крайне характерно, что под любым населенным пунктом – а если этот пункт стоит хоть на каких-то горах, так в особенности – есть какие-то катакомбы. Если под пунктом нет катакомб, они есть в ближайших горах и в пещерах. <...> Соответственно, Томск стоит на катакомбах – объективный факт, и все вот эти алтайские и уральские мифологические рассказы, они тесно связаны с тем, что вот мы стоим на горах, в горах есть пещеры и в них творится всякое. <...> Так вот, во-первых, пещеры, во-вторых, Беловодье. Весь сибирский национальный миф, весь совершенно, зубами и когтями, стоит на том, что Сибирь – это не просто так страна. Это

страна, где где-то заныкано Беловодье. Типа, мы его долго искали, правительство не давало нам его найти, но мы все равно его найдем, потому что ну где-то тут оно прячется, оно сто пудов прячется, не может не прятаться. Мы не нашли его на Алтае, его нигде нет, а стало быть, оно либо где-то на Тибете, либо под землей. Поэтому когда из горных пещер, которые, опять же, основополагающий элемент национального мифа, появляются какие-то особо праведные чуваки, которые говорят всем, что большевики – это пиздец, а давайте мы вам продадим особо крутое металлическое изделие, и при этом они отчетливо христиане и отчетливо ультраправедные – как бы логично подумать, что Беловодье ныкается где-то там. Где-то в подземных ходах. Где-то там можно выйти в благословенную страну – и не очень выйти обратно, как мы знаем.