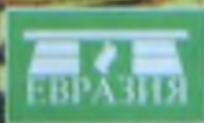


б а р б а р и с м



Н. С. ШИРОКОВА

культура  
кельтов  
и нордическая  
мрагитија  
античности



Н. С. ШИРОКОВА

культура  
кельтов  
и нордическая  
традиция  
античности



Санкт-Петербург  
2000

За помощь в осуществлении издания данной книги  
издательство «Евразия» благодарит

*Кипрушкина  
Вадима Альбертовича.*

**Н. С. Широкова**

Н. С. Широкова. Культура кельтов и нордическая традиция  
античности — СПб.: Евразия, 2000. — 352 стр.

Книга профессора исторического факультета СПбГУ Н. С. Широковой посвящена исследованию происхождения культуры кельтов. Основываясь на анализе античных текстов, автор доказывает, что так называемая нордическая гипотеза происхождения кельтов находит ряд серьезных подтверждений, как в античных источниках, так и в материалах добываемых археологией. В книге так же проводится сравнительный анализ скандинавской и кельтской мифологий, что дает возможность, по мнению автора, реконструировать ряд мифологических представлений древних кельтов. Богатый иллюстративный материал и доступность изложения делает книгу привлекательной не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, интересующихся историей древней Европы.

ISBN 5-8071-0046-8

© Широкова Н. С., 2000  
© Лосев П.П., оформление, 2000  
© Издательство «Евразия», 2000

## **ВВЕДЕНИЕ**

Как известно, на европейских территориях, граничивших с греко-римским миром, жили многочисленные племена, которых обитатели античного юга имели привычку называть варварами. Это были скифы на востоке, иберы и лигуры на западе, фракийцы, иллирийцы, германцы и кельты в центре. Из всех этих народов на античный мир наибольшее впечатление произвели кельты. Греки и римляне тоже считали их варварами, но варварами высшего порядка. И для такой оговорки у них были очень веские основания.

В период второго железного века (начиная приблизительно с 475 г. до н. э.) кельты захватили в Европе обширные территории: Галлию и Богемию, Англию и Ирландию, Северную Италию и Средний Дунай. С 390 по 207 г. до н. э. почти каждый год кельты совершали походы (набеги) в южные страны Европы, наводя ужас на обитателей античного юга грабежами, неустранимостью и презрением к смерти. Разграбив Грецию, пройдя через Фракию, кельты переправились в Малую Азию, где основали быстро эллинизовавшееся Галатское царство. Некоторые отряды кельтов достигали Дакии, Силезии, Украины. На протяжении второй половины I тыс. до н. э. кельты представляли один из самых важных военных факторов древней Европы.

Естественно, что кельтами заинтересовались античные авторы, находя их в некоторых отношениях удивительным, загадочным народом. Загадочным было уже само имя кельтов. Греческие писатели обычно называли их *κελτοί*. Это

обозначение впервые появляется у Геродота (Hist., II, 33, IV, 49) и используется всеми греческими авторами вплоть до III в. до н. э. как единственное наименование кельтов. Цезарь (B. G., I, 1) и Павсаний (Paus., X, 21, 5) говорят, что так называли себя сами кельты.

В начале III в. до н. э. Иероним Кардийский (F H G, II, 450–461), рассказывая о набегах кельтов в Македонию и в Грецию и об их утверждении в Малой Азии, в первый раз назвал их Galátaí. Галатами названы кельты также в эпитафии на могиле молодого афинянина Кидия, погибшего в борьбе с галатами у Дельф в 279 г. до н. э. (Paus., X, 21, 5).

Когда появились два слова для обозначения кельтов, некоторые греческие авторы стали делать попытки распределить их между различными группами кельтов, часто противореча друг другу. Так, Диодор Сицилийский (Diod., V, 32, 1; 25, 4) называл кельтов κελτοί, а племена, жившие за Рейном, — Γαλάται. Дион Кассий, наоборот, помещал кельтов на правом берегу Рейна, а галатов — на левом. Римляне континентальных кельтов единообразно обозначали словом Galli, шла ли речь о кельтах Центральной Европы, Фракии или Малой Азии. Один из лучших знатоков кельтского прошлого, современный исследователь А. Юбер считал, что κελτοί, Γαλάται и Galli могут быть тремя формами одного и того же имени, «услышанного, как он писал, — в различное время, в различной среде, различными ушами и переписанного людьми, которые не имели одинаковых орфографических навыков»<sup>1</sup>. Гортанный звук перешел в глухой на западе Средиземноморья и, может быть, под влиянием тартесситов, которые были предшественниками греков в обследовании кельтских стран, — в звонкий в Греции.

Кельты Британских островов, которые, по мнению древних авторов, были очень похожи на галлов и языком, и религиозными обрядами, и своей отвагой в бою (Tac., Agric, II) и находились в тесных отношениях с племенами Армориканского полуострова (Caes. B. G., III; IV, 21), никогда не назывались κελτοί или Galli. Античные писатели называли их британцами, бритами, используя различные формы этого названия: βρεττανοί, Brittani, Brittones<sup>2</sup>. Шот-

<sup>1</sup> Hubert H. Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène. Paris, 1950. P. 28.

<sup>2</sup> Dottin G. Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique. Paris, 1906. P. 16.

ландских кельтов называли, по крайней мере со времени экспедиции Агриколы (Тас., Agric., 10; 25–27), Caledonii или Caledones. У Аммиана Марцеллина (Amm. Marc., XX, 1) появляются наименования Picti и Scotti для обозначения двух британских племен. Т. Пауэлл отметил, что слова «кельт» и «кельтский» вошли в обиход применительно к древнему населению Британских островов с середины XVIII в. в результате становления романтизма<sup>1</sup>.

Своеобразными были отношения кельтов с античным миром и с остальной частью древней Европы. Кельты не только воевали с античными странами. Одновременно они осуществляли с ними и мирные контакты, которые устанавливались, налаживались и развивались еще в доримский период. Это были главным образом торговые связи, в результате которых кельтам стали известны образцы различных отраслей греко-италийского ремесла, произведения искусства стран античного юга, а иногда и более отдаленных восточных регионов, быт и обычаи этих стран — одним словом, разнообразные аспекты античной средиземноморской культуры. Будучи чрезвычайно восприимчивы к иностранным влияниям, кельты творчески перерабатывали их и насыщали новыми, прогрессивными элементами первобытную цивилизацию, развивавшуюся на европейских территориях к северу от Альп. Исследователи кельтской истории отмечают, что кельты сыграли весьма важную роль в деле завершения процесса развития европейской культуры и сближения ее с южной античной средой.

А. Юбер, размышляя о роли, сыгранной кельтами в древней истории, пришел к выводу, что это была не политическая роль, так как их политические образования были несовершенны. Кельты же выступали как цивилизаторы. Сначала в качестве посредников они принесли в Центральную Европу греческую цивилизацию. Затем, когда



Рис. 1. Этрusco-ский  
бронзовый котелок

<sup>1</sup> Powell T. G. The Celts. London, 1958. P. 18.

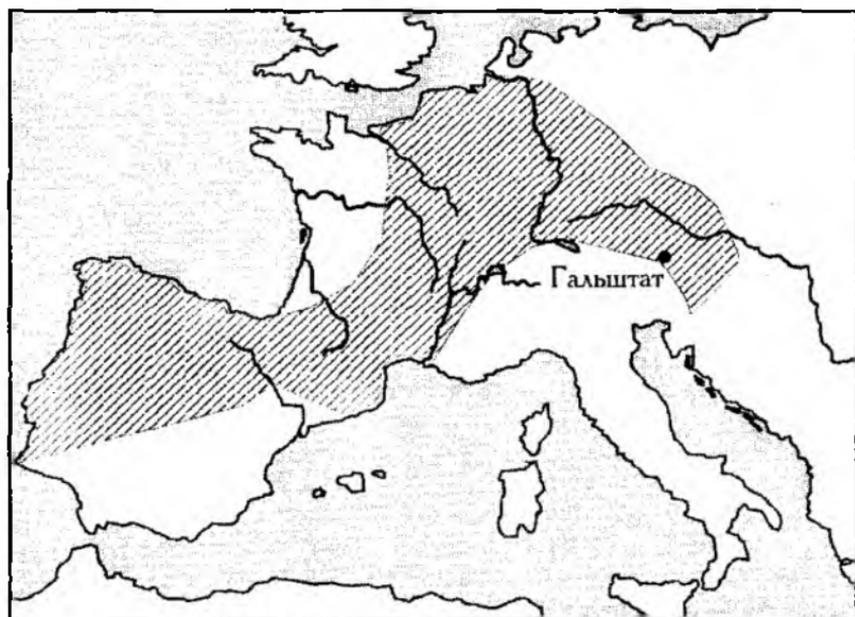


Рис. 2. Гальштатская культурная провинция

кельты впитали римскую культуру, случилась одна удивительная вещь: чрезвычайно быстро развились и широко распространились по всей Галлии римские школы, ставшие преемниками кельтских школ, которые во времена независимости возглавляли кельтские жрецы-друиды. Таким образом, Галлия получила собственную классическую культуру из рук галльских учителей, обученных друидами, и, более того, некоторые из этих учителей были способны вести преподавание в самом Риме. Естественно, что они могли лучше, чем это сделали бы иностранцы, интерпретировать для галлов средиземноморскую цивилизацию (науку, искусство, философию и духовную культуру). Юбер сравнивает роль кельтов, сыгранную ими в античной Европе, с ролью ирландских монахов, которые в средние века вернули Европу к развитию письменности, к греческой и латинской философии. Он называет кельтов «факелоносцами древнего мира» (torch-bearers in the ancient world)<sup>1</sup>.

Естественно, что кельты распространили в Европе и свою собственную, созданную ими замечательную цивили-

<sup>1</sup> Hubert H. The Rise of the Celts. New York, 1988. P. 15.

зацию<sup>1</sup>, некоторые аспекты которой являются сложными и своеобразными явлениями. Объяснение их природы требует выхода за рамки примитивных культур, характерных для обществ героической эпохи.

Обработка металлов у кельтов имела давнюю традицию и достигла весьма высокого уровня развития, отличаясь поистине виртуозным техническим совершенством. Гончарное ремесло кельтов, также весьма развитое, составляло основу гончарного производства Западной и Средней Европы римского и последующего периодов. Большие города кельтов, имевшие мощные оборонительные укрепления и архитектурное оформление, иногда уже приближавшееся к нормам античного градостроения, были крупными центрами ремесла и торговли.

Одним из самых интересных феноменов кельтской культуры является созданное кельтами своеобразное и великолепное искусство, которое сумело противостоять обаянию античного искусства и, встав вровень с ним, сумело создать творения такого же высокого художественного уровня. Они основаны на иных эстетических принципах, чем произведения античного искусства, в них нет идеальной гармонии и соразмерности. Они бывают проникнуты сверхъестественным мистицизмом, иногда воплощают устрашающе отталкивающие или гротескные образы, однако они будоражат ум и поражают воображение то мечтательной загадочностью и неуловимостью ускользающих мотивов, то беспокойным напряжением и чрезвычайно экспрессивной динамикой удивительных композиционных созданий. Хотя нельзя усмот-



Рис. 3. Бронзовый кувшин из Вальдальгехейма

<sup>1</sup> Кельтскую цивилизацию соотносят с двумя археологическими культурами, представляющими европейский железный век: с гальштатской культурой (датируется временем с VIII до V в. до н. э.), названной по могильнику, обнаруженному возле небольшого городка Гальштат в юго-западной Австрии, и с латенской культурой (V-I вв. до н. э.), получившей название от стоянки Ла Тен на берегу швейцарского озера Невшатель.



Рис. 4. Экспансия Кельтов (V—III вв. до н. э.)

реть непосредственного влияния кельтской художественной традиции в готической архитектуре или увидеть «кельтский внутренний поток» в искусстве рококо или в художественных стилях начала XX в., как это делают самые безудержные панегиристы кельтского искусства, тем не менее можно с полным правом считать кельтское искусство «первой большой главой»<sup>1</sup> будущего европейского искусства. Кельты были своеобразными «прогрессорами» будущей Европы.

М. Б. Шукин высказал предположение, что в начале своего исторического пути, в V в. до н. э., кельты стояли приблизительно на той же ступени социально-экономического развития, что и римляне, и у них даже были общие источники культурного влияния — этруски и греки. Но затем пути развития этих цивилизаций разошлись: римляне развивали свою социально-военную организацию, а кельты совершенствовали область религиозно-магических представ-

<sup>1</sup> Jacobsthal P. Early Celtic Art. Oxford, 1944. P. 163.

лений<sup>1</sup>. Действительно, самым поразительным аспектом кельтской культуры было наличие у них могущественной корпорации друидов, которые были жрецами, совершавшими жертвоприношения, предсказателями, астрологами, магами, врачами, воспитателями юношества, поэтами и судьями, обладавшими неограниченным правом отлучения от культа тех, кто не повиновался их решениям. Построенная на принципах жесткой иерархии и строгой внутренней дисциплины, имевшая большой политический авторитет, корпорация друидов не находит аналогий в религиозных организациях ни древнего, ни нового времени. Кроме того, античные авторы были поражены таинственным и возвышенным знанием, которым, по их мнению, обладали друиды; они приписывали им метафизические спекуляции самого высокого порядка, считали, что друиды сохранили пифагорейскую традицию, будучи великими философами, мудрецами и к тому же справедливейшими из людей.

Неудивительно поэтому, что кельты косвенным образом были вовлечены в сложную идеологическую жизнь античного мира. Так, им отводилась важная роль в античных социально-политических утопиях времен кризиса греческого полиса, авторы которых пытались найти выход из создавшегося положения. В пессимистической атмосфере четвертого столетия, в период острого кризиса, переживаемого Грецией после окончания Пелопоннесской войны, распространяются идеи, что современное трагическое состояние Греции является следствием общего вырождения цивилизованного человечества, а тема упадка и вырождения индивидуума и государства становится предметом философского и исторического исследования. Так, Платон изучал постепенное разложение государства и индивидуума в VIII и IX книгах «Государства», а Ксенофонт изображал упадок Персии и Спарты в конце «Киропедии» и в «Лакедемонской политике». Темы политической жизни и политического вырождения, которые отсутствовали у Геродота, становятся привычными сюжетами с IV в. и для историка, и для этнографа.

Кроме того, Платон впервые подробно сформулировал учение о «естественном состоянии», в основе которого лежало неоднократно выдвигавшееся социальной теорией того

<sup>1</sup> Шукин М. На рубеже эр (Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе). СПб, 1994. С. 16.

времени требование вернуться к возможно более простым, «согласным с природой» формам жизни, к такому состоянию хозяйства, которое довольствовалось бы производством только необходимых вещей. Согласно идеям философов и теоретиков политической мысли, такой возврат к прошлому первобытному состоянию явился бы своеобразным выходом из горестного настоящего.

К тому же кругу идей, что и учение о «естественном состоянии», примыкала идеализация варваров, встречающаяся в сочинениях древних греков. У истоков этой идеализирующей традиции стояли Исократ и Эфор. Греческие мыслители, придерживавшиеся этого направления (среди которых видное место занимал Дикеарх из Мессаны), считали, что, поскольку цивилизация порождает неравенство человеческих отношений, роскошь, богатство, создает законы для охраны частной собственности, государство для принуждения, то, по-видимому, естественное состояние идеального общественного равенства можно найти у тех варварских народов, которые еще не достигли уровня цивилизации, характерного для греков. Так, в греческой историографии возникла традиция о «благородных дикарях», описывая установления которых (ὁμοῖα βαρβαρικῶν), историки и философы говорили о них так восторженно, «будто в них облеклись в плоть и кровь высшие идеалы эллинского мира»<sup>1</sup>. На раннем этапе эта традиция носила еще полугендерный характер.

Первыми и самыми знаменитыми в античности претендентами на роль «благородных дикарей» были гиперборейцы — сказочный, счастливый народ, почитатели Аполлона, живущие на крайней северной оконечности мира за мифическими Рипейскими горами. Каждые 19 лет Аполлон отправлялся в идеальную страну гиперборейцев на колеснице, запряженной лебедями. Когда бог являлся к ним, гиперборейцы непрерывно воспевали его в гимнах. Они вели блаженную жизнь, которая сопровождалась песнями, танцами, музыкой и пирами. Даже смерть приходила к гиперборейцам как избавление от пресыщения жизнью, и они, испытав все наслаждения, бросались в море.

Ж. Харматта в статье «О происхождении мифа о гиперборейцах» высказал мнение, что этот миф представляет

---

<sup>1</sup> Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб, 1910. С. 56.

собой очень древний доисторический элемент греческой мифологии и возник задолго до эпохи Гомера, по всей вероятности, во II тыс. до н. э. Затем миф о гиперборейцах нашел отражение в греческой географической традиции<sup>1</sup>. Упоминание о них содержалось в «Землеописании» Гекатея Милетского (рубеж VI–V вв. до н. э.), который наряду с географическим и этнографическим использовал также и большой мифологический материал. По его концепции, район, расположенный к северу от Черного моря, населяли скифы, севернее жили эседоны, а еще севернее — ари-маспы. На северной границе этого района простиралась Рипей, на севере которых до реки Океана, катящей свои воды вокруг земли, жили гиперборейцы<sup>2</sup>.

Постепенно имя гиперборейцев, которое изначально обозначало мифическую расу, стало превращаться в географическое понятие. В конце IV в. до н. э. Гекатей Абдерский упоминал расположенный напротив Кельтики вдоль Океана остров такой же большой, как Сицилия, который тянется к северу и населен гиперборейцами (Schol. Apoll. Rhod., II, 675; Diod., II, 47 — F H G. T. II. P. 386). В ту же самую эпоху Гекатей Понтийский писал, что Рим был захвачен армией, пришедшей из страны гиперборейцев (Plut. Camill., 22, 2). Посидоний во II в. до н. э. утверждал, что местопребывание гиперборейцев находится в Альпах (Schol. Apoll. Rhod., II, 677 — F H G. T. III. P. 290). Сюда же нужно присоединить тексты, в которых речь идет о том, что Дунай берет начало в Рипейских горах в стране гиперборейцев, и что Рипей — это древнее название Альп<sup>3</sup>. Ж. Доттен замечает, что в этих текстах «слово гиперборейцы кажется синонимом кельтов»<sup>4</sup>, которые жили в Центральной Европе, населяли Британские острова, совершали набеги на Рим. Таким образом, греческие писатели смешивали кельтов с гиперборейцами, и по наследству от гиперборейцев к кельтам перешла роль «благородных дикарей».

<sup>1</sup> Harmatta J. Sur l'origine du mythe des hyperboréens // Acta Antiqua Academiae scientiarum hungaricae. T. III. F. 1–2, 1955. P. 57–64.

<sup>2</sup> Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. Москва, 1961. С. 36–42.

<sup>3</sup> D'Arbas de Jubainville. Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes. 2 ed. Paris, 1889–1892. T. 1. P. 233–234.

<sup>4</sup> Dottin G. Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique. P. 20.

В период кризиса полиса авторы античных социальных утопий искали у блаженных гиперборейцев утраченный «золотой век» человечества — царство Кроноса. Другое направление поисков «золотого века» вело к дальним оконечностям ойкумены, — по большей части к далеким островам «блаженных». Среди этих счастливых утопических островов почетное и особое место занимала Ultima Thule (Крайняя Туле). С одной стороны, это был реальный остров, расположенный где-то на севере Европы и открытый великим массалиотским путешественником IV в. до н. э. Пифеем, с другой стороны, в идеализирующей античной традиции Туле становится счастливым мифическим островом, самый воздух которого источает чарующую сладость и который является сакральным иницирующим центром, укрывающим героев, философов, мудрецов, передающих свои знания посвященным.

Характерно, что в том и в другом случае поисков «золотого века» (и у «благородных дикарей», и на далеких островах) взгляд античного мира обращался на север. Здесь сказывалось притяжение Севера. Так складывалась особая традиция античности, которую условно можно было бы назвать нордической традицией и в которой реальные географические знания древних о Крайнем Севере переплетались с утопическими идеями о «золотом веке», помещенном в северные регионы ойкумены. И кельты оказались тесно связанными с формированием этой нордической традиции и в случае с гиперборейцами, с которыми их смешивали, и в случае с Ultima Thule.

По стечению обстоятельств экспедиция, открывшая Туле, отправилась из Массалии, большой греческой колонии, располагавшейся в Южной Галлии и находившейся в активном взаимодействии с окружающим ее кельтским миром. Во главе экспедиции стоял ученый астроном Пифей, которого влекла тайна Севера и который еще до начала путешествия определил математическими методами положение северного полюса.

Когда Пифей прибыл на север Шотландии, информанты-кельты, бывшие местными жителями, показали ему дорогу к Туле и рассказали легенды, связанные с таинственным северным островом. Таким образом, в античной идеализирующей традиции о Туле под флером греческих мифов могли скрываться кельтские легенды.

Р. Генон, фундаментально исследовавший древние сакральные символы, утверждал, что в символическом смысле можно говорить о прямой связи между кельтской традицией и примордиальной традицией нынешнего человечества, ко-

торая пришла из гиперборейских регионов, то есть, — из страны, расположенной на Крайнем Севере, «за Бореєм», и населенной сказочным, блаженным народом гиперборейцев греческой мифологии. Согласно Генону, и *Ultima Thule*, которую он считал первым и высшим духовным центром, хранившим примордиальную традицию во всей ее чистоте, тоже находилась в гиперборейских регионах — это была Туле гипербореев. Затем, когда примордиальная традиция разделилась на несколько вторичных потоков, на Западе черты великой гиперборейской традиции отчетливее всего проступили в сакральных доктринах древних кельтов, которые хранили и проповедовали друиды<sup>1</sup>.

В исторической реальности кельты также имели тесные контакты с европейским Севером, народы которого им были близки. О близости кельтов и германцев были хорошо осведомлены античные авторы. Страбон, сравнивая тех и других, писал: «Германцы мало отличаются от кельтского племени; большей дикостью, рослостью и более светлыми волосами; во всем остальном они схожи: по телосложению, нравам и образу жизни они таковы, как я описал кельтов. Поэтому, мне кажется, и римляне называли их «германцами», как бы желая указать, что это «истинные» галаты. Ведь слово *germani* на языке римлян означает «подлинные» (Strabo, VII, 1, 2)<sup>2</sup>. К тому же, одна из научных гипотез, касающаяся происхождения кельтов и индоевропейцев вообще, помещает прародину кельтов на берега Северного моря.

Важную часть кельтской культуры составляли, естественно, религия и мифология кельтов. Однако реконструкция кельтской религиозно-мифологической традиции чрезвычайно затруднена, так как не сохранился главный источник по этому вопросу — учение друидов. Имеющиеся источники (археологические памятники и надписи галло-римской эпохи, скудные сведения античных авторов, произведения ирландского и валлийского эпоса) не могут воссоздать связную систему религиозно-мифологических представлений для всего кельтского мира (как континентального, так и островного).

<sup>1</sup> Генон полагал, что друидизм восходит к гораздо более древним временам, чем это обычно считают (Guénon R. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. Paris, 1970. P. 39).

<sup>2</sup> Пер. Г. А. Стратановского // Страбон. География. Пер. и комментарии Г. А. Стратановского / Под ред. С. Л. Утченко. Москва, 1964.

Большую категорию имеющих в наличии источников по кельтской религии составляют происходящие из римской Галлии многочисленные произведения скульптуры, изображающие римских богов, получивших распространение в Галлии после римского завоевания, галло-римских богов, появившихся в результате религиозного синкретизма, галльских богов, не подвергшихся романизации и сохранивших местный статус и колорит. Ж. Хатт провел такое остроумное сравнение, чтобы показать, как трудно проникнуть в суть кельтской религии, основываясь только на этих памятниках «разрозненного политеизма»: «Допустим на мгновение, — писал он, — что какой-нибудь перс или индус, мало осведомленный относительно западных реалий, попытался бы составить себе идею о религиозных верованиях в Лотарингии XVIII в., ограничившись тем, что пересек бы страну и осмотрел придорожные распятия и часовни. Он пришел бы к выводу, что жители Лотарингии почитали богиню-Мать и распятого бога, другую богиню-Мать, держащую ребенка на коленях, и бесконечное множество местных святых. О Создателе не было бы и речи, и наш путешественник остался бы в совершенном неведении относительно того, что лотарингцы были римскими католиками»<sup>1</sup>.

Таким образом, собственно кельтских источников не достаточно для полноценной реконструкции религиозно-мифологической традиции древних кельтов. Греко-римские параллели, которые всегда использовались и используются при исследовании религии и мифологии кельтов также не дают полноты картины. Однако, как известно, германо-скандинавская религиозно-мифологическая традиция сохранилась в достаточно полном виде (например, содержит развитую космогонию и эсхатологию). Ввиду близости кельтской и древней нордической традиции естественно предпочесть, что германо-скандинавские параллели могут помочь полнее воссоздать религиозно-мифологические представления кельтов, глубже проникнуть в суть кельтской религии и мифологии. Поэтому кажется вполне допустимым, целесообразным и увлекательным синтетическое исследование кельтской культуры и нордической традиции античности, их общих истоков, их взаимодействий и взаимовлияний.

---

<sup>1</sup> Hatt J. J. Essai sur l'évolution de la religion gauloise // Revue des études anciennes. T. XVIII. Bordeaux, 1965. P. 81.



## Глава I

### **ФОРМИРОВАНИЕ НОРДИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*(Представления о Крайнем Севере  
в античности и в европейской культуре)*

Еще не поздно искать иные земли.  
Толкните челн, на весла навалясь,  
Вонзайте их в валы, бегущие нам встречу!  
Покуда живы, поплывем туда,  
Где гаснет солнце, звезды тонут в море.  
Быть может, разом нас поглотит бездна,  
А, может, ждут нас Счастья Острова...

*Альфред Теннисон*

#### **§ 1. ПУТЕШЕСТВИЕ ПИФЕЯ И ОТКРЫТИЕ ULTIMA THULE**

*(Реалистическая традиция о Туле)*

Север всегда притягивал к себе человечество. Начало этого притяжения следует искать в античной и, может быть, в гораздо более ранних эпохах. По крайней мере, во времена античности уже сложилась и достигла достаточно высокой степени совершенства этнографическо-географическая картина представлений древних о северных странах. Она включала как сведения легендарной географии (например, сказание о походе аргонавтов или легенду об амазонках), так и реальные знания о географии ойкумены, в том числе и Севера, полученные в результате греко-финикийских плаваний, практического опыта греческой колонизации, военной

и торговой экспансии во времена Александра Македонского и затем в римскую эпоху.

Географические открытия и научные исследования (например, принятое Аристотелем и развитое Дикеархом учение о шарообразности Земли) определили уровень географических трудов античности: «Географии» Эратосфена и «Географического руководства» Птолемея. М. Кэри и Е. Уормингтон, специалисты по античной географии, отмечали даже любопытную особенность влияния античной географии на географию нового времени, которая состояла в том, что географы нового времени преувеличивали ценность знаний античных географов по сравнению с их собственными<sup>1</sup>. Так, на картах нового времени вплоть до XVIII века все снова и снова появлялись мифические географические названия (касающиеся в том числе и северных стран), почерпнутые из античных «Географий», которые, несмотря на научные достижения и реальный опыт исследования новых земель, так никогда и не освободились от мифологического материала.

В отечественной историографии имеется основательная работа, в которой собраны и исследованы знания древних о северных странах<sup>2</sup>. Л. А. Ельницкий, автор работы, скрупулезно проследив развитие античной географической науки, и прежде всего географических знаний о северных странах, на всем протяжении античности (от древнейших представлений о северных странах через архаическую, классическую и эллинистическую эпохи — до конца античного мира), сделал вывод, что античная география всегда использовала и реальные, и мифологические сведения о мире.

Так, ее характерной чертой являлось «присваивание» мифологических наименований вновь открываемым местностям или новым этнографическим явлениям. Затем, по мере расширения рамок известного грекам мира, происходившего в процессе греческой колонизации, мифические наименования начинают отступать к наиболее отдаленным, периферийным районам ойкумены. При этом наблюдается перенесение одних и тех же названий на различные географические объекты и тем самым перемещение наименований рек, племен, населенных пунктов и даже горных хребтов. Естест-

---

<sup>1</sup> Cary M., Warmington E.-H. Les explorateurs de l'antiquité / Paris, 1932. P. 271.

<sup>2</sup> Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. Москва, 1961.

венно, что при таких условиях сведения о географии окраинных областей древнего мира отличались семантической неопределенностью. Поэтому Л. А. Ельницкий, исследуя представления древних о северных странах, ставит перед собой задачу выявить «рациональное зерно в различного рода древних мифологизациях, затемняющих и искажающих географическую картину малоизученных греками стран»<sup>1</sup>.

Это, несомненно, важная научная задача, но она узка. За ее пределами оказываются разнообразны явления психологии, идеологии, философии, с которыми, помимо реальных географических знаний, связаны представления античности о Севере. Эти представления способствовали открытию иной культурной традиции — нордической, которая в последующие эпохи включила в себя и элементы магической географии, и практические сведения о северных странах, так необходимые для мореходов в век Великих географических открытий, и теоретические построения мыслителей нового времени, и тщательные археологические исследования в странах Северной Европы.

В античности существовало географическое понятие, сыгравшее первостепенную роль в определении нордической традиции: это — остров Туле, представлявший, по мнению древних, крайний северный предел обитаемого мира (Ultima Thule). Заслуга открытия Туле принадлежит, как известно, великому массалиотскому путешественнику и исследователю Пифею, жившему в IV в. до н. э. Пифей совершил беспримерное по тем временам плавание, ставшее одним из величайших периплов древности. Он вышел из Массалии (совр. Марсель), прошел через Геракловы столбы (пр. Гибралтар), обследовал побережье Испании, следуя по Бискайскому заливу, затем побережье Франции. Выйдя к берегам Бретани, Пифей затем направился к Британским островам. От мыса Белериум (совр. Лендс Энд) он сделал полный круг вдоль британского побережья, возвратившись в свою отправную точку. По пути от северного берега Шотландии, Пифей прошел до острова Туле. Затем он вышел в Северное море, обогнул Кимврский полуостров (совр. Ютландия), дошел до Балтики и вернулся в Гадес (совр. Кадикс). Его путешествие от Массалии до Гадеса насчитывает от 7000 до 7500 миль. М. Кэри и Е. Уор-

<sup>1</sup> Ельницкий Л. А. Указ. соч. С. 6.

мингтон отмечают, что перипл Пифея был подвигом, вполне сравнимым по смелости предприятия с путешествием Христофора Колумба, хотя Пифей никогда не терял, так сказать, землю из виду. Если же рассматривать пройденное расстояние, то оно превосходит знаменитое плавание 1492 года. Поэтому М. Кэри и Е. Уормингтон считают, что Пифей «имеет больше всех прав быть помещенным среди самых великих исследователей даже современной эпохи»<sup>1</sup>.

Кроме того что Пифей был великим путешественником, он был также большим ученым. Результаты своей экспедиции он изложил в большой работе «Об Океане». Пифей был выдающимся астрономом и математиком. Гиппарх обвинял Эвдокса Книдского в ошибке, когда тот утверждал, что имеется некая звезда, всегда остающаяся на том же самом месте, которая и является полюсом мира. Для опровержения этого ошибочного положения Гиппарх использовал астрономическое наблюдение Пифея, определившего, вопреки мнению Эвдокса, на небе точку Северного полюса, в которой нет никакой звезды, но которая образует со смежными звездами почти правильный четырехугольник (Hipparch. Eparrat. ad Arat. et Eud. Phaenon., I, IV). Этими звездами были «β» Малой Медведицы, а также «α» и «κ» Дракона. Точка Северного полюса в середине IV в. до н. э. была ближе к звезде «β» Малой Медведицы, тогда как сейчас она удалена от звезды «α» этого созвездия на градус. Оставляя в стороне эти астрономические тонкости, отметим, что Гиппарх, самый великий астроном античности, принял поправку, сделанную Пифеем. Пифей также вычислил широту Марсея (др. Массалии) с точностью до нескольких минут ( $43^{\circ} 3'$  вместо  $43^{\circ} 17'$ )<sup>2</sup>.

Вдобавок к большим познаниям в астрономии и математике, которые признавали за ним античные авторы (Strabo, IV, 5, 5; VII, 3, 1), Пифей был одним из самых крупных физиков своего времени. Г. Брош, самый скрупулезный исследователь путешествий и научного творчества Пифея, написавший о нем капитальную работу, приписывает Пифею создание неординарной теории морских приливов и отливов<sup>3</sup>. Считается общеизвестным, в соответствии со свидетельствами Плутарха и Псевдо-Галена, что Пифей

<sup>1</sup> Cary M., Warmington E.-H., Op. cit. P. 52.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Broche G. Pythéas le Massaliote. Paris, 1935. P. 38-45.

установил соотношение морских приливов и отливов с фазами луны (Plutarch. De plac. Philosophorum, III, 16; Pseudo-Galen. περί φιλοσ. ιστορ., С. 12). Г. Брош, однако, считает это сообщение недостаточным и эту недостаточность относит за счет некомпетентности в этих вопросах Плутарха и Псевдо-Галена, которых он называет «эти два компилятора»<sup>1</sup>.

Для раскрытия теории Пифея Г. Брош использует три других текста. Два из них принадлежат Страбону. В первом Страбон (I, 3, 1) рассказывает, что Эратосфен, описывая изменение направления течения в Мессинском проливе, которое происходит четыре раза приблизительно в течение каждых 24 часов, связывает это явление с приливами и отливами в океане и отмечает их точное соответствие с суточным движением луны вокруг земли. По мнению Г. Броша, Эратосфен, который никогда не видел океана, говорил об океанских приливах и отливах, полагаясь на реляцию Пифея, за исключением которой у него не было других источников по этим вопросам. «Таким образом, — замечает Г. Брош, — именно Пифею мы должны приписать это восхитительно ясное и точное описание прилива и отлива в их соответствии с суточным движением луны»<sup>2</sup>.

Однако теория Пифея была значительно шире той ее части, которую Эратосфен сделал своей. Плутарх и Псевдо-Гален сообщают (недостаточно владея материалом), что Массалиот установил связь между приливами и фазами луны, однако в теории Эратосфена речь идет не о месячных фазах луны, а только о ее ежедневном движении. Соотношение приливов и отливов с месячными фазами луны объясняется в другом тексте Страбона (Strabo, III, 5, 8), в котором он излагает теорию Посидония по этому поводу: приливы и отливы бывают особенно сильными во время новой и полной луны и наоборот убывают, когда она находится в первой и последней четверти. Открыл ли это сам Посидоний? А может быть, он это сказал, следуя за Пифеем? Вполне вероятно, что можно ответить утвердительно на второй вопрос. Известно, что Пифей занимался проблемами соотношения приливов и отливов с фазами луны. Чтобы уточнить сделанные наблюдения, он имел в

<sup>1</sup> Ibid. P. 42.

<sup>2</sup> Ibid.

своим распоряжении, по крайней мере, шесть месяцев плавания по океану. Посидоний же ограничился тем, что провел какое-то время в Гадесе. Как справедливо заметил Г. Брош, «все, что можно приписать Посидонию, это краткую проверку закона, открытого Пифеем. Его короткое пребывание в Кадиксе не позволяло ему большего»<sup>1</sup>.

Однако имеется третий элемент в законе о морских приливах и отливах — это их годичный ритм. Их амплитуда зависит еще от времени года, находясь в связи с солнцестояниями и равноденствиями. Открыл ли Пифей и этот годичный ритм? Сохранился текст Плиния, который, по-видимому, позволяет ответить утвердительно на этот вопрос, используя те же доводы, что и в предыдущем случае. Плиний (Н. Н., II, ХСVII, 99) пишет, что океанские приливы бывают особенно высоки в период осеннего равноденствия и особенно низки в период летнего солнцестояния. По мнению Г. Броша, это наблюдение не могло принадлежать лично Плинию, у которого не было никакого морского опыта, в то время как Пифей прямо наблюдал приливы осеннего равноденствия и летнего солнцестояния на тысячах километров в Атлантике. К тому же, находясь в пути, он был сосредоточен на этом феномене. «За этой фундаментальной страницей Плиния, — пишет Г. Брош, — лучшей, которую нам оставила античность по поводу морских приливов и отливов, стоит очевидно и прежде всего Пифей, который к тому же прямо упомянут в этом отрывке Плиния»<sup>2</sup>.

Однако первооткрывателя, которому доверяли лучший астроном и лучший географ античности, постигла, по замечанию Л. А. Ельницкого, «жестокая и странная судьба»<sup>3</sup>. Античность в целом не воздала ему должного. Главные источники, посвященные Пифею, и такие большие авторитеты, как Полибий и Страбон, не только высказали сомнение в правдивости рассказов Пифея и в самой вероятности его путешествия, но и прямо объявили его лжецом. Из двоих более осторожен Полибий. Полибию кажется невероятным, чтобы простой человек (*ιδίωτη ἀνθρώπων*) и к тому же бедный (*πένητι*) мог преодолеть такие большие расстояния, и плывя по морю (*πλωτά*), и путешествуя (*πορευτά*) по суше (Strabo,

<sup>1</sup> Ibid. P. 43.

<sup>2</sup> Bloche G. Op. cit. P. 44.

<sup>3</sup> Ельницкий Л. А. Указ. соч. С. 113.

II, 4, 2). Сам Страбон категорически утверждает, что Пифей оказался самым большим лжецом (*ἀνὴρ ψευδέστατος*) (Strabo, I, 4, 3), что он рассказывал ложные вещи об известных странах и очевидно, что он еще больше выдумывал о тех, которые удалены от всего остального мира (Strabo, IV, 4, 5).

Эти сообщения древних поставили перед современной наукой фундаментальный вопрос: совершил ли Пифей на самом деле свой перипл или «он сочинил из фрагментов и отрывков, заимствованных там и сям, и из роскошных образов своего собственного воображения фантастическую сказку морехода?»<sup>1</sup> В отличие от античности современность встала на защиту великого массалиота. Г. Брош, самый большой апологет Пифея, защищает его от инвектив Полибия искренне и непосредственно, переходя, так сказать, «на личности». Он недоумевает, как Полибий, два века спустя оказавшись в Массалии в компании Сципиона Африканского и сам признаваясь, что им не могли сообщить ничего достоверного о знаменитом путешествии Пифея, мог тем не менее получить достоверные сведения, что Пифей был беден. По мнению Г. Броша, истина состоит в том, что Полибий, историк и географ, гордый своими собственными путешествиями и чрезвычайными способностями к наблюдению, которые принесли ему дружбу выдающегося римского полководца, отказывался допустить, чтобы неизвестный массалиот, который не пользовался такой могущественной поддержкой и, следовательно, а priori был простым частным лицом без средств, мог увидеть в десять раз больше стран, чем он сам. Г. Брош полагает, что в действительности Пифей, который до путешествия посвящал свою жизнь долгим и трудным астрономическим наблюдениям, должен был обладать некоторым состоянием, чтобы иметь возможности для занятий такого рода<sup>2</sup>.

В защиту Пифея от нападок Полибия выдвигались и более объективные возражения. Для массалиотов, которые вели торговлю с североевропейскими племенами, предприятие Пифея имело вполне реальную почву и большой практический смысл. Поиски собственных путей к британскому олову и балтийскому янтарю сулили огромные выгоды. Поэтому на осуществление плавания, имевшего целью от-

<sup>1</sup> Cary M., Warmington E.-H. Op. cit. P. 59.

<sup>2</sup> Broche G. Op. cit. P. 20-21.

крыть и исследовать северные страны, массалиотами могли быть отпущены достаточные средства, и предприятие Пифея могло осуществляться не как личная затея частного человека, а как государственное и коммерчески важное начинание одного из крупнейших колониальных центров греческого Запада<sup>1</sup>.

Нападки Страбона на Пифея Г. Брош объясняет «яростной враждебностью кабинетного географа, потесненного в своих теориях наблюдениями навигатора»<sup>2</sup>. Самое серьезное обвинение против Пифея — это обычное для него преувеличение расстояний. Так, он дает преувеличенные размеры Англии. Вычислив длину ее побережий последовательно как 7500, 15000 и 20000 стадий (825, 1650 и 2200 миль), он обобщает ее периметр до 42500 стадий (4675 миль), т. е. вдвое больше реальной цифры (Diod., V, 21, 3).

Защищая Пифея, высказывали предположение, что эти меры были даны им в «парусных днях» и что позднее Диодор перевел их в стадии, используя для уменьшения ложный масштаб<sup>3</sup>. Но какой масштаб мог дать двойное увеличение мерам Пифея? Во всех случаях он сильно преувеличил размеры Англии.

Однако, прежде чем дискредитировать его за это, следует вспомнить, что древние навигаторы не имели ни одного инструмента приемлемой точности для вычисления морских расстояний. Геродот преувеличивает длину Черного моря (Herod., IV, 66: 11000 стадий вместо 6000), Плиний длину Азовского моря (Plin. N. H., IV, 24: периметр Азовского моря 1400 миль вместо приблизительно 500), а Непарх расстояние от Индии до Персидского залива (Arrian. Indica, XXV и сл.: 22700 стадий вместо 11000) почти в тех же самых пропорциях, что Пифей «раздувает» Англию. Однако из этого никто не делает вывод, что греки не исследовали Черное и Азовское моря, и не утверждает, что Непарх сжег свои корабли и вернулся из Индии земным путем. Следовательно, обвинение, выдвинутое против Пифея, не имеет большого веса. Наоборот, его свидетельства о морских течениях и других аспектах жизни моря, о природе различных стран и нравах их обитателей не только совершенно точны, но могли быть получены только в результате личного на-

<sup>1</sup> Ельницкий Л. А. Указ. соч. С. 114.

<sup>2</sup> Broche G. Op. cit. P. 36.

<sup>3</sup> Chapot V. Revue des Études Grecques, 1921. P. 27.

блюдения. Рассказу Пифея может недоставать точности в деталях, но в целом это описание истинного морского путешествия.

Важным является вопрос о целях грандиозного морского путешествия, предпринятого Пифеем. М. Кэри и Е. Уормингтон, обсуждая, каковы были цели и мотивы путешествий античности в целом, отмечают большое различие между целями древних путешественников и путешественников последующих эпох. Они считают, что в более поздние времена путешественники были в большей степени идеалистами, в то время как их предшественники стремились к результатам почти исключительно материальным<sup>1</sup>.

Нельзя, конечно, отрицать, что приманка коммерческого выигрыша проходит красной нитью через всю историю географических открытий или что некоторые путешествия нового времени были предприняты с военной или политической целью. Тем не менее характерной чертой путешествий и открытий периода Средних веков или эпохи Великих географических открытий являлось то обстоятельство, что они особенно вдохновлялись религиозными или научными мотивами.

Религиозный миссионер был типичной фигурой среди первооткрывателей Средневековья, которые отваживались пускаться в путешествия по незнакомым землям. В эпоху Великих географических открытий в религиозных мотивах также не было недостатка. Вместе с мотивами светского характера они воодушевили Генриха-Мореполавателя, Колумба и многих других. Научные же мотивы являлись скорее следствием, чем целью путешествий Средневековья, но они стали играть большую роль в географических исследованиях нового времени. А с тех пор как капитан Кук был послан на Таити, чтобы там наблюдать проход планеты Венеры, научное наблюдение стало главной целью географических исследований.

Мотивы же древних путешественников имели главным образом материальный характер. Большая часть из них не ставила перед собой другой цели, кроме стремления приобрести богатство. К этой цели их влекли равным образом правдоподобные сообщения о больших состояниях, приобретенных путешественниками в чужих странах, и рассказы

<sup>1</sup> Cary M., Warmington E.-H. Op. cit. P. 10.

о сказочных Эльдорадо, ожидающих своих первооткрывателей далеко от известных дорог. Как справедливо заметили М. Кэри и Е. Уормингтон, это стремление к материальным благам не следует приписывать какому-то особенному корыстолюбию древних<sup>1</sup>.

Причина скорее заключалась в суровых условиях жизни двух главных наций античности, более всего склонных к путешествиям и исследованиям (финикийцев и греков). Как известно, и те и другие жили в гористых странах, где поселения могли располагаться только на узкой полосе прибрежных равнин. На этих территориях культурная граница была быстро достижима. А избыточное население было вынуждено идти «или в моря или под землю». Таким образом, вынужденные необходимостью, люди античности отправлялись на поиски более обширных пространств обрабатываемой земли, металлоносных зон, интернациональных рынков. Среди путешественников нового времени их сравнивают с португальцами и голландцами, которых в путешествия равным образом толкало давление их избыточного населения.

Религиозные мотивы, наоборот, нисколько не способствовали проникновению в неисследованные районы земного шара в эпоху античности. Религиозная пропаганда играла гораздо меньшую роль в политеистических цивилизациях, чем у евреев, мусульман и христиан. Кроме того, миссионеры шли не к крайним оконечностям, но скорее к центральным районам известного мира. Евреи, христиане, почитатели Исиды, Митры или Кибелы — все искали своих прозелитов в самом сердце античных цивилизаций.

Если обратиться к научным мотивам, то следует сказать, что чистая любовь к науке мало значила для римлян и ничего не значила для финикийцев, «которых еще никто не смог обвинить в бескорыстных мотивах»<sup>2</sup>. Однако нельзя сказать, что научный интерес отсутствовал начисто у древних путешественников. Например, для греков, отцов географической науки, простое любопытство уже было мощным побудительным мотивом. Солон Афинский был одним из первых путешественников, которые посещали Египет из интереса к его местностям и достопримечательностям. Немного позднее греческие первооткрыватели устремились ис-

<sup>1</sup> Ibid. P. 11.

<sup>2</sup> Ibid.

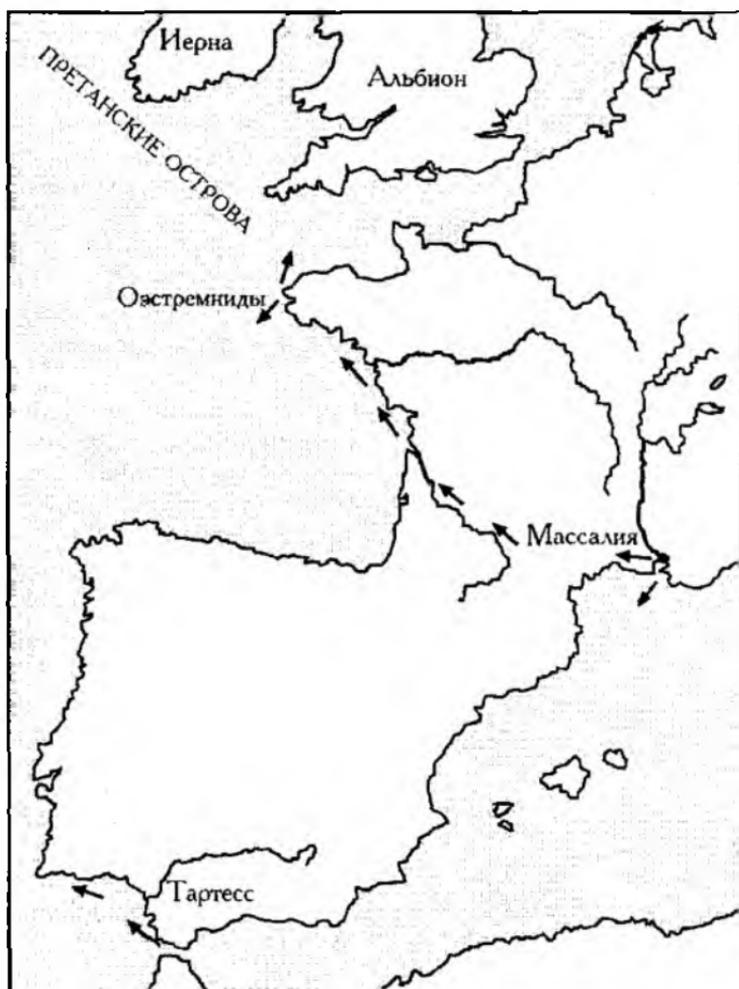


Рис. 5. Массалия и западные морские пути

кать археологические следы Аравии. Известно также, что Александр Великий считал одним из плодов своих побед сведения о фауне и флоре новых стран, полученные в результате его походов. Однако даже у греков путешествие с научной целью был все-таки большой редкостью.

На фоне этого общего рассмотрения особенностей и побудительных мотивов античных путешествий фигура Пифея, цели и задачи его экспедиции кажутся особенно интересными. Как и в общем случае, в основе экспедиции Пифея лежали материальные интересы. Но это были интересы не

частного характера, а более высокого, государственного порядка. Весьма вероятно, что начальная цель его путешествия состояла в том, чтобы разорвать монополию атлантической коммерции, которую удерживали карфагеняне. Для своего родного города Массалии он стремился найти новые дороги, ведущие к британскому олову и балтийскому янтарю. Поэтому во время своего путешествия Пифей осмотрел месторождения олова в Корнуоле, описав шахтеров этой страны и их работу следующим образом: «На британском мысе, который называется Белерион, местные жители особенно гостеприимны, и благодаря общению с чужеземными купцами их нравы совсем смягчились. Они добывают олово, искусно обрабатывая содержащую его руду. Это месторождение скалисто, но содержит земляные участки, в которых прорывают галереи. В них плавят руду и получают чистое олово. Измельчив олово и придав ему форму астрагалов (игральных косточек), перевозят на соседний остров, названный Иктис. Они ждут, чтобы прилив, удаляясь, высушил пролив, и транспортируют олово, доверху нагрузив повозки» (Diod., V, 22, 2, 4).

В поисках янтаря Пифей посетил прибалтийские страны. Плиний сообщает, что, по словам Пифея, германское племя гутоны живет на низменном и заливаемом приливом побережье Океана (Северного моря). Это побережье называется Ментоном и тянется на шесть тысяч стадий. На расстоянии одного дня плавания от этого побережья находится остров, на который в весеннее время волны выбрасывают янтарь, происходящий из «свернувшегося» моря. Жители острова употребляют его в качестве топлива и для продажи. Плиний называет этот остров Абал, отмечая, что Тимей, который равным образом верил этому рассказу Пифея, называл остров Басилея (Plin. N. H., XXXVII, 11). Диодор, также называвший остров Басилея и сообщавший о нем сведения, аналогичные тем, которые содержатся у Плиния, добавляет, что жители острова переправляют янтарь на континент, откуда его вывозят в средиземноморские страны (Diod., V, 23). Что касается локализации этих местностей, то к описаниям Диодора и Плиния более всего подходят современная Ютландия (Ментоном) и остров Гельголанд (Абал, Басилея), который действительно находится на расстоянии одного дня пути от материка и на котором добывают янтарь<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ельницкий Л. А. Указ. соч. С. 123.

Научные мотивы экспедиции Пифея очевидны и не нуждаются в доказательствах. Однако, кроме экономических и научных целей, Пифей имел еще один мотив, гораздо более трудно уловимый, но который сумел заметить и определить Г. Брош, пятнадцать лет посвятивший изучению путешествия Пифея и по крупицам собиравший сведения о личности самого путешественника. Этот мотив состоял в том, что Пифея привлекал к себе Север. Г. Брош пишет, что «Пифей всю свою жизнь был одержим космической тайной Севера»<sup>1</sup>.

Действительно, еще до начала путешествия Пифей, как мы видели, определил положение Северного полюса. Сам маршрут экспедиции Пифей показывает, что он неудержимо и в то же время последовательно стремился дойти до самых северных пределов обитаемого мира. К тому же увлечение Севером было достаточно распространенным явлением в античности, оно, так сказать, носилось в воздухе. Воображение греков уже давно мучили тайны Севера: мифы о странствиях Геракла, о золотых яблоках из сада Гесперид, сведения об олове — металле менее блестящем, но более надежном, чем золото, таинственном янтаре, пришедшем неизвестно какими дорогами из удаленных гиперборейских регионов. Все это были мотивы для осуществления смелого предприятия, мотивы, в которых мистика и фантастика переплетались с чистой экономикой.

Такая комбинация мотивов естественным образом толкала Пифея к исследованию самого северного, по представлениям древних, предела обитаемого мира — таинственной Туле. Традиция о Туле устойчиво сохранялась на всем протяжении античности. Главными источниками о Туле являются тексты Страбона (в труде которого содержатся одни из самых ранних сведений о Туле) и Плиния Старшего. Оба они восходят к Пифею, но представляют две независимые друг от друга линии передачи традиции. Страбон писал приблизительно на поколение раньше Плиния, однако, как показал А. Диллер, после его смерти его «География» исчезла, и около двухсот лет не была известна последующим писателям, пока не обнаружилась вновь поблизости от Константинополя<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 147.

<sup>2</sup> Diller Au. The Textual Tradition of Strabo's Geography. Amsterdam, 1975.

Впрочем, помимо Страбона, существовали и другие подходы к фигуре Пифея. Так, Гемин Родосский, математик-стоик, в оставленных им комментариях к сочинению Посидония «*Elementa astronomiae*» ссылался на Пифея, описывая условия Крайнего Севера. Вопреки прежнему представлению о Гемине, как об авторе 2-й половины I в. до н. э., О. Неугебауер датирует время его деятельности 50 г. н. э.<sup>1</sup> О существовании источников, независимых от Страбона, дает также представление работа другого астронома — Клеомеда «О круговом движении небесных тел» (*De motu circulari corporum caelestium*). Правда, она датируется достаточно поздним временем (370 г. н. э.)<sup>2</sup>, но представляет собой синтез ранних классических концепций, которые мало изменились со времени Гиппарха. Клеомед не был блестящим астрономом, но он был дотошным собирателем технической информации, которую он находил в текстах, включая Гемина, Гиппарха и Эратосфена. Доступ к этой информации мог иметь и Плиний Старший, не использовавший работы Страбона<sup>3</sup>.

Существование восходящей к Пифею традиции о Туле, которая была независима от труда Страбона, представляет весьма важный момент, так как одним из обвинений, выдвинутых античностью против Пифея и заставлявших сомневаться в истинности его путешествия, была как раз яростная критика, с которой Страбон обрушился на сообщение Пифея о Туле. По мнению Страбона, Пифей заслужил свою репутацию «отъявленнейшего лгуна» (*ἀνὴρ ψευδέστατος*) именно своими рассказами о Туле, поскольку «... люди, издавшие Бреттанию и Иерну, не упоминают о Туле, в то время как говорят о других маленьких островках около Бреттании» (Strabo, I, IV, 3).

Страбон считал, что самым северным пределом обитаемого мира является не мифическая Туле, а Ирландия (др. Иерна), поскольку «... современные писатели ничего не могут сообщить о какой-либо стране севернее Иерны, которая находится к северу от Бреттании и вблизи от нее и является местом обитания совершенно диких людей, вследствие хо-

<sup>1</sup> Neugebauer O. *History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York, 1975. IV. A. 3. P. 579.

<sup>2</sup> *Ibid.*, V. C. 2, 5.

<sup>3</sup> Horst Reseman Chr. *Hour tables and Thule in Pliny's Natural History // Centaurus*. Vol. 30. № 2. Copenhagen, 1987. P. 97.

лода живущих в скудости; поэтому я полагаю, что северный предел обитаемого мира следует считать здесь» (Strabo, II, V, 8).

Однако устойчивая традиция о Туле, сохранявшаяся на протяжении всей античности, основанная на разнообразных источниках, и описание Пифея, которое изображает Туле как обитаемую землю, расположенную под определенной широтой, позволяют с успехом протолковать резким нападкам Страбона и рассматривать Туле как реально существовавший остров, открытый Пифеем. И сведения о нем можно черпать и из сообщений самого Страбона, хотя они ему и представляются фантастическими.

Плиний говорит, что «Туле является самым крайним из всех островов, какие упоминаются» (*Ultima omnium insularum quae memorantur, Thule.* — Plin. N. H., IV, 16). По сообщению Страбона, Туле считают самой северной среди всех известных стран (Strabo, IV, V, 5). Со ссылкой на Пифея, Страбон уточняет географическое положение Туле, называя ее «самым северным из Бреттанских островов» (*Ibid.*, II, V, 8).

Затем наши тексты в совершенном согласии друг с другом помещают Туле в шести днях плавания к северу от Британских островов. «По словам Пифея, — говорит Страбон, — Туле отстоит от Бреттании к северу на 6 дней морского пути» (Strabo, I, IV, 2). Ему вторит текст Плиния: «Пифей Массалиот описал, что делается на острове Туле, находящемся в шести днях навигации к северу от Британии» (Plin. N. H., II, 75).

По представлениям античных авторов, остров Туле расположен под высокими северными широтами. Страбон, называя Туле самым северным из Британских островов, добавляет, что она «является наиболее отдаленной страной и там летний тропик одинаков с полярным кругом» (Strabo, II, V, 8). Аналогичные сведения содержатся в тексте Клеомеда: «По поводу острова, который называют Туле и на который, говорят, ходил массалиотский философ Пифей, кажется, что в этих местах полный круг, описанный солнцем в момент летнего солнцестояния, располагается над горизонтом таким образом, что он совпадает с арктическим кругом» (Cleomed., I, 7).

Г. А. Стратановский, комментируя текст Страбона, поясняет, что он означает, что в Туле меняющийся полярный круг имел определенную величину летнего тропика. Поэтому,

согласно Пифею, широта Туле являлась дополнением широты земного тропика. Поскольку Пифей считал, что ее широта составляет  $24^\circ$ , то, по мнению Г. А. Стратановского, Туле следует помещать на  $66^\circ$  СШ<sup>1</sup>. А. Б. Дитмар полагал, что возможная широта Туле —  $64^\circ$  СШ<sup>2</sup>. Г. Брош, интерпретируя сообщения о Туле, приведенные у античных авторов, высказывает мнение, что широта острова —  $64\text{--}65^\circ$  СШ<sup>3</sup>.

Текст Клеомеда интересен еще в одном отношении: в нем прямо говорится о том, что Пифей сам ходил на Туле вопреки существующему мнению, что он получил информацию о Туле только из вторых рук. Находясь на севере Шотландии, Пифей якобы только собрал свидетельства о «неком острове Туле» и по ним сделал его описание<sup>4</sup>.

Сообщения других авторов создают более развернутую и красочную картину тех необычных, с точки зрения средиземноморцев, природных астрономических явлений, которые происходят на далеком острове под этими высокими северными широтами. Помпоний Мела описывает летние «белые ночи», которые Пифей первым из эллинов наблюдал на острове Туле: «Туле... Там... ночи летом светлые, потому что в это время солнце, уже поднявшись выше, хотя само не видимо, однако, скрытым по соседству блеском освещает ближайšie к нему места. В момент же летнего солнцестояния ночей нет, так как солнце тогда уже гораздо лучше видимое, являет не только свое сияние, но также большую часть своего шара» (Pompon. Mela, III, 6, 57).

Пифей и его спутники, пораженные и очарованные этой завораживающей игрой летнего северного света, не только сами наблюдали величественное зрелище почти не заходящего солнца, но также слушали рассказы местных жителей об этих чудесных явлениях. Об этом мы узнаем из текста Гемина Родосского: «У тех, кто живет севернее Пропонтиды, самый длинный день составляет шестнадцать равноденственных часов, у тех же, кто живет еще дальше на север, этот день длится семнадцать и восемнадцать часов. В эти

---

<sup>1</sup> Стратановский Г. А. // Страбон. География в 17 книгах. Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского. Под ред. С. Л. Утченко. М., 1964. С. 805.

<sup>2</sup> Дитмар А. Б. Рубежи ойкумены. М., 1973. С. 57.

<sup>3</sup> Broche G. Op. cit. P. 162.

<sup>4</sup> Cary M., Warmington E.-H., Op. cit. P. 56.

места, кажется, приходил Пифей Массалиот. В самом деле, он говорит в своих описаниях Океана: «Варвары нам показывали, где садится солнце. Ведь в этих местах случается, что ночь бывает совсем короткой, длясь два или три часа, так что солнце, садясь, после короткого интервала тотчас поднимается»» (Gemín. Phod. Elem. astrom, ch. VI).

В этом отрывке Гемин, стремясь показать в общих чертах возрастающую продолжительность летних дней по мере продвижения к северу, в нескольких поверхностных и коротких фразах описывает путь от Пропонтиды до Океана, предполагая, что он расположен не очень далеко от Понта Эвксинского. Говоря об этих океанических широтах, он ссылается естественно на Пифея, который являлся единственным возможным научным авторитетом в этом вопросе. Гемин приводит название работы Пифея «Описания океана» (ἐν τοῖς περὶ τοῦ ὠκεανοῦ περὶ αὐτοῦ). А затем единственный из всех авторов цитирует текст самого навигатора: «Варвары нам показывали, где садится солнце» (ἐδείκνυον ἡμῖν οἱ Βάρβαροι, ὅπου ὁ ἥλιος κοιᾶται).

Это место оставляет неясное впечатление. В самом деле, существовала ли необходимость, чтобы Пифею и его спутникам показывали, где садится солнце? Они сами это прекрасно видели. В июне месяце, когда они были на Туле, на широте, где ночь длится два или три часа, закат солнца отчетливо виден. Здесь требуется дополнительный комментарий. Наиболее убедительное объяснение, на наш взгляд, дает Г. Брош. По его мнению, варвары (жители Северной Шотландии), которые сопровождали Пифея до Туле, показали ему место (точку на горизонте), где солнце садится зимой, чтобы больше не появляться в течение длинной арктической ночи. Это место было «местной достопримечательностью» здесь, на Севере. «Известно, — замечает Г. Брош, — какая печаль охватывает нордические народности при исчезновении божественного светила, и с какой безумной радостью они приветствуют его появление после долгого зимнего периода!»<sup>1</sup>

Явление длинных дней и ночей в районе Туле отмечал Плиний Старший также со ссылкой на Пифея. Плиний писал, что остров Туле расположен в том районе, где в дни летнего солнцестояния, поскольку солнце приближается

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 162.

к полюсу мира и описывает более узкий круг, земли, лежащие под ним, имеют непрерывный день в течение шести месяцев. И наоборот, в момент зимнего солнцестояния, когда солнце проходит с другой стороны земли, в районе острова Туле длится непрерывная ночь, кажется, тоже в течение шести месяцев (Plin. N. H., II, 75; IV, 30).

По замечанию Г. Броша, эти шесть месяцев непрерывного дня или непрерывной ночи Плиния Старшего у поэтов, которые являются плохими астрономами, превращаются в вечный день и вечную ночь<sup>1</sup>. Тем не менее именно они создают самую красочную картину феерического и вместе с тем величественного зрелища прохождения по небу нордического солнца, которое в момент летнего солнцестояния и днем, и ночью можно было наблюдать на острове Туле. Фест Авиен пишет: «... Туле. Там, когда огонь Феба коснется Колесниц полюса, светящейся ночью колесо Солнца горит непрерывным пламенем, и светлый день ведет не менее светлая ночь. Ведь солнце тогда вращается на наклонной оси мира и сверху посылает прямые лучи, находясь по соседству с западной осью, пока, наконец, снова запыхавшуюся упряжку его коней не примет на закатном небе Нот» (Avien., V, 755–764).

Самое позднее сообщение античности о Туле возвращает нас к чистому реализму. Прокопий Кессарийский, автор V в. н. э., рассказывая о Туле, дает поразительно точное, реалистическое описание полярной ночи и полярного дня. Он пишет, что каждый год на Туле наблюдается необычное явление. В период летнего солнцестояния 40 дней солнце не заходит, оставаясь непрерывно над землей и сияя то с востока, то с запада. Когда оно вновь оказывается у того края неба, откуда оно раньше выходило, т. е. на востоке, считается, что прошли одни сутки. Через полгода, в период зимнего солнцестояния, солнце 40 дней вообще не показывается над островом, и он погружен в ночь. В это время местные жители считают дни, наблюдая за движением луны и звезд. Через 35 суток группа людей уходит в горы и, заметив по определенным признакам с вершин солнце, объявляет всем остальным, что через 5 дней оно взойдет (Procop. B. Goth., II, 15, сл.).

<sup>1</sup> Ibid. P. 163.

Приводя это свидетельство Прокопия Кессарийского, В. В. Федотов, отмечает, что оно представляет подробное описание полярной ночи, особо подчеркивая последний эпизод, так как считает, что именно он придает рассказу Прокопия точность и реалистичность. Поскольку, по словам Прокопия, чтобы установить, что ночь подходит к концу, жители Туле должны были за 5 дней до появления солнца подниматься на высокие горы, то, вероятно, только оттуда они могли наблюдать начало зари еще до появления края солнечного диска или видеть сам этот диск<sup>1</sup>.

Эта деталь, сообщаемая Прокопием Кессарийским, отличает этот рассказ от сообщений других античных авторов об арктических явлениях, происходивших на острове Туле. Так, Гемни Родосский (в приводившемся выше тексте) сообщает, что в этих местах ночь бывает совсем короткой, длясь всего два или три часа. Это тоже реалистическая подробность. Вблизи полярного круга, на широте (64° 30' — 65° 30' СШ) летом и зимой ночь и день действительно длятся 2–3 часа. Так как угол, который траектория солнца составляет с горизонтом при данных условиях, очень небольшой, то над горизонтом появляется только край солнечного диска. Тем не менее, чтобы увидеть солнечный диск, не нужно прибегать к тем ухищрениям, о которых сообщал Прокопий Кессарийский. Этот природный феномен не является, таким образом, настоящей полярной ночью и относится к более южным районам, чем те, которые описаны Прокопием.

Доверяя сообщению Прокопия Кессарийского, В. В. Федотов помещает Туле на широте 70°–77° СШ<sup>2</sup>. Но какой бы широте месторасположения Туле не отдать предпочтение, из сообщений древних ясно, что Туле — одна из самых северных земель; и возможно само название острова происходит от кельтского слова *Thual*, означающего земля Севера. Оно употреблялось кельтскими народами, в особенности ирландцами<sup>3</sup>.

Общий образ Туле, а также представление о рельефе острова лучше всего создается опять-таки поэтическим описанием. Фест Авиен пишет о Туле:

<sup>1</sup> Федотов В. В. Античная традиция о Крайнем Севере (проблема Туле). Вестник Московского университета. Серия 8. История. № 5, 1982. С. 61.

<sup>2</sup> Федотов В. В. Указ. соч. С. 60.

<sup>3</sup> Broche G. Op. cit. P. 165. N. 3.

«Затем, если кто поплывет на быстром корабле  
по необъятному морю,  
И будет гнать судно далеко, до созвездий Медведицы,  
То он узнает Туле, вздымающуюся мощной вершиной»  
(*Avien.*, V, 755–757).

О том, что Туле — обитаемая земля, об особенностях природных условий и климата на острове, о занятиях его жителей и употребляемых ими продуктах питания, судят по следующему тексту Страбона: «Домашних плодов и животных здесь или вовсе нет, или очень мало, и население питается просом и огородными овощами, а также дикими плодами и кореньями; а где есть хлеб и мед, там готовится из них питье. Так как солнечных дней там не бывает, то хлеб молотят в больших строениях, предварительно снесши туда колосья, открытый ток у них не употребляется по недостатку солнца и обилию дождей» (Strabo, IV, V, 5). Большинство исследователей полагает, что в этом отрывке речь идет именно о Туле<sup>1</sup>; но если его поместить в более широкий контекст, то можно усомниться в категоричности такого утверждения. Дело в том, что этому тексту у Страбона предшествует выражение *τοῖς τῆ κατεψυγμένῃ ξώνῃ πλησιάζουσι*, которое скорее всего следует переводить и которое по большей части так и переводят: «в местностях (или районах) близких к холодному поясу»<sup>2</sup>. Таким образом, можно предположить, что описание природных условий и занятий земледелием и собирательством, относится ко всему

<sup>1</sup> Warmington E. *Θοβλῆ*. The Oxford classical dictionary, 1949 / Ed. by M. Cary, J. D. Denniston. P. 905.

<sup>2</sup> Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 1, М., 1961. С. 177; Broche G. *Op. cit.*, P. 185. Только Г. А. Стратановский переводит это выражение иначе: «... в отношении людей, живущих вблизи холодного пояса» (Стратановский Г. А. Страбон. География... С. 191). Этот перевод, по-видимому, не точен, так как абзац, в котором эта фраза помещена, начинается у Страбона (IV, V, 5) таким образом: «Что же касается астрономических явлений и математической теории, то он (Пифей — Н. Ш.) сделал верные наблюдения»... Далее следует приводимое нами выражение *τοῖς τῆ κατεψυγμένῃ ξώνῃ πλησιάζουσι*, а затем природно-географическое описание, приведенное выше. В связи с этим создается впечатление, что под выражением *τοῖς τῆ κατεψυγμένῃ ξώνῃ πλησιάζουσι*, относящимся к предыдущему и к последующему тексту, понимаются именно местности, расположенные вблизи холодного пояса, в которых Пифей делал свои астрономические наблюдения и которые он затем описал.

тому региону, под которым Страбон, следующий за Пифеем, понимал все обитаемые земли, располагающиеся к северу от Британских островов до острова Туле.

Г. Брош, анализирующий этот текст Страбона, считал, что саму Туле из этого ареала следует исключить и природно-географическое описание Страбона к ней не относится. Ведь в другом пассаже (II, V, 8) Страбон яростно восставал против мысли, что Туле, предположительно расположенная под арктическим кругом, может быть обитаемой землей, утверждая, что самой северной границей обитаемых земель является Ирландия (др. Иерна)<sup>1</sup>.

Однако имеются и другие свидетельства, представляющие Туле обитаемой землей. Так, Солин пишет: «Плавание от Оркнейских островов до Туле продолжается 5 дней и 5 ночей. Туле плодородна и богата поздно созревающими плодами. С начала весны жители там живут вместе со своим скотом и питаются кореньями и молоком; для зимы они запасают плоды деревьев» (Solinus, 22).

Даже Прокопий Кессарийский, помещая Туле так далеко на север, в районы, где наблюдается явление настоящей полярной ночи, рассказывает тем не менее об обитателях острова. По сообщению Прокопия (V. Goth., II, 15, сл.), большая часть Туле была пустынна, а в обитаемой жило 13 больших племен, каждое со своим царем. Одно из племен (скритифины) вело совсем дикий образ жизни, не пользовалось одеждой, не знало земледелия, а занималось только охотой. Тело прикрывали шкурами, которые связывали звериными жилами. Новорожденных младенцев кормили не материнским молоком, а мозгом пойманных животных.

Остальные племена на острове вели во времена Прокопия (V в. н. э.) уже несколько более цивилизованный, по античным понятиям, образ жизни. Они поклонялись многим богам и демонам неба, земли и моря, а также мелким божествам источников и рек. Постоянно приносили жертвы, в том числе мертвым и героям. Лучшей считалась жертва первого военнопленного. Больше всего почитался бог войны. На острове были горы и огромные леса, изобиловавшие разными животными. Прокопий сообщает о переселении на

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 186.

Туле эрулов, которые в его время после долгих скитаний прошли через землю данов, подошли к Океану и, сев на корабли, отправились на остров, где и остались.

Судя по сообщениям древних, Пифей не ограничился посещением Туле, но на протяжении, по крайней мере, еще целого дня продолжал движение прямо к полюсу. По этому поводу Г. Брош замечает, что «наваждение Севера» не оставляло Пифея<sup>1</sup>. Остановился он, когда продвигаться вперед стало невозможно: дальше лежало «замерзшее море» (πεπληγυῖα θάλασσα) (Strabo, I, IV, 2). О том, что в одном дне пути от Туле находится замерзшее море (mare concretum) упоминал также Плиний Старший, добавляя, что некоторые называют это море Кроновым (a nonnullis Cronium appellatur. Plin. N. H., IV, 30). По поводу этого наименования высказывалась точка зрения, что здесь имелся в виду легендарный Кронов океан, мыслившийся греками находящимся в потустороннем мире и более всего отвечавший тем сказочным представлениям о Крайнем Севере, которые складывались на основании сообщений Пифея<sup>2</sup>. Другая точка зрения состоит в том, что название Кроново море просто представляет кельтское выражение Muir-choinn, означавшее все то же замерзшее море, которое Пифей услышал у своих кельтских спутников и затем повторил. Так возникла неясная омонимия, лишенная смыслового значения<sup>3</sup>.

В этих местах, на расстоянии еще одного дня плавания к северу от Туле, по словам Пифея, кончался реальный и доступный человеческому восприятию мир. Там не было уже ни воды, ни земли, ни воздуха, а некая смесь всех этих элементов, напоминающая «морское легкое», где невозможно ни ходить пешком, ни плыть на корабле (Strabo, II, 4, 1). Р. Хенниг называет рассказ о «морском легком» «самым причудливым из всех сообщений, источником которых были труды Пифея»<sup>4</sup>. Определение самого выражения «морское легкое» не вызывает разногласий. Πλεβύων θάλασσιος — это медуза, кишечно-полостной морской организм студенистой консистенции, колоколообразной или круглой формы<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 173.

<sup>2</sup> Ельницкий Л. А. Указ. соч. С. 119.

<sup>3</sup> Arvedson, Pythaeae Massiliensis Fragmenta. Upsalae, 1824.

<sup>4</sup> Хенниг Р. Указ. соч. С. 198.

<sup>5</sup> Стратановский Г. А. Страбон. География... С. 804.

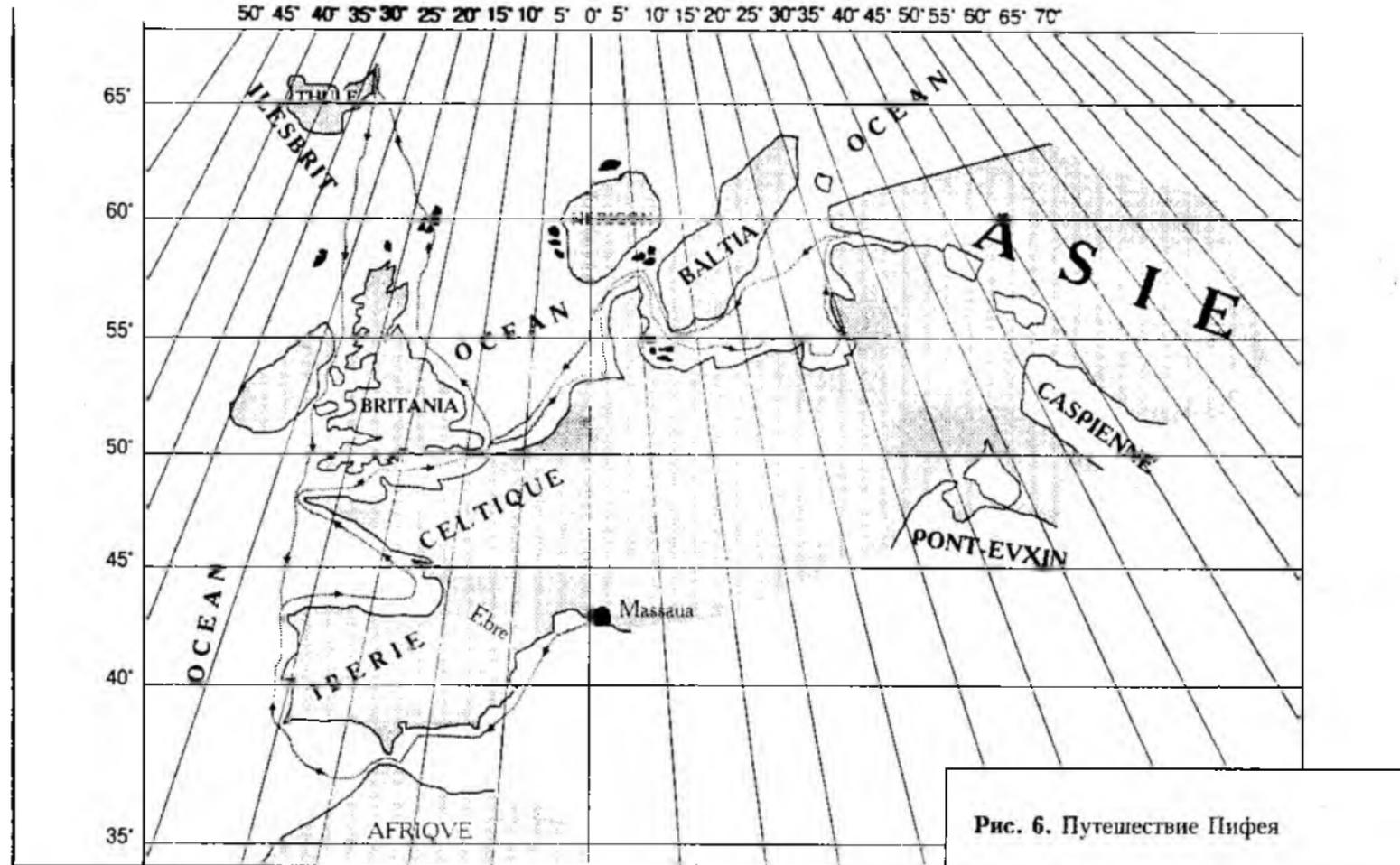


Рис. 6. Путешествие Пифея

Однако Пифей говорит о явлении, которое подобно (θεοικός) «морскому легкому». Стремление выяснить, какое явление имел в виду Пифей, делая такое сравнение, привело к возникновению ученого спора, которому не видно конца. Например, Г. Хергт, предположив, что главный акцент в этом сравнении падает на дыхательное движение медузообразного организма, выдвинул гипотезу, что под «морским легким» Пифей подразумевал как бы огромный дыхательный орган океана, который мог бы объяснить океанские приливы и отливы<sup>1</sup>. Однако, как мы видели выше, Пифей по-другому и научно объяснял действие приливов и отливов. Своеобразное объяснение предложил Ф. Келер. По его мнению, «морское легкое» Пифея — это отмель во время отлива, где вода как бы дышит, подобно живому организму. Такая отмель обычно покрыта густой сетью водных протоков, разветвленных наподобие легкого. И ее действительно нельзя считать ни сушей, ни водой, а смесью того и другого, да еще воздуха, когда она покрыта густым туманом. Ни ходить, ни плыть по ней нельзя. Кроме того, протоки, образующиеся в покрывающем отмель иле во время отлива, своими многочисленными разветвлениями поразительно напоминают кровеносную систему легких<sup>2</sup>.

Г. Брош, считавший, что «морским легким» Пифей называл паковый лед, нарисовал живописную картину, которая, по его мнению, разворачивалась перед глазами Пифея и его спутников: «Вот плывут первые, легкие льдины, предвещающие появление пакового льда... Их число увеличивается с пугающей быстротой... Они приближаются... Сине-зеленая вода Арктического океана на первых стадиях оледенения становится тяжелой и стекловидной, подобной полупрозрачному и беловатому телу медуз... Массаллотские галеры продвигаются вперед лишь с трудом... Весла погружаются в эту тяжелую и вязкую субстанцию, которая их парализует, но которая не выдержала бы и малейшего веса... Эта поверхность, тусклая, изрезанная трещинами, беловатая тяжело поднимается, затем опускается как бы вследствие неясного дыхания, подобного поочередному расширению и сжатию медузы. Затем внезапно на этот Океан,

<sup>1</sup> Hergt G. Die Nordlandfahrt des Pytheas. Halle, 1893.

<sup>2</sup> Kähler F. Forschungen zu Pytheas. Nordlandsreisen. Halle, 1903. S. 13, сл.

и так уже изменившийся в такой таинственной и беспокоящей манере, обрушивается ужасный полярный туман, молочно-белый, такой густой, что его можно было бы резать ножом».

«На этот раз, — продолжает Брош, — не встает больше вопрос о том, чтобы идти дальше. Так как это более не море, которое может разрезать форштевень галеры, не воздух, которым можно дышать, не земля, по которой можно ходить, но ужасающий синтез всех этих элементов, как бы гигантская и сумрачная матрица мира! Пифей и его спутники видят это собственными глазами. Они достигли предела, который боги назначают людям в познании космической тайны»<sup>1</sup>.

Имеются и другие толкования выражения «морское легкое», которое Страбон повторил вслед за Пифесом. Р. Хенниг, суммируя их, замечает, что многочисленные комментаторы предлагали самые разнообразные объяснения: от медуз и морских водорослей до вулканической лемзы Исландии, от айсбергов до водолазного колокола и северного сияния<sup>2</sup>.

Самым спорным вопросом о Туле (и этот спор продолжается уже 2000 лет) является вопрос о том, какая из областей Северной Европы была пифеевой страной Туле. Сами древние, может быть, склонялись к мысли, что Туле следует поместить на Шетландских островах. По крайней мере, Тацит в биографии своего тестя Агриколы пишет, что за Оркадскими островами (совр. Оркнейские о-ва) римскому флоту была видна уже Туле (*dispecta est Thule*), на которую римляне не пошли, так как было приказано дальше не идти (*Tac. Agr., 10*). В связи с этим сообщением Тацита К. Мюлленгоф помещал Туле на остров Мейнленд Шетландского архипелага<sup>3</sup>. Однако большинство современных исследователей исключает такую возможность, так как Шетландские острова и остров Мейнленд, в частности, не соответствуют тем астрономическим условиям, которые свидетельства античных авторов приписывают Туле. В разумных пределах ошибки их нельзя считать расположенными на 64–65° СШ (если иметь в виду самый южный градус северной широты, на котором помещают Туле современные

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 174–175.

<sup>2</sup> Хенниг Р. Указ. соч. С. 198.

<sup>3</sup> Müllenhoff K. Deutsche Altertumskunde. B. I, Berlin, 1870, S. 388.

исследователи по свидетельствам античных авторов). Самая короткая ночь на Шетландских островах не длится 2–3 часа, и, наконец, они находятся на гораздо более коротком расстоянии от Англии, чем 6 дней парусного плавания<sup>1</sup>.

Наоборот, совершенно адекватно соответствует астрономическим условиям древних для Туле Исландия. Она находится на широте 64–65° СШ, самая короткая ночь на Исландии длится 2–3 часа. И, наконец, она расположена как раз в 6 днях навигации на север от Шотландии. Об этом вопросе можно судить с достаточной уверенностью, потому что уже давно для того, чтобы определить расстояние, которое можно было пройти за 6 суток в открытом море, постарались выяснить суточную скорость античных кораблей, ходивших на веслах и под парусом. На основании сообщения Геродота (IV, 86) о том, что корабль проходит за день 70 тыс. оргий, т. е. около 130 км, расстояние, проходимое за день плавания, принимается в 120–150 км<sup>2</sup>. Цифра 150 км в день получается также по данным Феста Авиена, который хотя и писал свою поэму в IV в. н. э., но использовал, как известно, старые периплы VI, V в. до н. э.<sup>3</sup> По его свидетельству, переход от Геракловых столбов до пиренейских мысов Руссильона занимал 7 дней (Avien., 562–565). Расстояние этого перехода, составляющее 1050 км, возможно пройти по морю за 7 дней как раз при скорости 150 км в день<sup>4</sup>. В то же время такая скорость достаточна, чтобы за 6 дней плавания под парусом дойти от северной оконечности Шотландии до Исландии.

Однако В. В. Федотов полагает, что античный корабль мог развивать скорость до 200–300 км в сутки. По его мнению, 6 дней плавания до Туле должны составлять скорее всего от 1500 до 1800 км. А если учесть, что к северу от Британии корабль мог попасть в Гольфстрим, увеличивший скорость, то к этому расстоянию следует добавить еще несколько сотен километров за 6 суток. Таким образом,

<sup>1</sup> Cary M., Warmington E.-H. Op. cit. P. 56.

<sup>2</sup> Gille P. Les navires à rames de l'Antiquité. Trieres grecques et liburnes romains // Journal des Savants. Janvier-Mars, 1965. P. 48.

<sup>3</sup> Jullian C. Himilcon et Pytheas // Journal des Savants. Paris, 1905. V. III. P. 95–98.

<sup>4</sup> Broche G. Op. cit. P. 149.

конечной точкой шестидневного плавания Пифея могла быть Гренландия<sup>1</sup>.

Для разрешения этого спора интересен эксперимент, проведенный Р. Хеннигом. Он спросил опытного моряка, капитана Демпвольфа из Гамбурга, куда мог бы прибыть за 6 дней маленький парусник при умеренно благоприятной погоде, отправившись на север от северных берегов Шотландии? Моряк ему ответил: к Лофотенским островам или, в крайнем случае, в среднюю часть Норвегии, или в Исландию<sup>2</sup>.

Предположение о том, что Туле — это Исландия, было впервые высказано еще в 825 г. ирландским монахом Диккулем (*Dicuil. De mensura orbis terrae, VII, 2*). Затем на протяжении более 1100 лет оно имело много сторонников. Вивьен де Сент-Мартен называл его «бесспорно» правильным<sup>3</sup>. Горячим сторонником отождествления Туле с Исландией был Г. Брош, безоговорочно отметавший возражения противников этой точки зрения<sup>4</sup>.

Эти возражения сводятся к двум решающим доводам, которые приводит Р. Хенниг. Первый состоит в том, что Исландия до VIII в. н. э. оставалась безлюдной, в то время как Туле была цивилизованной страной, жители которой занимались земледелием<sup>5</sup>. Однако по этому поводу М. Кэри и Е. Уормингтон замечают, что это не такое уж большое препятствие, поскольку Исландия могла стать обитаемой в течение тысячи лет, которые отделяют восьмой век от времени путешествия Пифея<sup>6</sup>. Второй довод основан на тексте Страбона (IV, V, 5), следуя за которым, считают, что на Туле разводили пчел и добывали мед. Между тем в Исландии это невозможно, так как в ее климатических условиях пчелы, которые не отваживаются летать дальше 61° СШ, не живут<sup>7</sup>. Как было показано выше, Г. Брош, комментируя этот текст Страбона и рассматривая его в более широком контексте, пытался доказать, что содержа-

<sup>1</sup> Федотов В. В. Указ. соч. С. 62.

<sup>2</sup> Hennig R. *Von rätselhaften Ländern*. München, 1925. S. 129.

<sup>3</sup> Vivien de Saint-Martin. *Histoire de la Géographie*. Paris, 1873. P. 230.

<sup>4</sup> Broche G. *Op. cit.* P. 145–189.

<sup>5</sup> Хенниг Р. *Неведомые земли*. Т. 1. С. 188.

<sup>6</sup> Cary M., Warmington E.-H. *Op. cit.* P. 56.

<sup>7</sup> Cary M., Warmington E.-H. *Ibid.*, P. 56.

Щеся в нем описание природных условий и занятий земледелием, в том числе и пчеловодством, относится не к острову Туле, а ко всем обитаемым землям, располагающимся к северу от Британских островов, скорее исключая, чем включая Туле. Как бы то ни было, гипотеза, отождествляющая Туле с Исландией, не совсем оставлена до сих пор. Е. Уормингтон в статье *Θούλη*, помещенной в Оксфордском классическом словаре, замечает: «Не ясно, была ли Туле Исландией или Норвегией»<sup>1</sup>.

Точка зрения, идентифицирующая Туле с Норвегией, имеет много сторонников<sup>2</sup>. Так, знаменитый полярный исследователь Фритъоф Нансен считал, что Туле — это Норвегия, и именно средняя ее часть у Тронхеймского фьорда<sup>3</sup>. На первый взгляд, Туле не может быть Норвегией, которая не является островом ни британским, ни каким-либо другим. Однако, если Плиний мог написать остров Скандинавия (Plin. N. H., IV, 96), то почему информанты Пифея не могли того же самого сказать о Туле, если бы она находилась в Норвегии? Тем более что еще и в средние века, вплоть до XI–XII столетия, Скандинавия все еще продолжала считаться островом.

Некоторые характеристики из описания Туле античными авторами согласуются с характеристиками Норвегии. Шесть дней парусного пути в условиях навигации того времени представляют приемлемый срок, чтобы достичь Норвегии с северных берегов Шотландии. Норвегия простирается как раз на север до арктического круга и на юг до границы, до которой долетают пчелы. Сторонники норвежской гипотезы полагают, что описание «морского легкого» может правдиво объясняться морскими туманами верхних побережий Норвегии, в которых все элементы кажутся находящимися во взвешенном состоянии в вязкой и непроницаемой влажности<sup>4</sup>.

В пользу Норвегии Р. Хенниг добавляет еще ряд соображений<sup>5</sup>. По его мнению, Туле надо представлять себе

<sup>1</sup> Warmington E.-H. *Θούλη*. The Oxford classical dictionary. P. 905.

<sup>2</sup> Jullian C. *Histoire de la Gaule*. V. I. Paris, 1908. P. 423. Holmes T. R. *Ancient Britain and the invasions of Julius Caesar*. London, 1910. P. 225–226. Hennig R. *Von rätselhaften Ländern*. P. 95–138.

<sup>3</sup> Nansen F. *Nebelheim*. T. I, Leipzig, 1911. S. 52–62.

<sup>4</sup> Jullian C. *Histoire de la Gaule*. V. I. P. 424–425.

<sup>5</sup> Хенниг Р. *Неведомые земли*. Т. 1. С. 189–190.

издавна заселенной страной, жители которой уже давно миновали начальные ступени культурного развития, обладали известными духовными интересами и занимались морской торговлей. Ведь Пифей обсуждал с ними некоторые интересовавшие его астрономические проблемы (о месте захода солнца зимой и т. д.). Это свидетельствует не столько о том, что жители Туле имели склонность к наблюдениям над явлениями природы, сколько о том, что с ними можно было вступать в пространные объяснения через переводчиков. Наличие переводчиков означает развитие торговли, в данном случае — торговли с теми странами, откуда были родом некоторые матросы Пифея.

Вообще, по мнению Р. Хеннига, Пифей только в том случае мог решить преднамеренно отправиться на Туле, если существовали торговые сношения с этой страной. Без такой предпосылки нельзя объяснить его выход в открытое море. Для доказательства этого положения Р. Хенниг приводит следующее рассуждение общего порядка. Он полагает, что в древности мореплаватели по большей части держались вблизи берега и добровольно отдалялись от него лишь в хорошо известных водах. «Плавание наугад, — пишет Р. Хенниг, — в неисследованные области открытого океана было бы бессмысленным, и нельзя допустить, что в древности кто-либо совершил такое безрассудство»<sup>1</sup>.

Далее, Р. Хеннигу кажется совершенно невероятным, чтобы на такое предприятие решился Пифей, выдающийся ученый, серьезный, рассудительный исследователь, целью которого было решить совершенно определенные задачи в области географии, астрономии и естествознания. «Совершенно исключено, — пишет Р. Хенниг, — что он мог так глупо рисковать своей жизнью и тем самым поставить под угрозу успех экспедиции. Пифей, несомненно, был смелым человеком, но отвага у него сочеталась с рассудительностью»<sup>2</sup>. Таким образом, по Хеннигу, Пифей, как человек

<sup>1</sup> Хенниг Р. Там же. С. 189. Это мнение Хеннига В. В. Федотов называет необоснованным (Античная традиция о Крайнем Севере (проблема Туле). С. 64). Он приводит свидетельство Страбона (I, 1, 8) о неудачных попытках кругосветных путешествий в древности, во время которых корабли уходили далеко в открытый океан, но им приходилось возвращаться назад, не достигнув цели, не потому, что они наталкивались на какой-то материк, а потому, что море оставалось открытым и кончались съестные припасы.

<sup>2</sup> Хенниг Р. Там же. С. 189.

практичный, отправился в неизвестную ему страну Туле только после того, как услышал в Северной Британии об имеющихся с ней торговых связях и отправился по уже хорошо известной морской дороге. Об этом можно судить по одному свидетельству Плиния (Plin. N. N., IV, 104). Плиний называет ряд островов к северу от Британии: Скандию, Думну, Верги и самый большой из них Беррику, откуда, по его словам, имели обыкновение плавать на Туле. Однако, по мнению сторонников норвежской гипотезы, единственной областью на 64° СШ, с которой Британия могла вести торговлю, была именно Центральная Норвегия, где мог происходить обмен британского металла на высоко ценившиеся во все времена северные меха и другие продукты.

Решительным противником норвежской гипотезы выступал Г. Брош. Поскольку Пифей писал, что Туле расположена на север от Британии, то, находясь на Туле, он должен был видеть по направлению к югу открытое море, по которому он мог бы возвратиться к Британским островам. По словам Г. Броша: «Это условие, без которого нет Туле Пифея»<sup>1</sup>. Однако, находясь в Центральной Норвегии, он мог видеть на юге только массу скандинавских земель, а не свободное море. К тому же совершенно невозможно за один день навигации на север от норвежского берега достичь Северного Ледовитого океана. Даже в середине зимы, в феврале, граница плавающих льдов удалена на тысячу километров от побережья Норвегии, с которого Пифей мог бы отправиться на север.

Выступая против аргументации Р. Хеннига, Г. Брош путно защищает Пифея от приписываемого ему Хеннигом чисто практического интереса при посещении Туле. «Я поражен, — пишет он, — этим противоречием, или, если хотите, этой очень серьезной лакуной в его (Хеннига — Н. Ш.) концепции: признавая в принципе, что Пифей являлся прежде всего человеком науки, он не отдает себе абсолютно никакого отчета в этой одержимости Севером у астронома, которая заставляет его подниматься все выше по широте, чтобы решить научную проблему, ничего общего не имеющую с практической полезностью и с необходи-

---

<sup>1</sup> Broche G. Op. cit. P. 186.

мостью увлекающую его за пределы дорог, обычно посещаемых коммерсантами северных морей»<sup>1</sup>.

Наконец, существует еще одна гипотеза по поводу местонахождения Туле, отождествляющая Туле с Гренландией. Долгое время ее считали лишь курьезом. «Еще в гораздо меньшей степени, чем Исландия, — писал Р. Хенниг, — истинной землей Туле может считаться Гренландия, хотя даже в наше время подобное странное мнение высказал Сфирикс»<sup>2</sup>. Однако гренландскую гипотезу поддержал, развил и обосновал в своей статье, посвященной проблеме Туле, В. В. Федотов<sup>3</sup>. Он основывается в основном на свидетельстве самого позднего античного автора, писавшего о Туле, — Прокопия Кессарийского (В. Goth., II, 15, сл.). В. В. Федотов полагает, что источником Прокопия был уже не Пифей или не только он, что после Страбона, Плиния и Тацита со II по V в. могли быть новые контакты с Туле. По мнению В. В. Федотова, Гренландия черта в черту совпадает с описанием Туле у Прокопия Кессарийского, носящим, реалистический характер, впрочем как и с другими описаниями.

Площадь Гренландии именно в 10 раз превышает площадь Британии, как писал Прокопий. Кратчайшее расстояние от Британии до Гренландии около 1500 км. К Гренландии от Британии и Исландии направляется Гольфстрим. И даже если двигаться к Гренландии не кратчайшим путем, а продолжать плыть по Гольфстриму, то все равно можно оказаться очень близко от южной оконечности Гренландии, и далее двигаться вдоль ее берегов на север, т. е. обязательно обнаружить остров. В. В. Федотов полагает, что оба варианта расстояния в 1500 км и 2 тыс. км согласуются с рассказами о 6 днях пути. Как было показано выше, В. В. Федотов считает, что античный корабль мог развивать скорость от 200 до 300 км в сутки, а когда он попадал в Гольфстрим, то его скорость еще более возрастала. К Гренландии примыкают покрывающие море льды. В то же время часть ее побережья летом свободна ото льда. Из-за ответвления Гольфстрима даже на северо-западном побережье море Баффина у современного поселения Туле (ок. 77° СШ)

<sup>1</sup> Broche G. Ibid. P. 189.

<sup>2</sup> Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 1. С. 189.

<sup>3</sup> Федотов В. В. Античная традиция о Крайнем Севере (проблема Туле). С. 60–66.

не замерзает до конца декабря. Только у восточного побережья почти круглый год бывает паковый лед. Длительность полярной ночи в области Гренландии за полярным кругом разная — и 30, и 40 дней, и свыше 4 месяцев на севере, что вполне сопоставимо с одним из сообщений о ночи, длящейся на Туле полгода.

Большая часть острова непригодна для поселения, однако Гренландию нельзя назвать сплошным ледяным панцирем. Юг Гренландии (59° 46') находится на широте Стокгольма, Хельсинки, Петербурга. Иногда даже встречаются долины с богатой растительностью совсем не арктического характера. Достоинством статьи В. В. Федотова является несомненно то обстоятельство, что он использует археологический материал для доказательства раннего заселения Гренландии и существования на острове последовательно сменявшихся друг друга ранних археологических культур<sup>1</sup>. Первые поселения охотников и рыболовов появились в Гренландии около 3000 г. до н. э. (культура Индепенденс), около 2500 г. до н. э. появилась культура кремневого комплекса Денби. С 800 г. до н. э. в Канаде и Гренландии существовала культура Дорсет; на рубеже н. э. на западном побережье, где море свободно ото льда, появились переселенцы, принешие культуру Саркан, а позднее с Аляски прибыли носители культуры Туле, с которыми, возможно, встретились викинги, или так называемые гренландские норманны, переселившиеся из Исландии в конце I тыс. н. э. и основавшие две колонии по несколько тысяч жителей.

Таким образом, исследователи продолжают поиски Ultima Thule среди реального островного окружения Северной Европы, пытаясь дать конкретное, реалистическое истолкование даже такому явлению как «морское легкое» Пифея. Между тем Е. Н. Суздаев высказал интересную точку зрения, что «морское легкое» Пифея может представлять только образ или символ первоначального хаоса<sup>2</sup>. Эта точка зрения сразу же переводит описание Туле и его окрестностей, которое дают античные авторы, из реальной плоскости в фантастическую.

<sup>1</sup> Федотов В. В. Там же. С. 66.

<sup>2</sup> Suzdalev E. An Attempt at Myth-Explanation // Huginn and Munnin. The interstellar Messenger. Ed. Gudjónsson Th. Reykjavik, 1995. N 33. P. 6.

## § 2. ИДЕАЛИЗИРУЮЩАЯ ТРАДИЦИЯ АНТИЧНОСТИ ОБ ULTIMA THULE

Действительно, помимо свидетельств, дающих реальные сведения о Туле, существует целый ряд античных текстов, создающих романтический образ далекого острова. В. В. Федотов о сообщениях такого рода говорит, что из них нельзя сделать никаких выводов и поэтому цитировать все подобные высказывания не имеет смысла<sup>1</sup>. В качестве примера он приводит только одну фразу из «Георгик» Вергилия (I, 29–30):

«Станешь ли богом морей беспредельных и чтить мореходы  
Будут тебя одного, покоришь ли ты крайнюю Туле...»<sup>2</sup>

В действительности эта фраза Вергилия знаменита и составляет важную часть в основном (хотя и не обязательно) поэтической античной литературной традиции о Туле, дающей о ней неправдоподобную информацию, которая тем не менее в последнее время начинает привлекать внимание исследователей<sup>3</sup>. В частности, М. Мунд-Допчи в статье «Литературное выживание Туле Пифея», имеющей подзаголовок «Пример постоянства античных схем в европейской культуре», собрала и создала классификацию текстов подобного рода, отметив, что их значение состоит в том, что «воспоминание о стране такой загадочной, которая посещалась только один раз, открывало древним пространство для грез, в которое они и устремились»<sup>4</sup>. Типичными свидетельствами романтической традиции являются, например, сообщения Помпония Мелы и Сервия. — «Туле, прославляемая в греческих и наших песнях», — провозглашал Помпоний Мела (Rompr. Mela, III, 6, 57). «Много, кроме того, чудес рассказывают об этом острове» — утверждал Сервий (Servius. Comm. in Verg. Georg., I, 30), давая таким образом

<sup>1</sup> Федотов В. В. Указ. соч. С. 61.

<sup>2</sup> Публий Вергилий Марон. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. Пер. С. Шервинского.

<sup>3</sup> Manuel F. E. and Manuel F. P. Utopian Thought in the Western World. Oxford, 1979.

<sup>4</sup> Mund-Dopchie M. La survie littéraire de la Thulé de Pythéas: un exemple de la permanence de schémas antiques dans la culture européenne // AC. LIX. 1990. P. 79–97.

понять, что о таинственном порте захода Пифея существовало гораздо больше сведений в древности, чем те, которые сохранились до настоящего времени.

Суть статьи М. Мунд-Допчи состоит в том, что она прослеживает влияние античной романтической традиции о Туле в европейской литературе нового времени. Европейские писатели, получив античное наследие, пошли по следам своих предшественников и зафиксировали в западном мышлении романтическое представление о сказочном северном острове. В действительности проблема более сложна, чем это представляется автору статьи. Античная романтическая литературная традиция о Туле была связана с достаточно своеобразными социально-политическими и философскими теориями античного мира времени кризиса греческого полиса. Как известно, политический кризис полиса был осознан раньше всего. Философы, политики-теоретики пытались найти выход из создавшегося положения. Появляются разного рода философские построения, в которых противопоставлялись теперешнему упадку и разложению другие общества со счастливой и прекрасной жизнью.

Среди этих теорий важное место занимала теория общей культурной и экономической эволюции человеческого рода. В основе ее лежало представление о блаженных первобытных временах, о царстве Кроноса, которое отождествлялось со счастливым «золотым веком». Тогда люди, словно боги, жили без трудов и забот, жизнь была вечным праздником. Они умирали внезапно, словно погружаясь в легкий сон, и не знали ни болезней, ни старости.

Миф о «золотом веке», о царстве Кроноса весьма древнего происхождения. Сначала он был связан с какими-то религиозными представлениями<sup>1</sup>. Потом он нашел отражение в поэзии Гомера и Гесиода, затем в эпоху кризиса описание далекого прошлого становится темой социально-философских построений. Греческие социальные утопии, рисовавшие идеальные картины «золотого века», смыкались с идеями стоической философии и развивались под сильным влиянием морализирующей тенденции стоицизма, «желавшей противопоставить развращенному культурному человечеству тип идеальных людей, живших согласно законам природы»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лурье С. Я. История античной общественной мысли. М.—Л., 1929. С. 40 и сл.

<sup>2</sup> Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. М., 1925. С. 90.

Особенно большое влияние в этом плане оказал на социально-политическое теоретизирование известный философ-стоик II в. до н. э. Посидоний, принимавший деятельное участие в разработке общей теории происхождения рода человеческого. Кроме того, стоическое учение об «испламенении мира», входившее в круг античных теорий о цикличности развития, теоретически допускало возрождение первоначального благоденствия на земле, хотя обязательным предварительным условием такого возрождения было уничтожение огнем всего «состарившегося» прежнего мира вместе с безнадежно испорченным современным человечеством.

В III в. до н. э. в связи с процессами религиозного синкретизма и «эллинизацией» римской религии происходит отождествление греческого Кроноса с римским Сатурном и царства при Кроносе с Сатурновым царством. В Риме, как и в Греции, в эпоху кризиса наблюдаются сходные тенденции, когда общественные идеалы переносятся на более ранние, не запятнанные пороками догосударственные эпохи, связанные с мифом о «Сатурновом царстве». Сохранявшиеся в течение веков предания о золотом веке в царстве Сатурна приобретают весьма высокую популярность, распространяются в виде религиозных пророчеств, находят отражение в литературе, в поэзии, в философии, оказывают влияние на политическую теорию и практику<sup>1</sup>.

Ю. Г. Чернышов, специально занимавшийся этим вопросом, отмечает, что после отождествления Кроноса и Сатурна в единый блок мифологических преданий о блаженном прошлом были объединены самые разные по происхождению и уровню рационалистического переосмысления версии, общим для которых являлось, пожалуй, лишь то, что они содержали идеализацию догосударственных, доцивилизованных отношений<sup>2</sup>.

Авторы античных социальных утопий делали попытки найти «золотой век» Кроноса — Сатурна в современном мире: или у варварских народов, у так называемых «благородных дикарей», еще не достигших уровня цивилизации,

<sup>1</sup> Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Часть I. До установления принципата. Новосибирск, 1992. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 49.

характерного для греков и римлян<sup>1</sup>, или где-то на крайних оконечностях ойкумены. Для этого второго направления поисков «золотого века», лежащего в области античной географии, характерны так называемые «островные утопии».

В ранней античной мифологической традиции «острова блаженных» были тесно связаны с преданиями о местопребывании героев, о расположенных на крайнем Западе берегах, куда переселялись души умерших. Постепенно, по мере того как греки осваивали Средиземноморье, идеальные острова отодвигались все дальше, до крайних пределов ойкумены. В описании этих островов все чаще появлялись литературные и философско-утопические мотивы, которые наслаивались на мифологическую основу.

Особенное развитие «островные утопии» получили в эпоху эллинизма, когда в результате завоеваний Александра грекам открылись новые обширные пространства и ранее неведомые земли, заселенные народами, которые, как казалось, жили в соответствии с природой и еще не испытали на себе пороков цивилизации. Именно тогда широко распространился жанр «парадоксографии» или «тауматургии», т. е. описания удивительных явлений, в котором могли находить выражение самые разнообразные географические утопии<sup>2</sup>. Вершиной этого направления античной социально-утопической мысли стали, как известно, произведения Эвгемера и Ямбула, в которых описывались идеальные условия жизни на Панхайе и Солнечном острове, локализованных далеко в Индийском океане.

Античная идеализирующая традиция о Туле органично входит в круг «островных утопий», хотя и занимает среди них своеобразное место. Античные литературные тексты, составляющие эту традицию, делятся на три группы. В первую группу входят тексты, подчеркивающие крайнюю удаленность Туле. Для римских поэтов Туле воплощает северную границу ойкумены, за которой простирается уже нечто неизвестное, нечеловеческое. Открывает этот ряд сви-

---

<sup>1</sup> Шврокова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис. Под ред. Э. Д. Фролова, Л., 1979. С. 124–138.

<sup>2</sup> Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи. С. 77; он же. Легенды об «островах блаженных» в античной литературе I в. до н. э. // ВЛУ, 1984. № 20. С. 104–107.

дегельств приведенный выше фрагмент из «Георгик» Вергилия, которому вторит Сенека в «Медее»:

«Пролетят века, и наступит срок,  
 Когда мира предел разомкнет Океан,  
 Широко простор распахнется земной,  
 И Тефия нам явит новый свет,  
 И не Туле тогда будет краем земли».  
 (Sen. Medea, 374–379)<sup>1</sup>.

Именно Вергилий и Сенека ввели в литературный обиход известное выражение «Ultima Thule». М. Мунд-Допчи называет его «счастливой формулой Вергилия и Сенеки, которая переживет века»<sup>2</sup>.

Здесь (в Туле) кончается влияние государства, и простираются территории, завоевание которых считается подвигом, достойным богов, и поэтому является высшей из наград. Так, для героя Силия Италика, о котором поэт говорит, что он «поднимет свою славу до небес и добавит новый блеск к священному имени Юлиев», лучшим подарком будет возможность победить неизвестную Туле (*Ignotam donabit vincere Thylen*) (*Sil. Italicus. Pun.*, III, 597–598). Однако, Туле представляет собой предел, где кончается римская слава и до которого доходят только отзвуки римских боев и успехов римского оружия. Клавдиан создает живописный, хотя и несколько пугающий образ римской Славы, которая «неся на своих черных крыльях ужас и все увлекая за собой от Гадеса до Британии», устрасила Океан и необычным грохотом боя напугала даже Туле, далеко отстоящую от римского неба (*Claud. De bello gothico*, 201–204).

В Туле прекращается также влияние римской цивилизации. Ювенал в XV сатире, с насмешливостью говоря о сильнейшем воздействии на страны, входящие в сферу римского влияния, римской цивилизации, которая все унифицирует, перемешивает и, по мнению римлян, поднимает на новый, более высокий уровень, в качестве самого невероятного ее результата представляет возможность в скором времени именно в Туле находить лучших риторов, чтобы нанять их на работу:

<sup>1</sup> Луций Анней Сенека. Трагедии. Пер. С. А. Ошерова, М., 1983.

<sup>2</sup> Mund-Dopchie M. La survie littéraire... P. 83.

«В целом свете теперь Афины греков и наши,  
Красноречивая Галлия в стряпчие учит британцев,  
И толкуют уже о наемке риторы в Туле».  
(Juvenal. Satires, XV, 110–112)<sup>1</sup>.

Это место на краю земли уточняется поэтами географически: речь идет о своего рода «финистере»<sup>2</sup>, расположенном на Северо-Западе. В представлении поэтов Туле является антиподом регионов крайнего Юго-Востока, например, тех мест, где путешественник открывает истоки Нила. Так, Стаций в «Сильвах» противопоставляет «туманное море Туле» (*vada caligantia Thyles*) «недоступному истоку семирукавного Нила» (*septemgeminum caput impenetrabile Nili*) (Stac. Silvae, III, 5, 18–22). Общим местом в поэтической литературе является противопоставление Туле пылающим от солнца африканским пустыням: «Куда ты пойдешь, мы последуем за тобой. Лети в Туле, осужденную на гиперборейские холода, или в пески пылающей Ливии. Мы будем рядом с тобой» (Claudian. M. Rufinum, II, 239–241). В панегирике, посвященном третьему консулату Гонория Августа, Клавдиан опять использует этот поэтический образ: «Чтобы заставить тебя еще более любить войну, он рассказывал тебе о подвигах твоего предка, об ужасе пылающей Ливии и Туле, недоступной для кораблей» (Claudian. Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti, 51–53). Для Боэция антиподом *Ultima Thyle* является знойная, навевающая сновидения Индия (Boec. De consolatione philosophiae, III. V(2), 5–10).

Если поэты противопоставляют Туле районам крайнего Юго-Востока, то они, наоборот, сравнивают ее с самыми северными странами и точками земного шара как реальными, так и фантастическими: с нордической страной Гипербореей (Claudian. M. Rufinum, II, 239–241), с северным полюсом, с полярной звездой (Stac. Silvae, III, 5, 18–22).

Кроме того, Туле труднодоступна для кораблей (Stac. Silvae, V, 1, 90–91, V, 2, 54–56), что согласуется с указаниями Пифея. Так же как таинственная страна киммерийцев, тоже расположенная на берегу Океана, на западной

<sup>1</sup> Юния Ювенала. Сатиры. Пер. А. Фета. М., 1885.

<sup>2</sup> Finistere — самый западный департамент Франции (Нижняя Бретань). В переносном смысле — финистер — самая крайняя точка, от латинского *finis terrae* (конец земли).

оконечности мира, Туле прячется в своих туманах (Stac. Silvae, III, 5, 18–22) и во мраке своих длинных зимних ночей (Stac. Silvae, IV, 4, 61–62).

Вторая группа текстов рассматриваемой античной литературной традиции о Туле вводит ее в романтический жанр. Теперь остров не только является символической границей мира, но становится отдаленной родиной богов-героев или местом необыкновенных приключений. На полпути между путевыми записками, научной фантастикой и любовным романом находится произведение Антония Диогена «Невероятные приключения по ту сторону Туле» (τὰ ἀπίστα ὑπὲρ Θούλης) в 24 книгах, которое не имеет точной датировки<sup>1</sup> и известно в переложении константинопольского патриарха Фотия<sup>2</sup>. Автор использует Туле в качестве реального места, в котором разворачиваются чудесные события. Героиня романа Деркиллида после фантастических приключений оказывается на острове, где она осуждена на то, чтобы быть живой ночью и мертвой днем. Освободившись от этих чар, она встречает героя Диния — отважного путешественника, который влюбляется в нее. Затем он продолжает свои странствия по ту сторону Туле и открывает то, «что доказывают и ученые, занимающиеся наблюдением над светилами. Например, что есть люди, которые могут жить в самых далеких арктических пределах, где ночь иногда продолжается целый месяц; бывает она и короче и длиннее месяца, и шесть месяцев, но не больше года. Не только ночь растягивается, но соразмерно и день согласуется с ночью». Далее Диний двигается к северу в сторону Луны, «видя в ней некую более чистую землю». Наконец, прибыв на Луну, Диний и его спутники «узрели там такие чудеса, которые во многом превзошли все прежние фантастические истории» (Photius. Bibliotheca, § 166, 110b–111a)<sup>3</sup>. Таким образом, благодаря Антонию Диогену Туле, кроме того, что она в первый (но не в последний) раз в истории

<sup>1</sup> Творчество Антония Диогена иногда датируют временем Александра, иногда императорской эпохой.

<sup>2</sup> Rohde E. Der Griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig, 1876. S. 250–287; Reihl K. Antonios Diogenes. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der «Wunder jenseits von Thule» und zu den «Wahren Geschichten des Lukain». Tübingen, 1969.

<sup>3</sup> Невероятные приключения по ту сторону Фулы, 9. Пер. Н. Мильштейн // Поздняя греческая проза. М., 1961.

европейской литературы связывается с историей о влюбленных, становится также частью фантастического мира.

Наконец, в последнюю, третью группу античных текстов фантастической традиции о Туле входят такие, в которых Туле играет роль сакрального иницирующего центра. Важное место в этой группе источников занимает один текст Плутарха, автор которого не предполагал, какие выводы можно сделать из его рассказа.

В трактате «О видимом лике луны» Сулла, рассказчик эсхатологического мифа, получил свои знания от чужестранца, который сам обучился во время путешествия на отдаленный архипелаг, омываемый морем. Центральный остров архипелага, Огигия, обладает идиллической природой. «Нет ничего более волшебного, — пишет Плутарх, — чем природа этого острова, где воздух отличается чарующей сладостью» (Plut. De facie in orbe Lunae, 26). На этом острове Юпитер держит в плену Сатурна. Сатурн живет в глубоком гроте, где он спит на скале, блистающей так, как будто она сделана из чистого золота. Эта скала источает восхитительный запах, который наполняет благоуханием весь остров. Птицы, гнездящиеся на вершине скалы, прилетают к божественному пленнику, принося ему амброзию. Сатурну служат демоны, наделенные даром пророчества и способные обучать искусству геометрии и философии.

Роскошный характер архипелага и присутствие Сатурна представляют черты, восходящие к мифу о «Золотом веке», о Елисейских полях и «островах Блаженных»<sup>1</sup>, нашедшему с течением времени воплощение в греко-римских социальных утопиях периода кризиса античного полиса. Другие же детали текста Плутарха бесспорно относятся к острову Туле и его окрестностям, как они были описаны Пифеем. За архипелагом — море, почти непроходимое, «воды которого позволяют только медленное плавание и сделались грязными из-за огромного количества ила, который откладывают впадающие в море реки, вытекающие с материка. Результатом этого являются такие осадочные образования, что море от них густеет: оно приобретает плотность до такой степени, что кажется, что его заморозили (ἢ καὶ πεπηγέσθαι δοξάν εἶσθε)» (Plut. Moralia, 941 d). «Кроме того, — добавляет Плутарх, — можно видеть, как на архипелаге “солнце

<sup>1</sup> Vernière Y. Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Paris. 1977. P. 272-285.

скрывается на время менее часа в течение тридцати дней. Ночь там представляет легкие сумерки (как говорят между собакой и волком), которые царят после захода солнца» (Plut. *Moralia*, 941 d).

Таким образом, Плутарху была известна традиция, идущая от Пифея, которая содержала, как известно, помимо личных наблюдений Пифея, сведения, полученные им от информантов-кельтов. Сам Плутарх знал о кельтских источниках Пифея, судя по его замечанию, что на Огигии «согласно легендарным рассказам варваров, Юпитер держит в плену Сатурна» (Plut. *De facie in orbe Lunae*, 26). Как справедливо замечают Ф. Леру и Х. Гионварк под «варварами» в данном случае подразумеваются все те же кельты<sup>1</sup>. Следовательно, в тексте Плутарха под флером греческих мифов должны содержаться кельтские легенды. В самом деле Туле-Огигия райским видом места, чудесами и наслаждениями, которые она дарует, напоминает описание сида, ирландского Другого Мира, который в саге о Бране тоже изображен как далекий-далекий остров среди сверкающих волн моря, представляющий Равнину Блаженства и заморскую страну Юности. Птицы, предлагающие амброзию Сатурну, плененному на Огигии, похожи на птиц сида, поющих чудесную музыку и усыпляющих больных или тяжело раненных людей. Спящий Сатурн напоминает великого кельтского бога потустороннего мира Дагду, который приостанавливает течение времени.

Плутарх сообщает сведения об обитателях чудесного острова, полученные, по его словам, от тех же варваров. Они рассказывают, что примерно в пяти тысячах стадий от Огигии лежит большой континент. Море, разделяющее континент и остров Сатурна, называется морем Кроноса или Сатурна. Пересечь его можно, только идя на веслах, потому что воды этого моря позволяют лишь медленное плавание. Когда звезда Сатурна подойдет под знак Быка (что происходит раз в тридцать лет), обитатели континента приступают к жертвоприношению, совершаемому с давних пор в таких случаях, и подготавливают морскую экспедицию следующим образом: люди, выбранные по жребию, снаряжают корабли, снабженные всем необходимым для морского путешествия на веслах и для достаточно долгого пребывания

<sup>1</sup> Le Roux F. *Guyonvarc'h Ch. Les Druides*. Ouest-France, 1986. P. 310. № 103.

на чужбине. Те, кто сумеет преодолеть трудности и опасности морского плавания, попадают на остров Сатурна.

Здесь они остаются девяносто дней; их окружают вниманием и заботой, почитают и называют служителями сакрального. После этого попутные ветры уносят их обратно. Никто другой не живет на острове Сатурна, кроме них и тех, кто были посланы туда еще раньше. Некоторые из прибывших остаются на острове на гораздо более длительный срок: в течение тринадцати лет они справляют культ бога, после чего они могут отправиться обратно. Однако большая часть предпочитает остаться: одни — потому что уже привыкли, другие — потому что все они здесь получают в изобилии без трудов и забот. Оставшиеся занимаются совершением жертвоприношений и сакральных обрядов, а также изучают философию под руководством демонов из свиты Сатурна (*Plut. De facie in orbe Lunae*, 26). Таким образом, в перспективе синкретического направления, предложенного текстом Плутарха, Туле становится крайней границей, где кончается Наш мир и начинается Другой Мир, сакральный, находящийся рядом с нашим. Его обитатели совершенно свободны и могут приглашать людей погостить у них<sup>1</sup>.

Текст Плутарха представляет только одно из целой группы античных свидетельств, основанных на кельтских легендах и посвященных гиперборейским регионам (как известно, под гиперборейцами греческой литературной традиции подразумевались скорее всего именно кельты). Туле же является одним из «островов на Севере мира», которые расположены и не расположены в нашем земном пространстве, принадлежат и Нашему и Другому, сакральному миру. В этой традиции смешиваются сведения сакральной и реальной географии. «Острова на Севере мира» — условное обозначение, под которым в реальной географии имелись в виду — северные побережья Галлии, Британские острова и северное островное окружение Британии<sup>2</sup>. В то же время куда-то в эти места устремлялись, по кельтским верованиям, души умерших. Клавдиан уточняет местоположение Другого

<sup>1</sup> Chevalier J. et Gheerbrandt A. *Dictionnaire des Symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris, 1982. S. V. Au-delà.

<sup>2</sup> Le roux F. *Guyonvarc'h Ch. Les Druides*. P. 305–315.

Мира кельтов таким образом: «Там, где простирается самое удаленное побережье Галлии, есть место, окруженное водами Океана, и где, говорят, Улисс кровавыми возлияниями привел в движение молчаливый народ мертвых. Там слышится слабое посвистывание, это жалобное стенание, которое издают тени пролетая; крестьяне видят, как проходят бедные призраки, стада мертвых» (Claud. In Ruff., I, 123–128).

В Другой Мир кельтов можно перейти, не только попав на остров Туле. Среди «островов на Севере мира» имелись и другие входы туда. Так, настоящей дверью в Другой Мир являлась Армориканская Бретань, которую колонизовали островные британцы, и которая всегда оставалась кельтской, с тех пор как кельты появились на Западе. Вот как описывает Иоанн Цец, каким образом осуществлялся через Бретань переход душ умерших из Нашего мира в Другой: «На берегу океана, который окружает Бретань, обитают рыбаки, подданные франков, которые однако не платят им дань. Во время сна они слышат возле своих домов голос, который их зовет, и им кажется, что стучат в дверь». Далее Плутарх продолжает: «Они встают, находят чужие корабли, полные пассажиров, поднимаются на борт и мгновенно достигают Бретани с помощью одного только руля. В то время как они с большим трудом совершают этот путь за день и ночь, развернув все паруса, когда они используют свои собственные корабли. Там они высаживают незнакомых пассажиров, которых они привезли. Никого не видя, они слышат голоса тех, кто принимает привезенных пассажиров, называет их по именам, по племенам, к которым те принадлежат, по их родственным связям и условным знакам. Они слышат, как пассажиры отвечают. Затем во мгновение ока они возвращаются домой, заметив, что их корабли стали гораздо легче, освободившись от веса тех, кого они везли». (Tzetzes. Scholia in Hesiodiem)<sup>1</sup>. Этот поздний византийский текст (XII в.) сохраняет тем не менее легендарный след религиозных концепций, идентичных и для Галлии, и для Ирландии. Кельтологи называют Армориканскую Бретань Летавией (кельтский общий — *Letavia*,

<sup>1</sup> Scholia on Hesiod, printed in the editions of Hesiod by Trincavelli. Viénnne, 1537.

галльский — *Ietavis*, ирландский — *Letha*, что означает дверь Другого Мира)<sup>1</sup>.

Все «острова на Севере мира», принадлежащие как сакральной, так и реальной географии, носят священный характер. Фест Авиен в *Ora Maritima* называет Ирландию священным островом (*insula sacra*), посвященным Сатурну и к тому же изобилующим травами (*herbarum abundans*), — эпитет, также подтверждающий ее сакральность (Avien. *Ora Maritima*, 108–112). Солин (использовавший труды Плиния Старшего) так описывает священный остров силуров: «Остров отделен труднопроходимым проливом от побережья, занятого бретонским племенем думнонов. Обитатели его еще сохраняют старые нравы: они отказываются от употребления денег..., почитают богов; и как мужчины, так и женщины хвастаются знанием пауки прорицания» (Solin. XXII, 7). Таким образом, этот остров является сакральным в самой высокой степени, так как все его обитатели обладают даром прорицания.

Плутарх говорит о сакральности всего островного окружения Британии: «Среди островов, которые окружают Британию, многие пустынные, рассеяны там и сям, и некоторые называются по именам демонов и героев». На одном из этих островов «жителей немного, но всех их британцы считают священными и по этой причине никогда не обижают». По прибытии на остров путешественника, являющегося рассказчиком легенды, «вдруг великое волнение сделалось в воздухе в сопровождении многочисленных небесных знаков. Задули ветры, слышались раскаты грома, и молния падала в нескольких местах. Потому, когда спокойствие восстановилось, островные жители сказали, что только что произошло исчезновение какого-то высшего существа. Так как, добавили они, лампа, которую зажигают, не дает никаких пагубных последствий, но когда ее гасят, она становится причиной несчастий для многих людей. Точно так же во всем их сиянии и славе великие души творят добро и никогда не делают зла. Но когда они собираются погаснуть или погибнуть, часто, как сейчас, они порождают ветер и град, часто также они отравляют

---

<sup>1</sup> Guyonvarc'h Ch. *Letavia* // *Ogam* 19, 1967. P. 490–494.

воздух зловонными испарениями» (Plut. De defectu oraculorum, 18).

География, как античная, так и современная, может оказать очень слабую помощь для объяснения текста Плутарха. Что это — опять описание Другого Мира кельтов? Или греческая экскурсия к гиперборейцам (впрочем, как уже упоминалось, под ними греки подразумевали все тех же кельтов)? О каких островах идет речь? Однако от точной локализации, по-видимому, надо отказаться. Имеется достаточное количество архипелагов и островов в Северо-западной Европе. Греки и римляне не были удивлены сверх меры изобилием священных островов, которые усеивали берега кельтских морей.

Сакральные «острова на Севере мира», принадлежащие магической географии, являются местопребыванием мудрецов-философов, передающих свои знания посвященным (как мы видели на примере сказочного острова Туле-Огигии из трактата Плутарха «О видимом лике луны»). Учителя так же, как и боги, обитающие на этих островах, наделяются мистическими и мифическими чертами. Само их островное положение является для этого достаточным основанием в соответствии с древними представлениями кельтов о населении Другого Мира. Даже в современном фольклоре обитатели островов являются существами, отличающимися от обычных смертных: они не подчинены общей судьбе. Ш. Пламмер передает традицию, по которой «жители маленького островка Фуды (одного из Внешних Гебрид) были непобедимы днем и бессильны после захода солнца»<sup>1</sup>. По кельтским верованиям, они имели больше шансов, чем другие, на установление контакта со своей солнечной, светящейся сущностью, от которой их отделяла ночь.

Из кельтских легенд о сакральных островах на «Севере мира», тесно связанных с Другим Миром кельтов, греки зяли всю фантастику, приняв ее за чистую монету, тем более, что она напоминала мифологическую тему об островах Блаженных из собственно греческой легенды. В самом деле, бог, который управляет этими островами или, по крайней мере, живет там, это Кронос — в греческой и Сатурн — в латинской интерпретации. Однако одновременно это галль-

<sup>1</sup> Plummer Ch. Vitae Sanctorum Hibernae. I. Oxford, 1890. P. CXL.

ский Диспатер и ирландский Дагда, бог мертвых, отец всех живых. Даже спящий он является опасным персонажем. В Ирландии Дагда назывался Eochaid Ollathir, «могущественный отец»: его палица убивает одним концом и оживляет другим. Еще он назывался Ruadh Rofhessa «Красный Совершенной науки». Это бог-друид и бог друидов<sup>1</sup>.

Вполне естественно поэтому, чтобы друиды Нашего мира ходили к нему на Туле-Огигию, чтобы усовершенствовать свои знания о сакральном. Цезарь, удержав только центральную идею — факт передачи знаний, в отличие от греков до предела упростил и рационализировал миф, связав его с современными ему друидами. Однако друиды размещались в реальной географии. Поэтому Цезарь вместо легендарного острова Туле греческих текстов в качестве сакрального иницирующего центра друидического знания называет Британию. По словам Цезаря, считается, что друидизм зародился в Британии и оттуда был перенесен в Галлию, и те, кто хотят тщательнее изучить его принципы, отправляются в Британию (Caes. V. G., VI, 12, 12). Эта точная географическая отсылка не меняет существа дела, потому что Великобритания (которую в Ирландии называли Alba, а в Галлии — Britannia) — это остров, и символически, как всякий остров, является иницирующим центром. К тому же она является самым большим из «островов на Севере мира».

Нордическое происхождение традиционного знания с исчерпывающей полнотой подтверждено самым важным из мифологических ирландских текстов, который входит в состав саги «Битва при Маг Туиред». Этот текст, таким образом, описывает первоначальное жилище великих богов Туата де Данан (Люди Богини Дана): «Туата Де Данан (Tuatha De'Danann) жили на Островах на Севере Мира, обучая науке, магии, друидизму, мудрости и искусству. И они превзошли всех мудрецов в искусствах язычества»<sup>2</sup>.

Таким образом, анализ третьей группы античных текстов идеализирующей традиции о Туле, показал, что в основе этих текстов под наслоениями греческих мифов и философских теорий лежат кельтские легенды о Другом Мире

<sup>1</sup> Le roux f. Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 105.

<sup>2</sup> Guyonvarc'h Ch. Textes mythologiques irlandais. I. Renne, 1980. P. 47.

кельтов. В результате этого синкретического творчества Туле оказывается одним из островов, расположенных «на Севере мира», которые, являясь сакральными иницирующими центрами, укрывают богов кельтских мифов и принимают друидов, желающих приобрести или пополнить их знания. Напрашивается также и второй вывод о том, что в формировании культурной нордической традиции важную роль играла кельтская мифология, являвшаяся, таким образом, мифологией северного народа.

### **§ 3. ULTIMA THULE И НОРДИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

В Средние века и затем в эпоху Возрождения перешли как романтическая, так и реалистическая традиции античности о Туле. Так, в средние века разрабатывалась любовная тематика, связанная с Туле. В средневековом романе «Ланцелот», сочиненном в конце XII в. и известном по немецкому переводу Ульриха Зацкхофена, имеется эпизод, главным героем которого является Ланцелот. «Руадюран встретил в лесу ужасную змею, которая умоляла его, чтобы он ее поцеловал. Руадюран отказался. Многие рыцари Артура приходили с тех пор искать змею, но в испуге бежали при виде ее. Ланцелот отправляется в лес, и когда появляется монстр, он, не колеблясь, по просьбе змеи целует ее. Тогда змея становится женщиной удивительной красоты: это была Элидия, дочь короля острова Туле; она была осуждена быть змеей, пока лучший рыцарь мира не поцелует ее»<sup>1</sup>. Здесь так же, как в одной из групп античных текстов, связанных с фантастической традицией о Туле, остров Туле является местом, где совершаются необычайные приключения и действует влюбленная пара. Кроме того, этот пример интересен еще и потому что, как мы видим, Туле включена в цикл романов Круглого стола и тем самым в кельтский мир эпохи Средневековья.

<sup>1</sup> Paris G. Études sur les romans de la Table ronde // Romania. 10 (1881). P. 476.

В то же время вполне реалистическая проблема локализации Туле волновала европейский мир с эпохи Средневековья и далее. Еще в 825 г. ирландский монах Дикуйль высказал предположение, что Туле — это Исландия (Dicuil. *De mensura orbis terrae*, VII, 2). С Исландией идентифицировал Туле автор одной из латинских историй скандинавского Севера, которые писались в эпоху крестовых походов<sup>1</sup>. Это был Саксон Грамматик (XIII в.). Его труд «Деяния датчан» (*Gesta Danorum*) представлял необычайно разнородную компиляцию мифологических, фольклорных, поэтических, а также реальных сведений. Реалистическое описание Туле, основанное на свидетельстве Прокопия, дал шведский епископ Олаус Магнус, написавший в 1555 г. «Историю северных народов»<sup>2</sup>. Его работа была выдающимся явлением для своего времени. Дж. Гренланд пишет, что идея Олауса Магнуса охарактеризовать северные народности, описывая их занятия и их природное окружение, была новой и независимой и «он реализовал ее с такой энергией, что его “История Северных народов” стала памятником скандинавам на заре эпохи, которую мы называем “новой” и первым подлинным источником нашего знания нордической жизни этого времени»<sup>3</sup>.

Поиски Туле были особенно актуальны в век Великих географических открытий, и тогда в географических трудах использовали не только реалистическую, но и поэтически-романтическую античную традицию о Туле. Эрудиты этого времени были особенно поражены свидетельством Сенеки о Туле:

«Пролетят века, и наступит срок,  
Когда мира предел разомкнет Океан,  
Широко простор распахнется земной,  
И Тефия нам явит новый свет,  
И не Туле тогда будет краем земли».  
(*Sen. Medea*, 374–379).

---

<sup>1</sup> Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*, VIII, 76. Strasburg, 1886.

<sup>2</sup> *Historia Olai Magni gotbi Archiepiscopi Upsalensis. De gentium Septentrionalium variis conditionibus*, I, 5. Basilae, 1555.

<sup>3</sup> Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae, 1555. Introduction by J. Granlund Copenhagen, 1972. P. 36.

Ему придавали пророческий характер, а новые земли философа соотносили конечно же с Америками. Так, космограф Франсуа де Бельфор приводит стихи Сенеки, когда он описывает «земли, открытые в наше время»: «Эти стихи очевидно открывают и предсказывают то, что случилось в наш век»<sup>1</sup>.

Однако в средние века и в эпоху Возрождения особенное значение и развитие получила традиция, идущая от привожденного выше текста Плутарха, в котором Туле-Огигия представлена сакральным центром, распределяющим сокровенные знания, а также изначальной родиной совершенного человечества, переживающего «золотой век», «потерянным раем», воспоминание о котором сохраняют все мифологии, какие бы названия они ему ни давали. Туле, самая северная из земель, а также те реальные или фантастические страны, с которыми она отождествлялась, оказываются в центре нордической традиции, согласно которой (особенно в кельтско-скандинавском ее варианте) север и северные созвездия рассматриваются как средоточие и зенит интенсивной жизни, а юг соответственно как надир и область более или менее абсолютной смерти.

Ориентация нарастающей жизненности идет снизу вверх (юг — север): корни мирового древа Иггдрасиль тонут в бездонной мгле, крона расцветает в живых северных звездах. Подобную мысль можно отыскать и в пудео-христианских источниках. Согласно Каббале, древо жизни находится на севере парадиза. Аналогична географическая ситуация Палестины, вытянутой точно по линии север — юг: на севере — гора Гермон, на юге — Мертвое море. По магическим воззрениям, за крайним арктическим барьером лежат неведомые страны, в которых жизненные процессы развиваются гораздо энергичней, чем в центральных и южных районах Земли.

В случае с Туле можно видеть, как от текста к тексту оформляется образ северной страны, которой чрезвычайно трудно достигнуть, но в которой собраны все мыслимые и немыслимые блага первозданного райского места. Речь идет об исторических текстах и текстах по реальной географии и в то же время о сочинениях по магической географии,

<sup>1</sup> De Belleforest F. La cosmographie universelle de tout le monde. Tome III. Paris, 1575. livre VII. Ch. 1. Col. 2038.

о средневековом эпосе, особенно о цикле романов Круглого стола.

Саксон Грамматик, который в одной из глав VIII книги своего сочинения вполне реалистически идентифицирует Туле с Исландией, в другой главе рассказывает уже сказочную историю о далеком острове. Речь идет о Гормоне, сыне Гаральда, который в отличие от других королей предпочитал совершенствовать силу духа исследованием секретов мироздания, а не применением оружия. Его душа жаждала заглянуть поглубже в чудеса: или в те, которые он сам испытал, или в те, которые были ему известны по слухам. И, желая увидеть все чуждое и необычное, он считал, что должен, прежде всего, проверить историю, слышанную им от жителей Туле, о царстве некой Геруты. Они хвастались, утверждая уже за пределами вероятия, что в этой стране собраны груды сокровищ, но дорогу преграждают опасности, которые едва может преодолеть смертный человек: «Ведь те, кто пытался это сделать, рассказывали, что нужно переплыть Океан, который обтекает землю, оставить позади солнце и звезды, плыть в бесконечном, пустом пространстве хаоса и, наконец, прибыть в землю, где нет света и царит вечная ночь»<sup>1</sup>. Этот текст уже создает образ сказочной страны сокровищ, но в то же время подчеркивает трудности и опасности пути, который ведет в северную обетованную землю.

О трудности и необычности пути, ведущего в Туле, мы узнаем и из другого текста. Арне Сакньюссем, знаменитый исландский алхимик XV в., воспетый Жюлем Верном в «Путешествии к центру Земли», написал несколько работ, посвященных магической географии Севера. До настоящего времени дошло только несколько фрагментов его книг, сожженных на костре. Интересен сохранившийся отрывок из его сочинения «Туле и другие места»: «Где искать Туле? Всюду и нигде. Или ты думаешь, что выход из подземелья, скованного демоническими звездами, ты отыщешь с помощью меча и компаса?.. Ты проплывешь проливом Норт-Минч, и потом копье Скаффинов укажет путь к истинному солнцу... в гигантской ледяной горе. Дотронься острием копья, и гора рассыплется, и откроется путь к первой обитаемой земле. Дерзай и покоряй смерть»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Saxo Grammaticus. Gesta Danorum, VIII, 85.

<sup>2</sup> Цит. по: Viatte A. Les sources occultes du romantisme. Paris, 1949. V. 2. P. 307.

Произведение Арне Сакнюссема — это работа по сакральной географии. Однако Олаус Магнус, историк высокого класса и реалистический географ, составивший великолепную по его временам карту Европейского Севера, тоже вносит свой вклад в создание сказочного образа «потерянного северного рая». Дав реалистическое описание Туле в первой книге своего сочинения, в одной из глав второй книги он отождествляет Туле с Гренландией и пишет, что в Гренландии целебный воздух и царит вечная весна<sup>1</sup>.

Вообще в магической географии и в алхимии Гренландия является каким-то таинственным, высоким и светлым символом. В алхимических трактатах встречаются, например, такие пассажи: «Над Гренландией горит звезда, луч которой в предрассветный час указывает путь в королевство белой лилии. Доступ к этому королевству охраняет зеленый лев. Из его пасти льется ядовитый витриоль. Если ты соберешь витриоль в свою реторту и не сожжешь стекла, крупинка света останется на дне реторты»<sup>2</sup>.

Формированию магических представлений о Севере и открытых там «райских землях» способствовали также романы «Круглого стола», особенно «Парцифаль» Робера де Барона. Он называл сине-золотую звезду Арктур «животворным солнцем Гелиодеи», «новым полюсом», на который указывает магическое копьё. Далее поэт рассказывал о Гелиодее, которая представляла собой необъятный материк, и путь к нему знали мореплаватели Туле: «Корабль останавливается посреди океана, и даже ураган не в силах сдвинуть его. Сушу образуют застывшие сапфировые волны — там растут прозрачные деревья, плоды коих нет нужды срывать, ибо их аромат утоляет жажду и насыщает»<sup>3</sup>.

Сильную поддержку нордическая традиция получила в 1690 г., когда шведский естествоиспытатель Олоф Рудбек опубликовал объемистую работу «Атлантика или Манхейм», в которой доказывал, что Швеция была изначальной родиной мира, называемого греками Туле, Огигией, Гипербореей, Меропией, Садам Гесперид и особенно Атлантидой. И по-

<sup>1</sup> Olaus Magnus. Historia..., II, 11.

<sup>2</sup> Limojon de Saint-Didier. Triomphe hermetique ou la pierre philosophale victorieuse. Amsterdam, 1685. P. 118.

<sup>3</sup> Meyer R. Der Graal und Seine Hiiter. Munchen, 1958. S. 99–100.

этому он отстаивал мысль, что роль народа, ведущего за собой человечество, до того времени приписывавшаяся евреям Библии, фактически принадлежала «его предкам» — готам<sup>1</sup>. С другой стороны, оккультные науки, которые вновь набирают силу с конца XVIII в., также говорят о северном положении «потерянного рая» на основании несколько поспешного сравнения, так как в мифах различных цивилизаций рай помещается как раз на Севере, например, Туле тольтеков, кельтский Авалон, индийская Уттара-куру. В ряду традиционных центров, которые должны были обеспечивать сохранение и передачу эзотерических знаний посвященным, Туле с тех пор заняла почетное место, превосходя по значению даже Атлантиду, несмотря на высокий престиж, который придает Атлантиде текст Платона.

Высокий престиж Туле как сакрального духовного центра и ее кельтский характер до сих пор оказывают сильное влияние на европейскую художественную литературу. Норбер Рулан, автор написанного на античные сюжеты романа «Лавры пепла» (1984 г.), посылает своего героя, молодого Люция, современника Судлы, по следам Пифея. Тот пытается отыскать Ultima Thule, известную ирландцам, у которых он очутился; но оказывается, что для него она является недостижимым идеалом. Из текста романа становится ясно, что и для современных людей Туле сохраняет характер места, которого нельзя достигнуть, но куда они все время стремятся в поисках «абсолюта»: «Каждый из нас носит Туль-Аль (Thul-Al) в своем сердце. Туль-Аль это ... поиски абсолюта. На небе или на земле это надежда на вечность. В моей стране говорят, что гиперборейцы вечно молоды и что они близки к богам. Но мы не созданы для Гипербореи. Боги пытались нам это сказать... Солнце, которое светит в течение месяцев, лед, который приобретает форму гор, и море из льда... Эти тайны означают, что этот мир не является человеческим. Мы привлечены абсолютом, но мы не можем его узнать. Ни наше тело, ни наш дух не имеют для этого соответствующих средств. Когда мы к нему приближаемся, мы видим мельком странные миры, которые являются мирами богов или нашей мечты. Потом все исчезает...»<sup>2</sup>. Таким образом, так же как и во

<sup>1</sup> Rudbeck O. Atlantica sive Manheim. 9 vol, Uppsala, 1675–1698.

<sup>2</sup> Rouland N. Les lauriers de cendre. Actes Sud, 1984. P. 192–193.

времена Арне Сакнюссема, Туле повсюду и нигде, она или есть в душе человека, или ее там нет.

Наконец, Туле, нордическая традиция и связанные с ними представления и мечты о блаженном, первобытном состоянии, о «потерянном рае» стали предметом рассмотрения в творчестве одного из самых оригинальных мыслителей XX в., создателя теории традиционализма — Рене Генона (1886–1951). Эта теория получила название от слова «традиция», которым Генон обозначал особое философское понятие. Его разработке он посвятил всю свою жизнь. По мнению Генона, основополагающим принципом подлинной метафизики является принцип единства универсума. Из этого единства проистекает иерархическая соподчиненность различных форм действительности, т. е. истин, подчиненных принципам. Наш земной мир является лишь частью сложной системы универсума, но при этом он представляет собой не просто количественную частицу всей структуры, но уменьшенную проекцию архетипа-принципа, отраженную в ограниченном пространстве земной человеческой истории. В человеческом мире существует проявление единой истины, и ее вторичных форм. Единой же истиной человечества является изначальная, примордиальная традиция, которая представляет сверхвременной синтез принципов и знаний, выработанных человечеством<sup>1</sup>.

В вопросе о происхождении традиции, которое некоторые исследователи считали восточным, а другие западным, Генон твердо придерживался мнения, что происхождение традиции не было ни восточным, ни западным, оно было «нордическим, а точнее полярным, о чем недвусмысленно утверждается в Ведах так же, как в других священных книгах. В самом деле, земля, где солнце делало оборот вокруг горизонта не садясь, должна была быть расположена очень близко от полюса, если не на самом полюсе»<sup>2</sup>.

Представители традиционализма в противоположность «прогрессистскому», «однолинейному» ходу истории придерживаются циклической теории развития мира и человечества. Генон считал, что цикл в самом общем значении этого термина представляет процесс развития какого-либо состояния проявленного мира или, если речь идет о меньших

<sup>1</sup> Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991. С. 121–122.

<sup>2</sup> Guénon R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. Paris, 1970. P. 37.

циклах, процесс развития какого-либо из более или менее специализированных свойств этого состояния.

В соответствии с индуистской доктриной, всеобщий цикл, воплощающий процесс тотального развития какого-либо реализованного мира, Генон называл Кальпой. Циклы, которые разворачиваются внутри Кальпы, нашего времени называются Манвантарами. На этом уровне циклы имеют одновременно космический и исторический характер, так как они уже более конкретно относятся к земному человечеству, будучи в то же время связаны с событиями, происходящими за пределами нашего мира.

Манвантары состоят из семи двипа (Dwīpa) или районов, на которые разделен наш мир. Хотя в соответствии с точным значением слова, которыми их обозначают, двипа изображаются как острова или континенты, определенным образом расположенные в пространстве, в действительности же речь идет скорее о различных конкретных состояниях земного мира. Так, Джамбу-двипа представляет всю землю в ее теперешнем состоянии, а не только Индию, как это обычно считается. Джамбу-двипа располагается к югу от Меру (Meru), «осевой» горы, вокруг которой совершаются революции нашего мира. Меру символически идентифицируется с северным полюсом<sup>1</sup>.

Манвантара делится также на четыре периода (Yuga), в течение которых примордиальная традиция все более и более затемняется. Эти периоды на Западе называли «золотым», «серебряным», «бронзовым» и «железным» веками. Таким образом, циклическое развитие происходит в нисходящем направлении от высшего к низшему. По мысли Генона, причина этого заключается в том, что развитие проявленного мира с необходимостью предполагает ускоряющееся движение от порождающего принципа. Начиная с высшей точки, проявленность стремится вниз, причем, как это происходит в случае физических тел, скорость такого движения постоянно возрастает до тех пор, пока не достигнет предела<sup>2</sup>.

В начале цикла, который в греко-римской традиции отождествляется с «золотым веком», примордиальная традиция и представляющие ее принципы предстают во всей

<sup>1</sup> Генон Р. Царь мира. Вопросы философии. № 3, 1993. С. 120.

<sup>2</sup> Guénon R. *Formes traditionnelles...* P. 19–20.

своей полноте. Этим определяется «первозданное» или «райское» состояние, которым наполнено начало цикла, когда все сущее воспринимается с точки зрения вечности<sup>1</sup>. Общий принцип проявляется в виде духовного центра, укорененного в земном мире и представляющего собой сокровищницу священной примордиальной традиции. По мере прохождения цикла вследствие того, что его развитие идет по нисходящей линии, происходит затемнение духовного центра, и традиция утрачивается.

В действительности высший центр, вечно хранящий традицию во всей ее полноте, находится вне зависимости от любых перемен внешнего мира. Просто подобно тому как земной рай сделался недостижимым, высший центр, который и является некоторой аналогией рая, тоже может в течение какого-то времени не проявляться внешне. Тогда традиция, «утерянная» для большинства человечества, продолжает сохраняться лишь в некоторых строго замкнутых центрах, и большинство людей уже не соприкасается с ней сознательным образом, как это имело место во «время оно».

Действительно, имеются описания сокровенных и труднодостижимых духовных центров, созданные в разных странах: это Агартха-Шамбала индуистской традиции, Салем «Град Мира», а также таинственный город Луз иудаистской традиции; это и реально существовавшие города, такие, как Лхасса, центр ламаизма, который напоминал подлинный центр мира, или Иерусалим, представлявший образ истинного Салема. Генон отмечает большое сходство в описаниях этих различных центров. «Единственное правдоподобное объяснение этого факта, — пишет он, — таково: если эти описания и впрямь относятся к различным центрам, то те могут быть лишь отражением единого и высшего центра, подобно тому как все обособленные традиционные формы являются, в общем, только видоизменениями великой первоизданной Традиции»<sup>2</sup>.

Этот высший центр представляет собой подвижную точку, которая во всех традициях называется символическим «Небесным полюсом», отражением которого является «Полюс земной», связанный с ним «Осью мира». Разбирая символику «Полюса», Генон еще раз подчеркивает полярно-нор-

<sup>1</sup> Guënon R. L'Esoterisme de Dante. Paris, 1957. P. 46-48; 68-70.

<sup>2</sup> Генон Р. Царь мира. С. 110.

дическое происхождение высшего духовного центра, хранящего примордиальную традицию. Он отмечает, что гора земного Рая идентична «полярной горе», которая под различными наименованиями известна практически во всех традициях: это индусская гора Меру, персидский Алборж, Монсальват из европейских легенд о Граале, арабская гора Каф и даже греческий Олимп.

«Во всех этих случаях, — пишет Генон, — имеется в виду область, которая, как и земной Рай, стала недоступной для обычного человечества, и которой не страшны никакие катастрофы, потрясающие земной мир в конце определенных циклических периодов. Эту область поистине можно считать “горным местом”; к тому же, согласно некоторым ведическим и авестийским текстам, первоначально ее местоположение и действительно было полярным в буквальном смысле слова, и какие бы изменения ни претерпела ее локализация в течение различных фаз истории земного человечества, в символическом смысле она все-таки остается полярной, поскольку представляет собой не что иное, как подвижную ось, вокруг которой совершается круговращение вещей»<sup>1</sup>.

Из приведенных выше названий мест, в которые различные традиции помещают земной Рай и сакральный духовный центр нашей Манвангары, для выявления топографии духовного центра более всего дает гора Монсальват из кельтских легенд о святом Граале. Монсальват (буквально «Гора спасения») — это вершина, расположенная «на дальних рубежах, к коим не приближался ни один смертный», скала, вздымающаяся из моря в недостижимых областях, за которыми поднимается солнце. Это одновременно и «полярная гора» и «Священный остров». Легко заметить, что это описание кельтского Монсальвата очень напоминает описания Ultima Thule, которые мы встречали в античных текстах.

Это сходство в свое время было отмечено Геноном, который писал, что «Огнигия или скорее Туле была одним из главных, если не самым главным духовным центром определенного периода»<sup>2</sup>. Вообще Генон считал, что название Туле является, возможно, гораздо более древним наимено-

<sup>1</sup> Генон Р. Царь мира. С. 124.

<sup>2</sup> Генон Р. Царь мира. С. 127–128; Guënon r. Symboles fondamentaux de la Science sacrée. Paris, 1962. P. 105–119; Idem. Formes traditionnelles... P. 35–51.

ванием великого духовного центра, чем те, которые дают все другие производные традиции. Он подчеркивал, что название Туле до наших дней встречается в самых различных точках Земли — от Центральной России до Центральной Америки. По мнению Генона, каждая из этих точек в более или менее отдаленную эпоху служила «местопребыванием духовной власти, являющейся как бы эманацией владычества первоизданной Туле». В качестве примера Генон приводил мексиканскую Туле, основанную тольтеками, выходцами из Ацтлана, «земли среди вод», которую Генон считал Атлантидой.

Согласно Генону, тольтеки принесли имя Туле со своей прародины и дали его тому центру, который, возможно, должен был в какой-то мере заменить погибший материк. Однако, всем другим Туле, в том числе и Туле атлантов, Генон предпочитал *Ultima Thule* — Туле гиперборцев, о которой он писал, что она «и в самом деле представляет собой наивысший центр для человечества теперешней Манчиггары. Именно она была тем “священным” островом, который первоначально занимал полярное положение не только в символическом, но и в буквальном смысле слова, и то время как все другие «священные» острова, повсюду обозначаемые именами со схожими значениями, были только образами этого острова»<sup>1</sup>.

Итак, *Ultima Thule*, казавшаяся древним самым северным, недостижимым пределом реального обитаемого мира, пройдя через символизмы магической топографии, через попытки художественного истолкования, в теоретических построениях XX в. подтвердила свой статус высшего сакрального центра, хранящего примордиальную традицию во всей ее первоизданной чистоте.

Таким образом, мы наблюдали, как со времен античности от периода к периоду вокруг *Ultima Thule*, как ключевого географического понятия, накапливались, наслаивались и видоизменялись представления европейцев о Крайнем Севере, формируя сильную культурную, нордическую традицию, в которой смешиваются поиски реального географического знания о странах Крайнего Севера и элементы магической географии, мифологические мотивы и философские размышления нового времени.

<sup>1</sup> Idem.

Важным для темы нашего исследования представляется достаточно очевидный вывод, что в формировании нордической традиции присутствовала сильная кельтская струя. Еще Пифей, открывая Туле, слышал от своих информантов-кельтов как реальные сведения о самом северном острове, так и связанные с ним кельтские легенды. Вообще, как мы видели, кельтские мифы о Другом Мире лежат в основе целого синкретического направления античной идеализирующей традиции о Туле, в котором Туле оказывается одним из островов, расположенных на «Севере мира». Эти острова являются сакральными, иницирующими центрами, укрывающими богов кельтских мифов и принимающими друидов, желающих приобрести или пополнить свои знания.

Затем в эпоху Средневековья Туле была включена в цикл романов Круглого стола и тем самым — еще раз в кельтский мир. И, наконец, у Р. Генона, в творчестве которого Туле, нордическая традиция и связанные с ними представления о блаженном первобытном состоянии, о «потерянном рае», занимают важное место, *Ultima Thule* гипербореев, наивысший духовный центр человечества, тоже имеет кельтское происхождение.





## Глава II

### СЕВЕРНЫЙ ВАРИАНТ КЕЛЬТСКОЙ ПРАРОДИНЫ

В настоящее время имеющий первостепенное значение для проблемы кельтского этногенеза вопрос о прародине кельтов решается с помощью лингвистических данных. На основе этих данных отвергается сообщение Тита Ливия (Liv., V, 34), согласно которому колыбелью кельтов являлась Галлия, и именно оттуда они начали свои нашествия на другие страны. Современные исследователи приводят возражения как раз лингвистического порядка<sup>1</sup>. По их мнению, если бы кельты были самыми древними обитателями Галлии, то их язык оставил бы гораздо больше следов в топонимике Франции. В данном случае не только названия мест поселения, но также названия гор и рек должны были бы быть кельтскими.

Однако если названия мест поселения в Галлии, этимологию которых можно вывести из кельтских языков, были довольно многочисленны, то древние наименования возвышенностей и рек почти все чужды кельтским языкам. Таковы: Родан, Секвана, Изара, Гарумна, Юра и др. Кельты называли в Галлии только крепости, которые они основывали, а географические названия принадлежали народам, жившим на этой территории до кельтов.

<sup>1</sup> D'Arbois de Jubainville H. Les Celtes depuis les temps les plus anciens jusqu'en l'an 100 avant notre ère. Paris, 1904. P. 5.

Сейчас распространена теория, помещающая прародину кельтов в районе между Дунаем и Рейном, который занимает территории юга и запада Германии<sup>1</sup>. Эту теорию лингвистические данные подтверждают: «Лингвистика, — писал Ж. Доттен, — ведет нас к тому, чтобы поместить первоначальные владения кельтов подле германцев»<sup>2</sup>. Действительно, в этих областях германии очень много географических названий кельтского происхождения. Прежде всего, названия городов: в Баварии — Carrodunum, Karnberg, Cambodunum, Kepten, Locortium, Lohr; в Вюртенберге — Virodunum, Wurttemberg; в Гессене и Рейнской провинции — Tredentus, Trans (около Майнца), Boudobriga, Voppart и т. д.

Кельтская ономастика Западной и Юго-западной Германии включает также названия гор и более многочисленные названия рек. Возвышенности Erzgebirge и Boehmerwald имели в древности названия кельтского происхождения — Ercynia Silva и Gabreta Silva. Из названий рек кельтскими являются названия «Рейн» и «Дунай». Латинское Renos соответствует ирландскому rian — «море». Древнее название Дуная Danuvius имеет общий корень с ирландским dana («быстрый»). Около Ратисбонна в Дунай впадает три реки — Шварцлабер, Гросслабер и Кляйнлабер, названия которых происходят от кельтского слова labaga — «га, которая говорит». Поскольку кельтская топонимика этого района Германии, в отличие от Галлии, содержит не только названия городов, но и названия гор и рек, то есть все основания предполагать, что она носит здесь местный характер. Это значит, что следы цивилизации кельтов на территории между Рейном и Дунаем значительно древнее, чем в Галлии. Поэтому сторонники этой теории считают район юга и запада Германии прародиной кельтов. Кроме лингвистических, эта гипотеза имеет также археологические обоснования. На примере кельтской керамики археологи пытались показать, что кельтская цивилизация распространялась с востока на запад (из Германии в Галлию), а не наоборот<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Grenier A. La Gaule celtique. Paris, 1945. P. 14–16; Hubert H. Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tene, Paris, 1950. P. 28.

<sup>2</sup> Dottin G. Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique. Paris, 1906. P. 345.

<sup>3</sup> Hubert H. Les Celtes et l'expansion celtique... P. 175.

Если свидетельство Тита Ливия не было принято только после серьезного рассмотрения в научной литературе, то другая, достаточно основательная античная традиция, помещавшая прародину кельтов совсем в другие места, была отвергнута большинством исследователей уже а priori, без всякого анализа и доказательств. По поводу этой традиции Л. Юбер заметил, что идти в данном случае вслед за древними авторами значит «одолживать им авторитет, которого они совершенно не заслуживают»<sup>1</sup>.

Речь идет о группе античных авторов, помещавших прародину кельтов на севере Европы. Самым ярким представителем этой традиции является Аммиан Марцеллин, который, используя в качестве источника Тимагена, ритора и историка, жившего в Риме во времена Помпея и Августа, писал о первоначальном появлении кельтов: «Друиды сообщают, что на самом деле часть народа была местного происхождения, однако другие пришли с самых отдаленных островов и из зарейнских областей» (Amm. Marc., XV, 9, 2). Аммиан Мерцеллин (ibid., XV, 9; 2) сообщал, также о причинах ухода кельтов с первоначального места их расселения: «Они были изгнаны из своих жилищ вследствие частых войн и наступления бурлящего моря (*crebritate bellorum et adluvione fervidi maris sedibus suis expulsos*)». Таким образом, по Аммиану Марцеллину (или Тимагену), кельты пришли из-за Рейна, а точнее, с низменных равнинных земель, расположенных на берегах Северного моря.

Самым ранним текстом этой традиции является по случайному стечению обстоятельств весьма позднее произведение. Это поэма «Ora Maritima», написанная Фестом Авиеном, проконсулом Африки 366 г. н. э. Полагают, что в основе ее лежит греческий оригинал, восходящий к очень ранним источникам. Самая старая часть греческого оригинала поэмы представляет собой весьма детальное описание прибрежного плавания (перипл) из Кадикса в Марсель, однако в нем не упоминаются гавани Ампуриаса и Роды. Это обстоятельство показывает, что перипл был написан раньше, чем были основаны эти колонии<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P. 173.

<sup>2</sup> Teuffel W. S. Geschichte der romischen Literatur. Bd. 3. § 4291(4). S. 300.

<sup>3</sup> Tierney J. J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). Vol. 60. Sec. C. N. 4-5. P. 193.

Установлено также, что греческий оригинал «*Ora Maritima*» включал еще финикийский перипл Северного моря, составленный карфагенским адмиралом Гимильконом около 500 г. до н. э., который исследовал запад Европы (Plin. N. H., II, 67, 169)<sup>1</sup>. Затем финикийский перипл был дополнен каким-то греком, у которого имелся под руками греческий перевод перипла Гимилькона. Возможно, произошла еще одна переделка произведения в IV в. до н. э. затем в I в. до н. э. был сделан его перевод на латинский язык, и только после этого оно попало в руки Феста Авиена.

По мнению К. Жюллиана, самый ранний источник Авиена, представлявший собой текст, очень близкий по времени к исходу кельтов с прародины и ускользнувший от почти полного уничтожения старых греческих географий, подтверждал жреческую традицию кельтов, переданную Аммианом Марцеллином<sup>2</sup>. В самом деле, Авиен изображает север Франции, опустошенный кельтами, которые пришли то ли по суше, то ли по морю, во всяком случае, вдоль побережья. Он говорит о силе кельтов и о частых войнах, которые они перед тем вели (*Celtarum manu crebrisque dudum praeliis*), а затем вдруг характеризует их таким образом: «Боязливый народ... проводил время удаленно от моря: ведь боялся морской воды по причине древней опасности (*Fugax gens... duxit diem secreta ab undis: nam sali metuens erat priscum ob periculum*): (Avien. *Ora Maritima*, 129–142). Таким образом, и по Авиену, первоначальное место поселения кельтов находилось в непосредственной близости от моря, которое представляло столь большую опасность, что поселило страх даже в душе этого мужественного и воинственного народа, заставив его переселиться в другие, удаленные от моря места.

Правда, эпитет «*fugax*» так же как и сообщение о страхе кельтов перед морем, видимо, находятся на совести автора, так как мы имеем сразу два свидетельства по этому же поводу, резко противоречащие приведенному выше. Речь идет о свидетельствах Эфора и Аристотеля, писавших в IV в. до н. э. Эфор также сообщал о губительном действии морских приливов в местах первоначального расселения

<sup>1</sup> Jullian C. Himilcon et Pytheas // *Journal des Savants*. Paris, 1905. V. III. P. 95–98.

<sup>2</sup> Jullian C. *Histoire de la Gaule*. Paris, 1908. V. I. P. 228.

кельтов, но совершенно иначе, чем Авиен, характеризовал отношения кельтов с морем. «Кельты, — говорил он, — упражняясь в бесстрашии, стоят твердо и неподвижно, когда волны моря затопляют их дома, затем вновь отстраивают их, и... вода причиняет им большие разрушения, чем война» (Strabo, VII, 2, 1).

Аристотель, которого интересовали психологические свойства кельтов и особенно занимала их безрассудная храбрость, привел аналогичное свидетельство. «У нас нет слова, — писал он, — для обозначения человека, который чрезмерно бесстрашен. Может быть, можно назвать подобного человека сумасшедшим или лишенным сознания того, кто ничего не боится — ни землетрясения, ни волн, как говорят о кельтах» (Arist. Ethic. Nicomach., III, 7, 7). Затем он еще раз возвратился к этому сюжету: «Это не храбрость — противостоять страшным вещам вследствие невежества; к примеру, если кто-либо понимает, как велика опасность, это не храбрость противостоять ей вследствие пылкости, как кельты когда берут оружие, чтобы атаковать волны» (Arist. Ethic. Eudem., III, 1, 25). Следует отметить, что сообщения Эфора и Аристотеля находятся гораздо больше в русле общепринятых в античности представлений о кельтском национальном характере, чем неожиданные замечания Авиена. В принципе же, свидетельства всех трех авторов, по-видимому, отражали реальное стихийное бедствие — наводнения, которые наносили значительный урон поселениям кельтов, расположенным на низких землях на берегу моря.

У Аристотеля есть еще одно свидетельство, которое вносит некоторое уточнение относительно месторасположения прародины кельтов. По словам Аристотеля, ослы не водятся в такой северной стране, как Кельтика, потому что там холодно (Arist. Meteor., I, 13, 28; de Animalibus, VIII, 28, 9). Это сообщение Аристотеля, дополняющее приведенные выше свидетельства Авиена, Эфора и того же Аристотеля, суживает район поисков северной прародины кельтов до Фризских островов и полуострова Ютландии, которые соответствуют всем перечисленным в них условиям. Ослы встречаются очень редко в Голландии (только 1467 — по данным французского министерства Сельского хозяйства за 1902 г.)<sup>1</sup> и почти не известны в Дании. По мнению К. Жюль-

<sup>1</sup> Ministère de l'Agriculture. Annales de 1902. P. 740.

лиана, эти свидетельства о Кельтике, данные Эфором и Аристотелем, касающиеся ее холодного климата и опасности ее побережий, так же как свидетельство Авиена, извлечены из какого-то очень древнего перипла, представлявшего собой творение искателя янтаря — Гимилькона или кого-то другого<sup>1</sup>.

Эта традиция о северном происхождении кельтов, так бездоказательно (как было показано выше) отвергнутая большинством современных исследователей, была тем не менее «взята на вооружение» — проанализирована и изучена К. Жюллианом, одним из самых scrupuleux историков континентальных кельтов доримского периода. Рассуждения К. Жюллиана стоят того, чтобы их привести. Он полагал, что мы можем поверить рассказам друидов об исходе кельтов, как мы верим древнему рассказу иудейских жрецов, выведивших народ Израиля из земли Египта. «Так как, — писал К. Жюллиан, — друидическая традиция касалась не банального эпизода национальной истории, но ее начальной и важнейшей главы, той, которая длилась дольше всего, которая не переделывалась, которую боги окружили самыми торжественными обстоятельствами, то она должна была произвести самое сильное впечатление. Даже четыре или пять веков спустя событие, давшее рождение новому народу, никогда не искажается совершенно у людей, которые имеют жрецов и поэтов, профессионально культивирующих национальную память и передающих ее в тысячах стихов. Пусть эти воспоминания об исходе и завоевании быстро обросли фантастическими деталями — это само собой разумеется. Но кельты никогда не могли абсолютно забыть свою древнюю прародину»<sup>2</sup>. Вслед за античной традицией о северном происхождении кельтов К. Жюллиан считал, что Фризские острова, побережья Фрисландии и Ютландии представляли собой острова и побережья, которые были самой древней родиной кельтов.

Основываясь на свидетельствах античных авторов, а также имея в виду реальные природно-географические условия этих мест, К. Жюллиан в мрачных и в то же время поэтических тонах описывал северную прародину кельтов, утверждая, что это был самый странный, самый суровый

<sup>1</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. I. P. 228. N 3.

<sup>2</sup> Ibid.

по отношению к человеку район всей Европы: «Низкие земли, болотистые монотонные и печальные, которые нужно без конца вновь отвоевывать у торфяников и у моря; берег, который разрушается и восстанавливается, как если бы земля и вода еще не закончили взаимной борьбы и взаимного творчества; время от времени чудовищные, гневные удары волн, внезапный прилив, в несколько минут опустошающий земли, на овладение которыми у человека ушли годы... Повсюду в мире война людей заставляла гибнуть больше всего живых существ; здесь же океан был главным поставщиком смерти»<sup>1</sup>.

В то же время К. Жюллиан отмечал, что какими бы негостеприимными ни были эти земли, представлявшие древнее владение кельтов, они многое давали тем, кто их эксплуатировал. Анализируя тексты античных авторов, он пришел к выводу, что жизнь в этих местах способствовала становлению особенного, выдающегося национального характера кельтов. «В этом существовании, — писал он, — внезапных опасностей и непрерывных усилий они приобрели почти сверхчеловеческую доблесть. Кельты приучались ничего не опасаться: ни волн, ни смерти. Суровое смирение пронизывало всю их жизнь. Эти схватки с природой были школой мужества и независимости. Люди, которые не перестают за нее сражаться, смеются над другими людьми и испытывают что-то вроде ожесточенной гордости за собственную свободу»<sup>2</sup>.

К. Жюллиан также тщательно взвесил и проанализировал географические преимущества этого района<sup>3</sup>. На берегах южной Эльбы и на Фризских островах люди не чувствовали себя изолированными, затерянными в «монотонной необъятности Северной Европы». Дело в том, что Эмс, Везер, Эльба открывают широкие проходы к внутренней части Европы: особенно Эльба — длинная, прямая дорога, которая доходит до центра Европы и ведет дальше, до самых отдаленных районов востока и юга. Со стороны моря сюда подходят самые посещаемые морские дороги Атлантики, идущие от фиордов Норвегии, от больших речных устьев Англии, от побережий Галлии. Легкость путешествия Пифея объясняется этими дорогами. Сюда можно добавить «тро-

<sup>1</sup> Ibid. P. 230.

<sup>2</sup> Ibid. P. 234.

<sup>3</sup> Ibid. P. 234–238.

пинки» Гольштейнского перешейка, по которым прибывают товары и люди из Балтики. Все эти дороги сходятся к эстуарию Гамбурга и в какой-то степени одушевлены им. Этот угол земли был единственной точкой северного океана, которую древние могли бы сравнить с Кадиксом, господствовавшим над Гибралтарским проливом, с Марселем, распространившим свою власть на устье Роны, с Римом, которому Тибр подарил Италию.

Кельты занимали, таким образом, один из этих обширных речных и морских перекрестков, способствующих формированию великих народов. Здесь море и реки предлагали надежные укрытия и хорошие порты. К. Жюллиан отмечал, что часть Северного моря, омывающая побережья Фрисландии и Фризские острова, которую он называет Фризским морем, всегда была центром талассократий, богатых и беспокойных: саксов, англов, ютов, Бремена, Любека и Гамбурга.

Область кельтов Фрисландии и Ютландии представляла также важный перекресток дорог, по которым в древности шли металлы. Идя оттуда по морю на запад, можно было достичь медных рудников Великобритании, а двигаясь на восток — медных рудников Норвегии. Южнее области кельтов Эльба вела к огромным запасам металла, хранившимся в горах Центральной Европы.

Наконец, Фризские побережья, по мысли К. Жюллиана, были единственным местом берега моря между Кадиксом и Тронхеймом, где могли бы надолго останавливаться мореходы, шедшие из южных морей: финикийцы и греки. В других местах — в Пазаж, на нормандских берегах, в Уэссане они скорее делали короткие остановки, но устье Эльбы с его рынком янтаря было главной целью всего этого долгого пути. В заключение К. Жюллиан оговаривается, что его рассуждения — это только длинный ряд гипотез, но полагает, что эти гипотезы являются логическим следствием анализа различных факторов как исторических, так и географических<sup>1</sup>.

Как известно, для выяснения происхождения народа важный момент представляет определение его расовой принадлежности. Расовую принадлежность кельтов пытались выяснить на основании данных античной традиции и данных

<sup>1</sup> Ibid. P. 238.

антропологии. Классический портрет кельта, который можно реконструировать, основываясь на свидетельствах греческих и римских писателей (Diodor., V, 28; Liv., V, 48; XX, 55; XXVIII, 17, 21; Plin. N. H., IV, 31; Amm. Marc., XV, 12, 1), представляет нам рослого человека с белой кожей, с золотистыми волосами, одетого в пестрое нарядное одеяние, к которому добавлены золотые украшения. Этот портрет особенно ярко создается поэтическим описанием кельтов в «Энеиде» Вергилия (Vergil., VIII, 658–660): «У них золотые пышнее кудри и золотая одежда; они сверкают полосатыми плащами; молочные шеи обвиты золотом».

Основываясь на подобного рода свидетельствах античных авторов, ряд современных исследователей считает, что кельты были народом нордического происхождения, что галлы, обрушившиеся на Италию и Грецию, вели свое происхождение от высоких белокурых долихоцефалов, уроженцев европейского Севера<sup>1</sup>.

У этой точки зрения имеются противники, которые, отрицая нордическое происхождение кельтов, в качестве доказательства приводят случай, описываемый Светонием в биографии Калигулы. Светоний (Cal., 62) рассказывает, что Калигула, желая отпраздновать в Риме триумф по поводу воображаемой победы, якобы одержанной им в Германии, вместо пленных германцев, которые должны были идти перед его триумфальной колесницей, приказал отобрать самых высоких галлов, отпустить им длинные волосы и выкрасить их в рыжий цвет. Отсюда делают вывод, что необходимость делать отбор и прибегать к описанным ухищрениям указывает на то, что галлы и германцы не обладали идентичной внешностью<sup>2</sup>. Однако надо признать, что этот пример не является убедительным доказательством. Представляя частный случай, он ничего не дает для общего вывода об этнической принадлежности кельтов, не выставляя против целого хора голосов античных авторов, описывавших нордическую внешность кельтов. Более ценным представляется наблюдение Тацита в биографии Агриколы, являющееся этнографической зарисовкой с натуры, что среди

<sup>1</sup> Neckel G. Germanen und Kelten. Heidelberg, 1929. S. 30; Krause W. Die Kelten und ihre geistige Haltung. Königsberg, 1936. S. 13.

<sup>2</sup> Lot F. La Gaule: Les fondements ethniques, sociaux et politiques de la nation française. Paris, 1947. P. 23–25.

кельтов имелись смуглые люди с курчавыми волосами — некоторые жители Британии (Тас, Agr., XI).

Данные антропологии показывают, что о каком-то ярко выраженном этническом типе кельтов говорить нельзя. В чешских могильниках часто встречается долихоцефальный тип<sup>1</sup>. Кельтов центральной Франции относят к типу темноволосых брахицефалов. Белгам приписывают тип светловолосых брахицефалов. Полагают, что среди кельтов часто встречался смешанный тип нордических долихоцефалов и альпийских брахицефалов, так называемый тип кельто-славян, который широко распространен в Европе от Англии до России. По мнению А. Юбера, именно этот тип представляют статуи галатов из Пергама, такие как галл из Капитолийского музея или галл из музея Терм. Он полагал, что эти круглые головы с удлинёнными лицами, с прямыми лбами, подчеркнутыми аркадами бровей, носами, вдавленными у основания, с густой шевелюрой и непокорными прядями скопированы с натуры и скопированы очень точно, поскольку представляют часто встречающийся европейский тип. И в то же время это типичный, высокий, светловолосый и белокожий галл античных авторов, но не долихоцефал<sup>2</sup>. Таким образом, кельты не являлись единой расой, но нордический элемент был представлен среди них значительным образом, хотя иногда и в смешанном виде.

Вопрос о прародине кельтов уже давно традиционно решается в тесной связи с индоевропейской проблемой, существенной частью которой является, как известно, опять-таки вопрос о прародине и путях рассеяния индоевропейцев, к числу которых принадлежали и кельты.

Классическими трудами по индоевропейской проблеме являются работы О. Шрадера и Г. Чайлда. Прародину индоевропейцев исследователи пытались соотнести с различными географическими регионами. Из сочинения О. Шрадера видно, что уже в XIX в. предпринимались энергичные попытки такого рода<sup>3</sup>. Вначале помещали прародину индоевропейцев в Азию. Г. Чайлд по этому поводу писал: «Гипотеза азиатского происхождения ариев является самой почтенной, но менее всего документированной. В

<sup>1</sup> Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961. С. 83.

<sup>2</sup> Hubert N. Les Celtes et l'expansion celtique... P. 35-36.

<sup>3</sup> Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. СПб., 1886. С. 121-158.

самом деле она принадлежит царству антропологической мифологии, корни которой уходят в библейскую историю о Вавилонской башне. В этом мире донаучных спекуляций все расы выводили из Азии, которая рассматривалась как обширный резервуар народов, и было принято, что все миграции следовали за солнцем с Востока на Запад»<sup>1</sup>.

К 20-м годам XX в. насчитывалось уже значительное число географических ареалов, которые соотносили с прародной индоевропейцев (Центральная Азия, Бактрия, Армения, Анатолия, Южная Россия, долина Дуная, Литва, Германия и Скандинавия). Исследователи последующего времени также помещали прародину в какой-либо из этих районов. Г. Чайлд, который перечислил их все и тщательно проанализировал связанные с ними гипотезы, отметил, что все эти районы, взятые в качестве прародины индоевропейцев, могут быть подвергнуты критике<sup>2</sup>. В то же время, по его мнению, скандинавская гипотеза является самой привлекательной, «будучи изложена с богатством деталей и совершенным мастерством археологических свидетельств» представителями германской школы<sup>3</sup>. Таким образом, если теория северного происхождения кельтов была отброшена большинством современных ученых, теория северного происхождения индоевропейцев привлекала внимание, анализировалась и доказывалась, или критиковалась.

Вопрос происхождения индоевропейцев, так же как и вопрос происхождения кельтов, решается на расовом уровне. Антропологам и историкам хорошо известен тот факт, что люди нордического типа (с белокурыми волосами, светлой кожей, румяным цветом лица) встречаются или встречались в тех странах, где говорят или говорили на индоевропейских языках. В то же время общеизвестно, что среди многих народов, которые лингвистически являются индоевропейцами, эти физические характеристики почти целиком исчезли. Даже в Европе типичные греки, итальянцы и испанцы являются невысокими, темноволосыми средиземноморцами. В этом нет особенного противоречия, так как подобные явления объясняются расовыми смешениями. В таких ареалах высокие, белокурые индоевропейцы могли представлять

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans. A Study of Indo-European Origins. London, 1926. P. 94.

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans... P. 94.

<sup>3</sup> Ibid. P. 166.

только меньшинство, которое представляли завоеватели. Их физические характеристики, развившиеся в холодном климате, претерпели изменения в новом географическом окружении.

Однако можно привести достаточно большое число свидетельств того, что в районах лингвистически индоевропейских, где люди нордической внешности теперь фактически исчезли, подобные типы существовали в древности. Так, известно, что ахейских героев называли ξανθοί (золотоволосые). Среди римлян Сулла, Катон и другие персонажи, кажется, были светловолосыми, а такие имена, как Агенобарб, Фульвий, Флавий, Руф подразумевают внешность, находящуюся в резком контрасте с внешностью типичных средиземноморцев<sup>1</sup>.

В индийской литературе встречаются высокие и светловолосые герои. Рассматривая изображения персов на саркофагах из Сидона, можно сделать вывод, что эта ветвь иранской расы включала представителей нордической расы<sup>2</sup>. Китайские писатели рассказывают о румяных, голубоглазых, светловолосых людях, распространившихся по Центральной Азии во время максимального рассеяния иранского языка как раз перед началом нашей эры. На древних фресках, происходящих из городов мертвых Таримского бассейна, изображены люди явно европейского светловолосого типа рядом с местными монголоидами<sup>3</sup>. Таким образом, в арийских зонах Древнего Востока сохранились следы людей нордического типа.

Более того, тот же самый тип еще сегодня существует среди различных народов, говорящих на языках, относящихся к индоевропейской группе, и проживающих в тех районах Азии, которые не были подвержены процессам расового смешения или по климатическим условиям напоминали Европу. Таковы, например, курды с высокогорий Северного Ирака: они высоки, светловолосы и голубоглазы. В окрестностях древней персидской столицы Персеполя до сих пор встречаются индивидуумы с голубыми глазами и волосами орехового цвета. Полагают, что их присутствие свидетельствует о нордическом вливании в иранскую Персию.

<sup>1</sup> De Lapouge. L'Aryen. Paris, 1899. P. 187.

<sup>2</sup> L'Anthropologie. Paris, 1900. P. 23-56 et 193-234.

<sup>3</sup> Teist S. Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Berlin, 1913. P. 498.

Наиболее радикальные представители нордической теории происхождения индоевропейцев, используя антропологические данные, считают оригинальным индоевропейским типом (*Proto europeans nordicus*) высокого северного долихоцефала. Этот постулат однако нельзя считать правилом, потому что из него имеются слишком значительные исключения. Не все представители нордической расы являются индоевропейцами по происхождению: так, финны являются чисто нордический тип, но они не индоевропейцы. И многие белокурые индоевропейцы были и являются брахицефалами. К этому типу принадлежали, например, люди, похороненные в так называемых «круглых курганах» (*round barrows*), которые на Британских островах около 1500 г. до н. э. заменили «длинные курганы» (*long barrows*), когда, по мнению ряда исследователей, первая волна кельтов или протокельтов захватила территорию Британии<sup>1</sup>. Таким образом, люди из *round barrows* были индоевропейцами и светловолосыми брахицефалами. Такой тип представлен, помимо древних кельтов, среди умбро-латинов и современных славян<sup>2</sup>.

Далее, некоторые из азиатских светловолосых представителей нордической расы оказались явно брахицефалами, как славяне. Наконец, в Германии, России и Скандинавии, в тех самых районах, откуда наиболее радикальные представители нордической теории извлекают свои самые мощные аргументы, брахицефальный элемент существовал еще в неолитические времена.

Большинство современных антропологов склонно считать, что высокие светловолосые брахицефалы (в том числе и люди из английских *round barrows*) представляли продукт гибридизации между людьми нордической расы и более темными брахицефалами. Г. Чайлд, пристально изучавший вопрос о прародине и рассеянии индоевропейцев, полагал, что «вообще ко времени арийского рассеяния невероятно, чтобы нордическая или какая-либо другая раса была абсолютно чистой»<sup>3</sup>. Тем не менее нордический элемент был не только весьма значителен в происхождении древних индоевропейцев, но также представлял собой связующее родовое звено ко времени их рассеяния.

<sup>1</sup> Grenier A. La Gaule celtique. P. 18.

<sup>2</sup> Taylor I. The Origin of the Aryans. London, 1889. P. 23.

<sup>3</sup> Child V. G. The Aryans... P. 163.

Нельзя не признать, что эти основания являются достаточно веским аргументом в пользу нордической теории для локализации географического ареала прародины индоевропейцев. Правда, самые ранние представители нордической теории (Куно в 1883 г., Заборовски в 1898 г.) полагали, что весь район от Северного до Каспийского моря должен рассматриваться как континуум, в котором сформировался индоевропейский праязык и развилась культура протоиндоевропейцев. Эта точка зрения была оспорена и сразу же отброшена Г. Чайлдом, который, во-первых, справедливо заметил, что «примитивный язык является слишком тесно сплоченным единством, чтобы сформироваться в таком обширном и разнообразном по своим географическим характеристикам ареале»<sup>1</sup>. Во-вторых, совершенно немыслимо, чтобы ряд племен или семей, распространившихся на тысячи миль болот и лесов, обладали достаточной степенью связности, которую подразумевает изначальная индоевропейская культура. Для доисторического человека леса, тогда более густые, чем сейчас, представляли серьезное препятствие для общения и продвижения. Таким образом, здравый смысл подсказывает, что следует искать более ограниченный ареал, где могла бы развиваться гомогенная культура и откуда может быть прослежено ее распространение.

Г. Бендер предложил в качестве колыбели индоевропейцев район между Неманом и Вислой, который играл второстепенную роль во времена европейской протоистории. Однако, по мнению Г. Бендера, преимущество этого района состоит в том, что он населен в настоящее время литовцами — народом, который в течение целого ряда веков сохранил индоевропейский язык в чрезвычайной чистоте и который принадлежит к нордической расе<sup>2</sup>. Л. Козловски, помещавший прародину индоевропейцев также в Литву, высказал предположение, что Литва была в доисторические времена более крупным культурным центром, чем это предполагалось ранее<sup>3</sup>.

Тем не менее археологические свидетельства, происходящие из Литвы, показывают, что этот район, густо покрытый лесом, за исключением немногих дюн, являвшийся убежищем протонеолитических охотников, стал центром неолитической цивилизации поздно и не был крупным центром

<sup>1</sup> Ibid. P. 164.

<sup>2</sup> Bender H. H. The Home of Indo-Europeans. Princetown, 1922. P. 55.

<sup>3</sup> Kozlowski L. Młosa epoka kamienna w Polsce. Warszawa, 1924.

концентрации населения. По мнению Г. Чайлда, культура и, вероятно, колонисты пришли гуда, уже обладая достаточно высоким уровнем развития, из каких-то других мест. Имея в виду нордическую гипотезу происхождения индоевропейцев, Г. Чайлд полагал, что двумя возможными центрами, куда можно поместить индоевропейскую прародину, были Скандинавия и Южная Россия. «В самом деле, — писал он, — в одном из этих ареалов мы должны искать наших ариев. Первый — определенно, второй — вероятно, были крупными центрами народонаселения перед концом Нового Каменного века и центрами рано развившихся автотонных культур; и из них цивилизация и цивилизаторы распространились далеко и широко»<sup>1</sup>.

Южная Россия укладывается в рамки нордической гипотезы, потому что в обнаруженных там самых ранних могилах послеледникового периода, увенчанных курганами, содержащих скорченные скелеты, покрытые красной охрой, были похоронены в основном люди нордического типа — высокие долихоцефалы. Число же брахицефалов было невелико<sup>2</sup>. Климат и другие природно-географические черты южнорусских степей в большой степени соответствуют природно-географическим характеристикам индоевропейской колыбели, реконструированной по данным лингвистики. Точно так же археологическая культура южнорусских курганов напоминает праиндоевропейскую культуру.

Праиндоевропейцы занимались земледелием и имели развитое скотоводство. Они приручили лошадь, которая играла важную роль в их жизни. Праиндоевропейцы знали один металл — медь, и, без сомнения, им были знакомы изделия из металла.

Однако некоторые общеевропейские названия орудий труда восходят к тому периоду, когда камень все еще использовался для изготовления орудий труда и оружия. Например, тевтонское *sahsaz* «режущее оружие» происходит от того же самого корня, что и латинское *saxum* «камень»<sup>3</sup>.

Люди нордического типа, похороненные в южнорусских курганах, занимались скотоводством, поскольку в могилах найдены кости домашних животных, не только овец и другого мелкого скота, но и кости лошади. В одной из

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans... P. 166.

<sup>2</sup> Ibid. P. 183.

<sup>3</sup> Широкова Н. С. Древние кельты на рубеже старой и новой эры. Ленинград, 1989. С. 65.

охровых могил была найдена глиняная модель повозки, подобной тем, которые использовали праиндоевропейцы. Такие повозки служили также жилищами. Это обстоятельство наряду с бедностью могил подтверждает предположение, что люди из южнорусских курганов были частично кочевниками подобно скифам и гетам. Однако большое число погребений, расположенных на различных уровнях в одном и том же кургане, предполагает продолжительную оккупацию некоторых районов на более-менее долгое время.

Кроме того, обитатели Южной России начинали понемногу практиковать земледелие: в некоторых курганах было найдено зерно. В зрелый период развития их цивилизации некоторые из них стали вести оседлый образ жизни, поселяясь в деревнях, построенных в плодородных долинах или на побережьях. Эта нордическая народность из южнорусских курганов жила в периоде халколита. В самых старых погребениях преобладают орудия труда и оружие, выполненные из камня, кремня и кости, но почти повсюду находят маленькие вещицы из чистой меди. Серебро в южнорусских курганах распространено гораздо более широко, чем в любом другом районе Европы в это время. Золото встречается только в долине Кубани. Южнорусское вооружение близко соответствует вооружению праиндоевропейцев, воссозданному с помощью индоевропейского лингвистического словаря. Особенно характерны сверленные каменные или медные топоры. Кремневые наконечники стрел так же явно указывают на знакомство с луком, как и данные лингвистики.

Г. Чайлд отмечал также относительное единообразие археологического материала и погребального ритуала, характерное для южнорусских курганов по всей территории от Каспия до Днестра. «Это культурное единообразие, — писал он, — может быть, позволит нам сделать вывод о распространении единого языка... Было бы соблазнительно назвать этот общий язык индоевропейским»<sup>1</sup>.

Как известно, уже давно стала традиционной точка зрения, что носителями индоевропейских языков в Европе явились племена, принадлежавшие к кругу культур боевых топоров, миграции которых начались в конце III тыс. до н. э. Экспансию этих культур считают движением индоев-

---

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans. P. 183.

ропейцев с прародины. Ряд исследователей полагает, что исходным ареалом экспансии культур боевых топоров были южнорусские степи, а существовавшая здесь в III тыс. до н. э. древняя (или курганная) культура представляла собой общую праиндоевропейскую культуру, продвижение которой на запад являлось рассеянием индоевропейцев<sup>1</sup>.

У этой точки зрения имеются, однако, противники. В статьях Л. С. Клейна доказывается невозможность выведения культур боевых топоров из южнорусских степей. Он показывает, что в этом ареале у культур боевых топоров отсутствовали генетические корни-прототипы, а также переходные звенья для них из более ранних местных культур. К тому же Л. С. Клейн придерживается поздней хронологии в отношении культур бронзового века, существовавших в древнерусских степях. В его работах, а также в работах других исследователей приводятся аргументы в пользу противоположного направления миграции культур боевых топоров: не с востока на запад, а с запада на восток. Приводятся центральноевропейские прототипы для основных элементов культур боевых топоров: амфоры, кубки, топоры, шнуровая керамика<sup>2</sup>.

Сам Г. Чайлд, склонявшийся к мысли, что культура южнорусских курганов энеолита и бронзового века напоминает культуру индоевропейской прародины, вынужден был допустить, что достоинства южнорусских степей как ареала предполагаемой прародины сводятся на нет неясностью датировок, характерных для южнорусских курганов. М. И. Ростовцев по стилю вещей датировал могилы медного

<sup>1</sup> Gimbutas M. Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe. Mouton, 1965. P. 23; Idem. The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500–2500 B. C. // the Journal of Indo-European Studies. 1973. Vol. 1. N 2. P. 163–214; Мерперт Н. Я. Этногенез в эпоху энеолита и бронзового века // История СССР. М., 1966. Т. 1. С. 156.

<sup>2</sup> Клейн Л. С. Новые данные о хронологических взаимоотношениях ямной и катакомбной культур // ВЛУ, 1960. № 20. С. 144–148; он же. Краткое обоснование миграционной гипотезы о происхождении катакомбной культуры // ВЛУ, 1962. № 2. С. 74–87; он же. Генераторы народов // Бронзовый и железный век Сибири / Под ред. В. Е. Ларичева. Новосибирск, 1974. С. 126–134; Mildenerberger G. Studien zum mitteldeutschen Neolithikum. Leipzig, 1953. S. 66–67; Kilian L. Haffkustenkultur und Ursprung der Balten. Bonn, 1955. S. 119–123; Struve K. W. Die Einzelgrabkultur in Schleswig-Holstein und ihre kontinentalen Beziehungen. Neumünster. Berlin, 1956. S. 289–296.

века на Кубани временем до 2500 г. до н. э. Б. В. Фармаковский на том же основании датировал их временем на 1000 лет позже. Обратив внимание на столь значительное различие, Г. Чайлд отмечал, что если датировка Б. В. Фармаковского верна, то оказывается, что северные культуры медного века в Ютландии и Центральной Германии старше, чем аналогичные культуры в Южной России<sup>1</sup>. В таком случае южнорусский ареал теряет свой приоритет в качестве возможной прародины индоевропейцев.

К тому же соответствие природно-географических характеристик южнорусских степей природно-географической картине индоевропейской прародины, восстанавливаемой по данным лингвистики, также является достаточно зыбким основанием для каких-либо бесспорных утверждений. Дело в том, что изыскания в области лингвистической палеонтологии допускают самые различные толкования. Достаточно привести несколько примеров. Еще со времен О. Шрадера<sup>2</sup>, основываясь на данных лингвистического индоевропейского словаря, полагали, что климат на прародине был суров. Снег и дождь были хорошо знакомыми явлениями, в то время как лето было жарким. Одним словом, климат был континентальным. Однако такой климат царит повсюду на евроазиатском континенте севернее евроазиатской горной оси и восточнее Альп. К тому же, по мнению И. М. Дьяконова, существование слов для обозначения жары, тепла, ветра, снега ничего не говорит о климате индоевропейской прародины, так как термины «жара» и «тепло» есть, например, в эскимосском языке, а «снег» — в аккадском, где среднегодовая температура  $(+20)-( +25)^{\circ}\text{C}$ <sup>3</sup>.

На характер прародины индоевропейцев как будто указывают многочисленные индоевропейские слова, обозначающие горы и возвышенности, а также данные индоевропейского словаря и мифологии о стремительных быстрых реках и озерах. Однако на основе этих данных разные исследователи делают разные выводы. Так, Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванов утверждают, что прародина индо-

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans... P. 199.

<sup>2</sup> Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. С. 123.

<sup>3</sup> Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов. 4. I // ВДИ, 1982. № 3. С. 13.

европейцев представляла собой область с горным ландшафтом, с горными озерами и начинающимися в горах реками<sup>1</sup>.

Им возражает И. М. Дьяконов. По его мнению, встречающийся в фольклоре эпитет рек «быстрые» («быстра реченька») не доказывает, что общиндоевропейская прародина находилась в горах. Он отмечает также, что для слова «озеро» нет общего индоевропейского термина и нет доказательств, что на прародине озера были горные<sup>2</sup>. Г. Чайлд считал, что вряд ли прародина индоевропейцев была высокогорным краем. Ссылаясь на О. Шрайдера, он писал, что индоевропейцы скорее жили в окружении лесов, чем высоких гор<sup>3</sup>.

Флора прародины индоевропейцев, восстанавливаемая по данным индоевропейского словаря, также допускает различные толкования по поводу местоположения ареала их первоначального обитания. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванов восстанавливают названия следующих деревьев и растений, характерных для индоевропейской прародины: дуб, береза, бук, граб, ясень, осина, ива, ветла, тис, сосна, пихта, ореховое дерево, вереск, роза, мох<sup>4</sup>. Такой характер растительности как будто свидетельствует о южном расположении прародины.

Однако, возражая Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванову, Л. А. Лелеков приводит «аргумент березы». Он отмечает, что березе наряду с дубом отводилось важнейшее место в хозяйстве и соответственно в мифологии праиндоевропейцев, т. е. на прародине индоевропейцев береза была одним из наиболее распространенных видов местной флоры<sup>5</sup>. Это же обстоятельство отмечает и И. М. Дьяконов<sup>6</sup>. А оно придает прародине индоевропейцев более северный характер, чем

<sup>1</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики индоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // ВДИ, 1980. С. 8.

<sup>2</sup> Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов. 4. I. С. 13, прим. 23.

<sup>3</sup> Child V. G. The Aryans... P. 89.

<sup>4</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема... С. 8-9.

<sup>5</sup> Лелеков Л. А. К новейшему решению индоевропейской проблемы // ВДИ, 1982. № 3. С. 33.

<sup>6</sup> Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов. 4. I. С. 14.

тот, который вытекает из гипотезы Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванова.

Существуют еще соображения экономического и географического порядка, дающие представление о том, что южнорусские степи не могли быть исходной областью рассеяния индоевропейцев. Эти соображения четко изложены Л. С. Клейном<sup>1</sup>. Он сравнивает рассеяние индоевропейцев с прародины с двумя другими большими миграционными движениями: с миграциями монгольских и тюркских народов, а также с миграциями семитских племен. Л. С. Клейн показывает, что в двух последних случаях исходный очаг миграций оказывался небольшим и удивительно постоянным (так называемый «генератор народов»).

Это был коренной скотоводческий район, превращавшийся в своего рода котел, из которого выплескивались все новые волны расселявшихся народов. По образному выражению Л. С. Клейна, «кипящим варевом в этих котлах были подвижные скотоводческие племена, а огнем, который поддерживал в этих котлах температуру на точке кипения, было развитие экстенсивного скотоводства. Стенками котла служили природные рубежи района, богатого пастбищами, — лесные массивы, горы, моря, а также крупные земледельческие государства»<sup>2</sup>.

Монгольский и семитский генераторы народов адекватно подходят под это определение. Изначальный очаг рассеяния татаро-монгольских племен был окружен кольцом безжизненных пустынь. Крышкой этого котла служили густые таежные леса Сибири, непригодные для пастбищ. С востока его ограничивал не слишком далеко находящийся берег Тихого океана, с юга — Великая Китайская стена и китайские пограничные гарнизоны. Оставался единственный выход — на запад.

«Семитский генератор, — писал Л. С. Клейн, — был опущен в знойный Аравийский полуостров, как в мешок с песком. Крышкой здесь служило побережье Средиземного моря. Эта крышка была чуть приоткрыта, оставляя две щели — на юг и на север. Но с юга у щели стояли настороже грозные армии фараона, и семитская экспансия вырывалась сквозь северную щель»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Клейн Л. С. Генераторы народов... С. 126–134.

<sup>2</sup> Там же. С. 132.

<sup>3</sup> Там же.

Если по принципу аналогии рассмотреть с такой точки зрения южнорусский (понто-каспийский) степной район, то следует сделать вывод, что там не мог возникнуть «котел», способный стать генератором народов. Южнорусские степи занимают огромную территорию, которая в доисторические времена обладала почти неисчерпаемыми резервами пастбищ. Прочная естественная граница у этого района есть только с юга (Черное море). Граница с севера менее четкая: это лесные массивы, отделенные полосой лесостепи. С запада и востока стенок вообще нет. Характерно, что в более поздние эпохи, известные по письменным источникам, этот район служил проходным коридором для кочевых народов: с востока на запад через него проходили скифы, сарматы, авары, гунны, венгры, хазары, печенеги, половцы, монголы; с запада заходили готы и бастарны, с юга совершали набеги татары и ногайцы.

Таким образом, если по приведенным выше основаниям исключить южнорусский ареал как возможную прародину индоевропейцев, то в рамках нордической теории происхождения индоевропейцев, остается лишь север Европы — Скандинавия и соответственно скандинавская гипотеза. С антропологической точки зрения скандинавская гипотеза безупречна. Нордический этнический тип прослеживается в самых ранних останках, происходящих из человеческих поселений на севере Европы. Он представлен там во все времена протоисторической и исторической эпохи. Как известно, и сегодня скандинавы сохраняют его в чистоте, равной которой нет ни в одном другом месте.

Кроме того, в представлении древних авторов (Iord. Gethica, IV, 25) именно Скандинавия выступала как *officina gentium, vagina nationum* («мастерская племен», «материнское чрево народов»). И действительно, с начала писаной истории можно видеть, как молодые варварские народы (тевтоны и кимвры, готы, лангобарды, бургунды, норманны) выплескиваются из холодных северных стран, завоевывая территории Римской империи. Сторонники скандинавской гипотезы рассматривают формирование кельтов, римлян и греков в свете этой аналогии, и тогда протоистория в целом становится отчетом о последовательных прорывах на юг, на восток и на запад индоевропейцев, колыбель которых находилась среди северных снегов. Чтобы усилить свои аргументы, они обращались к гомеровскому мифу, упоминающему киммерийцев, окутанных покровом непрерывной

ночи, и высоких лестригонов, над которыми сияет вечный день, видя в нем реминисценции греков об их изначальном северном доме<sup>1</sup>.

Пионеры скандинавской гипотезы делали, может быть, слишком далеко идущие заключения из этих известных пассажей в Одиссее. Однако Л. С. Клейн, отказывавшийся рассматривать южнорусские степи как возможный ареал исхода индоевропейцев, полагал, что район Скандинавии и севера Центральной Европы — это по географическим параметрам типичный «котел», «генератор народов»: «Здесь мы видим луговые пастбища, как бы втянутые в узкие полуострова (Ютландия, юг Швеции и Норвегии) и сравнительно тонкой полосой примыкающие к ним с юга. С севера их омывают Северное и Балтийское моря, с запада ограничивает Атлантический океан, по берегу которого густо теснятся укрепления сильного и многочисленного населения мегалитических культур. С юга — лесные и горные земли, в которых лугов, пригодных под пастбища, лишь небольшие просветы. С востока — непроходимые лесные кущи и болота... Но если пробиться на юго-восток, то открывается выход в обширную и слабо заселенную полосу тучных степей»<sup>2</sup>.

Скандинавская гипотеза происхождения индоевропейцев была скомпрометирована расистскими и шовинистскими построениями германской школы. Наиболее видный ее представитель Г. Коссинна помещал прародину индоевропейцев в Северной Германии, одновременно выдвигая положения о превосходстве культуры северных прагерманцев, о расовой обусловленности этого превосходства, а затем и о культуртрегерской миссии северных прагерманцев, основными наследниками которых он объявлял современных северных германцев. Теория Коссинны получила государственное признание в гитлеровской Германии. По словам Г. Герма, «во времена III рейха она была символом веры»<sup>3</sup>.

Праисторию индогерманцев Г. Коссинна реконструировал ретроспективным методом, начав свое изложение с исторических германцев Цезаря и Тацита, известных уже по письменным источникам. Он полагал, что все германские пле-

<sup>1</sup> Ridgeway W. The Early Age of Greece. Cambridge, 1901. P. 358.

<sup>2</sup> Клейн Л. С. Генераторы народов. С. 133.

<sup>3</sup> Germ G. Die Kelten. Das Volk das aus Dunkel kam. Dusseldorf, Wien, 1975. S. 121.

мена, названные Тацитом, можно идентифицировать с известными археологическими культурами. Далее, через латенское время Г. Коссинна пытался проследить германцев археологически до неолита. Это ему удалось только до второго периода бронзового века. Затем он прибег к помощи языкознания и расоведения, а потом опять вернулся к археологии<sup>1</sup>.

Произвольность научного метода и аргументации Г. Коссинны неоднократно критиковалась и осуждалась отечественными и зарубежными учеными, так же как и расистские и шовинистические черты, политическая тенденциозность его учения, лежащие уже за пределами науки<sup>2</sup>. Однако, как справедливо заметил Л. С. Клейн, отечественные археологи еще в семидесятые годы XX в. продолжали ожесточенную борьбу с теорией Коссинны, «не замечая, что он давно мертв, как и его теория, и что лишь эта полемика в какой-то мере гальванизирует труп»<sup>3</sup>.

В пылу полемики отвергались и все достижения германской школы: богатейший археологический материал, мастерская обработка археологических свидетельств, интересные, имеющие право на существование гипотезы, в том числе и локализация очага индоевропейской прародины на севере Европы. Между тем Г. Чайлд, внесший свою лепту в критику и осуждение отрицательных и антинаучных положений теории Коссинны, в то же время считал, как упоминалось выше, что именно скандинавская гипотеза, может быть, представлена лучше всего глубокими немецкими исследователями, к числу которых он относил Шлица, Шухарда и Коссинну<sup>4</sup>.

Противники скандинавской гипотезы отмечают, что Скандинавия и культура самых ранних ее обитателей лишь в некоторой степени соответствуют картине индоевропейской прародины и цивилизации праиндоевропейцев, такой, как она рисуется средствами лингвистической палеонтологии. Скандинавия является по преимуществу морской страной,

<sup>1</sup> Kossinna G. *Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor-und frühgeschichtlichen Zeit*. Leipzig, 1926.

<sup>2</sup> Артамонов М. И. Археологические теории происхождения индоевропейцев // ВЛУ, 1947. № 2. С. 105–106; Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. Москва, 1973. С. 41–42.

<sup>3</sup> Клейн Л. С. Генераторы народов. С. 127.

<sup>4</sup> Child V. G. *The Aryans*. P. 166.

и самые ранние поселенцы в ней жили на морском побережье, а в индоевропейском словаре нет общего термина для обозначения моря. Правда, Г. Чайлд в качестве объективного комментатора замечает, что такой негативный аргумент имеет весьма сомнительную обоснованность<sup>1</sup>. К тому же мы знаем, что, по крайней мере, один индоевропейский народ (кельты) сохранил воспоминания о том, как его древние предки жили на берегу северного негостеприимного моря.

Еще одно возражение против скандинавской гипотезы из области лингвистической палеонтологии состоит в том, что в индоевропейских языках было общее обозначение, по крайней мере, для одного металла — для меди, а знание металла поздно пришло в Скандинавию. Однако германисты все как один утверждают, что рассеяние индоевропейцев с прародины началось, когда среди них еще господствовала культура чисто каменного века (примерно, за 4000 лет до н. э.), а слово *ayos* (медь) было заимствовано ими уже после рассеяния. Следует заметить, что такая ранняя дата для начала исхода индоевропейцев не менее правомерна в качестве гипотезы, чем предположение Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванова, которые считают, что существование общиндоевропейского праязыка относится к V–IV тыс. до н. э., что выделение анатолийского праязыка из общиндоевропейской системы происходит в IV тыс. до н. э., а на рубеже III тыс. до н. э. из анатолийского уже выделяются хеттолувийские языки<sup>2</sup>.

Наконец, последний аргумент таков, что янтарь рано и повсеместно добывался и использовался вдоль побережий Балтийского и Северного морей, но в индоевропейских языках не существует для него общего названия. Однако, как мы видели выше, заключения, которые делаются на основании анализа лингвистических данных, являются зыбкими и далеко не бесспорными. К тому же сторонники скандинавской гипотезы почти во всех случаях стараются привести контраргументы.

Археологическая картина развития Скандинавии выглядит более благоприятно. История Скандинавии была непрерывной. С того времени, когда она была впервые занята

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans. P. 167.

<sup>2</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема... С. 5–7.

протонеолитическими людьми после отступления ледников, там не наблюдается следов какого-нибудь иностранного завоевания или вторжения<sup>1</sup>.

Когда отступление последних ледников сделало Северную Европу доступной для обитания, потомки палеолитических охотников на северного оленя с запада поселились в раннем послеледниковом периоде (пребореальном — 8300/7900 — 7000/6500 гг.) на берегах озер, заполнивших углубление, которое затем стало Балтийским морем.

Одна из самых значительных мезолитических культур Европы — культура маглемозе, названная по торфянику около г. Мулерупа (в Дании), где в 1900 г. были обнаружены остатки древнего поселения. Эта культура была распространена от Восточной Англии до Прибалтики и от Южной Норвегии до Пикардии. Наиболее известны поселения этой культуры на острове Зеландия — Холмгард и Сведборг; в Англии — Броксберг, Киллинг-Хит, Ньюбюри; в Германии — Кальбе, Доббертин, Дювензее; в Швеции — Истаби, Олоссен, Сандарна и др. Время расцвета культуры маглемозе падает на бореальный период (7000/6500 — 5500/4600 гг.)<sup>2</sup>.

Носители этой культуры были все еще охотниками и рыбаками подобно их предкам из Древнего Каменного века. Как и их предки, представители культуры маглемозе, широко использовали кость и рог и очень искусно обрабатывали эти материалы. Они применяли также тоненькие кремниевые чешуйки (микролиты) для вооружения гарпунов и для многих других целей. Кроме того, у них были топоры и конья из обтесанного кремня — орудия труда, неизвестные поздним палеолитическим народам Европы.

Техника рыбной ловли была усовершенствована чуть ли не до современного уровня. Орудиями рыбной ловли были гарпуны и стрелы, была уже изобретена трехзубая острога, применялись верши и сети. Но самым замечательным изобретением был выгнутый рыболовный крючок. Добыча рыбы и охота на болотную дичь вызывали потребность в лодках. В торфяниках культуры маглемозе найдены долбленные лодки и весла<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Child V. G. The Aryans. P. 166.

<sup>2</sup> Brondsted J. Norische Verzeit. I. Steinzeit in Danemark. Neumunster, 1930.

<sup>3</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. С. 187.

Между тем со временем берега Северного моря опускались, и соленая вода залила старые озера. Так появилось Балтийское море, которое в процессе своего образования прошло несколько этапов. В Атлантический период (ок. 5500 г. до н. э. и далее) климат в Европе был теплее, чем теперь, а воды нового моря кишели рыбой. Часть обитателей Скандинавии, привлеченная возможностью обильной рыбной ловли, которую предоставляла теплая соленая вода, стала прибрежной морской народностью.

Этими племенами были созданы культуры коккенмеддингов (кухонных остатков), или раковинных куч, расцвет которых падает на конец мезолита. Наиболее типичной из этих культур является эртеболле (Ertebolle), названная по местности вблизи г. Ольборга (Дания). Коккенмеддинг Эртеболле представляет собой слой отбросов (с преобладанием раковин) в 330 м от современной береговой линии. Длина его 140 м, ширина 30–40 м и высота до 1,5 м. В этом слое между раковинами и костями животных и рыб было найдено несколько тысяч кремневых орудий, среди которых особенно интересны характерные уже для неолита макролитические топор-резак (*tranchet*) и топор-мотыга (*pic*). Если в Маглемозе таких орудий было несколько штук, то здесь их 789 на 8600 находок. Здесь же найдены древнейшие образцы керамики — толстостенные остродонные сосуды, сформованные из глины, смешанной с песком или толчеными раковинами, что предохраняло их от растрескивания на костре.

Хотя высказывалась такая точка зрения, что глиняная посуда не была изобретена племенами эртеболе, а принесена какими-то пришельцами с юго-запада, однако даже А. Л. Монгайт, вообще отличающийся осторожностью суждений, отмечает, что до сих пор не найдено следов каких-либо переселенцев, которые могли бы обучить этому искусству племена эртеболле<sup>1</sup>. Таким образом, керамика была их собственным изобретением.

Поскольку мы имеем в виду скандинавскую гипотезу индоевропейской прародинны, то мы не можем обойти молчанием систему Г. Коссинны, которую Г. Чайлд рассматривал «как самую авторитетную в некоторых отношениях»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. С. 188.

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans. P. 168.

Как известно, согласно Коссинне, примерно, за 4000 лет праиндогерманцы разделились на две части. Одна часть осталась на побережье Северного и Балтийского морей (северные индогерманцы), а другая (южные индогерманцы) двинулась из Прибалтики к югу, заселила Центральную Европу и создала здесь культуру ленточной керамики, затем культуру расписной керамики в Трансильвании и на Украине. Двигаясь на восток, южные индогерманцы дошли до Месопотамии, принесли и туда культуру расписной керамики, и здесь выступили на исторической арене в качестве шумеров. Другая ветвь южных индогерманцев двинулась на юго-восток. Здесь, появившись уже в качестве фракийцев, они основали минойскую культуру Эгейского бассейна<sup>1</sup>.

Как видим, предложенные Г. Коссинной миграции так называемых южных индогерманцев и якобы вызванные ими последствия произвольны и фантастичны. С этим согласен и Г. Чайлд. Он отмечал, что расписная украинская керамика не может происходить из Дунайской долины. Идея основания минойской цивилизации варварами из Фракии — это идея, не нуждающаяся в опровержении. Предложение выводить расписную керамику Элама и Месопотамии из Европы — это хронологический абсурд даже с коссинновскими вздутыми датами для Севера. Ссылка же на шумеров — безосновательная спекуляция. «Все это означает, — писал Г. Чайлд, — что коссинновские южные индогерманцы сразу должны быть исключены из германской схемы... В действительности они не нужны вовсе»<sup>2</sup>.

Это не значит, что мы должны отрицать все и всяческие миграции каменного века, в том числе и миграции с севера. Сам Г. Чайлд замечал, что «имея дело со своими северными индогерманцами, профессор Коссинна находится на более прочной почве»<sup>3</sup>.

Например, явные черты сходства с культурой эртеболле, наблюдаются в так называемой культуре кампиньи. Население, создавшее эту культуру, тоже умело изготавливать глиняные сосуды плоско- и остродонные с примесью песка и толченых раковин. Типичные орудия кампиньи так же, как и в культуре эртеболле, — топор-резак (*le tranchèt*) и топор-мотыга (*le pic*). Кампинийские памятники открыты

<sup>1</sup> Kossinna G. Die Indogermanen. Würzburg, 1921.

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans. P. 171.

<sup>3</sup> Ibid.



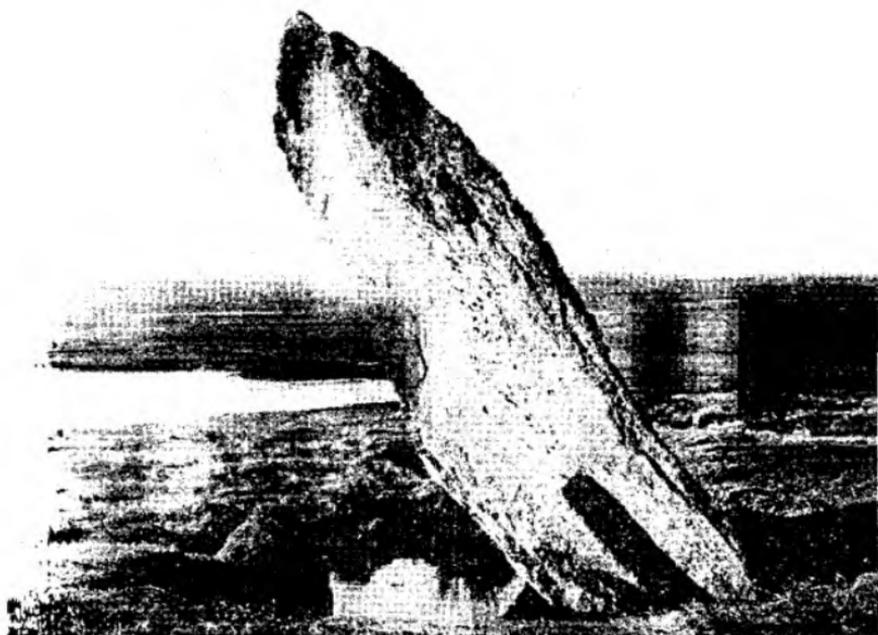
Рис. 7. Круг камней, расположенный рядом с деревней Кэллэниш (Внешние Гебриды; 30 в. до н. э.)

в Северной Франции и в Бельгии. В данном случае вполне уместной является точка зрения о возможных колонистах, носителях культуры эртеболле, которые принесли туда кампинийскую индустрию.

Такое направление ее продвижения кажется тем более правдоподобным, что эртеболле — это мезолитическая культура, а кампиньи относится уже к периоду неолита. Кампинийцы продолжали заниматься охотой, но на некоторых стоянках были найдены обломки зернотерок. На одном из обломков керамической посуды, найденной в Кампиньи, был отпечаток ячменного зерна. Так что культура Кампиньи, возможно, отражает начало земледельческого неолита на лессовых почвах Западной Европы<sup>1</sup>. Затем техника кампиньи была передана на Британские острова. Она встречается в уиндмиллхиллской культуре III тыс. до н. э., названной по городищу Уиндмилл-Хилл, открытому в Южной Англии.

Около 3000 г. до н. э. на территории Северной Европы (в Юго-Западной Швеции, Юго-Восточной Норвегии, в Дании, в северной части Германии) сложились земледельческо-скотоводческие культуры, относящиеся уже к периоду

<sup>1</sup> Nougier L.-R. Les civilisations campigniennes en Europe Occidentale. Le Mans, 1950.



**Рис. 8.** Клах Барнах в Северном Уисте (Внешние Гебриды) — один из так называемых «Стоящих камней», представляющих собой разновидность мегалитических памятников, воздвигавшихся на Британских островах, во Франции, Испании и Скандинавии на протяжении неолитического и раннего бронзового периодов.

неолита. Наиболее распространенной неолитической культурой Северной Европы была культура воронковидных кубков, названная по типичной форме керамики — кубку с воронкообразной шейкой. Племена этой культуры занимались земледелием, скотоводством, а также добывали и обрабатывали камень. Жили носители культуры воронковидных кубков в небольших деревнях, лучше всего изученных (широком, как и вся эта культура) в Дании<sup>1</sup>.

В самый ранний период существования культуры воронковидных кубков ее носителей хоронили в простых земляных могилах. Затем в Северной Европе распространяется мегалитическая погребальная архитектура. Сначала это были простые дольмены или дюссы — могильные камеры (1,8 × 0,6 м), образованные четырьмя вертикально поставленными

<sup>1</sup> Klindt-Jensen O. Denmark before the Vikings. London, 1957. P. 39–40.

камнями, поддерживающими один большой верхний камень (3000–2500 гг. до н. э.)<sup>1</sup>.

Далее, наряду с дольменами в северной группе памятников культуры воронковидных кубков появляются более сложные мегалитические сооружения — так называемые коридорообразные гробницы (Ganggrab), состоявшие из могильной камеры (иногда достигавшей 10–12 м в поперечнике) и низкого, узкого хода (длиной 15–20 м) из вертикально поставленных плит. Вся эта постройка была окружена насыпью кургана, вокруг которого лежали большие круглые камни<sup>2</sup>.

Рассматривая вопрос о происхождении культуры воронковидных кубков, А. Л. Монгайт наиболее обоснованной считал точку зрения датского ученого Троелс-Смита, полагавшего, что начальная стадия культуры воронковидных кубков связана с культурой эртеболле. Племена эртеболле оставались охотниками и рыбаками, но у них уже были домашний скот и зачатки земледелия<sup>3</sup>. Эта гипотеза интересна тем, что служит подтверждением непрерывности развития доисторической Северной Европы.

Яркой чертой северной культуры воронковидных кубков (как, впрочем, и других неолитических культур Западной Европы) является сопровождающая ее мегалитическая архитектура. Вопрос о происхождении мегалитических построек, как известно, сложен и до сих пор не решен. Монтелиус, Софус Мюллер, Гернес и другие считали, что мегалиты возникли под влиянием египетских гробниц и постепенно распространились по морскому побережью от Африки до Скандинавии. Некоторые немецкие ученые считали родиной мегалитов Северную Европу и в частности Скандинавию, а их строителями — праиндогерманцев<sup>4</sup>, что прекрасно укладывалось в скандинавскую схему индоевропейской прародины. Однако радиоуглеродные датировки показали, что самые древние мегалитические сооружения в

<sup>1</sup> Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации. Москва, 1952. С. 250.

<sup>2</sup> Nordman C. A. The Megalithic Culture of Northern Europe. Helsinki, 1935. P. 28.

<sup>3</sup> Troels-Smith J. Ertebolle Culture — Farmer Culture // Results of the Past Ten Years in Aamosebog. Wist Zealand. — Aarboger, 1954.

<sup>4</sup> Daniel G. E. The Megalith Builders of Western Europe. New York, 1958.

Европе появились на Пиренейском полуострове и в Бретани (около V–IV тыс. до н. э.)<sup>1</sup>.

Впрочем в рамках скандинавской гипотезы была создана еще одна теория появления мегалитов в Северной Европе. В разработке этой теории принимал участие Г. Коссинна<sup>2</sup>, а затем к ней примкнул Г. Чайлд. Она позволяет также объяснить значительное усовершенствование и усложнение культуры воронковидных кубков по сравнению с начальной стадией ее развития.

Согласно этой теории, уже в эпоху неолита поблизости от побережий Балтийского и Северного морей по берегам озер с пресной водой все еще существовало большое число поселений носителей примитивного варианта культуры «кухонных куч мусора» (коккенмеддингов) с остатками чистой культуры маглемозе. Если даже допустить, что этими людьми были сделаны первые шаги в сельском хозяйстве, все равно их жизнь была варварской и ненадежной. По большей части они держались за побережья. Сюда, однако, начали являться посетители с моря — мореходы с юго-запада, может быть, искавшие источники янтаря. Вновь прибывшие не обязательно составляли многочисленные группы, но они могли казаться грубым рыбакам «кухонных куч» культурными героями. Они могли даже создавать на этих суровых побережьях династии, претендовавшие на божественные почести, хотя вследствие смешанных браков они вскоре ассимилировались бы с местным населением.

Во всяком случае, моряки с запада могли принести в Скандинавию культ мертвых и мегалитическую погребальную архитектуру, которая была немедленно воспринята местным населением — сначала простые дольмены, а затем и более претенциозные конструкции (коридорообразные гробницы). Г. Чайлд считает, что этим же пришельцам может быть приписано значительное усовершенствование в ремесленном искусстве носителей культуры воронковидных кубков, начало регулярного сельского хозяйства (садовая культура), разведение скота<sup>3</sup>.

Затем, по мнению Г. Чайлда, население Скандинавии, кипировавшее, как он пишет, «новым духовным и мате-

<sup>1</sup> Renfrew C. *British Prehistory. A New Outline*, New York, 1974. P. 1–40.

<sup>2</sup> Kossinna G. *Die Indogermanen*. Würzburg, 1921.

<sup>3</sup> Child V. G. *The Aryans*. P. 172.

риальным аппаратом», начало двигаться в глубь материка, будучи вынуждено искать новые территории для обработки земли и выпаса скота. Первые отряды распространились на запад вдоль берегов Северного моря вплоть до Зюйдерзее (на современных картах — заливы Эйсселмер и Ваддензее), строя коридорообразные могилы по вересковым пустошам, затем, принужденные бедностью, они устремились даже дальше на юг<sup>1</sup>.

Восточнее более смелые отряды, гоня скот перед собой, следовали водным путем по Висле до Галиции. Некоторые повернули на запад и через Познань прошли в Силезию. Люди этой группы однако не строили мегалитических сооружений, а хоронили своих покойников индивидуально в маленьких каменных цистах<sup>2</sup>.

На Верхнем Оudere носители воронковидных кубков встретились с дунайскими крестьянами<sup>3</sup>. Например, в Носсвитце (Nosswitz) в Нижней Силезии «нордическая деревня» прямоугольных домов была построена на развалинах дунайского поселения. На большом кладбище в Иордансмюле (Jordan-smühl) в Верхней Силезии нордические и дунайские могилы лежат бок о бок.

Тот же самый нордический поток носителей культуры воронковидных кубков, который достиг Силезии, оттуда повернул на запад по направлению к Эльбе и Заале. Однако там он встречался с другими потоками, потому что все это время из Скандинавии шла непрерывная экспансия на юг — к Центральной Германии. Неолитические памятники Центральной Германии — это мегалитические могилы и нордическая, воронковидная керамика, которая покрывает всю Северную Германию и проникает дальше на юг по дорогам Заале и Эльбы.

Нордические культуры в Германии неолитического периода отнюдь не были однородными. Некоторые народы хоронили своих покойников коллективно в мегалитических могилах, другие — на регулярно распланированных клад-

<sup>1</sup> Child V. G. The Dawn of European Civilization. London, 1925. P. 205-210.

<sup>2</sup> Ibid. P. 228-238.

<sup>3</sup> Дунайская культура или культура линейно-ленточной керамики — это, как известно, земледельческо-скотоводческая культура, широко распространившаяся по Центральной Европе в период неолита (Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации. С. 144-158).

бищах, состоящих из отдельных могил. Поразительно разнообразие керамики. Встречаются и долихоцефальные, и брахицефальные черепа. Создается впечатление буйного разлива рудиментарных кланов или племенных групп, находящихся в постоянном взаимодействии. Они часто воевали между собой, потому что количество каменного оружия неисчислимо. В то же время между различными группами существовали регулярные торговые связи, прослеживаемые по распространению янтаря и других предметов торговли<sup>1</sup>.

Наконец, к концу III тыс. до н. э. в Северной Европе распространяются культуры боевых топоров или шнуровой керамики, носители которых были индоевропейцами. Целый ряд важнейших из этих культур, занявших огромные пространства на европейском континенте, расположился как раз на территории Северной Европы: 1) культура одиночных погребений в Дании, Нидерландах и на Севере Германии; 2) шведско-финская культура ладьевидных топоров; 3) культура шнуровой керамики Юго-Восточной Прибалтики. К трем предыдущим близка саксо-тюрингская культура шнуровой керамики из Центральной Германии<sup>2</sup>.

Как мы видели выше, Л. С. Клейн доказывал невозможность выведения культур боевых топоров из южнорусских степей вследствие того, что у них там отсутствовали генетические корни-прототипы и переходные звенья из более ранних местных культур. Создается впечатление, что в Северной Европе дело обстояло иначе.

В Скандинавии, особенно в Дании, в период неолита существовали три различных типа цивилизации. Во-первых, в Норвегию и во внутреннюю Швецию пришли потомки культуры маглемозе, еще не затронутые цивилизацией строителей мегалитов. В ремесле они широко использовали кость или переводили формы костяной утвари в сланец и оставались обществом охотников, рыболовов и собирателей. Затем на побережьях и, распространяясь южнее, жили строители мегалитов.

Третья группа весьма отличалась от двух предыдущих. По контрасту со строителями мегалитов, погребения которых были коллективными могилами, где члены одной семьи или одного племени хоронили своих умерших в течение

<sup>1</sup> Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации. С. 246-270.

<sup>2</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. С. 280.

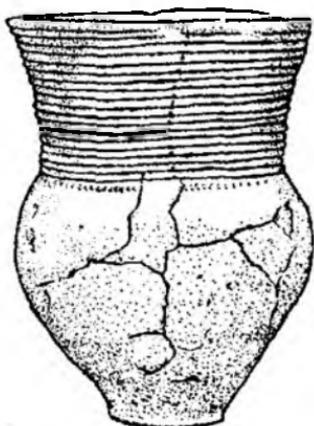


Рис. 9. Глиняный сосуд, украшенный шнуровым орнаментом (Ютландия; конец III тыс. до н. э.)

целых поколений, или с собирателями пищи, которые, кажется, совсем не соблюдали регулярных погребальных ритуалов, третья группа народов хоронила своих покойников в отдельных могилах (по одной на каждого), выложенных камнями и увенчанных курганами<sup>1</sup>.

Г. Чайлд отмечает, что самые старые из этих могил в Ютландии современны дольменам на побережье и часто содержат похожий инвентарь. Но в последующий период отдельные могилы начинают составлять совершенно изолированную группу. Изменились не только их форма, но также их инвентарь (керамика, украшенная

отпечатками веревочки, «шнура», сфероидные навершия булавы, каменные полированные и сверленные ладьевидные боевые топоры) совершенно отличен от инвентаря современных коллективных могил — мегалитических коридоробразных гробниц<sup>2</sup>. Теперь это захоронения носителей культуры боевых топоров, в то время как более ранние раздельные могилы и их содержимое представляли переходный тип от местных культур к культуре боевых топоров. Эти раздельные могилы нового типа заняли всю внутреннюю часть Ютландии за исключением мегалитических погребений. Напрашивается вывод, что воинственный народ боевых топоров остановил экспансию строителей мегалитов в этом направлении и даже взимал дань со своих прибрежных соседей.

В Швеции, Южной Норвегии и Финляндии культура боевых топоров представлена одиночными погребениями без курганной насыпи, с инвентарем, включающим ладьевидные топоры, долота из кремня или диорита, сосуды со шнуровым орнаментом, янтарные украшения и др.<sup>3</sup> Существует точка

<sup>1</sup> Child V. G. The Dawn of European Civilization. P. 206, 209–211.

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans. P. 174.

<sup>3</sup> Forssander J. E. Die Schwedische Bootaxtkultur und ihre kontinentaleuropäischen Voraussetzungen. Lund, 1933; Oldeberg A. Studien über die

зрения об автохтонности культур «ладьевидных топоров» в Скандинавии<sup>1</sup>.

В Тюрингии курганы, в которых похоронены носители культуры боевых топоров, располагаются по холмам, господствуя над Сааракскими соляными копями и янтарной торговой дорогой по Эльбе, как если бы строители этих курганов брали пошлину с центральной германской торговли, как родственные

им народы в Ютландии поступали с прибрежной торговлей.

Тюрингская культура шнуrowой керамики также имеет местные прототипы, как и две предыдущие группы культур боевых топоров. Дело в том, что видна зависимость этой культуры от культуры шаровидных амфор: керамика в начальной фазе развития очень близка по типу. Энеолитическая же культура шаровидных амфор, по мнению большинства исследователей, явилась следующим этапом в развитии восточной группы памятников культуры воронковидных кубков<sup>2</sup>. Таким образом, предположение о происхождении культур боевых топоров из Скандинавии (в особенности из Ютландии<sup>3</sup>) или из Тюрингии<sup>4</sup> (что тоже соответствует нордическим прототипам) с археологической точки зрения обосновано не хуже, а, может быть, лучше, чем южнорусское происхождение этих культур. Даже А. Л. Монгайт, как упоминалось выше, чрезвычайно осторожный в своих суждениях, полагал, что взгляды исследователей, высказывавших предположение о происхождении культур боевых топоров от саксо-тюрингской культуры шнуrowой керамики, не опровергнуты<sup>5</sup>.

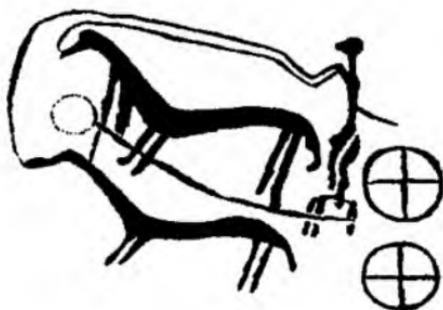


Рис. 10. Колесница со схематизированным изображением колес с четырьмя спицами (Швеция)

Schwedische Bootaxtkultur. Stockholm, 1952.

<sup>1</sup> Malmer M. P. Jungulolithische Studien. Bonn-Lund, 1961.

<sup>2</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. С. 279.

<sup>3</sup> Hoernes R. Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Vienna, 1924. P. 738, 767.

<sup>4</sup> Mildenerger G. Studien zum mitteldeutschen Neolithikum. Leipzig, 1953. P. 99-100; Meinander G. Die Kjukaiskultur. Helsinki, 1954. S. 149.

<sup>5</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. С. 285.

Мы не будем, следуя за представителями германской школы, выстраивать логически строгую и последовательную линию миграций индоевропейцев из Северной Европы в места их исторического обитания. Мы только наметим возможные направления таких миграций из Северной Европы или из Центральной Германии, используя археологический материал, показывающий удивительное сходство элементов культуры в далеко отстоящих друг от друга частях культурной области боевых топоров. Хотя возникновение этого сходства может объясняться целым комплексом явлений (общностью стадиального развития, культурной диффузией, межплеменными связями), однако фактор миграций также нельзя исключить. Отряды представителей культуры боевых топоров из Скандинавии или Центральной Германии, отправившись на юг, сначала могли не проникнуть южнее Магдебургских высот, так как дальше на юг жили дунайские крестьяне.

Затем, идя по следам своих предшественников из культуры воронковидных кубков, носители культуры боевых топоров вошли в Дунайскую область, медленно просачиваясь между общинами дунайских крестьян, иногда поселяясь в них отдельными семьями или группами. Более крупные отряды, напав на дунайские деревни, разрушали их, перекрывая собственными поселениями. Воинственные мигранты культуры боевых топоров могли продвинуться южнее и достичь восточных склонов Альп. Часть из них могла пройти еще восточнее, так как каменные боевые топоры, подобные найденным в свайных поселениях на озерах в Австрии и на стоянках в Баварии, встречаются в цистовых могилах Галиции.

Не стоит так же вслед за Коссинной прямолинейно утверждать, что, начиная с территории Дании или Центральной Германии, вторая волна народов боевых топоров проникла еще дальше в Юго-Восточную Европу, распространившись до долины Днестра и Украины. Отметим только, что в Восточной Галиции и на Украине встречаются шаровидные амфоры, идентичные по форме и декору с посудой, найденной в Центральной Германии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Child V. G. The Down of European Civilization. Fig. 114.

В долине Верхней Волги культура племен шнуровой керамики представлена, как известно, так называемой «фатьяновской культурой»<sup>1</sup>. Там открыты кладбища индивидуальных могил, устланных камнями, которые очень похожи на могилы Ютландии. Они содержат кремниевые долота, шейные ожерелья, составленные из зубов животных, вазы со шнуровым орнаментом, не очень отличающиеся от ваз из шведских могил культуры боевых топоров и сами боевые топоры.

Финский исследователь А. Талльгрэн усматривает здесь еще одну миграцию воинственных нордических племен из Скандинавии, может быть, через Восточную Пруссию или Финляндию к Центральной России<sup>2</sup>.

Продолжением фатьяновской культуры на Кавказе он считал блестящую культуру медного века на Кубани, который А. Талльгрэн датировал временем между 2000 и 1500 гг. до н. э.<sup>3</sup> Г. Чайлд, отнюдь не сочувствующий крайним взглядам германистов с их убежденностью в превосходстве индогерманской расы, тем не менее отмечал наличие на Кавказе погребений, очень напоминающих нордическую мегалитическую архитектуру. В качестве примера он приводил два любопытных двойных дольмена на Кубани, которые идентичны по форме с одним дольменом, раскопанным в Баальберге в долине Заале, и содержат очень похожие вазы<sup>4</sup>.

Оба (и Талльгрэн, и Чайлд) полагали, что медь, которой так богаты кубанские курганы, происходит из Месопотамии и что само исполнение мегалитических предметов также выдает месопотамское влияние. Тем не менее оба не считали невероятным, что эти дольмены могли быть построены по приказу какого-нибудь нордического вождя из Германии<sup>5</sup>. Позднее подобные своеобразные мегалитические могилы появляются южнее Кавказа — на Каспийском побережье. «Здесь, — писал Чайлд, — если нам нравится, мы можем видеть авангард нордических захватчиков, приближающихся

<sup>1</sup> Крайнов Д. А. Памятники фатьяновской культуры. Москва, 1963.

<sup>2</sup> Tallgren A. M. L'âge du cuivre en Russie Central // Suomen Muinaismistoyhdistyksen Aikakauskirja. Helsingfors, XXXII.

<sup>3</sup> Tallgren A. M. Studia Orientalia Fennica, 1925. P. 340.

<sup>4</sup> Child V. G. The Dawn of European Civilization. Eigs. 61, 62, 63.

<sup>5</sup> Tallgren A. M. // Finskt Museum, 1924. P. 25; Child V. G. The Aryans. P. 176.

к Ирану, чтобы стать иранцами»<sup>1</sup>. Таким образом, по мнению Чайлда, скандинавская гипотеза происхождения и рассеяния индоевропейцев достаточно хорошо обеспечена археологическим материалом. «Она является, -- писал он, -- самым понятным и последовательным синтезом индосвропейских народов, который когда-нибудь был предложен»<sup>2</sup>.

Эта точка зрения Чайлда получила подтверждение в достаточно недавнее время (1989 г.) на основе археологического исследования опять-таки кавказских материалов. А. Д. Резепкин проанализировал материалы могильника «Клады», полученные в результате восьмилетних работ Майкопского отряда Кубанской экспедиции ЛОИА АН СССР, которыми он руководил, в одноименном урочище близ станции Новосвободной. На основе этого анализа Резепкин, во-первых, дал свою датировку майкопской культуры, согласно которой, начало майкопской культуры как по северным, так и по южным связям можно отнести ко времени последней трети IV тыс. до н. э., а конец ее бытования к XXV в. до н. э.

Затем он пришел к выводу, что памятники новосвободненской группы, являясь составным компонентом майкопской культуры, имеют тем не менее не автохтонное, а пришлое происхождение. Ближайшие аналогии погребальному обряду и инвентарю автор обнаружил в круге ранних этапов культур воронковидных кубков Центральной и Северной Европы. Это — чернолощенная керамика специфических форм: кубки, амфоры, реже миски. Очень часто присутствуют элементы мегалитических конструкций: кромлехи, крепиды, заклады, гробницы, ящики, панцири. На стенах одной из гробниц в «Кладах» была обнаружена роспись, где, в частности, изображены лук и колчан. Единственная аналогия этому сюжету — гравированные и затертые краской изображения лука и колчана на стене гробницы из Лейне-Гелич близ г. Халле в Германии.

По мнению Резепкина, блок культур с чернолощенной керамикой и мегалитическими традициями имел своей отправной точкой Центральную и Северную Европу. Новосвободненская же группа являлась его юго-восточной

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. P. 179.

частью, под влиянием которой оказались носители передне-восточного компонента майкопской культуры.

В заключение Резепкин высказывает предположение о индоевропейской принадлежности блока культур с чернолощеной керамикой, корни которого, по его мнению, восходят к кругу культур воронковидных кубков Центральной и Северной Европы. «Проблема происхождения культур воронковидных кубков есть проблема происхождения индоевропейцев», — замечает Резепкин<sup>1</sup>.

Возвращаясь к Г. Чайлду, следует сказать, что он не исключал возможности существования и южнорусской гипотезы происхождения индоевропейцев, но все равно считал индоевропейскую культуру нордической культурой и выделил два самых существенных для нее момента:

1) «Где бы, — писал он, — нордическая культура ни зародилась (на берегах Черного или Северного моря), ее авторы выросли из первоначально бедной и незначительной группы в господствующую силу в западном мире»;

2) согласно Чайлду, «победоносная экспансия нордической культуры, каким бы ни было ее происхождение, является доминирующим фактом европейской протоистории от 2500 до 1000 г. до н. э.»<sup>2</sup>.

Эти два приведенные выше положения Г. Чайлда адекватно соответствуют скандинавской гипотезе. В самом деле в Скандинавии и Северной Германии цивилизация бронзового века являлась прямым продолжением цивилизации каменного века, которая продолжала развиваться без изменения этнического состава и без перерывов в культурной традиции, правда, получив мощный стимул благодаря торговле с Британией, Богемией, Венгрией и Италией. И нужно отметить, что последующая эволюция искусств и ремесел в Швеции, Дании и Северной Германии была гораздо более быстрой и блестящей, чем во Франции или Испании.

Когда североευропейские племена в результате обмена получили достаточное количество бронзы, которой на севере сначала не хватало, там появилась высокоразвитая бронзовая

<sup>1</sup> Резепкин А. Д. Северо-Западный Кавказ в эпоху ранней бронзы (по материалам погребальных памятников новосвободненского типа). Ленинград, 1989. С. 22 (Автореферат диссертации на соискание ученой степени к. и. н.).

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans. P. 200.

индустрия, и были созданы замечательные изделия, украшенные сложным орнаментом, в котором важнейшее место занимала спираль. Многие вещи на Севере сделаны более изящно и искусно, чем на юге Европы или на востоке. Типы вещей северного бронзового века своеобразны и встречаются только в Швеции и в Дании. Найдено много металлообрабатывающих мастерских с литейными формами, полуфабрикатами, соплами, тиглями и т. п. Кроме тончайшего литейного орнамента, бронзовые изделия украшали вставками из других материалов, в том числе янтаря и пасты. Известно было также золочение: позолотой покрыты тончайшие бронзовые сосуды и роскошные вотивные топоры<sup>1</sup>.

В большей части Северной Европы в погребальном ритуале бронзового века главную роль играл курган. Под ним хоронили иногда в каменном ящике или камере, иногда — в деревянном гробу. Курганы насыпали больших размеров (высотой от 2 до 4 м и диаметром от 15 до 25 м, но иногда высотой 5 м и диаметром 40–50 м). Насыпь была земляной, а на Скандинавском полуострове, как правило, из камней. Находились курганы на возвышенных местах, чаще всего на морском побережье<sup>2</sup>.

В заключение следует привести мнение М. Наварро о своеобразии культуры бронзового века в Северной Европе, которое подытоживает археологические свидетельства и согласуется с мнением других исследователей. По мнению Наварро, начиная со второй фазы так называемого Монтелианского бронзового века (ок. 1500 г. до н. э.), в Нордической зоне (в Южной Швеции, Дании) существовала «самосодержащая» и бесспорно непрерывная культура. «Нет археологических свидетельств, — пишет Наварро, — в пользу вторжения в Нордическую зону какого-либо народа после 1500 г. до н. э. В самом деле, начиная с этой даты, если не раньше, свидетельства указывают на движения народов, выходящих из этой зоны, а не входящих в нее»<sup>3</sup>.

Теперь посмотрим, как соотносился с Нордической зоной и исходившими из нее миграциями район Юго-Западной

<sup>1</sup> Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Бронзовый век. С. 99–100.

<sup>2</sup> Hagen A. Norway. London, 1967.

<sup>3</sup> Navarro M. A. The Early home of the Celtic Peoples // САН. V. VII. Cambridge, 1928. P. 66.

Германии в Центральной Европе, который, по наиболее общераспространенному представлению, является прародиной кельтов. Действительно, установлено, что в Центральной Европе прослеживается последовательная линия развития археологических культур, которая ведет непосредственно к историческим кельтам. В этногенезе кельтов вырисовываются два основных элемента — курганная культура бронзового века и культура полей погребальных урн, опирающаяся на старую базу курганной культуры. Носителей культуры полей погребальных урн называют протокельтами<sup>1</sup>, а с собственно кельтами связывают два последующих периода, представляющие европейский железный век: гальштатский период и латенский период.

Однако верную мысль высказывает, на наш взгляд, Я. де Фриз, помещающий прародину кельтов в эти же места и тем не менее замечающий: «Над областью, позднее называемой кельтской, прокатились такие волны переселений, так много рас здесь боролось, теснилось и селилось, что мы не можем рассматривать кельтское сообщество как нечто единое, существовавшее здесь изначально»<sup>2</sup>. Де Фриз, пытаясь выяснить, откуда шло наиболее сильное давление на будущую кельтскую область, обращается к рассмотрению причин и направлений кельтских миграций. По представлениям автора, большие переселения не предпринимаются ради завоеваний или военных приключений. Он считает, что родину покидают по более глобальным причинам: это перенаселение или мощное давление извне. Поскольку распространение кельтов происходило на запад, восток и юг, но не на север, «поэтому, — спрашивает де Фриз, — не там ли (на Севере) следует искать этот центр давления?»<sup>3</sup>.

Как известно, в процессе складывания европейской курганной культуры важную роль играли народы боевых топориков и шнуровой керамики, которые, если придерживаться скандинавской гипотезы, явились, естественно, из Нордической зоны. Затем нижнерейнская курганная культура как результат слияния чисто северных элементов с западно-европейскими (культура колоколовидных кубков) и центрально-германскими (унетицкая культура) развивалась более

<sup>1</sup> Megaw J. V. s. *Art of the European Iron Age. A Study of the Elusive Image.* Bath; Somerset, 1970. P. 13.

<sup>2</sup> De Vries J. *Kelten und Germanen.* Bern-München, 1960. S. 38.

<sup>3</sup> De Vries J. *Kelten und Germanen,* S. 31.

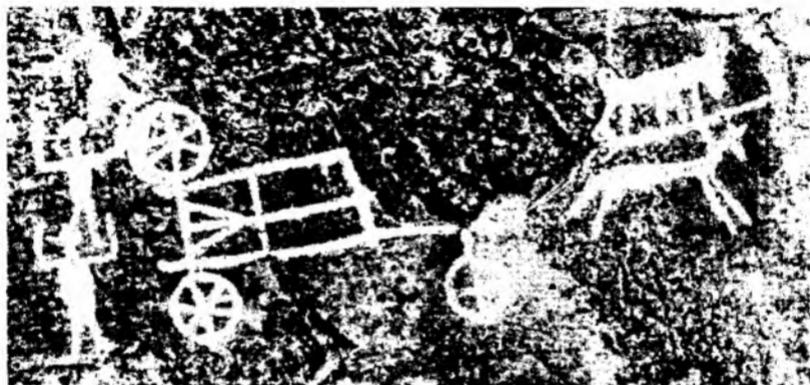


Рис. 11. Наскальное гравированное изображение четырехколесной повозки, характерной для культуры гальштата (Валькамоника, Италия, VII в. до н. э.)

или менее стабильно с конца каменного века вплоть до гальштатского периода. Установлены три стадии вторжения народов Нордической зоны в район Нижнего Рейна и в Северо-Западную Германию с начала гальштатского периода. С 900 по 800 г. до н. э. они подошли к западному Тевтобургскому лесу и заняли долину Верхнего Липпа. С 800 по 700 г. до н. э. они стали стали хозяевами правого берега Рейна вплоть до района Дуйсбурга. Затем не позже 500 г. до н. э. они не только продвинулись на юг от Рудных гор, но пересекли Нижний Рейн и Маас<sup>1</sup>.

Народы, относящиеся к культуре боевых топоров, заняв высоты Южной Германии, и в этом месте образовали ядро культуры строителей курганов бронзового века. Такую точку зрения высказывает Г. Чайлд<sup>2</sup>. Значительно позже она была поддержана Я. де Фризом, который по поводу происхождения южнонемецкой курганной культуры пишет: «Носителями этой культуры курганных погребений были создатели шнуровой керамики, рослые долихоцефалы, вооруженные сверленными боевыми топорами»<sup>3</sup>. Им же, в конце концов, может быть приписано и создание северо-западной гальштатской цивилизации, поскольку керамика показывает не-

<sup>1</sup> Navarro M. A. The early home of the Celtic peoples // САН. V. VIII. Cambridge, 1928. P. 54.

<sup>2</sup> Child V. G. The Aryans. P. 176.

<sup>3</sup> De Vries. J. Kelten und Germanen. S. 35.



Рис. 12. Наскальное гравированное изображение охоты на оленя.  
В центре фигура, изображающая получеловека, полуолениа  
(Валькамоника, Италия, VII в. до н. э.)

прерывность в развитии и однородность этнического состава, существовавшие между культурами среднего бронзового и раннего железного века<sup>1</sup>. Впрочем, полагают, что в создании гальштатской культуры Центральной Европы частичную роль сыграли иллирийцы, пришедшие с юго-востока и способствовавшие смещению и перемещению гальштатской народности Центральной Европы<sup>2</sup>.

Де Фриз к археологическим исследованиям добавляет антропологический анализ находок, происходящих из кельтской исторической области. В результате этих изысканий он приходит к выводу, что под именем кельтов соединились несколько расовых и культурных групп. К ним принадлежали долихоцефалы нордического типа из Северной или Центральной Европы, брахицефалы из Юго-Западной Германии. Более точные исследования остатков скелетов во Франции показали, что со времени позднебронзового века долихоцефальные элементы с востока проникали во Францию и что эти волны становились сильнее в гальштатский и латенский периоды. Изначально господствовавшая во французском неолите альпийская раса, судя по свидетельству могильных находок, большей частью была оттеснена

<sup>1</sup> Behrens G. *Bronzezeit Süddeutschlands*. Mainz, 1916. S. 276.

<sup>2</sup> Hoernes R. *Op. at.* P. 841.

в направлении Атлантического побережья. Однако старое альпийское население не ушло все без остатка. Могилы долихоцефалов происходили только из верхнего, господствующего слоя, но достаточно немногочисленного. По мнению де Фриза, кельтский этнический элемент, представленный этими могилами, принадлежал преимущественно к долихоцефальной расе и тем самым антропологически был родственно близок германцам<sup>1</sup>.

Таким образом, археология и антропология подводят нас к тому, что в этногенезе кельтов значительна доля участия нордического этноса. И если принять скандинавскую гипотезу происхождения индоевропейцев, то тогда свидетельство Аммиана Марцеллина, выводившего кельтов «с самых отдаленных островов и из зарейнских областей», и точка зрения К. Жюллиана, использовавшего эту традицию и помещавшего самую древнюю родину кельтов на Фризские острова, побережья Фрисландии и Ютландии, получают логическое обоснование.



---

<sup>1</sup> De Vries J. Kelten und Germanen. S. 44.



## Глава III

### РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ

Большинство исследователей, занимавшихся религией и мифологией древних кельтов, отмечали трудность этой проблемы. Так, Ж. Вандри, автор одного из самых серьезных и фундаментальных исследований по истории кельтской религии, говорит об ускользающем образе кельтской религии, добраться до сущности которого чрезвычайно трудно: «По мере того как продвигаешься вперед в изучении религии кельтов, создается впечатление, что преследуешь цель, которая отстывает без конца и скрывается при каждом приближении. Если же случится так, что повезет ухватить что-нибудь из нее, то в руках окажется только пустой конверт, содержимое которого сбежало без возврата»<sup>1</sup>. По мнению Вандри, тесная связь религии с мифологией еще более усложняет задачу: «От нас ускользают всегда глубины религии, они погружаются в мифологию, секрета которой мы не знаем»<sup>2</sup>. «Мифология темна по природе, — замечает он далее, — и питается тайной»<sup>3</sup>.

М. Л. Сжостед, автор прекрасной работы «Боги и герои кельтов», уже в заключение высказывает мысль, что у кельтов не существовало развитого, правильно построенного, регулярного пантеона богов. «Мы не можем надеяться, —

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes // Les Religions de l'Europe ancienne. Т. III. Paris, 1948. P. 250.

<sup>2</sup> Ibid. P. 252.

<sup>3</sup> Ibid. P. 254.

пишет она, — выявить регулярный план обширного здания — храма кельтских богов... Все указывает, что в действительности это здание никогда не существовало. Другие народы воздвигали своим богам храмы, и сами их мифологии являются храмами, архитектура которых воспроизводит симметрию космического или социального порядка... одновременно космического и социального. Кельтское же племя встречало своих богов в дикой глуши священного леса; и его мифический мир — это священный лес без дорог и без границ, весь населенный мистическими силами»<sup>1</sup>.

С. В. Шкунаев без поэтической возвышенности двух предыдущих авторов, тем не менее в унисон с ними полагает, что невозможно установить структуру пантеона для континентальных кельтов и для кельтов доримской Британии в связи с отрывочностью и неясностью сведений о кельтских богах<sup>2</sup>.

Те исследователи, которые пытаются выявить характерные особенности кельтской религии, высказывают иногда прямо противоположные мнения. Так, Я. Филип считал, что кельтский партикуляризм процветал не только в политической, но и в религиозной жизни, и у каждого племени были свои местные боги и культы<sup>3</sup>. Противоположной точки зрения придерживался А. Юбер. По его мнению, кельты Галлии, Британских островов, долины Дуная, принадлежат к той же самой этнической семье и будучи объединены тысячами различных связей, имели общих богов<sup>4</sup>.

Оригинальным является мнение о характере кельтской религии П. Ламбрехта, согласно которому кельты в сущности почитали только одного единственного великого бога, но весьма расплывчатого и в круге его деятельности едва определимого, личность и атрибуты которого раздробились на несколько частей благодаря контакту с политеистической религией римлян<sup>5</sup>.

Классик же французской кельтологии К. Жюллиан выстраивал всю кельтскую религию в соответствии с греко-

<sup>1</sup> Sjeostedt M. L. Dieux et Héros des Celtes. Paris, 1940. P. 123.

<sup>2</sup> Шкунаев С. В. Кельтская мифология // Мифы народов мира. Т. I. Москва, 1980. С. 634.

<sup>3</sup> Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961. С. 170.

<sup>4</sup> Hubert H. Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique. Paris, 1932. P. 286.

<sup>5</sup> Lambrechts P. Contribution à l'étude des divinités celtiques. Brugge, 1942.

римскими аналогиями, считая ее целиком политеистической<sup>1</sup>. Такая разногласица мнений еще более подтверждает сложность проблемы.

## § 1. ДРУИДЫ И ПИСЬМЕННОСТЬ

Однако уже а priori не кажется вероятным, чтобы такой удивительный народ, как кельты, создавший уникальную цивилизацию, не имел развитой религии и мифологии. Тем более что, как известно, у кельтов существовала могущественная корпорация жрецов-друидов. Друиды были не просто хранителями и толкователями древней мудрости, как жрецы любого народа. Судя по сообщениям античных авторов, друиды были обладателями особого учения, по отношению к которому Цезарь употребляет слово *disciplina* (Caes. B. G., VI, 14, 3). Оно указывает на упорядоченный характер друидического знания, на наличие целостной доктрины. Друиды излагали это знание своим ученикам вдали от людей и их жилищ, в тишине и как бы в непосредственном общении с «сакральным», в глубине пещер и лесов (Mela, III, 2, 19). На это таинственное и торжественное обучение друидов намекает Лукан, говоря, что их жилищами являются сокровенные рощи и леса, куда они удаляются (Luc., I, 452–4). Урок проходил в форме волнующего приобщения к истинам, единственным хранителем и толкователем которых был жрец и которые он доверял по секрету своему ученику.

Наиболее доступной стороной учения друидов была та его часть, которую они открывали всей галльской знатной молодежи, а не только неофитам «ордена». Это была целая система прекрасного образования и воспитания. Молодые аристократы приобщались друидами к священным тайнам природы (в частности, у друидов были глубокие познания в астрономии и астрологии) и человеческой жизни. Они узнавали о своих обязанностях, из которых главная состояла в том, чтобы быть воином (Mela, III, 2, 18, 19) и уметь умирать (*metu mortis neglecto*. Caes. B. G., VI, 14, 6). Хотя сами друиды были освобождены от военной службы (Caes. B. G., VI, 14, 1–2), они тем не менее воспитывали молодежь воинственного народа, поскольку были «воинами знания».

<sup>1</sup> Jullian C. Histoire de la Gaule. T. II. Paris, 1908. P. 113–181.

Помимо этого знания, имевшего прежде всего практическое применение и определявшего социальную функцию друидов как воспитателей кельтской молодежи, античные авторы приписывали друидам доктрину особого рода, возвышенную и глубокую. Правда, почти единственной чертой этой доктрины друидов, известной античным авторам, зато чрезвычайно поразившей их воображение, была вера друидов в бессмертие души, которую они сравнивали с пифагорейским метемпсихозом (Valer. Max., II, 6, 10; Amm. Marc., XV, 9, 4; Hipp. Philosophum., 1, XXV).

Это были догадки античного мира, поскольку античные авторы не могли сказать чего-либо определенного о внутренней стороне учения друидов. Дело в том, что согласно Цезарю, стихи друидов записывать было запрещено (B. G., VI, 14, 3). Он объясняет запрещение друидов записывать основные положения их учения следующим образом: «Мне кажется, такой порядок у них заведен по двум причинам: друиды не желают, чтобы их учение делалось общедоступным и чтобы их воспитанники, слишком полагаясь на запись, обращали меньше внимания на укрепление памяти» (Caes. B. G., VI, 14).

Исследователи нового времени много размышляли над этим странным, на взгляд современного человека, запрещением, высказывая различные предположения по этому поводу. Одно состояло в том, что друиды вообще не умели писать<sup>1</sup>, другое — что сам процесс письма был для них тягостным и утомительным упражнением<sup>2</sup>.

Достаточно легко убедиться, что эти предположения не состоятельны. Друиды не потому не пользовались письменностью, что они ее не знали. Отсутствие друидических текстов совершенно не зависело от культурного уровня, достигнутого галльской цивилизацией. Сам Цезарь сообщает, что гелльветы записали греческими буквами на табличках, которые были найдены в их лагере, результаты переписи населения: «В лагере гелльветов были найдены таблички, составленные греческими буквами, и отнесены Цезарю. Эти таблички содержали поименный список всех тех, кто покинул родину: число тех, кто мог носить оружие и, равным образом, отдельно — сколько детей, стариков и женщин» (Caes. B. G., I, 29). Свидетельство Диодора Сицилийского, писавшего, что во время похорон родственников некоторые

<sup>1</sup> Hendrick T. D. The Druids. London, 1927. P. 119.

<sup>2</sup> Chadwick N. K. The Druids. Cardiff and Connecticut, 1966. P. 44.

галлы бросали письма в костер, думая, что они будут прочитаны мертвыми (Diod., V, 28, 6), также подтверждает существование письменности у кельтов.

К сожалению, по остроумному замечанию Ф. Леру и Х. Гионварка, Дивитиак или какой-нибудь другой ученый друид не оставили нам написанного по-галльски сочинения, которое составило бы кельтский pendant трактату «De divinatione» (об искусстве прорицания) Цицерона. И вождь антиримского восстания Верцингеторикс, будучи пленником, не использовал свой досуг для написания мемуаров. Однако, как полагают те же авторы, даже если бы такие архивы существовали, они не соответствовали бы требованиям и нормам классических литератур и интересовали бы главным образом филологов и лингвистов, которые изучали бы их форму в ущерб содержанию<sup>1</sup>.

Однако если не существует больших галльских текстов, то галльские монеты, по крайней мере, содержат легенды, написанные латинскими, греческими или лепонтийскими буквами. К тому же существует галльская эпиграфика. Южная Галлия и Цизальпинская Галлия, Испания — страны, в которых континентальные кельты очень рано имели продолжительные контакты с классическим миром, представляют репертуар из нескольких сотен эпиграфических текстов, обычно коротких, трудных для чтения, также трудных для перевода. Тем не менее они существуют, и их содержание почти всегда или связано с погребальным культом, или носит религиозный характер. Эти тексты были созданы под иностранным влиянием — сначала греческим, потом римским.

Как известно, кельты Ирландии в V–VI вв. имели специальную письменность «огам» (ogam), состоящую из насечек или горизонтальных и косых линий, прочерченных с одной и с другой стороны вертикальной грани на камне. В Ирландии, в Шотландии, в Уэльсе (в районах, где были основаны ирландские колонии) открыли около трехсот огамических надписей, высеченных на камне. Все они надгробные, очень короткие, содержащие одно или два слова (редко больше): почти всегда имя умершего и имя его отца.

Судя по многочисленным намекам или упоминаниям в сагах, огамические надписи вырезались также на деревянных

<sup>1</sup> Le Roux f., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. Ouest-France, 1986. P. 264.

<sup>2</sup> Лепонтии — древний народ Центральной Европы, живший в районе Альп, в котором берет начало реки Рейн и Рона.

палочках, и резчиками были друиды (гораздо реже воины), которые использовали эти палочки для своих заклинаний или магических операций. Таким образом, огамическое письмо применялось приблизительно так же, как руны в Северной Европе. Записанное проклятие представляло такую страшную санкцию, что древнеирландский трактат о письменности делает изобретателем огама владыку магии Огмий, который в то же время является богом красноречия: «Отец огама Огмий, мать огама — рука или нож Огмий»<sup>1</sup>. В Ирландии, как и в Галлии, друиды и их ученики не были эрудитами, не знавшими письменности. Наоборот — это были люди, лучше всех умевшие читать и писать. Но письменность была нагружена магией в некотором роде более могущественной или более опасной, чем слово. Она использовалась только в исключительных случаях.

Среди огамических надписей не было найдено ни одного литературного текста. Мифологические ирландские тексты были записаны только после христианизации страны. В Ирландии, как и в Галлии, кельтская традиция оставалась устной, несмотря на наличие письменности.

Для исследователей, которые не считают более, что друиды были несведущи в искусстве письма, все равно сохраняется проблема выяснения причины, по которой друиды не доверяли изложению своих доктрин письменности. Одна гипотеза лежит прямо на поверхности: она непосредственно вытекает из приведенного выше свидетельства Цезаря на этот счет. Нежелание друидов профанировать их учение объясняется тем, что друидическое знание было уделом духовной аристократии. Поэтому жрецы запрещали что-либо записывать, чтобы учение не распространилось среди непосвященных<sup>2</sup>.

Некоторые, не довольствуясь столь простым объяснением, углубляют проблему. Так, Ж. Дюмезиль помещал ее в более широкие, индоевропейские рамки. Сравнивая ирландскую эпопею с буддийскими гимнами и авестийскими гата<sup>3</sup>, Дюмезиль предполагал, что в основе их лежит один и тот же прототип. В нем имелись стихотворные отрывки, частично зафиксированные, которые использовались для передачи пассажей, особенно патетических и выразительных, или

<sup>1</sup> *Auraicept na nÉces*. Ed. Calder G. Edinbourg, 1917. P. 272.

<sup>2</sup> Широкова Н. С. Кельтские друиды: интеллектуальная элита античного мира? Вестник СПбГУ. Сер. 2, 1996. Вып. 4 (№ 23). С. 24–25.

<sup>3</sup> Гимны зороастрийской религии, которые, кажется, были составлены в начале VI в. н. э. и включены в Авесту.

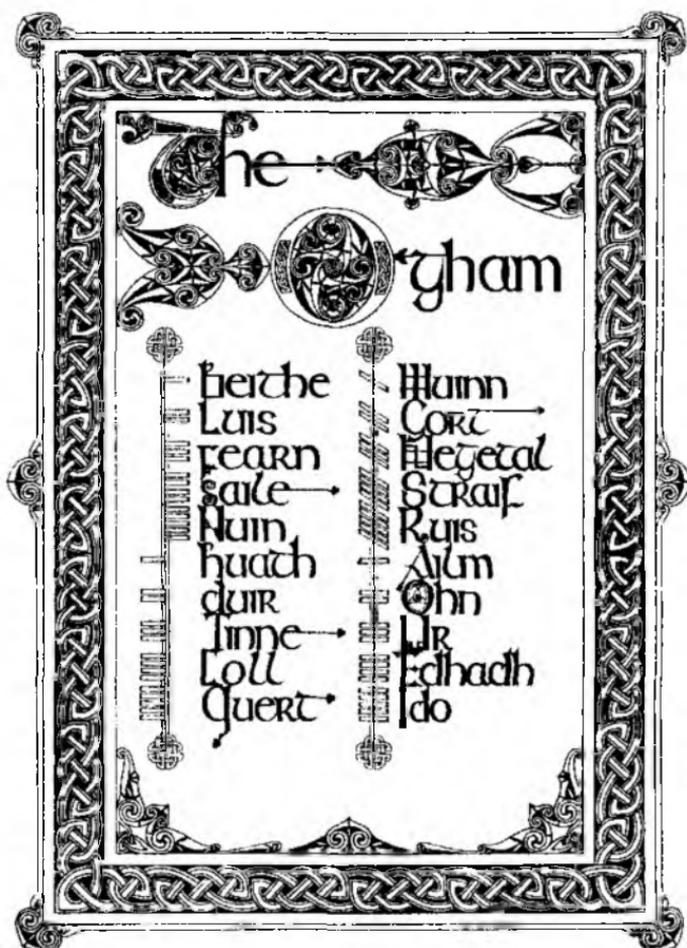


Рис. 13. Буквы огамического алфавита, реконструированные Энтони Рисом

просто важных (речей, диалогов, иногда описаний). Но остальное, т. е. весь ансамбль повествования, представляло собой прозу в текучем состоянии, которую каждый исполнитель трактовал по собственному усмотрению, удлиняя или сжимая, украшая, модернизируя, адаптируя. По мнению Дюмезиля, многочисленные стихи, которые ученики друидов заучивали наизусть, были стихами этого типа — не самостоятельными поэмами, но ритмическими ориентирами в развитии прозы, смысл которой был традиционным. «В каж-

дом поколения, — добавляет Дюмезиль, — в каждом ученике знание перевоплощается. Оно не получено как неизменное хранилище, оно облекает форму, которая, оставляя ему весь его смысл и его существенные черты, омолаживает его и в некоторой мере актуализирует»<sup>1</sup>.

Ф. Леру и Х. Гионварк в свою очередь задаются вопросом: «Какого рода несовместимость существовала между Дриидической Традицией и письменностью?» Свой ответ на этот вопрос они формулируют подобно тому, как это делает Дюмезиль: «В то время как письменность служит для фиксации религиозного момента и делает статически длительными результаты магической формулы, надгробного упоминания, обязательства или проклятия, реальная мысль, активная, динамичная, развивающаяся, как сама жизнь, самой хрупкой, самой драгоценной частью которой она является, не может, не должна подчиняться таким условиям... Использование письменности, зафиксировав во времени, убило бы в определенном смысле то, что должно было жить и вечно возрождаться»<sup>2</sup>. Уже одно только это беглое рассмотрение свидетельств античных авторов об особенностях древнего друидизма и современных гипотез о причинах запрещения друидов записывать их доктрины вводит нас в таинственный и волнующий мир кельтской магии, религии, мифологии. Они существовали у кельтов, только подступы к ним трудны.

## § 2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДСТУПЫ

М. Л. Сжостед усложняла себе задачу, отказываясь от проведения сравнительных параллелей между кельтскими мифами и другими древними мифологиями и заявляя во введении к своей работе, что она будет представлять кельтскую мифологию с точки зрения кельтолога и даже, насколько это возможно, с точки зрения самого кельта<sup>3</sup>.

Между тем кельтские религия и мифология занимают место в ряду религий и мифологий архаических обществ,

<sup>1</sup> Dumézil G. La tradition druidique et l'écriture: le vivant et le mort // Cahiers pour un temps. Centre Georges-Pompidou. Paris, 1981. P. 325–338.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h. Les Druides. P. 268.

<sup>3</sup> Sjoestedt M. L. Dieux et Héros des Celtes. P. VII. В дальнейшем автор отходит от этого строгого ограничения, прибегая иногда к индоевропейским параллелям.

религиозная жизнь и мифотворчество которых давно уже стали предметом серьезного научного исследования и глубокого философского осмысления. Не останавливаясь подробно на рассмотрении истории вопроса<sup>1</sup>, отметим только, что концепция историко-эволюционистской школы, основанная на дарвинистской посылке, что более высокие и более сложные формы жизни необходимо развиваются из более низких и менее сложных форм, не считается более последним достижением научной мысли. Приложение этого принципа к мифологии позволило эволюционистам создать теорию эволюции примитивных анимистических демонов до уровня богов, один из которых со временем становится «великим богом».

Рассмотрим наиболее интересные, на наш взгляд, теоретические исследования в области мифологии. К ним относится работа английского этнографа Б. Малиновского «Миф в примитивной психологии», в которой он изложил свои представления о природе мифологии, составленные им на основании личного опыта: он долгое время провел среди жителей Тробрианских островов в Меланезии — так сказать в среде «живой мифологии». Б. Малиновского называют основателем функциональной школы в этнологии и подчеркивают, что он обосновал социальную функцию мифа, которая состоит в том, что миф определяет устройство общества, его законы, его моральные ценности<sup>2</sup>.

В то же время следует отметить, что Б. Малиновский, исследуя психологию людей архаических обществ, пришел к выводу, что для них миф является не сказкой, которую рассказывают, но живой реальностью, которая имела место в изначальные времена. Эта реальность является первичной, более великой и более важной, чем современная жизнь. Более того, она управляет современной жизнью, судьбой и деятельностью человека<sup>3</sup>.

Изучение мифологии посредством исследования психологии ее создателей и носителей получило большое распространение и оказалось весьма перспективным. Если Б. Малиновский, как и другие английские этнологи, исходили при изучении первобытной культуры из индивидуаль-

<sup>1</sup> Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. Т. I. С. 11–20.

<sup>2</sup> Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология. С. 17; Стеблин-Каменский М. И. Миф. Ленинград, 1976. С. 16.

<sup>3</sup> Malinowski B. Myth in primitive psychology. London, 1926.

ной психологии, представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) ориентировались на социальную психологию, подчеркивая качественную специфику психологии социума.

Исследованием генезиса мифологии занимались также основатели глубинной психологии, изучающей так называемые глубинные уровни психики личности, — З. Фрейд и К. Г. Юнг. Однако, в отличие от Фрейда, который, как известно, считал, что в основе мифологии лежат вытесненные в подсознание сексуальные комплексы, Юнг строил свою теорию на совершенно другом основании. Он обнаружил общие черты в различных видах человеческой фантазии: в мифах, в поэзии, в бессознательных фантазиях сна. Это явление, которое, по его мнению, составляет основное содержание наиболее глубокого уровня человеческой психики, Юнг обозначил понятием «коллективного бессознательного», то есть психических первообразов, или архетипов (например, образов матери-земли, героя и т. д.). По теории Юнга, этот наиболее глубинный уровень психики является результатом предшествующего генетического опыта, а архетипы представляют априорные формы психики. Коллективное бессознательное — в отличие от индивидуального личностного — идентично у всех людей и поэтому образует всеобщее основание душевной жизни каждого человека, будучи по природе своей сверхличным. Мифология же является как бы своего рода проекцией коллективного бессознательного<sup>1</sup>.

На основании этой теории Юнг дает такое развернутое определение мифологии: «Мифы — это изначальные проявления досознательной души, произвольные высказывания о событиях в бессознательной психике, но менее всего аллегории физических процессов. Такие аллегории были бы праздным развлечением для ненаучного интеллекта. Мифы, напротив, имеют жизненно важное значение. Они не просто презентуют психическую жизнь примитивного племени, они есть сама эта жизнь. И если племя теряет свое мифологическое наследие, оно незамедлительно распадается и разлагается, как человек, который потерял бы свою душу. Мифология племени — это его живая религия, потеря которой — всегда и везде, даже среди цивилизованных народов, — является моральной катастрофой. Религия же — это живительная связь с душевными процессами, независимыми от сознания и про-

---

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Москва, 1993. С. 126.

исходящими за его пределами, в темных глубинах души. Многие из этих бессознательных процессов могут быть косвенно вызваны сознанием, но никогда — сознательным выбором. Другие, по-видимому, возникают спонтанно, т. е. без какой бы то ни было видимой или поддающейся определению причины»<sup>1</sup>.

Обычная критика теории Юнга состоит в том, что она якобы содержит опасность «расширения понятия мифа до продукта воображения вообще, когда любой образ фантазии в индивидуальном литературном произведении, сне, галлюцинации и т. д. рассматривается как миф»<sup>2</sup>.

Между тем схожие представления были у Леви-Брюля, подходившего к исследованию мифологии с других позиций. Как известно, Леви-Брюль полагал, что в основе первобытного мышления лежат коллективные представления. В отличие от «коллективного бессознательного» Юнга, коллективные представления Леви-Брюля носят социальный характер. Они принадлежат всем членам данной социальной группы, передаются из поколения в поколение, «навязываются отдельным личностям»<sup>3</sup>. Коллективные представления, как и все первобытное мышление, отличаются мистичностью. Леви-Брюль делал различие между первобытной и современной мистикой. Современная мистика четко разграничивает два мира: мир видимых, осязаемых и подчиненных определенным законам реальностей и мир тайных, невидимых, духовных реальностей. Для первобытной мистики существует только один, насквозь мистический мир, для нее всякая действительность мистична. По мнению Леви-Брюля, в этом мистическом мире коллективных представлений ассоциациями управляет закон партиципации, когда возникает магическая сопричастность между тотемической группой и стороной света, между стороной света и цветами, ветрами, мифическими животными, лесами, реками и т. д. Таким образом, в первобытном сознании место естественной причинной зависимости между событиями и явлениями занимают различные виды мистической партиципации.

На фоне этой общей теории Леви Брюль сделал интересное частное наблюдение. Он отметил, что у австралийцев

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев—Москва, 1997. С. 89—90.

<sup>2</sup> Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология. С. 18.

<sup>3</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Москва, 1937. С. 5.

их священные и тайные мифы обозначаются выражением, которое значит также «сновидение» или «видеть во сне». На взгляд первобытных людей, все, что человек видит во сне, является в определенных случаях столь же реальным, как и то, что он воспринимает наяву, даже более реалистичным, так как все, что открывается во сне, принадлежит к вещам высшего порядка и может оказывать непреодолимое влияние на ход вещей. Точно так же сведения, сообщаемые мифами, рассказывающими о существах и событиях сверхъестественного порядка, равнозначны сновидению, откровению. «То, что человек видит во сне, — пишет Леви-Брюль, — является его долей в сокровищнице тайных мифов, тайных церемоний и исторических традиций, относящихся к древней или вечной эпохе сновидения»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно заметить, что точка зрения Леви-Брюля является своеобразным подтверждением теории Юнга. Оба они относят мифы и сновидения к явлениям одного порядка, хотя подходы к проблеме у них различны: один пытается проникнуть в глубинные слои психики современного человека, а другой — в сознание первобытного человека. Кроме того, содержащееся в определении мифологии, данном Юнгом, представление, что мифы составляют саму жизнь первобытного племени, также встречается у Леви-Брюля, пришедшего к выводу, что сверхъестественный мир реален для архаического человека, и у Малиновского, полагавшего, что в архаических обществах миф является не сказкой, а живой реальностью.

Точки соприкосновения с упомянутыми выше исследователями в отношении к мифологии существуют у М. Элиаде. Элиаде определяет миф как священную историю, которая происходила в начале Времени, *ab initio*, и которая связана, таким образом, с актом творения мира в целом, или отдельных его частей. В акте творения обязательно принимают участие сверхъестественные существа (боги или Герои-строители цивилизации), поэтому для первобытного человека миф является единственной подлинной реальностью. «Миф, — пишет Элиаде, — сродни онтологии: он повествует лишь о реальном, о том, что реально произошло, что в полной мере проявилось. Разумеется, речь идет о священных реальностях, так как именно священное и является самой настоящей реальностью»<sup>2</sup>. Как мы видели,

---

<sup>1</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва, 1937. С. 269.

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и профанное. Москва, 1994. С. 63.

подобную особенность древних мифов отмечали и Юнг, и Леви-Брюль, и Малиновский. Элиаде настолько согласен с Малиновским, что в своей работе «Аспекты мифа» заключительный параграф I главы «Структура мифов» он завершает известной цитатой из Малиновского, в которой идет речь о том, что для примитивных народов мифы являются выражением первозданной реальности, более величественной и богатой смыслом, чем современная реальность<sup>1</sup>.

Кроме того, по теории Элиаде, мифы служат образцами, парадигмами и архетипами для всех человеческих обрядов и для всех существенных видов профанной, обыденной деятельности. Это связано с тем, что человек традиционного и архаического общества верил, что прообразы его установлений и нормы многочисленных правил поведения были «явлены» в начале времен, и вследствие этого они имели для него сверхъестественный и «трансцендентный» источник. Хотя Элиаде отмечал, что под «архетипами» он понимает несколько иное, чем Юнг (образцы для подражания, а не структуры коллективного бессознательного)<sup>2</sup>, по существу, он теснее всего был связан именно с Юнгом и использовал и его определение.

Так, особое место в мифологической концепции Элиаде отводится понятию времени. Есть сакральное мифологическое время, в котором творилась космогония, в котором действуют боги и осуществляются мифы. И существует профанное время, соотнесенное с этим сакральным, но более «слабое». Профанное время исторично. Оно линейно, необратимо и доступно индивидуальной памяти, тогда как мифологическое время сохраняется лишь в коллективной памяти или, точнее, в коллективном бессознательном. Кроме того, по мнению Элиаде, в настоящее время сакрально-мифологические структуры (персонажи богов, действия, служащие примерами) обнаруживаются на глубинных уровнях психики, на уровне воображаемого и сновидений, что опять таки соответствует теории Юнга.

В более метафизическом смысле, чем Элиаде, понятие «архетипы» трактуют представители традиционализма. Р. Генон, комментируя работу Элиаде «Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение)», соглашается с ав-

<sup>1</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 1995. С. 29-30.

<sup>2</sup> Элиаде М. Космос и история. Москва, 1987. С. 30.

тором, что в цивилизации полностью традиционной все происходит от «небесных архетипов»: так, города, храмы и жилища построены по космическому образцу. Генон отмечает, что приведенные Элиаде многочисленные примеры, относящиеся к самым различным традициям, подтверждают универсальность и, так сказать «нормальность» этих концепций. Генон полагает, что Элиаде прав, когда он затем переходит к изучению ритуалов в собственном смысле с той же самой точки зрения.

Однако с одним положением в концепции Элиаде Генон совершенно не согласен и считает нужным по этому поводу сделать серьезную оговорку. Элиаде говорит об «архетипах профанной деятельности», в то время как, по мнению Генона, пока цивилизация сохраняет целиком традиционный характер, в ней не существует профанной деятельности. К тому же в примерах, которые приводит Элиаде (ритуальные танцы, коронавание царя, традиционная медицина), ничего профанного нет. Когда же цивилизация становится профанной вследствие некоторого вырождения, тогда не может быть речи об «архетипах», так как профанное не связано более ни с каким трансцендентным принципом<sup>1</sup>.

Из этой оговорки Генона становится ясно, что для него архетипы — это трансцендентные, строго метафизические принципы. В самом деле (как было показано в I главе), по теории Генона, основополагающим принципом подлинной метафизики является принцип единства универсума. Наш земной мир, будучи частью сложной системы универсума, представляет уменьшенную проекцию архетипа-принципа, отраженную в ограниченном пространстве земной человеческой истории. Сверхвременной синтез всех знаний человеческого мира-цикла составляет изначальная, примордиальная традиция, являющаяся единой истиной человечества. По мере прохождения цикла, поскольку его развитие идет по нисходящей линии, примордиальная традиция затемняется и разделяется на несколько вторичных потоков, соответствующих различным направлениям исторического движения. Однако все они восходят к единому принципу-архетипу.

Находясь в русле теории традиционализма, Е. Н. Суздальев дает такое определение мифологии: «Мифы представляют собой принципы и законы проявленного мира,

---

<sup>1</sup> Guénon R. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. Paris, 1970. P. 25–26.

архетипы и правила социо-культурных ритуалов так же, как и действий; все остальное — это “belles-lettres” конкретных традиций»<sup>1</sup>.

Традиционалисты внесли большой вклад в исследование природы символизма, который, как известно, является важнейшей чертой мифологии. Генон исследует символизм в рамках своей теории — с позиций метафизики и делает ряд интересных наблюдений и выводов. По его мнению, символизм представляет собой средство, лучше всего приспособленное для обучения истинам высшего порядка: религиозным и метафизическим. Эти истины не могли бы быть переданы никаким другим способом. Когда же они, если можно так сказать, инкорпорированы в символы, то они, без сомнения, будут тем самым скрыты для большинства, но раскроются во всем блеске для тех, кто умеет видеть. Генон считал, что символизм не понят в наши дни, и поэтому следует показать, как можно более полно реальное значение традиционных символов, возвратив им весь их духовный смысл. Чтобы выполнить эту задачу, Генон написал фундаментальную работу «Символы сакральной науки»<sup>2</sup>.

Согласно Генону, недостаточно рассматривать символизм с человеческой стороны; но чтобы постичь все его значение, следует рассмотреть его также с божественной стороны, если так можно выразиться. Он задается вопросом: «Если символизм имеет основание в самой природе существ и вещей, если он находится в совершенном согласии с законами этой природы и если считать, что естественные законы представляют в конечном счете только выражение и как бы экстериоризацию божественной воли, не позволяет ли это утверждать, что происхождение символизма “не человеческое”, как говорят индусы, или, другими словами, что его принцип простирается дальше и восходит выше, чем человечество?»<sup>3</sup>.

Приступая к исследованию природы символизма, Генон приводит первые слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово». Далее следует следующее рассуждение. Если мир является результатом божественного Слова, изреченного

<sup>1</sup> Suzdalev E. N. An Attempt at Myth-Explanation // Huginn and Muninn. The Interstellar Messenger. / Ed. Gudjónsson Th. Reykjavik, 1995. N 33. P. 7.

<sup>2</sup> Guénon R. Symboles de la Science sacrée. Paris, 1962.

<sup>3</sup> Guénon R. Ibid. P. 17.

в начале времен, то вся природа может рассматриваться как символ сверхъестественной реальности. Все, что существует, в какой бы то ни было форме, имея свой принцип в божественном Разуме, переводит или представляет этот принцип по своему образу и подобию и согласно своему способу существования. Таким образом, от одного ряда к другому, все вещи соединяются и соответствуют друг другу, чтобы способствовать всеобщей и полной гармонии, которая является отражением самого Божественного единства. Это соответствие представляет истинное основание символизма. Вот почему законы низшей сферы всегда могут быть взяты, чтобы символизировать реальности высшего порядка, в которых они имеют глубокое основание, являющееся одновременно их принципом и их концом.

По этому случаю Генон отмечает ошибку современных «натуралистических» интерпретаций древних традиционных доктрин, интерпретаций, которые переворачивают иерархию отношений между различными порядками реальностей. Например, роль символов или мифов никогда не состояла в том, чтобы представлять движение небесных светил. Наоборот, среди мифов и символов часто встречаются образы, вдохновленные этим движением и предназначенные выражать по аналогии нечто совсем другое, потому что законы движения небесных светил переводят физические образы в метафизические принципы, от которых они зависят. Низшее может символизировать высшее, но противоположное невозможно. В природе чувственное может символизировать сверхчувственное; природный порядок весь целиком может, в свою очередь, быть символом божественного порядка. «С другой стороны, — спрашивает Генон, — если рассматривать отдельно человека, не будет ли законным сказать, что он тоже является символом, поскольку он создан “по образу и подобию божью”?»<sup>1</sup>.

Общей чертой приведенных выше концепций (считают ли их авторы, что мифы воспроизводят священную историю, происходившую в начале Времен, возводят ли мифологию к примордиальной традиции человечества или к законам и принципам проявленного мира) является представление о том, что древние мифологии и в их сущности, и в их образной форме восходят к одному, высшему истоку. Любопытно, что аналогичная мысль была высказана представителем совсем другого направления в изучении мифологии,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 18.

одним из виднейших структуралистов — Ж. Дюмезилем, который, правда, имел в виду только индоевропейское общество, а не все человечество.

Как известно, основное положение теории Дюмезиля состояло в том, что общая индоевропейская идеология базируется на трех фундаментальных принципах, которым соответствовали три социальные функции, исполнявшиеся тремя различными сословиями в индоевропейских обществах: 1) поддержание космического и юридического порядка (сословие жрецов), 2) тренировка физической доблести (сословие воинов), 3) улучшение физического благополучия (сословие земледельцев и пастухов)<sup>1</sup>. Кроме этого основного положения, Дюмезиль высказал мысль, что изначальная протоиндоевропейская религия была исторически гораздо более утонченной и сложной, чем более поздние индоевропейские религии, произошедшие из нее. Короче, Дюмезиль «не мог допустить эволюции того, что уже существовало в зрелом состоянии ранее самого появления традиции...»<sup>2</sup>.

Из всех этих теоретических построений, дающих глубокое философское осмысление происхождения и природы древней религии и мифологии, в то же время можно сделать практический вывод: для реконструкции кельтской религии и мифологии вполне правомочно использовать черты сходства и проводить параллели с другими древними религиями и мифологиями, в особенности, — с индоевропейскими.

К индоевропейским параллелям нас подводит также исходный методологический принцип, который используют, приступая к изучению кельтской религии, такие крупнейшие исследователи, как Ж. Вандри и Я. де Фриз. Этот принцип состоит в том, чтобы попытаться сначала определить расовую и этническую принадлежность кельтов<sup>3</sup>. Де Фриз, имея в виду индоевропейское происхождение кельтов, считал, что и «кельтская религия (как бы она ни была изменена и частично даже разрушена) происходит из индогерманских корней». Метод ее исследования, по мнению де Фриза, должен состоять в следующем: «Надо проверять, не может ли сравнение с верованиями родственных народов пролить свет на религиозные явления, которые в кельтских преданиях представляются неясными и кажутся чужеродными».

<sup>1</sup> Dumezil G. *Mythe et épopée*. Paris, 1973.

<sup>2</sup> Dumezil G. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkley, 1973. P. XXVII.

<sup>3</sup> De Vries J. *Keltische Religion*. Stuttgart, 1991. S. 1; Vendryes J. *La Religion des Celtes*. P. 239.

Де Фриз отмечал, что из-за неуважения к этому методическому требованию происходят некоторые неудачные попытки истолкования кельтской религии, когда пытались обойтись только кельтскими источниками<sup>1</sup>.

В предыдущей главе нашей работы также рассматривались проблемы кельтского этногенеза. Как было показано, весьма правдоподобно выглядит скандинавская гипотеза происхождения индоевропейцев вообще и кельтов в частности, в соответствии с которой изначальную прародину кельтов помещают на берегу Северного моря (Фризские острова, Ютландия) или в Скандинавии. Даже если отказаться от этой локализации, все равно археология и антропология показывают, что в этногенезе кельтов значительна была доля нордического этноса. Таким образом, для реконструкции кельтской религии и мифологии наиболее предпочтительными кажутся германо-скандинавские параллели.

Эта мысль не нова. М. Л. Сжостед, несмотря на ее приверженность к исследованию кельтской религии только по кельтским источникам, отмечала изначальное родство кельтских и германо-скандинавских религиозных концепций<sup>2</sup>.

Ж. Вандри настаивал на близости кельтов и германцев и в географическом, и в этническом отношении. Он показал, что греки и римляне иногда смешивали кельтов и германцев, т. е. давали германские имена кельтским народностям и наоборот. Между теми и другими граница была зыбкой, поскольку племена перемещались то в одном, то в другом направлении, следуя случайностям войны. Поэтому происходили смешения, которые делали различие невозможным.

Так, спорным является вопрос, были ли жившие по Рейну племена (тенктеры, узипеты, неметы и трибоки) германцами или кельтами, а может быть, теми и другими сразу. Дион Кассий утверждает, что тенктеры были кельтским племенем (XXXIX, 47, 1). Согласно Тациту (Germ., 28), тревирсы или треверы хвастались, что они германцы, а неметы были ими определено. Взамен он сообщает, что готоны не были германцами, несмотря на то, что они говорили по-галльски (Ib., 43). Судя же по именам, дело обстоит как раз наоборот: готоны были германцами, а тревирсы и неметы так же, как и трибоки, были кельтами. Среди кимвров и тевтонов, которых Марий разбил у Акв Сектиевых в 102 г.

---

<sup>1</sup> De Vries J. Op. cit. S. 3.

<sup>2</sup> Sjoestedt M. L. Dieux et Héros des Celtes. P. 117.

до и. э., имелись кельты, смешанные с германцами. Рассмотрев эти примеры, Вандри приходит к выводу, что, может быть, между кельтами и германцами не было расовых различий, а просто — различие в степени эволюции культуры и нравов<sup>1</sup>. Для Вандри этническая близость между германцами и кельтами подразумевает близость религиозных концепций.

Это изначальное родство кельтских и германо-скандинавских религиозных концепций подтверждается также проведенным в I главе исследованием формирования культурной нордической традиции, которая в античности складывалась вокруг острова Туле, открытого Пифеем. Как мы видели, в основе реалистической традиции о Туле лежат как личный опыт самого Пифея, так и полученные им от его информантов-кельтов реальные сведения о самом северном острове. Связанные с Туле кельтские легенды и мифы кельтов о Другом Мире составляют ядро синкретического направления античной идеализирующей традиции о Туле, в котором Туле является одним из сакральных островов, расположенных на «Севере мира». К тому же, к числу островов на «Севере мира» относится Ирландия (один из самых больших сакральных островов), из которой, как известно, происходит основная масса материала по кельтской мифологии. Таким образом, религия и мифология древних кельтов адекватно вписываются в нордическую традицию античности. Генон же вообще считал, что изначальная примордиальная традиция некоего человечества настоящего цикла пришла из гиперборейских регионов и что на Западе черты великой гиперборейской традиции отчетливее всего проступали в сакральных доктринах кельтов, которые хранили друиды<sup>2</sup>.

### § 3. ИСТОЧНИКИ

Обычно рассмотрение источников по религии кельтов начинают со свидетельств о ней античных авторов. Наиболее основательным и наиболее ясным из них является известный текст Цезаря о галльских богах (Caes. B. G., VI, 17). Особенность этого текста состоит в том, что Цезарь, упо-

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 248.

<sup>2</sup> Генон Р. Кризис современного мира. Москва, 1991. С. 29–30.

миная о пяти галльских богах, называет их именами богов греко-римского пантеона: Меркурием, Аполлионом, Марсом, Юпитером и Минервой. К ним можно добавить Диспатера, которого Цезарь упоминает в следующей главе (Caes. B. G., VI, 18). Все другие свидетельства греко-римских писателей о кельтской религии менее значительны. Среди них нужно выделить только сообщение Лукана, который называет триаду галльских богов, давая им кельтские имена: Тевтатес, Езус, Таранис (Lucan. Phars., I, 444).

Исследователи нового времени относятся с осторожностью, а иногда с недоверием к тем сведениям о религиозных верованиях кельтов, которые можно извлечь из сообщений античных авторов. Ж. Вандри высказывался на этот счет достаточно резко. «Все свидетельства кельтской религии, почерпнутые из классической литературы, — писал он, — находятся под подозрением, что они искажены из-за легкомыслия или невежества, если это не сделано добровольно из-за подчинения некоторым тенденциям или из желания польстить той или другой стороне»<sup>1</sup>. Кроме того, Вандри считал недостатком античной традиции, посвященной кельтской религии, то, что все историки, за исключением Цезаря, воспроизводили в общих чертах те сведения, которые они находили у своих предшественников. В особенности, по его мнению те, кто пришли после Посидония, занимались тем, что копировали его.

В самом деле, как показали новейшие исследования творчества Посидония и связанной с ним античной этнографической традиции о кельтах, Посидоний<sup>2</sup> стоял у истоков античной традиции, которая дает всю массу сведений о кельтах доримского периода. Эту традицию называют посидониевской традицией и к ней относят свидетельства о кельтах Диодора Сицилийского, Страбона, Цезаря, Цицерона, Помпония Мелы, Лукана, Плиния Старшего, Светония, Тацита, Юстина, Аммиана Марцеллина. Ядро посидониевской традиции составляют тексты Диодора, Страбона и Цезаря, так как это наиболее ранние свидетельства данной

---

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 251.

<sup>2</sup> Посидоний, являвшийся известным философом-стоиком, был также разносторонним ученым, историком, этнографом. «Истории» Посидония, являвшиеся огромным историческим и этнографическим трудом, состояли из 52 книг и представляли собой продолжение труда Полибия, охватывая период со 144 по 86 г. до н. э. Сведения о кельтах содержались в двадцать третьей книге.

группы источников, дающие полнокровный материал по истории и этнографии кельтов доримского периода. Остальные авторы посидониевской группы писали уже в римское время и мало что могли добавить о кельтах доримского периода к основному ядру традиции<sup>1</sup>.

Таким образом, Цезаря относят к посидониевской группе источников, хотя он занимает в ней особое место. Если кельтская этнография Диодора и Страбона несомненно заимствована у Посидония, то в случае с Цезарем доля этих заимствований значительно меньше, хотя все-таки они имеются в его сочинении. К такому выводу можно прийти, сравнивая, например, тексты Цезаря (B. G., VI, 16, 5), Страбона (Strabo, IV, 4) и Диодора (Diodor., v, 31, 4), дающие одинаковый материал о человеческих жертвоприношениях у кельтов, или пассажи о вере в бессмертие души у кельтов, взятые у тех же авторов (Caes. B. G., VI, 14; Strabo, IV, 4, 4; Diodor., V, 28, 6).

Цезарь обращался к трудам Посидония, однако в его свидетельствах главное место занимает его личный опыт в Галлии. Завоевывая Галлию, Цезарь восемь лет жил в этой стране, наблюдая ее природу, людей, обычаи, входя в контакты с ее обитателями. Кроме того, помимо личных наблюдений, Цезарь мог иметь информантов-кельтов. В частности, известно, что его другом был друид Дивитиак, так что о друидах и религии галлов Цезарь, казалось бы, мог получить самые достоверные сведения.

Здесь, правда, возникает сомнение в том, чтобы друид Дивитиак мог раскрыть непосвященному и чужестранцу сокровенные тайны учения друидов и кельтской религии. И судя по тому, что Цезарь сообщает о галльской религии, он этого и не сделал.

Вот почему, анализируя сообщение Цезаря о галльских богах, исследователи, отмечая, что информация Цезаря по этому вопросу является наиболее полной по сравнению с другими античными авторами, в то же время относятся к этому тексту Цезаря критически. Так, Ж. Доттен отмечал,

<sup>1</sup> Tierney J. J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). Vol. 60. Sec. C. N. 4-5. P. 189-275; Crumley C. L. Celtic Social Structure. The Generation of Archaeologically Testable Hypotheses from Literary Evidence. Michigan, 1974. P. 5-9, № 86; Широкова Н. С. Идеализация варваров в античной литературной традиции. Античный полис / Под ред. Э. Д. Фролова. Ленинград, 1979. С. 124-138.

что самое ясное свидетельство о галльских богах можно найти у Цезаря. В то же время он считал, что Цезарь изложил не результаты своих личных наблюдений, но мнение предшествующих писателей. По мнению Доттена, если бы Цезарь сам изучал галльскую религию, то он изъяснился бы на этот счет менее определенно и более точно<sup>1</sup>.

Дарбуа де Жюбенвилль начинает свое сочинение о кельтской мифологии с цитаты из Цезаря. Затем он делает вывод, что принять утверждение Цезаря о близком сходстве галльской и римской религий нельзя без проверки, нужно свериться с другими текстами. По его словам, по этой причине он берет на себя труд исследовать кельтскую мифологию по ирландским источникам<sup>2</sup>.

Таким образом, критикуя текст Цезаря, исследователи тем не менее именно с него начинают изучение религии кельтов. Первый вопрос, который встает при его анализе, почему Цезарь так определенно высказался в пользу сходства между галльскими и римскими богами. На наш взгляд, наиболее удачно ответила на этот вопрос М.-Л. Сжостед. Она отметила, что когда знакомятся с новой мифологией, то инстинктивно хотят найти в ней Олимп — место пребывания богов, Эреб — царство мертвых, иерархию богов, между которыми распределены специализированные функции: руководство войной, покровительство искусствам и ремеслам или любви. Цезарь первый подает пример такого подхода, когда, не колеблясь, признает среди галльских богов Марса, Меркурия, Аполлона, Юпитера, Минерву<sup>3</sup>. В конце XIX — начале XX века по следам Цезаря все еще шли европейские исследователи, выстраивая реконструкцию кельтской религии только по греко-римским параллелям.

По мнению Ж. Вандри, источником информации более богатым и более искренним, чем свидетельства античных авторов, является эпиграфика. Огромная масса надписей, распространенных по всему римскому миру, дает возможность узнать места культа и имена кельтских божеств. Повсюду, где прошли кельты, эти документы относятся именно к кельтской религии, и значение их велико<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Dottin G. Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique. Paris, 1906. P. 223.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. Paris, 1884. P. XI.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. VIII.

<sup>4</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 252.

Сохранилось большое число фигуративных памятников, на которых представлены галло-римские божества. Эти произведения галло-римского искусства собраны в фундаментальном сборнике Э. Эсперандьё<sup>1</sup>. Однако, как заметил еще Вандри, появляются серьезные трудности, когда пытаются их использовать как источники по кельтской религии<sup>2</sup>. Кельтская пластика сформировалась в подражание греко-римскому искусству. И часто трудно бывает отличить, что из ее мотивов принадлежит собственно кельтам, а что — античным образцам, которыми они вдохновлялись.

С. В. Шкунаев, анализируя скульптурные памятники, на которых изображены божества римской Галлии, задается вопросом: «Могут ли отраженные в этих памятниках римские религиозные представления стать своего рода текстом иного уровня, который помог бы нам раскрыть смысл отсутствующего галльского текста?»<sup>3</sup>. Он считает, что на этот вопрос в принципе приходится отвечать отрицательно, так как римские религиозные изображения, в которых галлы искали образцы для подражания, подчинялись своим собственным законам и правилам, и очень редко могли помочь передать содержание кельтских верований.

Чтобы получить представление о религии и мифологии кельтов, не следует ограничивать круг источников только теми, которые связаны с античным миром. Ж. Доттен писал: «Кажется естественным, желая получить сведения о кельтах, адресоваться к самим кельтам»<sup>4</sup>. Как известно, кельтская литературная традиция представлена древними ирландскими сагами, которые составляют «чрезвычайно архаический фрагмент европейской литературы и отражают мир более древний, чем любая другая местная литература в Западной Европе»<sup>5</sup>.

До настоящего времени дошли два списка саг (так называемые список А и список В). Они содержат более 250 названий, хотя саг сохранилось значительно меньше<sup>6</sup>. Су-

<sup>1</sup> Espérandieu E. Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule Romaine. 11 vol. Paris, 1907–1955.

<sup>2</sup> Vendryes J. Ibid.

<sup>3</sup> Шкунаев С. В. Культура Галлии и романизация // Культура Древнего Рима / Под ред. Е. С. Голубцовой. Т. II. Москва, 1985. С. 293.

<sup>4</sup> Dottin J. Manuel ... P. 2.

<sup>5</sup> Piggott S. The Druids. New York, 1968. P. 104.

<sup>6</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. London, 1975. P. 207–209.

ществовало же гораздо большее число саг, образывавших обширный ансамбль ирландской эпической литературы. Так, оллам, поэт самого высокого ранга, должен был знать 350 историй<sup>1</sup>. По традиционной, принятой самими поэтами классификации саги делились по сюжетному принципу: Приключения, Похищения, Плавания, Сватовство, Разрушения и т. д.<sup>2</sup> Существовал еще один принцип классификации — иерархический: саги делились на самостоятельные или «главные» саги (*grim-scéla*) и так называемые «вводные» или «предшествующие» («*gem-scéla*»), которые вводили те или иные эпизоды основных саг<sup>3</sup>.

Ученые нового времени делят ирландский эпос на четыре цикла: мифологический цикл, уладский (названный по северному королевству Ирландии, герои которого играют важную роль в сагах), исторический (или королевский) цикл и цикл Финна<sup>4</sup>. До появления первой письменной редакции саг ирландский эпос прошел длительный путь развития в устной традиции в виде прото- или правариантов саг. Первая редакция саг относится к VII–VIII вв. н. э. Наиболее древняя из сохранившихся рукописей датируется XI–XII вв. н. э.

В Средневековой Ирландии эпос составлял фундаментальную часть аристократической культуры. Саги сочинялись и декламировались филидами — поэтами высокого ранга. Дарбуа де Жюбенвилль пишет, что долгими зимними вечерами филиды декламировали отрывки из эпических поэм или целые поэмы королям, окруженным вассалами, в больших залах их замков возле горящего очага<sup>5</sup>. В ирландской саге, язык которой показывает, что она должна была быть записана в VIII в., ученый поэт Форголл декламирует поэтические истории Монгану, королю Ульстера, каждую ночь на протяжении зимы «от Самайна до Бельтайна» (от 1 ноября до 1 мая)<sup>6</sup>.

Обычай рассказывать истории по ночам в течение зимы нельзя объяснить соображениями простого комфорта. Сви-

<sup>1</sup> D'Arbois de Jubainville H. *Le cycle mythologique irlandais*. P. 3.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. *Ibid.*

<sup>3</sup> Шкунаев С. В. «Похищение быка из Куальнге» и предания об ирландских героях // Похищение быка из Куальнге / Издание подготовили С. В. Шкунаев, Т. А. Михайлова. Москва, 1985. С. 388.

<sup>4</sup> Dottin J. *Manuel* ... P. 3; Шкунаев С. В. «Похищение быка из Куальнге» ... С. 388.

<sup>5</sup> D'Arbois de Jubainville H. *Le cycle mythologique irlandais*. P. 5.

<sup>6</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 16.

детельства, происходящие из разных частей Европы, Африки, Азии, туземной Америки, показывают, что народы этих стран почти единогласно запрещали рассказывать сакральные истории летом или при дневном свете за исключением некоторых специальных случаев<sup>1</sup>. Точно так же рассказывание историй возле очага связано с важной ролью горящего очага и алтаря огня в индоевропейской и других традициях.

В Средневековой Ирландии поэты были членами привилегированного сословия, входившего в состав класса образованных людей. Хотя их профессия была в значительной степени наследственной, ученичество было долгим и трудным. Они должны были заучивать наизусть сотни стихов.

Поэты-филиды занимали место ученых историков при королевских дворах и были составителями королевских генеалогий. Похвалы поэта утверждали и поддерживали власть короля, а его сатира могла повредить королю и королевству. Филиды были знатоками прерогатив и обязанностей короля, и главный поэт — оллам был равен королю перед законом. Филиды исполняли такие жреческие функции, как прорицание и пророчество. В таких случаях они носили одежды из птичьих перьев, как это делали сибирские шаманы, когда посредством ритуала и танца вели свою аудиторию в путешествие в Другой Мир.

Саги, хранимые поэтами, которые были наделены магическим могуществом и авторитетом, играли религиозно-магическую роль. И их исполнение было приурочено к определенным моментам в жизни человека или общины. С. В. Шкунаев отмечает, что тексты саг пестрят указаниями на то, что исполненные при обстоятельствах, сходных с сюжетами саг, они могли даровать удачу<sup>2</sup>. Поэтому, «Путешествия» декламировались, когда собирались отправиться в путешествие по морю, «Сватовство» — на свадьбах, «Битвы» декламировались королям перед началом войны и т. д. Вообще в средневековой Ирландии существовало поверье, что слушание саг приносит счастье, процветание, погостство.

<sup>1</sup> Webster H. Taboo. London, 1942. P. 299, сл. P. 309.

<sup>2</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы Средневековой Ирландии. Москва, 1991. С. 6.

Филиды наряду с судьями-брегонами, составлявшими корпус профессиональных юристов, были хранителями и толкователями традиционных ирландских законов. Во главе филидов стоял единый начальник, называвшийся риг-филид. Один из носителей этой функции сыграл важную роль во введении христианства в Ирландии. Это был риг-филид Дубтах. На съезде влиятельных людей и церковнослужителей Ирландии, где было решено уничтожить в ирландских обычаях все то, что несовместимо с христианством, именно Дубтах рассказывал о существовании ирландских законов. Это было в 438 г. н. э. Такова дата установления союза филидов и сановников христианской церкви. Этот союз имел следствием введение христианства и сохранение организации филидов и брегонов<sup>1</sup>.

Христианство в Ирландии сыграло положительную роль в сохранении памятников ирландской литературной традиции. Оно принесло в Ирландию письменность, с помощью которой записывался ирландский эпос, из устного предания превращавшийся в зафиксированный в записи текст.

Запись традиции производилась в скрипториях монастырей. С VI по X век в Ирландии работали не менее ста скрипториев, деятельность которых далеко не сводилась к записи текстов религиозного содержания<sup>2</sup>. Вообще ирландские монастыри, расцвет которых приходится на VI в. н. э., быстро стали центрами образования и культуры. Однако рядом с ними продолжали существовать школы и объединения филидов и брегонов, сохранявшие полную независимость. Филиды, будучи поэтами и рассказчиками мифологических повестей, проникали даже в монастыри, где их слушателями становились сами монахи, затем трудившиеся в скрипториях.

Вследствие этого благоприятного стечения обстоятельств древнеирландская традиция выжила в условиях христианизированной Ирландии. Ж. Вандри отмечает, что, хотя ирландские тексты и относятся ко времени более позднему, чем евангелизация острова, тем не менее они свидетельствуют об особенной привязанности к светским сюжетам. И это является доказательством консервативного умонастроения кельтов. Старое ирландское язык-

---

<sup>1</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le druidisme irlandais // *Revue Archeologique*. XXXIV. 1877. P. 219-222.

<sup>2</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // *Предания и мифы Средневековой Ирландии*. С. 5.

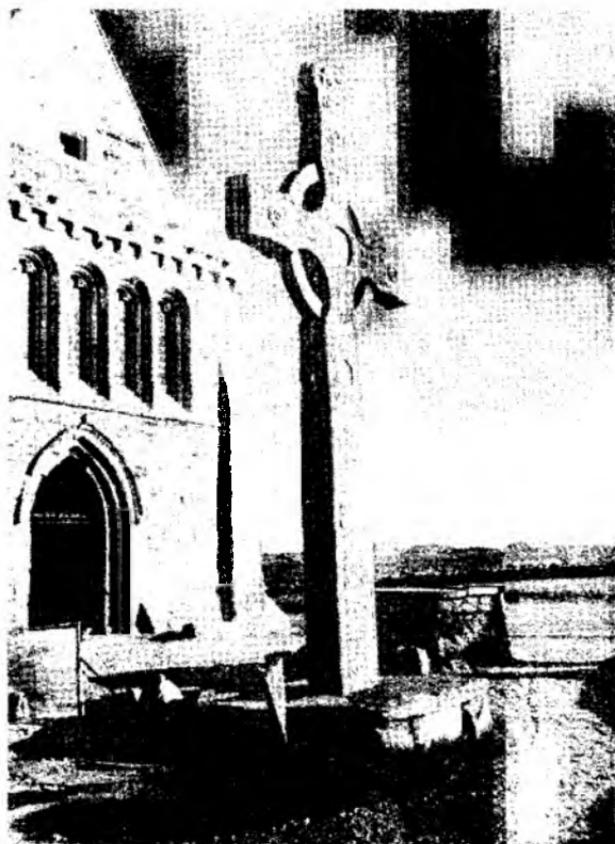


Рис. 14. Высокий крест раннего ирландского монастыря в Келсе (графство Мит)

чество проявляется во всех сагах без исключения. Они наполнены легендами, происхождение которых уходит в далекое прошлое. Даже агиография кишит языческими чудесами. Святые там соперничают в магии с друидами. «Новая вера, — пишет Вандри, — долгое время оставалась пропитанной мифологией»<sup>1</sup>.

Кельтская мифологическая традиция прослеживается также в валлийском эпосе, крупнейшим памятником которого является «Мабиногион», сравнимый в некоторых отношениях с ирландским мифологическим циклом. Первоначаль-

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 253.



Рис. 15. Крест Муиредаха в Монастер-бойс (Ирландия, X в. н. э.)

ный смысл названия «Мибиногион» не установлен. Название это, оставаясь условным, объединяет 11 сказаний, 7 из которых сочинены на протяжении XI–XIII вв. и основаны на более древней устной традиции. «Мабиногион» состоит из четырех сказаний, или «ветвей», *рисующих историю* четырех легендарных уэльских родов<sup>1</sup>. К кельтской традиции восходят также поэмы и истории артуровского цикла, представление о котором можно получить по «романам Круглого стола» Робера де Борона и Кретьена де Труа (XII в.). К артуровскому циклу примыкали легенды о св. Граале, обработку которых дал Вольфрам фон Эшенбах в своем романе «Парцифаль».

<sup>1</sup> Marx J. Les Littératures Celtiques. Paris, 1959. P. 93–94.

#### § 4. МИФИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (КОСМОГОНΙΑ И ЭСХАТОЛОГИЯ)

Как известно, центральное место во всякой более-менее развитой мифологии занимают космогонические мифы о происхождении мира и вселенной. М. Элиаде дает этому свое объяснение. Он отмечает, что для традиционных обществ характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое ее окружает. Обитаемая земля — это «Мир» («наш мир»), Космос. Неизвестная же, чужая, незанятая территория кажется архаическому человеку еще пребывающей в туманных и зачаточных условиях «Хаоса». Занимая ее, человек символически преобразует Хаос в Космос путем ритуального воспроизведения космогонии. «То, что должно стать “нашим миром”, — пишет Элиаде, — нужно сначала “сотворить”, а всякое сотворение имеет одну образцовую модель: сотворение Вселенной богами»<sup>1</sup>. Поэтому мифология, как правило, начинается с космогонии.

Заканчивается же она обычно эсхатологией. Это связано с тем, что в многочисленных религиозных концепциях присутствует идея «совершенства начал», предполагающая, что в начале Времени в мире, только что сотворенном богами, было разлито райское блаженство, господствовали неисчерпаемость и могущество. Однако протекание Времени предполагает все большее удаление от «начала», а следовательно, и утрату первоначального совершенства. Все, что происходит во времени, разрушается, вырождается и в конце концов погибает. Правда, хотя неисчерпаемость довольно быстро утрачивается, она периодически восстанавливается. Таким образом, как отмечает Элиаде, начиная с предземледельческой стадии культуры все большее распространение получает нашедшая отражение в мифологии идея существования разрушений и воссозданий мира, то есть «регрессия Космоса в аморфное хаотическое состояние, за которым следует новая космогония»<sup>2</sup>. Учение о вечном сотворении и разрушении вселенной является паниндоевропейской идеей<sup>3</sup>.

Классическим образцом мифа о вечном сотворении и разрушении вселенной являются космогония и эсхатология,

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и профанное. С. 27–28.

<sup>2</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 60.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

составляющие важный компонент германо-скандинавской мифологии. Там содержится представление об этом аморфном, хаотическом состоянии вселенной перед началом космогонии: в начале времен не существовало ни земли, ни неба, ни моря, а лишь одна зияющая бездна — посредине между севером и югом. В сотворении мира принимают участие и природные стихии, и борющиеся между собой антропоморфные образы. Лед или иней с севера и искры с юга смешиваются в изначальной бездне, и в образовавшейся таким образом атмосфере теплоты рождается великан Имир. Первые боги Один, Вилли и Ве убивают Имира и из его тела создают мир: из крови — море, из мяса — землю, из костей — горы, из черепа — небо и т. д.

Этот мир, властелином которого является Один, населяющие его люди, боги, гиганты, демоны — все и вся обречены погибнуть в гигантской финальной катастрофе (*ragnarok*). Однако это конец только одного мира (вселенной, в которой главенствовал Один), но не всех возможных миров. Затем начинается новая эра. Существа, населявшие вселенную, исчезли не все. Земля возрождается из груди морей, полная свежести и юношеской силы. Мужчины и женщины, спрятавшиеся у подножия ясеня Иггдрасиля, дают рождение второй линии человеческих существ. Новая раса богов занимает место прежней. Начинается новая эпоха изначальной невинности, чистоты и райского блаженства...<sup>1</sup>

По мнению Ж. Дюмезиля, наличие столь развитых космогонии и эсхатологии в германо-скандинавских мифах объясняется тем, что из всех индоевропейских традиций германская ближе всех к изначальной протоиндоевропейской традиции<sup>2</sup>. С. В. Шкунаев же считает, что причиной того, что у германских народов сохранились основные языческие мифы, является отсутствие у них корпоративно организованного жречества. И наоборот, с точки зрения С. В. Шкунаева, в кельтской мифологии потому отсутствуют космогония и эсхатология, что учение об этих предметах было прерогативой друидов. Затем исчезновение друидов как сословия предопределило гибель основных частей их доктрины<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tonnelat E. La Religion des Germains // Les Religions de l'Europe ancienne. III. Paris, 1948. P. 377-381.

<sup>2</sup> Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen. P. XXVII.

<sup>3</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 17.

Однако положение не так уж безнадежно. Как показал М. Элиаде, кроме космогонических мифов, древние мифологии содержат еще так называемые мифы о происхождении. В них речь идет о происхождении вещей и явлений более частного порядка по сравнению с сотворением мира: о появлении животных, растений, общественных установлений и т. д. Тем не менее мифы о происхождении тесно связаны с космогоническим мифом, так как сотворение мира является образцовой моделью для всех более поздних творческих проявлений. «Любая вещь, — пишет Элиаде, — обладает "происхождением", потому что она была создана когда-то, то есть потому что в мире нашла свое проявление какая-то мощная энергия и произошло какое-то событие. В целом происхождение какой-либо вещи свидетельствует о сотворении этой вещи»<sup>1</sup>. Поэтому мифы о происхождении содержат космогонические представления и развивают их, делая более полным и завершенным космогонический миф: «они рассказывают, каким образом этот мир был изменен, обогащен или обеднен»<sup>2</sup>.

В кельтской мифологии сохранились и мифы о происхождении, и отзвуки предшествующих космогоний и последующих эсхатологий. Из четырех циклов, на которые делится ирландская эпическая литература, первым является мифологический цикл, который, по определению Дарбуа де Жюбенвилля, «касается происхождения и самой древней истории богов, людей и мира»<sup>3</sup>. Таким образом, он представляет собой мифический период истории Ирландии. М. Л. Сжостед остроумно заметила, что в то время как другие народы (например, римляне) исторически переосмысливали свои мифы, ирландцы, наоборот, мифически переосмысливали свою историю и даже свою географию<sup>4</sup>.

Мифический период — это, с одной стороны, история появления древнейших обитателей Ирландии, сменявших друг друга в результате завоеваний или по другим причинам, а с другой стороны, — это типичное начало Времен из мифов о происхождении, когда после сотворения мира на острове все происходит в первый раз, когда действуют боги и герои, создавая мифические образцы для подражания.

<sup>1</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 31.

<sup>3</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. P. 4.

<sup>4</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 4.

Ирландский мифологический цикл не содержит космогонии в развернутом виде. Дарбуа де Жюбенвилль отмечал, что кельтская доктрина о начале мира в том виде, в каком она представлена в ирландских сагах, не содержит учения о происхождении Мира<sup>1</sup>. Тем не менее космогонические мотивы четко прослеживаются в мифах о происхождении, встречающихся в этом цикле в большом количестве.

Традиция почти ничего не говорит о том, в каком состоянии находился остров до того, как на нем впервые появились люди. Он в некотором роде не «существовал» совсем ни в социальном, ни даже в физическом смысле<sup>2</sup>. Это соответствует подмеченным М. Элиаде представлениям людей архаических обществ, для которых незаселенная земля находилась еще в зачаточном состоянии Хаоса. Чтобы она превратилась в Космос, стала «Миром», ее надо заселить, освоить. Первым человеческим существом, появившимся в Ирландии, оказалась женщина Кессайр, прибывшая туда со своими спутниками еще до потопа. Ф. Леру и Х. Гионварк называют ее «женщиной начал»<sup>3</sup>. Кессайр и ее спутники утонули во время потопа. В живых остался только один из людей Кессайр Финтан, которому, по мнению Леру и Гионварка, в гораздо большей степени, чем Кессайр выпала судьба стать «Примордиальным человеком» (первоначальным человеческим существом, связанным с примордиальной традицией)<sup>4</sup>. Для этого у него были два основания: его долголетие и его знание. Пережив потоп и пройдя через ряд чудесных превращений в различных животных, Финтан жил так долго, что стал свидетелем всех последующих нашествий и завоеваний Ирландии и, в конце концов, обратился в христианство. Кроме того что он так долговечен, Финтан является великим мудрецом, Примордиальным друидом и учителем красноречия.

Любопытно, что при этом он долгое время был нем, что для средневековых ирландцев казалось вполне нормальным явлением. В саге «Видение Фингена» королю Фингену женщина из Другого Мира перечисляет чудеса, которыми, отмечена ночь рождения будущего короля Конна Ста Битв: «Что же это за чудо еще? — спросил Финген. — А вот что, — ответила женщина. — Финтан, сын Бохра, сына

---

<sup>1</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique... P. 30.

<sup>2</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий. С. 19.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 322.

<sup>4</sup> Ibid.

Поя, сына Этиара, сына Нуайла, сына Амда, сына Каина, сына Ноя, что даром благородного короля сделался величайшим в этом мире мудрецом. Был бессловесен он — не хороша была его речь, хоть и мог он говорить, — в час, когда услышал гул потопа у склона горы Ойлифет. На гребне волны перенесло его на юго-запад Ирландии. Сделался он нем и лежал погруженный в сон, пока потоп покрывал землю. Воистину безмолвен он был с той поры и доньше. Оттого-то и скрыта была правда об Ирландии, ее деяниях, пророчествах, старине и законах. Лишь один Финтан пережил потоп, и нынче ночью наслал на него Господь дух Самуила-пророка в облике юноши. Опустились на губы Финтана солнечные лучи, и три углубления появились у него на затылке, отчего семь даров красноречия и семь цепочек примет его язык. Так открылась этой ночью старина и бывшие деяния, отчего и говорится «уж лучше молчание, чем пустые речи»<sup>1</sup>.

Ирландцы ожидали от Примордиального человека великой услуги: передачи традиционного знания, оправдывавшего их имя и их существование на протяжении всей истории легендарной и реальной, включая перемену религии. Финтан, сохранивший память обо всех волнах чудесных переселенцев, накатывавших на остров во времена после потопа, рассказывает об этом в саге «Установление владений Тары». Полнее же всего мифическая предыстория Ирландии изложена в «Книге Захватов Ирландии» (*Lebor Gábalá*), а мифическая география в саге под названием «Старина мест» (*Dindshenchas*).

После Потопа первой переселяется в Ирландию раса Парталона. Давно уже было замечено, что имя *Partholon* не ирландского происхождения и является искажением латинского *Bartholomeus*. Т. О'Рахилли склонялся к мысли, что подобная интерпретация имени Парталон вполне правдоподобна и для подтверждения этой точки зрения приводил следующее объяснение. Святой Джером трактовал имя *Bartholomeus* как имеющее значение *filii suspendentis aquas*, «сын того, кто останавливает воды» (имеются в виду воды Потопа). Поэтому христианские переписчики саги называли Парталоном предводителя нашествия на Ирландию, следовавшего сразу после Потопа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Видение Фингена. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 146.

<sup>2</sup> O'Rahilly Th. Early Irish history and mythology. Dublin, 1946. P. 75.

Как замечает М.-Л. Сжостед, какова бы ни была этимология имени Парталона, мифический характер этого персонажа не оставляет сомнений<sup>1</sup>. М. Ван Хамель считал его богом-покровителем растительности<sup>2</sup>. Сжостед, прибегающая для объяснения ирландской мифологии к теории Леви-Брюля, видит в Парталоне предводителя так называемых «дема»<sup>3</sup>. По Леви-Брюлю, дема — это в мифологии австралийцев и папуасов мифические предки, «от которых все пошло, от которых все зависит и которые являются создателями всего — магии, магических формул, древних обычаев, празднеств, плясок, гимнов, культов плодородия и тайных культов»<sup>4</sup>.

Ф. Леру и Х. Гионварк относят Парталона к числу творцов или мифических предков<sup>5</sup>. В самом деле, в первобытных мифологиях эти персонажи очень близки друг другу. У М. Элиаде есть интересное наблюдение о боге Творце, который создав Мир и человека, отходит от дел, удаляется на небо и превращается в «отдыхающего бога». Завершить же акт творения он поручает мифическим предкам, которые были им же и созданы до того, как он удалился на звезды<sup>6</sup>.

В качестве бога-Творца или мифического предка Парталон выводит мир из хаоса. При нем земля мало-помалу начинает обретать свой сегодняшний природный облик: он создает озера, реки, равнины. Он закладывает основы экономики и цивилизации: распахивает нивы, изобретает рыбную ловлю, охоту, земледелие и скотоводство. При нем строится первое жилище и первая «гостиница», делается первый котелок, и появляется умение варить пиво. Парталон окружает себя первыми друидами, первыми поэтами и первыми воинами.

При Парталоне произошла и первая битва с фоморами. Фоморы — это мифические существа, представляющие в ирландской мифологии и космогонии демонические, адские, темные силы. По наиболее распространенной до сих пор этимологии считалось, что слово *Fomor* состоит из предлога *fo* — «под» и основы *mog*, — родственной основе — *maih*,

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. *dieux et Héros des Celtes*. P. 7.

<sup>2</sup> Van Hamel A. G., *Parthalon Revue Celtique*. L, 1933. P. 217 sq.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. *Ibid.*

<sup>4</sup> Леви-Брюль Л. *Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов*. Москва, 1937. С. 297.

<sup>5</sup> Le Roux F., *Guyonvarc'h Ch. Les Druides*. P. 411.

<sup>6</sup> Элиаде М. *Аспекты мифа*. С. 100.

которая встречается в немецком слове *Nacht-mahr*, в английском *night-mare* (кошмар)<sup>1</sup>. По другой этимологии — фоморы значит подводные<sup>2</sup>.

Фоморы тесно связаны с морем и его островами. Они прибыли в Ирландию на четырех кораблях, на каждом из которых было по пятьдесят мужчин и трижды по пятьдесят женщин. Э. Рис и Б. Рис подчеркивают преобладание женского элемента среди фоморов и их, по мнению этих авторов, преимущественно женский характер. Они считают, что эти особенности фоморов важны для выявления сущности этих существ<sup>3</sup>. Чудовищные женские черты фоморов особенно проявляются в описании матери их предводителя — женщины по имени Лот: ее жирные губы свешиваются на грудь, у нее четыре глаза на затылке, и она так же сильна, как все войско фоморов вместе взятое. Вообще, во всех сагах, где идет речь о фоморах, они описываются несколько неясно, но всегда физически ужасными, отталкивающими и злыми. Во время сражений они предстают в облике одноногих и одноглазых существ. Их предводителя зовут Кихол Грикенхос (*Gricenchos* — безногий), сын Голла (*Goll* — одноглазый), сын Гарба (*Garb* — грубый)<sup>4</sup>.

М.-Л. Сжостед колеблется, считать ли деформацию подобного рода чудовищным уродством или ритуальной позой<sup>5</sup>. «Одноногость» и «одноглазость» характерны для целого ряда персонажей как ирландской, так и других мифологий. Рассмотрение других примеров дает возможность трактовать это явление как первым, так и вторым способом. Противник фоморов бог Луг обходит свое войско на одной ноге и прикрыв один глаз. И это явно ритуальная поза. В то же время жители окрестностей Момбаза и Занзибара боялись появления одноруких, одноногих и одноглазых демонов<sup>6</sup>. В данном случае — это физическое уродство, определяющее демоническую сущность этих существ.

Независимо от происхождения такая особенность мифологических персонажей всегда имеет магическое значение. Так, Один, верховный бог скандинавов и великий маг, одноглаз, так как он отдал свой второй глаз в уплату за

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 11.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 114.

<sup>3</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 31.

<sup>4</sup> Rees A. and Rees B. *Ibid*; D'Arbois de Jubainville. *Op. cit.* P. 32.

<sup>5</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 9.

<sup>6</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 362.

медовый источник всей мудрости мира. Одноглазость Одина обеспечивает ему дар ясновидения, который, как известно, означает связь с другими мирами. К такому же выводу приходит С. В. Шкунаев, комментируя ритуальную позу Луга — («...и прикрыв один глаз...») и замечая, что она даровала человеку прикосновение к грани двух миров<sup>1</sup>.

Таков случай фоморов. Они никогда не появляются в сагах как поселенцы Ирландии. Они принадлежат сиду (Другому Миру кельтов). Являясь его защитниками, они всегда остаются на заднем плане на протяжении всей легендарной истории Ирландии, постоянно ассоциируясь с морем и островами, на которых иногда помещали кельтский Другой Мир. Их чудовищная деформация (одноглазость, однорукость и одноногость) является результатом расщепления в проявленном мире той целостности, того единства, которыми они обладают в потустороннем мире.

Э. Рис и Б. Рис связывают с принадлежностью фоморов к Другому Миру преобладание среди них женского элемента и их по преимуществу злобный женский характер. Они полагают, что сверхъестественный мир наделен существенно женскими чертами в ирландской мифологии. Женщины играют гораздо более важную роль, чем мужчины в средневековых сообщениях об обитателях волшебных холмов и об островах бессмертия, которые лежат за океаном. В очаровательном Другом Мире саги «Приключение Конла» живут одни только женщины и девушки<sup>2</sup>.

Пограничное состояние мира, которое воплощают фоморы, может также объясняться тем, что фоморы представляют силы изначального хаоса, теснящиеся на границе космически организованного, обустроенного мира и постоянно угрожающие ему. В таком случае между фоморами и мифическими поселенцами и богами Ирландии непреодолимой преграды нет: фоморы представляют оборотную сторону того же самого мира.

У христианских авторов фоморы становятся демонами или гигантами, которые наряду «с карликами, людьми с козьими головами и всеми безобразными существами» являются потомками Хама<sup>3</sup>. Уподобление фоморов гигантам, рядом с которыми упоминаются карлики, сразу наводит на

<sup>1</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий. С. 252. Прим. 36.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 41.

<sup>3</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique. P. 92.

мысль о параллели со скандинавской мифологией, в которой гиганты и карлики играют такую важную роль.

В реальной истории Ирландии фоморов смешивали со скандинавами или вернее называли «фоморами» всех скандинавов, но эта ассимиляция скорее является фактом фольклора, чем мифологии.

Однако какой бы точки зрения на происхождение и на значение образов фоморов ни придерживались современные ученые, в ирландской мифологии фоморы, являясь враждебной расой по отношению к обитателям Ирландии, первый раз появляются при Парталоне, который вынужден сразиться с ними. После семи дней битвы фоморы были побеждены и изгнаны. Однако они скоро вновь появятся в Ирландии. Как пишет М.-Л. Сжостед: «Фоморы никогда не разоружаются, как никогда не разоружаются силы хаоса, вечно “нижележащие” и антагонистичные по отношению ко всякому Космосу»<sup>1</sup>.

В праздник Бельтайна, первого мая, раса Парталона погибла вследствие какой-то таинственной эпидемии. Затем в Ирландии появляется следующая волна мифических поселенцев — раса Немед. Имя их предводителя означает «Сакральный»<sup>2</sup>. При Немеде продолжается ирландская космогония — становление физического и природного облика острова. При нем появляются четыре новых озера. В мифологии время от времени повторяется мотив извержения озера при копании могилы и наименования этого озера по имени человека, похороненного в могиле. Так, умер один из сыновей Немед Аннени. И когда копали его могилу, из глубины забил источник; воды было так много, что из источника образовалось озеро, которое назвали по имени умершего Лох Аннинн<sup>3</sup>.

Расчистка леса и создание равнин является следующим шагом в процессе придания определенной природной формы стране, которая изначально находилась в аморфном состоянии хаоса. К четырем равнинам, расчищенным Парталоном, Немед добавил еще двенадцать.

Во времена Немед продолжается также генезис цивилизации. При нем были построены две первые круглые в плане крепости (по-ирландски *râith*), в которых жили ирландские короли. Рвы одной из них были выкопаны за

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. Op. cit. P. 9.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 408.

<sup>3</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique. P. 90.

один день четырьмя чудесными рабочими, которые были братьями. На следующее утро Немед умертвил всех четырех. Его испугали их ловкость и искусство. Он опасался найти в них слишком могущественных противников.

И в самом деле, они принадлежали к расе фоморов, которые опять появляются в Ирландии и с которыми спутникам Немед предстояло долго и тяжело сражаться. В конце концов они попали в кабалу к фоморам, которые наложили на них обременительную дань. Каждый год в праздник Самайна, первого ноября, люди Немед должны были отдавать своим хозяевам две трети урожая, две трети молока и две трети своих детей. Сыновья Немед подняли восстание против тирании фоморов, папав на их крепость, находившуюся у северо-западного побережья Ирландии. Восстание закончилось неудачей, большая часть народа Немед погубила. Оставшиеся во главе с сыновьями Немед -- Старном, Иарборном и Фергусом ускользнули на корабле<sup>1</sup>.

Затем потомки Старна вернулись в Ирландию. Это были Фир Болг -- третья после потопа волна чудесных переселенцев на остров. Обычно название этой мифической расы Фир Болг переводят «люди в мешках». Миф рассказывает, что люди Старна после бегства от фоморов укрылись в Греции. Но жители этой негостеприимной страны взяли их в рабство и использовали на самых тяжелых работах. Они должны были превратить скалы в плодородные поля. Для этого они набирали в кожаные мешки (по-ирландски *bolg*) землю на равнине и несли ее на вершину скалы. Утомленные этим тягостным трудом, люди Старна сделали из кожаных мешков, в которых они носили землю, корабли и на этих кораблях ушли в Ирландию. Дарбуа де Жюбенвилль замечает, что этот эпизод был выдуман, чтобы дать этимологическое объяснение имени Фир Болг<sup>2</sup>. Однако Ф. Леру и Х. Гионварк считают, что эта этимология представляет только аналогическую игру слов, и полагают, что наименование Фир Болг следует сближать с латинским словом *fulgur* (молния)<sup>3</sup>.

Фир Болг высадились в Ирландии первого августа, в день Лугназада -- в третий большой праздник кельтского года. Вместе с ними прибыли другие племена: Галеойн (*Ga(i)leóin*) и Фир Домнанн (*Fir Domnann*), но все обра-

<sup>1</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 108.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. *Le cycle mythologique*. P. 135.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 391.

зовывали «только одну расу и только одну власть». Эти племена в отличие от предшественников оставили потомков в Ирландии. Эпопея часто упоминает о части населения, отличной от господствующей расы гойделов<sup>1</sup>.

Здесь встает вопрос о возможности вкрапления в ткань мифа воспоминаний о реальных нашествиях на Ирландию различных этнических групп. Этот вопрос решается по-разному. Т. О'Рахилли, упрекавший Дарбуа де Жюбенвилля за то, что тот трактовал Lebor Gábala как мифологическую компиляцию и разновидность ирландской теогонии, сам считал, что в ней содержатся исторические мотивы: «Lebor Gábala является не более мифологическим, чем историческим трактатом»<sup>2</sup>. О'Рахилли идентифицировал Фир Болг с белгами и, полагая, что они составляли часть бриттонской этнической группы, выстраивал теорию, согласно которой бритты прибыли в Ирландию раньше гойделов<sup>3</sup>.

М.-Л. Сжостед также придерживалась точки зрения, что миф о Фир Болг содержит воспоминание о реальных вторжениях в Ирландию различных групп кельтских племен. По ее мнению, Галеойн, может быть, — галлы, Фир Домнанн — думноны Великобритании, а Фир Болг — белги<sup>4</sup>.

К этой же группе исследователей принадлежал А. Юбер, считавший, что часть традиции о легендарных нашествиях в Ирландию «выдерживает проверку», включая исторические мотивы<sup>5</sup>.

С. В. Шкунаев отмечает, что попытки найти в «Книге Захватов» историческое зерно оставались по большей части малоэффективными. Сам он склоняется к мысли, что «Книга Захватов» представляет мифологический материал<sup>6</sup>. Ф. Леру и Х. Гионварк решительно утверждают, что нашествия, описанные в «Книге Захватов», носят легендарный, а не исторический характер<sup>7</sup>.

В самом деле, судя по тем действиям, которые традиция приписывает Фир Болг и которые являются типичными мифическими архетипами для важнейших моментов общес-

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 10.

<sup>2</sup> O'Rahilly Th. Early Irish history... P. 264.

<sup>3</sup> Ibid. P. 16, 17, 54.

<sup>4</sup> Sjoestedt M.-L. Op. cit. P. 10.

<sup>5</sup> Hubert H. Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique. Paris, 1932. P. 280.

<sup>6</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий. С. 19.

<sup>7</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 327. N. 130.

твенной и социальной жизни древней Ирландии, нашествие Фир Болг представляет дальнейшее развитие мифов о космогонии и происхождении Ирландии, относящихся к древнейшим пластам кельтской мифологии.

Так, разделение земли является важным аспектом в процессе сотворения и оформления Мира. И именно Фир Болг разделили Ирландию на пять провинций. И, по утверждению традиции, это деление Ирландии всегда будет существовать в том виде, в каком его ввели Фир Болг (L G, IV, 13, 27, 39).

Братья Рис, основываясь на теории Элиаде, замечают, что так же, как другие традиционные культуры, кельтское общество не могло функционировать без прецедентов. Старейшие и ученейшие историки должны были быть приглашены, чтобы рассказать, как Ирландия была разделена вначале. И когда первоначальный образец был напоменен, далее не могло быть никакого спора: «Пусть остается так, как узнали мы...»<sup>1</sup>. Эта нужда в архетипических прецедентах сохранилась даже тогда, когда старая традиция была перекрыта христианством<sup>2</sup>.

М.-Л. Сжостед сделала одно интересное замечание по поводу мира, создаваемого Фир Болг. Если расы Парталона и Немеда были расами «целинников» (они все время распахивали новь, создавали равнины), то с приходом Фир Болг как бы кончается эра аграрных цивилизаций. При них не появляется ни одной новой равнины, ни одного нового озера. Их вклад в дело сотворения и оформления мира соответствует вкладу военных аристократий. При них копыя впервые получили острые наконечники (ginn — острие копыя) (L G, IV, 33, 51)<sup>3</sup>.

Это был чрезвычайно важный момент для кельтской мифологии, наполненной битвами и являющейся продуктом кельтской цивилизации, в жизни которой военные аристократии играли важную роль с очень раннего времени. Вот почему в мифический период оружие имело огромную магическую силу, оно даже могло говорить: «В той битве воитель Огма нашел меч Тетры, короля фоморов, и назывался тот меч Орна. Обнажил Огма меч и обтер его, и тогда он поведал о всех совершенных с

<sup>1</sup> Установление владений Тары. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 48.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 105.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 11.

ним подвигах, ибо, по обычаям тех времен, обнаженные мечи говорили о славных деяниях. Оттого воистину по праву протирают их, вынув из ножен. И еще в ту пору держали в мечах талисманы, а с клинков вещали демоны, и все потому, что тогда люди поклонялись оружию, и было оно их защитой»<sup>1</sup>.

Р. Генон связывал с оружием сложную символику. По его представлениям, копьё является одним из многочисленных образов «Оси Мира». Как известно, в мифологиях традиционных обществ «Ось Мира» является связующим звеном между небесами, землей и преисподней<sup>2</sup>, или между «Небесным полюсом» и полюсом земным, который представляет отражение «Небесного полюса»<sup>3</sup>. Таким образом, «Ось Мира» проходит через Центр Мира, который традиционные мифологии, как западные, так и восточные, склонны помещать на Севере<sup>4</sup>. Генон также подчеркивал полярно-нордическое происхождение духовного центра, хранящего примордиальную традицию.

Что касается символизма копья, то будучи символом «Оси Мира» и тем самым полярным символом, оно может также символизировать «Небесный луч» и является солнечным символом. Генон указывал, что не следует смешивать эти два символизма: полярный и солнечный, так как первый имеет более фундаментальный и действительно «примордиальный» характер<sup>5</sup>.

Меч также является символом «Оси Мира», но поскольку меч часто бывает обоюдоострым, то он представляет включающий двойственность, более сложный символизм, чем копьё. Согласно Генону, поскольку дуализмом отмечен самый смысл оси, то в двух лезвиях обоюдоострого меча нужно видеть прямой намек на два противоположных потока, которые соответственно находятся в связи с двумя полюсами и двумя полусферами. В действительности речь идет о двойной силе, которая является одной сущностью в себе самой, но представляет противоположные эффекты в проинтенном состоянии вследствие «поляризации», обусловли-

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 47.

<sup>2</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 17.

<sup>3</sup> Генон Р. Царь Мира // Вопросы философии. № 3, 1993. С. 105.

<sup>4</sup> Элиаде М. Там же. С. 152, 163.

<sup>5</sup> Guénon R. Symboles de la Science sacrée. P. 172.



Рис. 16. Железный шлем, украшенный бронзой и кораллами (2-я пол. IV в. до н. э.)

вающей на различных уровнях все степени и все способы всеобщей проявленности<sup>1</sup>.

Генон полагал, что оружие может также символизировать другую двойную силу, которая действует в универсуме. В более широком смысле — это сила созидания и разрушения или жизни и смерти. В более узком смысле — это та сила, которая производит все «конденсации» (сгущения) и все «испарения» (рассеяния) и которую дальневосточная традиция соотносит с чередующимся действием двух дополняющих

друг друга принципов Инь и Янь. Со своей стороны, герметическая традиция называет двойное действие этой силы «coagulation» (коагуляция, свертывание) и «solution» (растворение, в переносном смысле — развязывание, разрешение).

Ирландский миф делает акцент на том, что во времена Фир Болг копыя впервые получили острия. Генон замечает, что хорошо известная в магии «власть острия» относится к «solution» (растворению, развязыванию, разрешению), то есть ко второму аспекту двойной силы, о которой только что шла речь. С другой стороны, соответствием первого аспекта или «коагуляции» является магический образ узлов или «лигатур»<sup>2</sup>. В самом деле, с помощью острого оружия можно легко развязать или разрубить узел, в переносном смысле — разрешить проблему. Достаточно вспомнить символ «гордиева узла», который Александр разрубает своим мечом.

С Фир Болг традиция связывает введение священной королевской власти в Ирландии. Самой впечатляющей фигурой среди королей был Эохайд, сын Эрка. Миф рассказывает о его царствовании: «В его время не шел дождь, только выпадала роса; не было ни одного неурожайного

<sup>1</sup> Ibid. P. 173.

<sup>2</sup> Ibid. P. 174.

года. Ложь была изгнана из Ирландии. Он первый начал вершить правду» (L G, IV, 11, 51)<sup>1</sup>. Таким образом, миф устанавливает принцип мистического сопричастия между королем и землей: справедливость короля является условием плодородия «мги. Это была основная формула мистики царской власти. Хороший король делает землю плодородной, является залогом изобилия, процветания, безопасности. Он связан с Космосом. Его передвижения зависят от движения солнца<sup>2</sup>.

Фир Болг еще владели Ирландией, когда остров захлестнула новая волна мифических переселенцев. Это были Туата де Дананн — Племена Богини Дану. Они потребовали у Фир Болг, чтобы те или сразились с ними, или отдали королевскую власть над Ирландией. Фир Болг были побеждены в Первой битве при Маг Туиред и покинули остров.

Туата де Дананн резко отличались от предшествующих групп завоевателей Ирландии. Если все их предшественники прибыли на кораблях, то (как утверждает традиция более ранняя, чем «Книга захватов») у Племен Богини не было кораблей. Они прилетели по воздуху в окружении темных облаков, которые в течение трех дней затмевали свет солнца<sup>3</sup>.

Поздний, риторический рассказ о Первой битве при Маг Туиред описывает Туата как «людей самого светлого образа, самых красивых и восхитительных, самых изысканных в одежде и вооружении, самых искусных в игре на музыкальных инструментах, самых одаренных умом из всех тех, которые когда-либо приходили в Ирландию». В то же

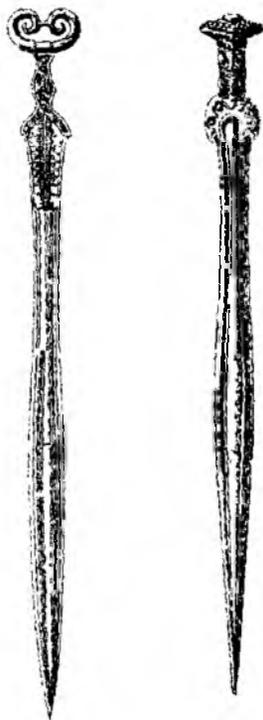


Рис. 17. Бронзовые кельтские мечи

<sup>1</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 109.

<sup>2</sup> Hubert H. Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique. P. 266.

<sup>3</sup> D'Arbois de Jubanville H. Le cycle irlandais... P. 142.

время войско Туата было храбрейшим и могло внушить величайший страх и ужас своим противникам, потому что Племена Богини превосходили людей всего мира в любом деле<sup>1</sup>.

До прихода в Ирландию Туата де Дананн пребывали на Северных островах мира, где они приобрели свое несравненное эзотерическое знание: «На Северных островах земли были Племена Богини Дану и постигали там премудрость, магию, знание друидов, чары и прочие тайны, покуда не превзошли искусных людей со всего света»<sup>2</sup>.

Оттуда они принесли с собой в Ирландию четыре талисмана. Первым был камень Фаль, громко вскрикивавший под тем, кто должен был стать законным королем Ирландии. Название Фаль связано со значением «светлый», «сверкающий», а также «изобилие», «знание» и пр. Этот камень находился в Таре, королевской резиденции правителей Ирландии. Сама Ирландия нередко называлась Долина Фаль или просто Фаль<sup>3</sup>.

Символизм камня Фаль был связан с возведением на трон, а тем самым с космогонией. М. Элиаде отмечает, что у земледельческих народов были довольно распространены представления о том, что с воцарением монарха символически повторяется вся космогония<sup>4</sup>. По мнению Р. Генона, необработанный камень представлял «первую материю» еще недифференцированную, или «Хаос»<sup>5</sup>. Крик камня Фаль под ногой законного монарха означал сопротивление «Хаоса» процессу упорядочивания «Космоса».

Вторым талисманом было копьё бога Луга. Оно даровало победу тому, кто держал его в руке. Это копьё Луга так же, как и другие магические копьё, являлось символом «Оси мира» и имело солярный и космологический смысл. Кроме того, копьё Луга, как и другие чудесные копьё в кельтской традиции, было прообразом копьё из цикла Св. Грааля<sup>6</sup>.

В символической интерпретации с копьём Луга тесно связан котел Дагды, который Туата также принесли с

<sup>1</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 30.

<sup>2</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 33.

<sup>3</sup> Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 249.

<sup>4</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. С. 48.

<sup>5</sup> Guénon R. Symboles de la Science sacrée. P. 295.

<sup>6</sup> Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 250.

островов на Севере мира. «Не случилось людям уйти от него голодными»<sup>1</sup>. Котел Дагды имеет несколько символических значений: он функционирует как котел изобилия, как средство воскрешения и как символ верховной власти. Когда он используется в этом последнем качестве, эквивалентом или заменителем для него является чаша, наполненная опьяняющим напитком, который доставляет опьянение властью. Котел Дагды неотделим от копья Луга: котел нужно наполнить кровью или ядом и погрузить туда копьё, чтобы оно не уничтожило все вокруг. Полагают, что эти два образа, тесно связанные между собой, предвосхищают символику Грааля. Христианский Грааль из циклов о короле Артуре является продолжением чудесного котла Дагды<sup>2</sup>.

В самом деле, как известно, в повествованиях о Св. Граале Грааль обладает способностью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами. К тому же, от Грааля неотделимо чудодейственное копьё (пронзившее тело распятого Христа) — одновременно «питающее, разящее и целящее».

Четвертым талисманом был меч Нуаду, даровавший победу: «Стоило вынуть его из боевых ножен, как никто уже не мог от него уклониться, и был он воистину неотразим»<sup>3</sup>. Обладание этими чудесными талисманами и тайными, магическими знаниями создало сверхъестественное могущество племен Богини Дану. Именно из них происходят все главные боги кельтского пантеона. Таким образом, сама кельтская традиция приписывала кельтской религии, кельтской магии и самому друидизму нордическое происхождение.

Уже достаточно давно мифическую предысторию Ирландии иногда рассматривали в свете теории Ж. Дюмезиля с его концепцией трех иерархизированных функций<sup>4</sup>. Так, полагали, что расы Парталона и Немед, которые, судя по сообщениям традиции, были создателями аграрных цивилизаций, символизируют дюмезилевское понятие «плодородия», Фир Болг, воины, — «физическую доблесть», а Гуата де Дананн — «сакральное» (магическое и религиозное могущество, мудрость).

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 33.

<sup>2</sup> Le roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 374, P. 401.

<sup>3</sup> Битва при Маг Туиред. — Там же. С. 33.

<sup>4</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 12; Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 112-117.

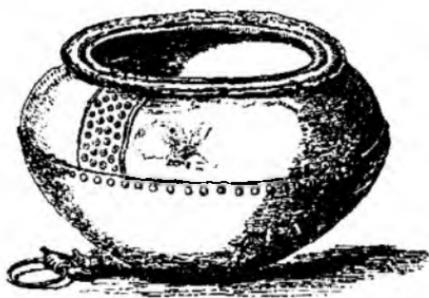


Рис. 18. Бронзовый кельтский котел, найденный в Кинкардин Мосс (Шотландия)

Однако, как справедливо заметил С. В. Шкунаев, связывать Туата только с магической властью было бы упрощением<sup>1</sup>. В известном смысле они сочетают в себе все функции из трехчастной схемы Дюмезиля. О Туата сказано, что среди них люди искусства были богами (*aes dána*), а земледельцы — «небогами» (*andee*) (L G, IV, 163, 135). Сама Дананн названа «матерью богов»<sup>2</sup>. И, как было сказано выше,

важнейшие боги кельтского пантеона происходят из племен Богини Дану. Все эти божественные персонажи являются магами и воинами. Но, как и в мире людей, божественные племена включают, наряду с привилегированными классами посвященных и воинов, плебс (земледельцев), который занимает низшее положение в сакральной иерархии.

Победив Фир Болг, Племена Богини вскоре вошли в конфликт с фоморами, с которыми они должны были сразиться во второй битве при Маг Туиред. Эта битва является одним из главных эпизодов ирландской мифологии и имеет исключительно важное значение.

Битву при Маг Туиред уже давно сравнивали с мифической войной между двумя соперничающими группами богов скандинавского пантеона — асами и ванами. В самом деле, между той и другой войной имеются черты сходства как по существу, так и в деталях. Та и другая войны представляют собой космическую битву, хорошо известную по мифологиям большинства индоевропейских народов, когда борьба двух антагонистических групп богов иллюстрирует противостояние первобытных космических сил.

В той и другой войне важную роль играет магическое оружие. Так, в скандинавском эпосе борьба асов и ванов начинается с того, что ваны послали к асам Гульвейф («сила золота») — женщину, воплощающую жадность к

<sup>1</sup> Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий. С. 20.

<sup>2</sup> Dictionary of the Irish Language (Royal Irish Academy). Dublin, 1913. Fasc. I, 82.

золоту. Один пытался ее уничтожить, пронзая копьями, сжигая, но она рождалась снова:

«Помнит войну она первую в мире:  
Гульвейг погибла, пронзенная копьями,  
жгло ее пламя в чертоге Одина,  
трижды сожгли ее трижды рожденную,  
и все же она доселе живет»<sup>1</sup>.

Затем Один начинает сражение с ванами, метнув в них копьё:

«В войско метнул копьё Один,  
это тоже свершилось в дни первой войны»<sup>2</sup>.

Комментируя подобное начало сражения, М. И. Стеблин-Каменский отмечает, что по обычаю вождь должен был перед началом битвы метнуть копьё во вражеское войско, тем самым посвящая его богу войны<sup>3</sup>.

В войне Туата с фоморами Племенам Богини прекрасно служило чудесное оружие, выкованное их кузнецом и богом-покровителем ремесленников, работавших по металлу, Гоибниу: «И не могли тогда надивиться фоморы на то, что открылось им в схватке: все их оружие, мечи или копья, что было повержено днем, и погибшие люди наутро не возвращались обратно. Не так было у Племен Богини, ибо все их притупленное или треснувшее оружие на другой день оборачивалось целым, ибо кузнец Гоибниу без усталости выделывал копья, мечи и дротики»<sup>4</sup>.

Впрочем, фоморы тоже пользовались магическим оружием. Ведь именно их королю Тетре принадлежал тот самый меч, который, если его обнажить и обтереть, мог рассказать о совершенных с ним подвигах. Дарбуа де Жюбенвилль находил большое сходство между мечом Тетры и мечом скандинавского бога войны Тира<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Прорицание Вэльвы. Строфы 21, 24 // Старшая Эдда. Пер. А. И. Корсуна. / Ред. М. И. Стеблин-Каменского. Москва—Ленинград, 1963.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Стеблин-Каменский М. И. Комментарии // Старшая Эдда. С. 215.

<sup>4</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 43.

<sup>5</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique. P. 189.

В обеих войнах (асов и ванов, Туата и фоморов) присутствует имеющая магическое значение физическая деформация мифологических персонажей. Так, в «Прорицании вельвы» описание войны асов и ванов прерывается рассказом об одноглазости Одина, дающей ему дар ясновидения. В ирландском эпосе фоморы сражаются в облике одноглазых и одноногих существ.

В поединке Луга предводителя Племен Богини с вождем фоморов Балором, представляющем кульминационный эпизод «Битвы при Маг Туиред» и более всего напоминающем космическую битву, магическое оружие Луга одерживает победу над чудовищной одноглазостью Балора: «Тогда сошлись в битве Луг и Балор с Губительным Глазом. Дурной глаз был у Балора и открывался только на поле брани, когда четверо воинов поднимали веко проходившей сквозь него гладкой палкой. Против горсти бойцов не устоять было многотысячному войску, глянувшему в этот глаз...

— Поднимите мне веко, о воины, — молвил Балор, — дабы поглядел я на болтуна, что ко мне обратился. Когда же подняли веко Балора, метнул Луг камень из своей пращи<sup>1</sup> и вышиб глаз через голову наружу, так что воинство самого Балора узрело его. Пал этот глаз на фоморов, и трижды девять из них полегли рядом...

Бегством фоморов закончилась битва, и прогнали их к самому морю»<sup>2</sup>.

Сравнение с асами и ванами позволяет пролить новый свет и прояснить природу



Рис. 19. Железный котелок с подвеской, датирующийся латенским периодом (Швейцария)

<sup>1</sup> С. В. Шкунаев замечает, что в отношении оружия, которым Луг сразил Балора, в традиции есть расхождения. Иногда это копье или раскаленный докрасна брусок железа. — С. В. Шкунаев. // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 252. Прим. 38.

<sup>2</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева. // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 45.

и характер конфликта между Туата и фоморами. Как известно, война асов и ванов не завершилась решающей битвой. Устав от чередования полупобед, асы и ваны заключили мир. Вожди ванов — боги Ньёрд, Фрейр и богиня Фрейя — были приняты в общество асов, принеся туда плодородие и богатство, которые они олицетворяли. С тех пор в религиозном настоящем скандинавской мифологии асы и ваны живут в совершенном согласии; вся божественная община носит название асов, а в верховной тройке скандинавских богов на третьем месте после асов — Одина и Тора находится один из ванов — Фрейр.

Ж. Дюмезиль полагал, что первоначальная война асов и ванов является только эффективным проявлением концептуальной оппозиции двух групп богов, которая оправдывает их сосуществование. Тот нерушимый мир, который следует за войной и который война подготовила, означает, что эта оппозиция представляет в то же время взаимодополняющую сплоченность и что асы и ваны уравнивают друг друга для наибольшего блага человеческого общества, равным образом нуждающегося в покровительстве обеих групп богов<sup>1</sup>.

М. Элиаде, рассматривая этот вопрос, использует другой подход. Он видит в войне асов и ванов, как и в других мифических войнах такого типа, космогонический миф, который интуитивно разрабатывает и проясняет проблему космического дуализма и взаимодополняющего антагонизма. Элиаде приводит следующее рассуждение. Мир и жизнь являются результатом разрыва, нарушающего изначальное единство. Миф возводит полярный антагонизм в ранг космологического принципа, он не просто признается, но становится тем ключом, с помощью которого раскрывается смысл мира, жизни и человеческого общества. «Более того, — пишет Элиаде, — самым своим способом существования полярный антагонизм стремится к тому, чтобы отрицать себя в парадоксальном соединении противоположностей»<sup>2</sup>.

Как и в случае асов и ванов, между Туата де Дананн и фоморами непреодолимой преграды нет. Как уже отмечалось выше, фоморы представляют оборотную сторону того же самого мира, в котором живут и действуют мифические поселенцы и боги Ирландии. В самом деле, еще

<sup>1</sup> Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen. P. 12.

<sup>2</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 237.

до прихода в Ирландию Туата заключили договор с фоморами, и Этне, дочь Балора, правителя фоморов на островах, была отдана в жены одному из Туата — Киану, сыну Диан Кехта. От этого союза родился Луг, предводитель Туата в войне против фоморов — ключевая фигура в саге о «Битве при Маг Туиред».

Затем в первой битве при Маг Туиред Нуаду, король Туата де Дананн, потерял руку. «И тогда начался раздор между Племенами Богини и их женоцами из-за того, кому править Ирландией, ибо не мог королем быть Нуаду, с тех нор как лишился руки. Говорили они, что лучше всего отдать королевскую власть Бресу, сыну Элата, и тем самым подкрепить договор с фоморами, ибо Элата был их властелином»<sup>1</sup>. Таким образом, Туата де Дананн заключают договоры с фоморами, имеют с ними семейные связи, а сын короля фоморов Брес даже правит всей Ирландией.

После победы над фоморами Племена Богини некоторое время владели Ирландией. Затем их могуществу пришел конец, когда на остров прибыла последняя волна мифических поселенцев — Сыновья Миля или гойдслы, предки исторических ирландцев. Когда Туата были разбиты в битве с Сыновьями Миля, Амайрген, поэт и судья новых завоевателей, разделил Ирландию на две половины: одну, которая была под землей, он отдал Племенам Богини, а другую — Сыновьям Миля. Тогда Туата ушли в холмы и в волшебные районы (*Sidbrugaib*), так что волшебницы (*sída*), живущие под землей, подчинились им.

Однако Туата оставили в Ирландии пятерых своих людей (по одному на каждую провинцию), чтобы возбуждали вражду, раздоры, конфликты между Сыновьями Миля. Один ранний текст говорит, что Племена Богини поставляли жен Сыновьям Миля. Согласно другому, они уничтожали зерно и молоко (как это ранее делали фоморы), так что Сыновьям Миля пришлось искать защиты у Дагды, одного из могущественных богов Туата. Дагда избавил их от этой напасти<sup>2</sup>.

После изгнания Туата из Ирландии верховным королем у них становится Мананнан мак Лир, который раздаёт сиды (волшебные холмы) знатым Туата, а сам живет за морем в Эмайн Аблах (Эмайн Яблоневых деревьев). Таким образом, при новом распределении ролей верховный король

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 34.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. *Celtic Heritage*. P. 39.

Туата — это «морской царь», живущий за морем. Точно так же таинственный Тетра, король фоморов, жил за морем, когда Брес правил Ирландией. С этих пор Туата занимают эти скрытые и внешние районы — холмы и острова, которые были владением фоморов, когда Туата жили в Ирландии и правили страной. Теперь их роль становится подобной той, которую прежде играли фоморы: они поставляют жен, провоцируют раздоры и конфликты и обладают могуществом уничтожать или спасать то, что производит земля Ирландии. С этого времени различие между Туата и фоморами стирается. Противоположность, которая их разделяет, удерживается, только пока Туата открыто появляются как владельцы Ирландии. На островах на «Севере Мира» перед приходом Туата в Ирландию и в подземном сиде, и на островах, куда они были изгнаны после прихода в Ирландию Сыновей Милля, Туата де Данани заодно с фоморами. В начале и в конце — в оккультном мире между ними нет враждебности, противоположность принадлежит миру проявленности.

«Битва при Маг Туиред» заканчивается эсхатологическими мотивами. Богиня войны Бодб предрекает конец света: «А потом предрекла она конц свет и всякое зло, что случится в ту пору, каждую мечь и болезнь. Вот как пела она:

«Не увижу я света, что мил мне.  
 Весна без цветов,  
 Скотина без молока,  
 Женщины без стыда,  
 Мужи без отваги,  
 Пленники без короля,  
 .....  
 Леса без желудей,  
 Море бесплодное,  
 Лживый суд старцев,  
 Неправые речи брегонов,  
 Станет каждый предателем,  
 Каждый мальчик грабителем,  
 Сын возляжет на ложе отца,  
 Зятем другого тогда станет каждый,  
 .....  
 Дурные времена,  
     Сын обманет отца,  
     Дочь обманет мать»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 48.

Несложно заметить, что эти строки напоминают прорицание Вёльвы о гибели богов в Старшей Эдде:

«Братья начнут биться друг с другом,  
родичи близкие  
в распрах погибнут;  
тягостно в мире,  
великий блуд,  
век мечей и секир,  
треснут щиты,  
век бурь и волков  
до гибели мира;  
щадить человек  
человека не станет»<sup>1</sup>.

М. И. Стеблин-Каменский усматривал в описании морального разложения, предшествующего гибели богов в Старшей Эдде, христианское влияние<sup>2</sup>. Однако, как известно, те же самые мотивы встречаются в поэме Гесиода «Труды и дни», когда поэт рисует картину постепенного ухудшения и вырождения человечества по истечении времени — от «Золотого» века к «Железному»:

«Дети — с отцами, с детьми —  
их отцы сговориться не смогут.  
Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин.  
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.  
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут..  
Стыд пропадет».

(Hesiod. Opera et dies, 180–195)<sup>3</sup>.

Скорее всего, похожие описания упадка и вырождения человечества перед гибелью мира, встречающиеся во всех трех поэмах, восходят к присутствующему, как указывалось выше, в древних мифологиях представлению о том, что протекание Времени предполагает все больше удаление от «Начала» с его первоизданным, райским совершенством. Все,

<sup>1</sup> Прорицание Вёльвы. Строфа 45 // Старшая Эдда. Пер. А. И. Корсуна.

<sup>2</sup> Стеблин-Каменский М. И. Комментарии // Старшая Эдда. С. 218. Прим. 50.

<sup>3</sup> Гесиод. Труды и Дни. Стихи 180–195. — Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты. Москва, 1963.

что происходит во времени, вырождается, разрушается и в конце концов погибает. Это один из элементов паниндо-европейской идеи о вечном сотворении и разрушении Вселенной.

Таким образом, как мы видели, знакомясь с мифическим периодом ирландской истории, он действительно переполнен мифами о происхождении, в которых не только слышатся отзвуки, но явно прочитываются и космогонические, и эсхатологические мотивы, занимающие важное место в древних мифологиях. В самом деле, каждая волна мифических нашествий представляет собой Начало. Творцы (Парталон, Немед и другие) создают озера и реки, распахивают новь, заселяют пустынные земли, делят страну, создают цивилизацию. Это — превращение Хаоса в Космос. Но каждый раз наступает конец — финальная катастрофа: эпидемия, разгром или рабство. Мир рушится, Космос опять превращается в Хаос, и надо создавать новый мир.

Правда, эти разрушения и воссоздания мира — только частные случаи. Развернутого же описания грандиозной финальной гибели мира в ирландском мифологическом цикле нет. Она только угадывается в этом рассказе о моральном упадке человечества перед гибелью мира, которым заканчивается «Битва при Маг Туиред».

Это скандинавская мифология рисует яркую картину разрушения мира:

«Солнце померкло,  
земля тонет в море,  
срываются с неба  
светлые звезды,  
пламя бушует,  
жар нестерпимый  
до неба доходит»<sup>1</sup>.

Существует, однако, свидетельство Страбона, которое показывает, что у кельтов существовали аналогичные представления о конце мира. Страбон пишет следующее: «Не только друиды, но и другие утверждают, что души и вселенная неразрушимы; но все же в конечном счете огонь

<sup>1</sup> Пророчание Вэльвы. Строфа 57 // Старшая Эдда. — Пер. А. И. Корсуна.

и вода одержат верх над ними» (Strabo, IV, 4, 4: 'Αφθάρτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι καὶ ἄλλοι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον. ἐλικρατήσειν δὲ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ)<sup>1</sup>.

К. Жюллиан сделал в свое время остроумное предположение<sup>2</sup>. Переставив предложения в этом тексте, он пришел к выводу, что свидетельство Страбона означает не только то, что кельты верили в конечное разрушение мира огнем и водой, но и то, что они верили в возрождение мира после финальной катастрофы. Таким образом, мы имеем еще одно доказательство, что кельтская мифология содержала и космогонию, и эсхатологию, и представление о вечном сотворении и разрушении вселенной, которое Элиаде назвал «Мифом о вечном возвращении».

## § 5. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КЕЛЬТСКОЙ МИФОЛОГИИ

Действие кельтской мифологии разворачивается в особом, магическом пространстве сакральной географии. Если космогонические и эсхатологические мотивы в кельтской мифологии можно выявить главным образом по косвенным намекам, то, наоборот, важнейшая символика сакральной географии представлена в ней достаточно полно. Речь идет о символике Центра, которая имеет большое значение во всех древних традициях, и связанной с ней философской концепции высшей царской власти. В теоретическом плане эта проблема подробно исследована в работах Р. Генона.

Согласно Генону, центр — это прежде всего начало, отправная точка всех вещей. Эта центральная точка представляет собой Принцип, чистое Бытие, а пространство, которое она заполняет своим излучением и которое существует только благодаря этому излучению (без него оно ничто, небытие), — это Мир в самом обширном смысле этого слова, то есть совокупность всех существ и всех состояний существования, которые составляют всеобщую проявленность.

Самым простым изображением этой идеи является точка в центре круга: точка является эмблемой Принципа, а

<sup>1</sup> Страбон. География. — Пер. Г. А. Стратановского. Москва, 1964.

<sup>2</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. P. 176. N 3.

круг — эмблемой Мира. При создании этого символа центр в некотором роде предшествует окружности, которая приобретает реальность только благодаря идущему от нее излучению. В реализованной же окружности центр становится собственно «серединой», равноотстоящей от всех точек окружности. Он делит весь диаметр на две равные части. Середина между крайностями, представленными противоположными точками окружности, является местом, в котором противоположные тенденции, оканчивающиеся в этих крайних точках, нейтрализуются и находятся в совершенном равновесии. Идея равновесия, воплощенная в центре, составляет единое целое с идеей гармонии, так как это не две различные идеи, а два аспекта одной и той же идеи.

Имеется еще третий аспект, более специально связанный с этической стороной концепции, — это идея справедливости. Здесь можно вспомнить, что, по мысли Платона, добродетель заключена как раз в середине между двумя крайностями. Более универсальную точку зрения представляют дальневосточные традиции, которые без конца говорят о «Неизменяющейся Середине», представляющей точку, где проявляется «Активность Неба». Согласно индуистской доктрине, в центре каждого существа и каждого состояния космического существования живет отблеск высшего Принципа<sup>1</sup>.

На данном этапе Гёнон связывает символику центра с концепцией высшей царской власти. В Центре Мира находится «Царь Мира». Этот титул в самом возвышенном, самом полном и в то же время самом строгом значении относится к Ману, вселенскому законодателю первоначальных времен. Его имя в той или иной огласовке встречается у многих народов древности: Менес у египтян, Менва у кельтов, Минос у греков. По мнению Гёнона, эти имена не принадлежат какому-либо историческому или легендарному персонажу. Они являются обозначением этого высшего Принципа, космического разума, который изрекает формулы Закона (Дхармы), соответствующего условиям нашего мира. С другой стороны, высший Принцип может проявиться в земном мире в виде духовного центра, хранящего священную традицию нечеловеческого происхождения, посредством которой первоначальная Мудрость из века в век передается тем, кто способен ее воспринять. Глава такого центра, в

<sup>1</sup> Guënon R. Symboles de la Saence sacrée. P. 63-67.

таким смысле представляющий самого Ману, может законным образом претендовать на его титул и атрибуты<sup>1</sup>.

Символика Центра Мира и Царя Мира четко прослеживается в кельтской традиции. В самом деле, в кельтской мифологии присутствует понятие о равновесии и гармонии страны, а, значит, и мира, которое географически выражается в соединении сакральных свойств центральной территории. Во времени же это понятие представлено историческим или мифическим моментом, когда идеальный правитель сосредоточивает в себе самом совершенство благодетельного правления, в то же время щедро излучая это совершенство вовне. Другими словами, совершенный царь, царствующий в мифические времена в традиционном центре, ускользает от случайностей времени и пространства, располагаясь на стыке того и другого. Он одновременно — вечный царь и Царь Мира.

Традиция «Царя Мира», который в то же время является «Вечным царем», нашла отражение в Галлии в названии племени битуригов (Bituriges), которое состоит из двух слов: bitu, означающего одновременно «мир» и «век», riges, представляющего множественное число от rix «царь». В современной Франции города Берри и Бурж называются по имени этого кельтского племени. На территории битуригов находился географический центр Галлии в той точке, где расположен маленький современный городок Шатомейан, в древности называвшийся Медиоланум (Mediolanum). Кельтское слово Mediolanum обычно переводят как «равнина середины». Но Ф. Леру и Х. Гионварк считают, что такой перевод не принимает в расчет религиозного символизма, заключенного в этом топониме. Так назывались также местности, расположенные на возвышенностях. Существует еще другая, сакральная интерпретация названия Mediolanum: «центр совершенства»<sup>2</sup>. В самом деле, понятие «центра», в греческом смысле омфала, совпадало с понятием святылица, обозначающим, таким образом, место, особенно наделяемое сакральной энергией.

Р. Генон определяет омфал («пуп Земли») как один из самых примечательных символов, которые в древних традициях соответствуют «Центру Мира», хотя в широком смысле он служит для обозначения любой центральной точки. Символ омфала мог располагаться в том месте,

---

<sup>1</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 99.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 405.

которое служило всего-навсего центром определенной области, скорее, впрочем, духовным, чем географическим, хотя оба эти значения часто совпадали. Как бы там ни было, для народа, жившего в данной области, эта точка являлась примым образом «Центра Мира», подобно тому, как традиция этого народа была лишь модификацией первоизданной традиции наилучшим образом приспособленной к его образу мыслей и условиям существования<sup>1</sup>.

Кроме того, что в самом названии битуригов присутствовала концепция «Царя Мира», связанного с «Центром Мира», традиция рассказывает о конкретном персонаже, который в известной степени мог бы претендовать на этот титул. Это царь битуригов Амбигат («сражающийся с двух сторон»), который, согласно Титу Ливию, во времена

царствования в Риме Тарквиния Древнего подает сигнал к завоеванию Цизальпийской Галлии. Тит Ливий пишет: «Вот что мы узнали о переходе галлов в Италию: когда в Риме царствовал Тарквиний Древний, высшая власть у кельтов, занимающих треть Галлии, принадлежала битуригам, они давали кельтскому миру царя. В доблестное правление Амбигата и сам он, и государство разбогатели, а Галлия стала так изобильна и плодами, и людьми, что невозможно оказалось ею управлять. Поскольку население стремительно увеличивалось, Амбигат решил избавить свое царство от избытка людей. Белловезу и Сеговезу, сыновьям своей



Рис. 20. Брошь из Гленлайон (Ирландия) с мотивом четырех сторон света

<sup>1</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 125.

сестры, он решил назначить для обживания те места, на которые боги укажут в гаданиях. Они могли взять с собой столько людей, сколько хотели, дабы ни одно племя не было в состоянии помешать переселенцам. Тогда Сеговезу достались Герцинские горы, а Белловезу, к огромной его радости, боги указали путь в Италию...» (Liv., V, 34)<sup>1</sup>.

Тит Ливий придал исторический аспект легенде, которую он мог заимствовать у цизальпинских галлов. Но это завоевание стало также прелюдией к основанию Медиоланума Цизальпинской Галлии (современного Милана). Таким образом, религиозное понятие «центра» (сакрального) является у кельтов фундаментальным, и не случайно, и не без причины четыре самых могущественных племени Галлии располагались как раз в центре страны: битуринги, карнуты, арверны, эдуи. К. Жюллиан называл эту конфигурацию племен «политической федерацией»<sup>2</sup>. Однако, как справедливо замечают Ф. Леру и Х. Гионварк, «политика» пришла достаточно поздно, когда началась борьба за первенство. Изначально же такой тип четырехчастного объединения носил по преимуществу религиозный характер и восходил к глубокой древности<sup>3</sup>.

В основе его лежит символизм числа четыре, связанный с символикой центра. Эта проблема также была рассмотрена Р. Геноном<sup>4</sup>. Генон отмечает то особенное значение, которое пифагорейцы придавали числу четыре — «четверице» (тетраκτῆς), считавшейся у них основой всего мироздания. Он усматривает причину этого в том, что число четыре (четверица, четверное) всегда и везде считалось собственно числом всеобщей проявленности. Оно является отправной точкой «космологии», в то время как предшествующие ему числа, то есть единое, двойное и тройное, относятся к «онтологии».

Поэтому число «четыре» играет такую важную роль в древних традициях. Достаточно вспомнить четыре «мира» еврейской Каббалы, которые имеют точный эквивалент в исламском эзотеризме. Таким образом, четверное всегда предполагается проявленностью в том смысле, что присутствие всех его членов необходимо для полного развития

<sup>1</sup> Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1 // Редакторы переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабе. Москва, 1989.

<sup>2</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. Т. II. P. 532.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 220. N. 5.

<sup>4</sup> Guénon R. Symboles de la Science sacrée. P. 104–105.

возможностей, которые содержит проявленность. «Вот почему, — пишет Генон, — в порядке проявленных вещей всегда обнаруживается отметка (можно было бы сказать "подпись") четверного»<sup>1</sup>. Например: четыре стихии, четыре страны света, четыре фазы, на которые естественным образом делится любой цикл (возрасты человеческой жизни, сезоны годичного цикла, лунные фазы месячного цикла и г. д.). Можно было бы установить бесконечное множество приложений четверного, которые к тому же все связаны между собой строгими соответствиями, так как они в сущности представляют более или менее специализированные аспекты той же самой общей «схемы» проявленности. Эта «схема» в геометрической форме является одним из самых распространенных символов, общих для всех традиций: круг, разделенный на четыре равные части крестом, образованным двумя взаимноперпендикулярными диаметрами.

Достаточно сложная концепция космической царской власти, находящейся в «Центре Мира», которая обнаруживается в кельтской мифологии, появилась там, потому что она составляла часть доктрины друидов. Античными текстами зафиксировано также присутствие самих друидов в сакральном центре середины Галлии, хотя этот вопрос не решается однозначно. По сообщению Цезаря, ежегодное, представительное собрание друидов происходило в области карнутов в освященном месте (*loco consecrato*), которое «считается центром Галлии» (*Caes. B. G., VI, 13*). Однако, как мы видели, географическая середина Галлии, представлявшая в то же время ее сакральный центр (*Mediolanum*), находилась в области битуритов. По поводу этого несовпадения Ф. Леру и Х. Гионварк высказывают два предположения. Может быть, произошло перемещение сакрального центра (*locus consecratus*) из одной области в другую вследствие каких-то политических перемен, или же единый, главный символический и культовый центр разделился на два центра, расположившихся на территориях соседних общин, как это случилось в Ирландии<sup>2</sup>.

Во всяком случае, и битуриты, и карнуты жили очень близко друг от друга, входя в число четырех самых могущественных кельтских племен, располагавшихся как раз в центре Галлии. В этих местах был найден очень интересный друидический памятник. Это камень, на котором вырезан

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 218.

символический рисунок — три concentрических квадрата, связанных между собой четырьмя линиями, идущими под прямым углом. Памятник был обнаружен в 1800 г. в Сюэвр (деп. Луар и Шер), в 12 км от Блуа, на территории, по которой в древности проходила граница между карнугами и битуригами.

Р. Генон называет этот символ тройного квадрата «тройной друидической оградой» и предлагает две интерпретации его, которые, по его мнению, не противоречат одна другой. По одной интерпретации три ограды представляют три ступени инициации, а тройной квадрат в целом является, в некотором роде, образом друидической иерархии. Генон отмечает, что деление инициации на три ступени встречается очень часто и является наиболее фундаментальным, в то время как все другие ее деления представляют собой только подразделения или более или менее усложненные развития этого тройственного деления. В качестве примера он ссылается на документы, которые в некоторых масонских системах высоких ступеней посвящения описывают эти ступени именно как ограды, последовательно друг за другом начерченные вокруг центральной точки. Конечно, эти масонские документы несравнимо менее древние, чем кельтский друидический памятник, но в них можно уловить эхо очень древних традиций.

Другая интерпретация соотносит три ограды друидического памятника с тремя кругами существования, признаваемыми кельтской традицией, которые аналогичны «трем мирам» индуистской традиции. С другой стороны, в индуистской традиции небесные круги иногда изображаются как concentрические ограды, окружающие Меру (сакральную Гору, которая символизирует «Полюс» или «Ось Мира»). По мнению Генона, оба объяснения символа тройного квадрата прекрасно согласуются, а в некотором смысле даже совпадают. Если речь идет о реальной инициации, то ее ступени сравниваются с состояниями бытия, которые во всех традициях описываются как различные миры. Их «локализация» носит чисто символический характер и связана с символикой «Центра Мира»<sup>1</sup>. Таким образом, концепция «Центра Мира» и пребывающего в нем «Царя Мира» привели нас к друидизму, без которого эти идеи просто не могли бы существовать в кельтской мифологии.

<sup>1</sup> Guénon R. Symboles de la Science sacrée. P. 78–80.

Помимо Галлии, символика Центра представлена также в Ирландии. Она нашла отражение в названии центральной провинции Миде (совр. Meath). Миде была составлена из частей территорий, принадлежащих четырем другим провинциям, на которые в древности была разделена Ирландия. В центральной провинции находился срединный сакральный центр и его символ, соответствующий «Центру Мира». Это был Уснех, располагавшийся почти точно в центре страны. В Уснехе был воздвигнут огромный камень, именованный «пупом Земли», а также «камнем уделов», поскольку он находился в том месте, где сходились пограничные линии всех четырех первоначальных провинций. Вокруг него ежегодно в первый день мая собирался всеобщий совет, похожий на ежегодное собрание друидов, происходившее, как мы видели, в «срединном священном месте» в области карнутов в Галлии<sup>1</sup>.

Так же как в Галлии, в Ирландии произошло удвоение символического сакрального центра. Дело в том, что королевство Миде, образованное из территорий, принадлежащих четырем другим королевствам Ирландии, было собственным владением верховного короля, которому подчинялись все остальные короли. Резиденция верховного короля Ирландии находилась в Таре, которая являлась политической и религиозной столицей Ирландии и вторым (после Уснеха) важнейшим сакральным центром страны. В Ирландии традиция священной королевской власти издавна связывалась с Тарой, правители которой вступали в священный брак с землей Ирландии.

Братья Рис пишут, что ключевым словом к понятию «Центра» в кельтской мифологии является «Царская власть»<sup>2</sup>. Как мы видели выше, согласно Генону, символика Центра тогда связывается с концепцией высшей царской власти, когда через идею равновесия и гармонии, воплощенную в Центре, в символику Центра входит также идея справедливости.

Э. Хокарт в своем сравнительном исследовании природы царской власти также показал, что по всему миру большая часть царей, веривших в божественную природу своей царской власти, имела три главных атрибута: справедливость, победоносность и способность даровать плодородие земле и здоровье людям. Цари олицетворяют справедливость, не-

<sup>1</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 127.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 128.

зависимо от того, исполняют они юридические функции или нет. Победа также принадлежит им, даже если реальная защита государства может находиться в других руках. И как бы ни были они далеки от земледельческих трудов, плодородием земли все равно ведают они. Из этих трех атрибутов первичным и важнейшим является справедливость, а победа и процветание происходят из справедливости царя<sup>1</sup>.

Именно так обстояло дело с верховными королями Ирландии. Например, благодаря тому, что Кормак мак Аирт справедливо правил Ирландией и выносил справедливые судебные приговоры, с каждой борозды собирали по полному мешку пшеницы, в реках в изобилии водился лосось и не хватало посуды, чтобы вместить все молоко, которое давали коровы. Верховные короли Ирландии возводились на трон именно в Таре. И, как известно, только тот считался законным правителем Ирландии, под кем вскрикивал священный камень Фаль, находившийся в Таре.

Р. Генон отмечает, что на санскрите слово «тара» значит «звезда» и в частности — Полярная звезда<sup>2</sup>. В этом нет ничего удивительного, так как в древних мифологиях «Центр Мира» часто помещают на Севере. «Север уподобляется Центру во всей Азии от Индии до Сибири», — писал М. Элиаде<sup>3</sup>. Не случайно поэтому схожие с кельтскими представления о благодетельной сакральности Центра Мира содержатся в скандинавской мифологии. М. И. Стеблин-Каменский отмечал, что в исландских сагах присутствует идея, сводящаяся в общих чертах к тому, что все благое пребывает в середине мира, а все злое — на его окраине. В середине мира находится Мидгард, т. е. обиталище людей. Буквально Мидгард и значит «средний двор». В середине мира находится и Асгард, обиталище богов, буквально «двор асов». Наконец, в середине мира находится, очевидно, и «Мировое древо» — ясьень Иггдразиль, поскольку ветви его простираются над всем миром, и от него зависит благополучие всего мира, ведь у него находится главное святилище богов<sup>4</sup>.

Устройство королевского дворца в Таре имело символическое значение. М. Элиаде отмечает, что в традиционных обществах «любой храм или дворец и, следовательно, любой священный город или царская резиденция — есть “священ-

<sup>1</sup> Hocart A. M. Kingschip. Oxford, 1927. Chs. III, IV, V.

<sup>2</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 127. Прим. 143.

<sup>3</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 163.

<sup>4</sup> Стеблин-Каменский М. И. Миф. С. 39–40.

ная гора", а тем самым и некий Центр»<sup>1</sup>. Дворец в Таре был окружен семью рядами валов. Это число семь здесь не случайно. Р. Генон приводит целый ряд аналогий, в которых символика числа семь оказывается связанной с концепцией Центра Мира и Царя Мира. Так, в текстах Каббалы говорится, что «Земля Живых» («обитель бессмертия») включает в себя семь областей, которые символически соответствуют семи «двипа», расположенным, согласно индуистской традиции, вокруг священной горы Меру, которая является Центром Мира. Точно так же обстоит дело с древними мирами или творениями, предшествовавшими нашему, которые олицетворяются «семью царями Едома». Генон считал, что эти «семь царей Едома» соответствуют семи Ману, которые сменяли друг друга от начала кальпы (всеобщего цикла, воплощающего процесс тотального развития какого-либо реализованного мира) до нашей эпохи<sup>2</sup>.

Сам дворец состоял из главного, так называемого Медового покоя, и четырех других, ориентированных по сторонам света и олицетворявших четыре главных королевства страны: Ульстер, Мунстер, Коннахт и Лейнстер. Устройство центрального покоя повторяло эту схему, отводя места представителям четырех королевств вокруг возвышения для правителя Тары. Здесь мы опять встречаем символизм четырехчастного деления, связанный с символикой Центра. Центр в Таре олицетворялся, как мы видели, камнем Фаль<sup>3</sup>. Так же, как в сакральном центре Галлии, в Таре в королевской резиденции рядом с королями находились друиды. Ф. Леру и Х. Гионварк считают это обстоятельство еще одним доказательством того, что на островах так же, как на континенте, друиды были связаны с концепцией сакральной географии, которую они же и определяли.

Традиция четырехчастного деления Ирландии в соответствии с устройством центрального королевского дворца в Таре усложнена. «Книга захватов» приписывает первоначальное деление страны Фир Болг (мифическим переселенцам в Ирландию): «Фир Болг разделили Ирландию на пять частей, как мы рассказывали. Пятая часть — Ганн, которой владел Коипре Ниа Фер. Пятая часть — Сенганн,

<sup>1</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 38.

<sup>2</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 118.

<sup>3</sup> Шкунаев С. В. Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 249.

которой владел Эоху мак Лухта. Пятая часть — Слаинн, которой владел Айлиль, сын Мата. Пятая часть — Рудраиг, которой владел Конхобар, сын Несса. И это деление всегда будет таким, каким его установили Фир Болг»<sup>1</sup>.

Особенность этого текста состоит в том, что он заявляет о создании пяти провинций, а называет только четыре по именам королей. Пятая не называется, так как она является центром каждой из четырех других и ее существование подразумевается само собой. В данном случае мы имеем дело с понятием настолько традиционным и прочным, что во всех текстах ирландское название провинции обозначается как *coiced*, «пятая часть»<sup>2</sup>.

Что касается установления, приписываемого Фир Болг, то в нем, разумеется, нет ничего исторического. Однако современная Ирландия включает четыре большие провинции: Коннахт, Ульстер, Лейнстер и Мунстер, происхождение которых уходит своими корнями в эпоху, предшествующую началу писаной истории. Эти названия мы встречаем в поэме, приписываемой поэту девятого века Маэлу Мура, в которой речь идет о восстании вассальных племен Ирландии при правлении четырех королей. Во время этого восстания был убит Фиаху, король Тары. После периода дурного правления была восстановлена законная династия в лице сына Фиаху, Туатхала Техтмара, который разбил вассальные племена в каждой из четырех провинций: в Коннахте, в Ульстере, в Лейнстере и в Мунстере. Некоторые средневековые тексты утверждают, что именно Туатхал создал центральную провинцию Миде, взяв часть каждой из остальных провинций<sup>3</sup>.

Идея четырехчастного деления Ирландии с добавлением пятой, центральной части представлена и развита в саге «Установление владений Тары», в которой рассказывается, как территориальные деления были утверждены в начале христианской эры с помощью сверхъестественной силы. Сага рассказывает, что в царствование Диармайта, сына Кербала (исторический король, правивший в 545–565 гг.)

<sup>1</sup> Lebor Gabála Érenn. Ed. and tr. Macalister R. A. S. Dublin, 1938–1956. IV, 13, 27, 61f, 73f.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 221.

<sup>3</sup> O'Rahilly Th. Early Irish history and mythology. P. 154–172.

знатные люди Ирландии протестовали против того, что королевский домен слишком разросся. В Тару был призван Финтан, сын Бохра, из его жилища в Мунстере, чтобы он определил границы Тары. Усевшись на место судьи в Медовом покое, Финтан пересказал историю Ирландии от Кессайр до сыновей Миля и рассказал о странном персонаже по имени Трефуылнгид Трееохайр, который внезапно появился на собрании людей Ирландии в тот день, когда был распят Христос.

Этот чужестранец был красив и обладал гигантским ростом, и по его воле восходило и заходило солнце. В левой руке он нес каменные пластинки и ветвь с тремя фруктами, тремя орехами, тремя яблоками и тремя желудями. Он спросил, какие предания о людях Ирландии имеются во дворце Тары. Присутствующие ответили, что у них нет мудрых знатоков старины.

«Будут они у вас, — сказал Трефуылнгид, — ибо установлю я связь преданий и старины о владениях Тары и четырех частях Ирландии вокруг нее, ибо я истинно мудрый очевидец, толкующий каждому все неизвестное. Приведите ко мне теперь по семь самых мудрых, искусных и осмотрительных мужей из каждой части Ирландии, а с ними и ученых людей из самой Тары, ибо подобает четверем королевствам быть при делении Тары и ее преданий»<sup>1</sup>.

Когда представители четырех частей Ирландии и поместья Тары собрались все вместе, обладающий сверхъестественной властью Трефуылнгид спросил Финтана: «О Финтан, как поделилась Ирландия и где что в ней было?» И Финтан изложил идею четырехчастного деления страны плюс центр и рассказал о свойствах, которыми обладала каждая из частей: на Западе (в Коннахте) — мудрость, на Севере (в Ульстере) — битва, на Востоке (в Лейнстере) — изобилие, на Юге (в Мунстере) — музыка, а в Центре (Миде) — власть<sup>2</sup>. Таким образом, и в этой саге мы видим, что с понятием Центра связывается концепция пребывающей в нем власти.

<sup>1</sup> Установление владений Тары. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 81.

<sup>2</sup> Rees A. and Rees B. Celtic Heritage. P. 123.

В подтверждение этого деления Трефуылнгида дал Финтану несколько ягод с ветви, которую держал в руке. А он посадил их в тех местах, где, как полагал, они могут расти. От них произошли пять деревьев: Биле Торган, Эо Роса, Эо Мугна, Кроеб Дайти и Биле Исниг. Хотя локализация большинства из этих пяти мест неизвестна, однако ясно, что деревья символизируют четыре четвертые части, расположившиеся вокруг центра<sup>1</sup>.

Р. Генон отмечает, что это разделение Ирландии на четыре королевства с добавлением срединной области, являющейся резиденцией верховного вождя, связано с традициями седой древности. Именно поэтому Ирландия называлась «островом четырех Владык». Однако это название Ирландии так же, как и другое — «Зеленый остров», прилагалось первоначально к сказочному северному острову Туле, который, согласно Генону, был одним из главных, если не самым главным духовным центром определенного периода.

Генон пишет, что память об этом «острове четырех Владык» сохранилась даже в китайской традиции. Для доказательства он приводит следующий даосский текст: «Императору Яо казалось, что он — идеальный правитель. Но, посетив четырех Владык на далеком острове Ку-ши (населенном «истинными людьми», чэн-жэнь, т. е. людьми, вернувшимися в «первозданное состояние»), он признал, что ему до них далеко. Ведь идеал — это безразличие (или, вернее, отрешенность, «деяние посредством недеяния») истинного человека, вращающего космическое колесо». Генон приводит и другие параллели. По его мнению, «четверо Владык» идентичны четырем махараджам или «великим царям», которые, согласно традициям Индии и Тибета, предстоят четырем сторонам света. В то же время они соответствуют четырем элементам. В таком случае пятый, верховный Владыка, царящий в центре, на священной горе, олицетворяет собой эфир (Акаша) или «квинтэссенцию» (quinta essentia) представителей герметической традиции, т. е. первоэлемент из которого происходят четыре остальных<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. P. 120.

<sup>2</sup> Генон Р. Царь Мира. С. 127.

Таким образом, кельтский материал, происходящий из Галлии и из Ирландии, показывает, что такой важнейший аспект сакральной географии, как понятие «Центра Мира» и пребывающего в нем «Царя Мира» и все связанные с этим понятием символические пространственные представления, получили достаточно полное и интересное воплощение в кельтской мифологии, поскольку они были разработаны друидами и из их доктрины перенесены в кельтские мифы.

\* \* \*

В кельтской мифологии понятие пространства тесно связано с понятием времени. М. И. Стеблин-Каменский замечал по поводу скандинавских мифов, что, по-видимому, представления о времени всегда в какой-то мере основаны на представлениях о пространстве, и всякая ориентация во времени в какой-то мере предполагает ориентацию в пространстве<sup>1</sup>.

В древних мифологиях связь времени и пространства находит отражение в понятии космовременной общности, когда Космос сравнивается с космическим временем. М. Элиаде отмечает, что во многих языках аборигенов Северной Америки слово «Мир» (оно же «Космос») используется также в значении «Год». Космос понимается как живое единство, которое рождается, развивается и умирает в последний день года, чтобы вновь возродиться в первый день Нового года. Кроме того что словарь североамериканских народов раскрывает эту религиозную общность между Миром и космическим Временем, она обнаруживается также в самой конструкции их культовых сооружений. Храм, представляя собой картину Мира, заключает в себе также и символизм времени<sup>2</sup>.

Похожий временной символизм встречается и в космологической символике Иерусалимского храма. Согласно Иосифу Флавию (Ant. Jud., III, VII, 7), двенадцать хлебов, лежавших на столе, означали двенадцать месяцев года, а канделябр с семьюдесятью ответвлениями символизировал деканы (т. е. зодиакальные деления семи планет на десятки). Храм был «Образом Мира» (*imago Mundi*). Распола-

<sup>1</sup> Стеблин-Каменский М. И. Миф. С. 43.

<sup>2</sup> Элиаде М. Священное и профанное. С. 51.

гаясь в «Центре Мироздания», в Иерусалиме, он освящал не только Космос в целом, но также и космическую «жизнь», т. е. Время. Г. Узенер объяснил этимологическое родство между словами *templum* (лат. «Храм») и *tempus* (лат. «время»), трактуя эти два термина через понятие «пересечения» (*Schneidung, Kreuzung*)<sup>1</sup>. Затем это объяснение было уточнено: *templum* означает пространственный, а *tempus* — временной аспекты движения горизонта в пространстве и во времени<sup>2</sup>.

Ф. Леру и Х. Гионварк полагают, что эту космовременную общность, которая находит отражение в этимологическом соответствии латинского *tempus* и *templum*, можно проследить и на кельтском материале<sup>3</sup>. Наиболее показателен в этом смысле великий кельтский праздник Самайн, справлявшийся 1 ноября.

Дело в том, что любой праздник выпадает из нормального времени и тесно связан с временем сакральным. Согласно Элиаде, «сакральное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее»<sup>4</sup>. Праздник же (всякий праздник) представляет собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, «в начале». Особенно Новый год, восстанавливая космогонию в настоящем, предполагает возобновление Времени с самого начала, т. е. реставрацию первичного, «чистого» Времени, существовавшего в момент Сотворения.

Таким праздником Нового года для кельтов был Самайн, который, открывая время господства ночи, знаменовал конец старого года и одновременно истинное начало нового. Самайн являлся точкой равновесия и встречи времени человеческого и времени божественного, а также, по образному выражению Ф. Леру и Х. Гионварка «точкой соединения между календарем, записанным во времени, и местом празднования, записанным на земле (*tempus — templum*)»<sup>5</sup>.

Самайн — самый важный из ирландских и кельтских праздников. Все значительные мифические и эпические события происходят как раз в это время. Так, в самом

<sup>1</sup> Usener H. *Gotternamen*. Bonn, 1920. P. 191.

<sup>2</sup> Muller W. *Kreis und Kreuz*. Berlin, 1938. P. 39.

<sup>3</sup> Le Roux f., *Guyonvarc'h Ch. Les Druides*. P. 232.

<sup>4</sup> Элиаде М. Священное и профанное. С. 48.

<sup>5</sup> Le Roux F., *Guyonvarc'h Ch. Les Druides*. P. 232.

фундаментальном повествовании ирландского мифологического цикла, в саге «Битва при Маг Туиред», такое важное для исхода битвы событие, как свидание Дагды с богиней войны Морриган, которая обещала свою помощь Туата де Дананн против фоморов, — происходит в праздник Самайна: «В Глен Этин, что на севере, было жилище Дагды. Условился он встретить там женщину через год в пору Самайна перед битвой. К югу от тех мест текла река Униус, что в Коннахте, и заметил Дагда на той реке у Коранд моющуюся женщину, что стояла одной ногой в Аллод Эхе на южном берегу, а другой ногой у Лоскуйн на северном. Девять распущенных прядей волос спадали с ее головы. Заговорил с ней Дагда, и они соединились. Супружеским ложем стало зваться то место отныне, а имя женщины, о которой мы поведали, было Морриган.

И объявила она Дагде, что ступят на землю фоморы у Маг Скене, и пусть по зову Дагды все искусные люди Ирландии встретят ее у брода Униус. Сама же она отправится в Скетне и сокрушит Индеха, сына Де Дамнанн, иссушив кровь в его сердце и отняв почки доблести. Две пригоршни той крови отдала она вскоре войску, что ожидало у брода Униус. Брод Сокрушения зовется он с той поры, в память о сокрушении короля»<sup>1</sup>.

«Генеральный штаб» Туата де Дананн также собирается в праздник Самайна, чтобы подготовиться к решительному сражению против фоморов. События в саге разворачиваются в течение годового цикла от одного праздника Самайна до другого. В мифическом мире события непрерывны, а все, что подчинено времени, не имеет отчетливого выражения и как бы не существует.

Так протекают события, которыми отмечена болезнь Кухулина. В день Самайна молодой герой ранил двух посланниц из сида, явившихся к нему в образе птиц. После того как он уснул, вестницы, превратившись в женщин, жестоко хлещут его плетью, и герой тяжело заболевает. Его относят домой: «... И он пролежал в постели целый год, никому не вымолвив ни слова. Ровно год спустя, в такой же день Самайн, Кухулин лежал у себя, а вокруг него сидело несколько уладов... Внезапно вошел в дом некий муж и сел против ложа Кухулина»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 41.

<sup>2</sup> Болезнь Кухулина. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. Academia, 1929. С. 199.

Этим человеком был бог Энгус, который пришел дать герою совет отправиться в Другой Мир, т. е. принять приглашение, которое ему было сделано. И Кухулин тут же выздоровел.

Из этой же саги «Болезнь Кухулина» мы узнаем, что, будучи праздником всеобщим и обязательным, Самайн справлялся самым достойным и пышным образом: «Раз в году собирались все улады вместе в праздник Самайн, и длилось это собрание три дня перед Самайн, самый день Самайн и три дня после него. И пока длился праздник этот, что справлялся раз в году на равнине Муртемне, не бывало там ничего иного, как игра да гулянье, блеск да красота, пиры да угощенье. Потому-то и славилось празднование Самайн по всей Ирландии»<sup>1</sup>.

Центральной частью праздника являлся роскошный королевский банкет. На таком пире обычно пили пиво и медовый напиток. Но когда король провинции был достаточно богат, или на празднике оказывался друид или фея, достаточно могущественная, чтобы совершить чудо, тогда пили вино, драгоценный и редкий напиток в Ирландии. Его попробовал король Муйрхертах за несколько дней до своей смерти.

Король Муйрхертах полюбил прекрасную девушку Син, волшебницу из сйда, обладавшую магической силой. Король попросил ее сотворить чудо. Сначала она показала королю и его свите великолепное сражение, в котором отважные воины убивали друг друга. Затем, когда король со своими людьми вернулся в замок, ему принесли воды из реки Бойны. Он попросил девушку превратить воду в вино. «Девушка наполнила водой три бочонка и произнесла над ними заклинания. Король и его люди нашли, что никогда еще на земле не было более вкусного и крепкого вина. Она также создала из папоротника волшебную, призрачную свинью и отдала свинью и вино воинам, которые разделили полученное между собой и, казалось им, насытились. Она же обещала им давать всегда, постоянно то же самое»<sup>2</sup>.

Свиное мясо и вино, пиво и мед дают доступ к вечности. Невозможно мечтать о питье и пище, более приятных и более существенных, даже если это всего лишь мимолетная иллюзия, простой отблеск священного опьянения. Однако

---

<sup>1</sup> Болезнь Кухулина. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 195.

<sup>2</sup> Смерть Муйрхертаха, сына Эрк. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 297–298.

их употребление может быть опасным, потому что общение и наслаждение существами и вещами Другого Мира не является ни безобидным, ни безвозмездным. Поэтому когда утром король проснулся после волшебного пира, «он чувствовал себя обессиленным, и так же чувствовали себя все, кто отведал вина и призрачного, волшебного мяса, которое Син дала для пира»<sup>1</sup>.

Таким образом, в праздник Самайна происходит встреча двух миров. Это обстоятельство уже давно было замечено М. Л. Сжостед<sup>2</sup>. В кельтской мифологии возможны контакты и обмены между миром людей и сверхъестественным, Другим Миром. Тем не менее оба мира остаются разделенными и почти непроницаемыми друг для друга; раса, населяющая каждый из них, уважает установленный *modus vivendi* и воздерживается от вторжения на чужую территорию. Бывает, однако, время, когда невидимая магическая перегородка, отделяющая два мира, раздвигается, миры начинают сообщаться друг с другом, два плана смешиваются, как в мифические времена.

Это случалось в ночь Самайна (с 31 октября на 1 ноября), так как эта ночь, находясь на стыке старого и нового года кельтов, выполняла посредническую функцию между человеческим миром и божественным космосом. Поскольку в кельтской концепции времени один год и один день являлись эквивалентом вечности, то достаточно, чтобы какой-то определенный момент (в данном случае, Самайн) стал «закрытым периодом», не принадлежащим ни году, который кончается, ни году, который начинается; и тогда происходящие в этот момент события ускользали от случайностей двух измерений.

В праздник Самайна Другой Мир присутствует везде, и легче всего получить туда доступ, если справляют праздник в сакральных местах, специально отведенных для этого обычая. Однако вечность не является нормальным уделом человеческих существ, и, когда они приобщаются к ней, нужно, чтобы кто-то помог им в этом. Вот почему обитатели сида приходят на землю в праздник Самайна. «Обычно холодная и сумрачная ноябрьская погода, — пишут Ф. Леру и Х. Гионварк, — северо-западный ветер, дующий

<sup>1</sup> Смерть Муйрхертаха, сына Эрк. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 297–298.

<sup>2</sup> Sjoestedt. M. L. Dieux et Héros des Celtes. P. 71.

из страны мертвых, длинные ночи, благоприятные для собраний и пиров, делают свое дело»<sup>1</sup>.

Встреча между мирами может носить враждебный, угрожающий человеческой жизни характер. По выражению М. Л. Сжостед, в праздник Самайна «все сверхъестественное устремляется вперед, готовясь захватить человеческий мир»<sup>2</sup>. Поэтому ночь Самайна может быть ужасной. Вот как описывается она в саге «Приключение Неры»: «Темна была та ночь и полна ужаса, демоны мелькали в темноте. Не смог ни один человек уйти далеко, все быстро возвращались обратно»<sup>3</sup>.

Встреча миров может иметь и другой характер. Так, самым сильным переживанием героя Кухулина в Другом Мире была любовь к прекрасной Фанд, и встреча Дагды и Морриган тоже представляла собой любовное свидание. Однако, как заметила М. Л. Сжостед, форма, которую принимает встреча между мирами в праздник Самайна не важна, важен сам факт этой встречи<sup>4</sup>. В эту ночь Хаоса воссоздаются условия мифических времен, и Другой Мир, который в нормальном состоянии закрыт для человека, открывается. Для того чтобы это произошло, чтобы состоялся контакт человеческого и божественного, необходимым условием является остановка или перерыв течения человеческого времени.

Самайн являлся одним из двух полусов кельтского года (вторым был Бельтайн, праздник 1 мая), разделенного между светом и темнотой в соответствии с концепцией времени, имеющей нордическое происхождение. Эта концепция была настолько общераспространенной и такой влиятельной, что она до сих пор сохраняется в тексте, называемом *Teanga bithnua*, «Вечный язык», представляющем собой чисто христианский трактат, перечисляющий чудеса мира, рая и ада: «В этом море есть остров с золотым песком, и есть другое море, которое поднимается от Бельтайна до Самайна и опускается от Самайна до Бельтайна, т. е. половину года прибывает и половину года убывает. Животные этого моря и киты кричат, пока оно поднимается, и молчат, пока оно опускается»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 257.

<sup>2</sup> Sjoestedt M. L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 71.

<sup>3</sup> Приключения Неры. — Пер. Т. Михайловой // Похищение быка из Куальнге. Москва, 1985. С. 102.

<sup>4</sup> Sjoestedt M. L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 76.

<sup>5</sup> Dottin G. *Le Teanga Bithnua du manuscrit de Rennes* // *Revue Celtique*. T. 24. P. 373-374.

## § 6. ДРУГОЙ МИР КЕЛЬТОВ

Что же представлял собой Другой Мир кельтов, который открывался людям в праздник Самайна? Упоминания о нем встречаются в свидетельствах античных авторов, относящихся к кельтам континентальной Галлии. Валерий Максим описывал обычай, когда галлы одалживали друг другу суммы, которые будут выплачены в Другом Мире — *rescinias mutuas, quae his apud inferos redderentur* (Valer. Max., II, 6, 10). Похожее свидетельство встречается у Помпония Мелы. Он сообщает, что, согласно учению друидов, души вечны и существует другая жизнь у Манов (*ad Manes*), и что по этой причине кельты сжигают или погребают вместе с умершими вещи, принадлежавшие им при жизни, а в прошлом они даже откладывали завершение дел и уплату долгов до их прибытия в Другой Мир. (Pomp. Mela, III, 2, 18, 19). У Валерия Максима и у Мелы, по мнению которых, кельты верили в сохранение личности умершего в Другом Мире в форме, которая может быть узнана, этот «Другой Мир» кельтов назван *apud inferos* или *ad Manes*.

Более ясно выражена и суммирована эта концепция о загробном мире кельтов у Лукана: «И не тихих долин Эреба, и не глубин унылого царства Плутона ищут тени мертвых. То же самое дыхание одушевляет их члены в Другом Мире (*regit idem spiritus artus orbe alio*). Смерть — это середина долгой жизни» (Luc. Phars., I, 450–8).

Тексты не дают ясного представления о том, где располагался «Другой Мир» кельтов, для обозначения которого у Лукана использовано выражение «*orbe alio*». Однако специалисты, занимавшиеся этим вопросом, считают, что в выражении Лукана «*orbe alio*» *orbis* не означает потусторонний мир, расположенный на Луне или на какой-нибудь звезде. Скорее в соответствии с обычным значением слова *orbis* в латинском языке императорской эпохи это «другой» район земного мира, а потусторонняя жизнь, по кельтской концепции, — это продолжение земной, подлунной жизни в другой части Земли<sup>1</sup>.

В отличие от скудных свидетельств античных авторов обширный материал о потусторонней стране кельтов, об их

<sup>1</sup> Kendrick T. D. *The Druides*. London, 1927. P. 108; Jullian C. *Histoire de la Gaule*. V. II. Paris, 1908. P. 170; Dottin G. *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité Celtique*. Paris, 1915. P. 353.

«Другом Мире», содержит ирландская мифологическая литература. Красочное, поэтическое описание Другого Мира дают, например, две саги, которые содержат в основном языческие концепции<sup>1</sup>: «Плавание Брана, сына Фебала» и «Исчезновение Кондлы Прекрасного, сына Конда Ста-Битв». Эта чудесная потусторонняя страна (в саге о «Плавании Брана» она названа Эмайн) лежит далеко за морем. Достигают ее, плывя на стеклянной ладье. Как известно, стекло часто связано с образом «того света». Потусторонний волшебный остров в легендах о короле Артуре называется «Стеклянным островом».

Страна эта, которая в саге о Бране определена как далекий-далекий остров, вокруг которого сверкают волны моря, представляет Равнину Блаженства. Это — заморская страна Юности. Люди там живут без скорби, без печали, без смерти, без болезней, без дряхлости. Невиданная красота разлита по всему этому удивительному миру:

«Прекрасна страна чудесная,  
Облик ее любезен сердцу,  
Ласков для взора вид ее,  
Несравненен ее нежный туман.  
Взгляни на Страну Благодатную:  
Море бьет волной о берег и мечет  
Драконовы камни и кристаллы,  
Волоски кристаллов струятся с его гривы...  
Из вечно тихого, влажного воздуха  
Капли серебра падают на землю.  
Белая скала у морской гряды  
Получает свой жар от солнца...»<sup>2</sup>.

Природа и весь мир чудесной страны сверкают яркими, радостными красками:

«Богатство, сокровище всех красок  
Ты найдешь в Милой Стране, прекрасновлажной..  
Желто-золотые кони там, на лужайке,  
Иные — красной масти,  
Иные еще, с шерстью на спинах,  
Небесно-голубой масти..»

---

<sup>1</sup> Hyde D. A Literary History of Ireland. London, 1899. P. 97–100.

<sup>2</sup> Плавание Брана, сына Фебала. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 265–266.

Гулять в Стране Многоцветной,  
 В стране цветистой — о венец красоты! —  
 Где мерцает белое облако!»<sup>1</sup>.

Земля этой страны плодородна, она усыпана множеством цветов. Там растут деревья с ветвями из белого серебра, на которых висят чудесные хрустальные яблоки. Здесь вспоминаются некоторые представления античных мифов. Аполлодор (II, 5, 11) помещает яблоки Гесперид в стране гиперборейцев, с которыми иногда отождествляли кельтов.

На Равнине Игр сонм героев предается состязаниям: несутся серебряные и бронзовые колесницы. Там длится вечный пир, которого не надо готовить, пьют лучшие из вин. Повсюду раздается сладкая музыка, нежащая слух:

«Сияет прелесть всех красок  
 На равнинах нежных голосов.  
 Познана радость среди музыки,  
 На южной, туманной Серебристой поляне»<sup>2</sup>.

Если германская Валгалла является раем воинов, то Другой Мир кельтов в ирландской мифологии — это тихая гавань мира, неги и наслаждений. Иногда встречаются описания войн и битв, которые происходят в Другом Мире, но это случается тогда, когда туда переносятся человеческие привычки. Впрочем, убитые и раненые не обижаются и продолжают вечно пировать. Недаром Другой Мир по-ирландски назывался сид (sid), а это слово этимологически означает «Мир»<sup>3</sup>.

Таким образом, все мирно, прекрасно, молодо и привлекательно в Другом Мире. Вот почему кельты так охотно шли туда. Смерть не была для них освобождением от страданий или наказанием за дурные поступки. Как мы видели, согласно Лукану, это была середина долгой жизни, а потусторонняя жизнь была просто более счастливым и веселым продолжением земной.

Ф. Леру и Х. Гионварк отмечают, что самой изящной и одной из самых привлекательных и таинственных тем ирландской мифологической литературы является тема богинь

<sup>1</sup> Плавание Брана, сына Фебала. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 265–266.

<sup>2</sup> Плавание Брана, сына Фебала. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 264.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 417, 418.

или женщин из сида, приходящих на землю, чтобы увлечь в страну вечного счастья смертных мужчин, которым они отдают свою любовь. В то же время этот сюжет имеет трагический оттенок, так как такая женщина из сида — это настоящий ангел смерти, который уводит живого в страну, из которой нельзя вернуться назад нормальным образом<sup>1</sup>.

Может быть, ярче всего драматический аспект отношений людей с Другим Миром проявляется в архаической саге «Исчезновение Кондлы Прекрасного», рассказ которой становится захватывающим благодаря строгости и лаконичности стиля, благодаря самому ее безразличию ко всякому человеческому чувству. К Кондле Прекрасному, сыну короля Конда Ста-Битв, является таинственная юная женщина из сида и, стараясь завлечь его, поет:

«Я полюбила Кондлу Красного  
И зову его на Равнину Блаженства,  
Где царит король победоносный —  
В стране, где нет ни жалоб, ни страдания..  
Пойдем со мной о Кондла с украшенной шеей,  
О Кондла Красный, алый, как пламя!  
Золотой венец покрое твой пурпурный лик,  
Чтоб почтить твой царственный образ.  
Пожелай лишь — и никогда не увянут  
Ни юность, ни красота твоих черт,  
Пленительных до скончания века»<sup>2</sup>.

Пораженный ужасом король, чувствуя грозную силу нездешних чар, обращается за помощью к своему друиду:

«Прошу тебя, о Коран, помоги мне!  
Ты владеешь могучими песнями,  
Владеешь могучей тайной мудростью.  
На меня напала сила некая.  
Большая, чем разум мой и власть моя.  
Никогда еще не являлся мне враг такой,  
С той поры, как принял я власть царскую.  
Ныне борюсь я с образом невидимым,  
Он одолевает меня чарами,  
Хочет похитить сына моего,  
Песнями женскими волшебными  
Вывать его из царственных рук моих»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 384.

<sup>2</sup> Исчезновение Кондлы Прекрасного. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 256.

Ни горе короля, ни могущество друида, ни беспокоящая гайна незнакомой женщины не перевесили женской обольстительности и очарования Другого Мира. Молодой и прекрасный сын короля с краткими словами сожаления уходит навсегда.

Эти женщины Другого Мира являются чаще всего вестницами богов. Однако счастливы, которых они уводят на Острова Блаженных, должны быть достойны божественных милостей и остерегаться ностальгии. В противном случае их может ожидать смертельный исход. Классическим примером такого развития событий является заключительная часть саги о Плавании Брана. Брана и его спутников, которые счастливо жили в Другом Мире, тем не менее охватила тоска по родине, и они захотели вновь увидеть ее берега. Когда они собрались в обратный путь, гостеприимные хозяева предупредили их, чтобы они не касались ногой родной земли. Прибыв к ирландскому берегу на расстояние голоса, мореплаватели спросили прибежавших ирландцев, помнят ли они Брана, сына Фебала. Ирландцы ответили: «Мы не знаем такого человека. Но в наших старинных повестях рассказывается о Плавании Брана»<sup>1</sup>.

Один из спутников Брана не смог противостоять призыву родного края. Он выпрыгнул на берег, но едва он коснулся ногой земли, как рассыпался в прах. Объяснение этого факта состоит в том, что боги и вообще все обитатели сида ускользают от конечного времени, потому что они вечны и бессмертны: день и ночь, век или более долгий период времени имеют для них совершенно одинаковую протяженность. И неизменный закон сверхъестественного мира состоит в том, что тот, кто попадает туда, тоже выходит из человеческого времени. Поэтому Брану и его спутникам, которые прожили в Другом Мире века, казалось, что прошел всего один год. В то мгновение, когда один из них покинул мир, находящийся вне времени, протекшие века сразу же обрушились на него, и, возвращаясь в человеческое время, он погиб. Таким образом, этот случай дает нам возможность понять, какой непреодолимый барьер отделяет мифическое время (которое является вечностью) от человеческого времени, при том что мифическое время упраздняет человеческое.

<sup>8</sup> Исчезновение Кондлы Прекрасного. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 265.

<sup>1</sup> Плавание Брана, сына Фебала. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 272.

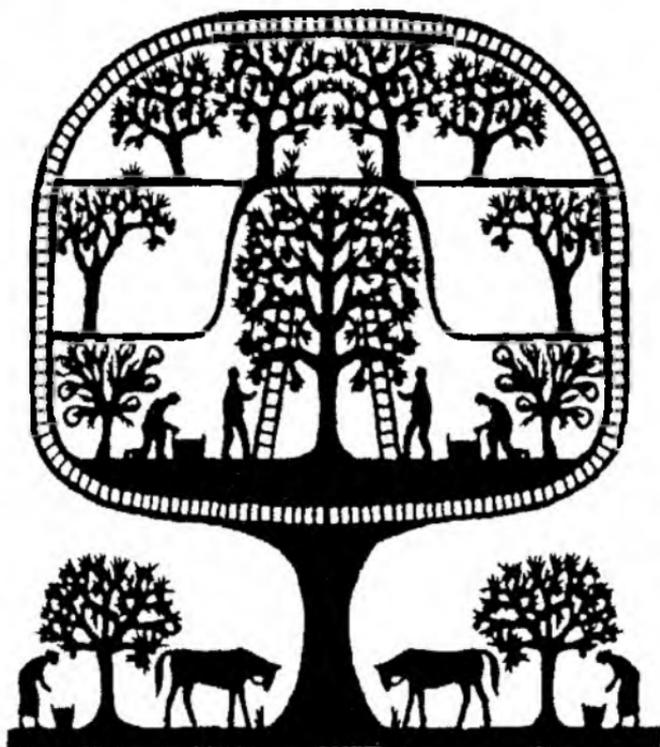


Рис. 21. Другой Мир в представлении кельтов

Характерную черту кельтского Другого Мира представляют птицы сида. Женщины Другого Мира, являясь вестницами богов, не всегда в первый раз показываются в человеческом облике. Очень часто они появляются сначала в образе птиц (лебедей). Именно в день охоты на птиц две красивые молодые девушки из сида пришли за Кухулином, чтобы он отправился в Другой Мир, где его ждала Фанд, супруга бога Мананна: «В то время как они развлекались всем этим, над озером, бывшим неподалеку от них, слетелась стая птиц. Более прекрасных птиц никто не видывал в Ирландии. Женщин охватило желание получить их, и они заспорили между собой, чей муж окажется ловчее в ловле этих птиц.

— Я хотела бы получить по одной птице на каждое плечо, — сказала Этне Айтенкайтрых, жена Конхобара.

— И мы все хотели бы то же самое, — воскликнули остальные.

— Если только для кого-нибудь будут пойманы эти птицы, то прежде всего для меня, — сказала Этне Ингуба, возлюбленная Кухулина.

— Как же нам быть? — спросили женщины.

— Не трудно сказать, — молвила Леборхам, дочь Ауэ и Адарк, — я пойду к Кухулину и попрошу его исполнить ваше желание<sup>1</sup>.

Кухулин захватил всех птиц и разделил их между женщинами, каждая из которых получила по две птицы. Одной только Этне Ингубе ничего не досталось. Кухулин стал утешать свою возлюбленную.

— Так не сердись же, — сказал Кухулин. — Когда снова появятся птицы на равнине Муртемне или на Бойне, то получишь двух самых прекрасных из них.

Немного погодя над озером появились две птицы, соединенные в пару цепочкой из красного золота. Они пели так сладко, что все слышавшие их впали в сон. Кухулин тотчас же устремился на них.

— Послушай нас, не трогай этих птиц, — сказали ему Лойг и Этне. — В них скрывается тайная сила.

— Будет случай, — добавила Этне, — и ты достанешь мне других.

— Вы думаете, я не сдержу своего слова! — воскликнул Кухулин. — Не бывать этому. Вложи камень в пращу, о Лойг!

Лойг взял камень и вложил в пращу. Кухулин метнул его в птиц, но промахнулся.

— Горе мне! — воскликнул Кухулин.

Он взял другой камень, снова метнул его и опять промахнулся.

— Пришла напасть на меня! — воскликнул он. — С тех пор, как владею я оружием, никогда до этого дня не давал я промаха.

Он метнул в птиц свое копьё. Оно пронзило крыло одной из них, и тотчас же обе они скрылись под водой<sup>2</sup>. Как известно, за то, что герой не узнал в птицах вестниц судьбы и так жестоко с ними обошелся, он на целый год был поражен тяжелой болезнью.

Лебеди из Другого Мира поют чудесную музыку. Так, в саге «Видение Фингена», повествующей о чудесах, воз-

<sup>1</sup> Болезнь Кухулина. Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 196.

<sup>2</sup> Болезнь Кухулина. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 198–199.

вещающих царствование Конна, самого великого короля Ирландии, среди прочих упоминается и это чудо: «Что же за чудо еще, о женщина? — спросил Финген.

— А вот что, — ответила та. — Прилетели трижды девять белых птиц, скованных цепочками красного золота, и прозвучала над валами Тары прекрасная мелодия, так что ни горя, ни жалости, ни тоски, ни печали уж там не осталось»<sup>1</sup>.

В валлийской мифологии главной обязанностью птиц Другого Мира также является пение нежной музыки, которая усыпляет, заставляет исчезать всякое страдание, а также уничтожает всяческое ощущение времени. Когда лебедь появляется в результате обратной метаморфозы — вследствие того, что человеческие существа становятся жертвами злого колдовства, все равно магия Другого Мира, связанная с этой птицей, сохраняет все свои эффекты, в том числе и музыкальный. Примером этого является трагическая судьба детей Лира, представляющая один из сюжетов валлийской мифологии. Супруга Лира Аоиф, ревнуя короля к его четверым детям от первой жены, превратила их в лебедей: «Она пригласила детей Лира искупаться и поплавать в озере. Они сделали, как Аоиф им сказала. Но когда они вошли в озеро, она ударила их магическим друидическим жезлом и превратила в четырех прекрасных и совершенно белых лебедей.

Все четверо детей Лира обратили свои лица к молодой женщине. Флоингуала заговорила с ней, и вот что она сказала: «Плохой поступок ты совершила, о Аоиф, и без всякой причины. Он обязательно будет отомщен, и ты погибнешь, потому что твое могущество уничтожить нас, не сильнее, чем друидическое искусство наших друзей, которые отомстят тебе...»

Угрызения совести охватили Аоиф, и она сказала: «...Ваш голос останется вам. Вы будете петь жалобную музыку сида, под которую люди обычного мира будут засыпать. И никакая другая музыка в мире не будет лучше ее. Вы сохраните ваш разум и ваше достоинство. Вы не будете опечалены тем, что превратились в птиц»<sup>2</sup>.

Вообще музыка является одним из земных проявлений Другого Мира. И даже более, чем пение лебедей, божес-

<sup>1</sup> Видение Фингена. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 149.

<sup>2</sup> Oidhe Chloinne Lir // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 291.

твенная музыка — это преимущественно музыка арфы. У бога-друида Дагды есть арфа. В «Битве при Маг Туиред» рассказывается, как Дагда отобрал ее у фоморов, которые похитили его арфу: «Меж тем Луг, Огма и Дагды гнались за фоморами, ибо они увели с собой арфиста Дагды по имени Уаитне. Приблизившись к пиршественному покою, увидели они восседавших там Бреса, сына Элата, и самого Элата, сына Делбаета, а на стене арфу, в которую сам Дагда вложил звуки, что раздавались лишь по его велению. И молвил Дагда:

«Приди, Даурдабла,  
Приди, Койр Кетаркуйр,  
Приди, весна, приди, зима,  
Губы арф, волюнок и дудок».

Два имени было у той арфы — Дуардабла, «Дуб двух Зеленей», и Койр Кетаркуйр, что значит «Песнь четырех углов». Арфа повиновалась призыву Дагды:

«Тогда сошла со стены арфа и, поразив девятерых, приблизилась к Дагде. Три песни сыграл он, что знают арфисты, — грустную песнь, сонную песнь и песнь смеха. Сыграл он им грустную песнь, и зарыдали женщины. Сыграл он песнь смеха, и женщины вместе с детьми веселились. Сыграл он дремотную песнь, и кругом все заснуло, а Луг, Дагда и Огма ушли от фоморов, ибо желали те погубить их»<sup>1</sup>.

Арфистом был также бог Луг. Согласно той же самой саге о «Битве при Маг Туиред», прибыв в Тару, Луг подвергается трем испытаниям. Первым была игра в шахматы. Играя против короля Нуаду, Луг выиграл все партии. Второе состояло в том, чтобы возратить на место в центре дворца, огромный камень, который Огма выбросил наружу. Третье испытание было музыкальным: «Пусть сыграет для нас на арфе, — молвили люди короля. И тогда дремотною песнью погрузил их Луг в сон, и проспали они до того же часа назавтра. Грустную песню сыграл им воин, и все горевали да плакали. Песнь смеха сыграл он потом, и все они веселились да радовались»<sup>2</sup>.

Обитатели сида, кроме того что они ускользают от времени, не подвержены также случайностям, имеющим место в пространстве, им подвластно любое расстояние и для них

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 47–48.

<sup>2</sup> Там же. С. 39–40.

не существует преград материального характера. Когда бог Мидир приходит похитить Этайн, которая была тогда королевой и супругой короля Эохайда, он свободно проникает в тщательно охраняемый дворец, пренебрегая стенами, препятствиями и закрытыми дверьми: «Тогда назначил Мидир встречу через месяц от того дня. В ту пору созвал Эохайд лучших воинов и храбрейшие отряды в Таре. Встали они вокруг нее и внутри, а король с королевой заперлись во дворце, ибо знали они, что придет к ним могущественнейший муж. В ту ночь сама Этайн разносила благородным ирландцам напитки, и было это одним из ее великих умений.

Так сидели они и беседовали и вдруг увидели Мидира, шедшего к ним по королевским покоем. И всегда-то он был прекрасен собой, а в ту ночь еще прекрасней. Удивились тут все и примолкли, а король приветствовал его».

Затем, когда король Эохайд отказался выдать ему Этайн, но неосторожно разрешил, чтобы Мидир обнял ее, бог согласился для видимости. Однако он покинул дворец, унеся Этайн через отверстие в крыше: «Не уступлю я тебе, — сказал на это Эохайд, — пусть он обнимет тебя там, где ты стоишь, посреди дома.

— Так тому и быть, — сказал Мидир.

Тут взял он свое оружие в левую руку, а правой обнял Этайн и унес ее с собой через отверстие в крыше дворца. Устыдились тогда воины и окружили своего короля. Потом увидели они в небе над Тарой двух лебедей, что полетели в сторону Сид Фемен»<sup>1</sup>.

В саге «Рождение Кухулина», когда улады в день охоты на птиц, очевидно, в праздник Самайна, заблудились в снегу и искали укрытия, они нашли небольшой дом. Но в этом доме оказалось достаточно места, чтобы вместить их всех с лошадьми и колесницами: «Пошли Конал Победоносный и Брикрэн на разведку. Недолго пришлось им бродить: вскоре заметили они одиноко стоящий дом, не очень большой, с виду недавно построенный и крытый белыми птичьими перьями. Он был внутри вовсе не отделан и ничем не убран; не было в нем даже лежанок и одеял. Только задний угол был приспособлен под кухню. Не было видно в доме никаких ценных вещей и даже ничего съестного. Двое хозяев, муж и жена, сидевшие в доме, ласково приветствовали вошедших.

---

<sup>1</sup> Сватовство к Этайн. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 72–73.

Конал Победоносный и Брикрен вернулись к Конхобару и другим уладам и рассказали им все, что видели и разузнали.

— Какая польза нам идти в этот дом? Нет там ничего путного, даже пищи никакой. Да и мал он, чтобы приютить нас всех.

Все же улады решили направиться в этот дом. Они вошли в него; все, сколько их было, поместились в нем со всеми своими конями и колесницами, — и оказалось, что все это заняло очень мало места в доме. И они нашли там вдоволь пищи и одеял, всякого удобства и приятности, никогда еще не случалось им лучше проводить ночь... Им были поданы всякие кушанья и напитки, по вкусу и желанию каждого, после чего они, насытившись, захмелели и развеселились»<sup>1</sup>.

К сожалению, веселье и опьянение имеют свою оборотную сторону: «Тогда им тот же муж сказал:

— Моя жена лежит в соседней комнате и мучится, рожая. Хорошо было бы, если бы эта девушка с белой грудью, что с вами, пошла помочь ей.

— Пусть идет, — сказал Конхобар.

Дехтире (сестра короля Конхобара) вошла в комнату, где рожала женщина. Вскоре та произвела на свет мальчика. В это же самое время добрая кобыла, что была при доме, родила двух жеребят, и юный муж подарил младенцу этих жеребят на зубок.

Когда улады поутру проснулись, не было больше ни дома, ни хозяев, ни птиц, а одна лишь пустая равнина вокруг них»<sup>2</sup>.

Этот дом, такой незаметный, который никому не известен, на самом деле, был дворцом Другого Мира, изобилующим яствами и напитками, как это и подобает для празднования Самайна. В реальном мире его нет нигде, и улады нашли его только потому, что заблудились и временно покинули человеческие пространства и время. Когда же праздник кончился, и рассеялось опьянение вместе с уходящей ночью, чудесный дом исчез. Улады нашли потерянную дорогу, и в качестве воспоминания об экскурсии в мир богов им остались новорожденный ребенок и двое жеребят. Таким образом, когда люди отправляются в Другой Мир, путешествие оказывается очень коротким, потому что расстояние так же, как и время, уничтожается.

<sup>1</sup> Рождение Кухулина. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 110–111.

<sup>2</sup> Там же.

Какова же все таки более точная локализация Другого Мира кельтов? Где его искать? Как мы видели, комментаторы текста Лукана (*Luc. Phars.*, I, 450–8) полагают, что, по мнению писателя, Другой Мир кельтов располагался на нашей Земле, это просто «другой» (по сравнению с ойкуменой) район земного мира. В саге о Бране Другой Мир назван далеким островом. Иногда ирландцы локализовали Другой Мир под озерами или внутри холмов. Так, во всех мифологических тестах *Brug na Boinne*, «Гостиница Бойны» (иначе говоря, курган Ньюгранж), является резиденцией Дагды. Ф. Леру и Х. Гионварк полагают, что локализация ирландского сида в курганах связана с тем, что главными обитателями сида были боги, ускользающие, как известно, от человеческого пространства и времени. Поэтому, чтобы они могли быть доступны человеческому восприятию, их резиденции должны находиться в омфалах (роль которых могли играть курганы), поскольку они представляют собой места контакта этого и Другого Миров<sup>1</sup>.

В саге о «Плавании Брана» содержится достаточно точная географическая отсылка по поводу местоположения Другого Мира кельтов — это острова, расположенные на запад от Ирландии. Однако целый ряд свидетельств, поставляемых и ирландскими, и античными источниками, указывают иное географическое направление, следуя которому нужно искать Другой Мир кельтов. Дело в том, что птицы Другого Мира всегда прилетают с севера. Великие кельтские боги Туата де Дананн до своего прихода в Ирландию, т. е. до появления в проявленном мире, пребывают на островах, расположенных на «Севере Мира», и туда же они уходят, когда их изгоняют из Ирландии сыновья Миа. Друиды вынесли свое тайное, эзотерическое знание с тех же самых островов на «Севере Мира». Более точное представление о них, а тем самым о расположении Другого Мира кельтов на севере дают на этот раз античные тексты. Как было показано в I главе, острова на «Севере Мира» — это условное обозначение северного побережья Галлии, Британских островов и северного островного окружения Британии. Некоторые античные авторы полагали, что кельты помещали Другой Мир куда-то в эти места, по крайней мере, туда устремлялись, по кельтским верованиям, души умерших (*Claud. M Ruff. I, 123–128; Procop. De Bello Gotthico, IV, 20; Tzetzes. Scholia in Hesiodem*).

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 281.

Самым поразительным из островов на «Севере Мира» была *Ultima Thule*, принадлежавшая, как мы видели, и реальной, и сакральной географии. Даже реалистическая традиция античности о Туле, рассматривавшая ее как реальный остров, расположенный на севере Европы и открытый Пифеем в IV в. до н. э., содержала, помимо личных наблюдений Пифея, сведения, полученные им от его информантов-кельтов, которые рассказали о далеком северном острове, когда он находился в Шотландии. В основе же идеализирующей традиции античности о Туле лежат, по всей вероятности, как раз кельтские легенды о Другом Мире. Так, в описании чудесного сказочного острова Оигии, которое приводит Плутарх в своем трактате «О видимом лике луны», можно узнать, с одной стороны, Туле Пифея, а с другой — характерные черты кельтского Другого Мира — сюда ирландских источников (*Plut. De facie in orbe Lunae*, 26).

На то, что Другой Мир кельтов надо искать в северном направлении, указывает группа античных текстов, в которых содержатся сведения о северном происхождении кельтов. Во-первых, это известный текст Аристотеля: «Это не храбрость — противостоять странным вещам вследствие невежества...; это не храбрость также, если кто-либо понимает, как велика опасность, противостоять ей вследствие пылкости, как когда кельты берут оружие, чтобы атаковать волны» (*Arist. Ethic. Eudem.*, III, 1, 25).

Затем идет имеющий большое значение текст Страбона: «Не прав также и тот, кто сообщает, что, упражняясь в бесстрашии, кимвры<sup>1</sup> выступают с оружием против наводнений, а кельты терпеливо позволяют затоплять свои дома и затем снова отстраивают их и что у них, как сообщает Эфор, больше погибает людей от воды, чем из-за войны. На самом же деле регулярность наводнений и то обстоятельство, что местность, подвергающаяся наводнениям, была известна, не допускают подобных нелепостей. Но так как это явление происходит каждый день и притом дважды, то как же можно поверить, будто кимвры ни разу даже не заметили, что прилив и отлив — это естественное и безвредное явление, имеющее место не только в их стране, но и повсюду на океанском побережье. Но и Клитарх не прав. Ведь он говорит, что всадники, увидев наступление

<sup>1</sup> Хотя кимвры были племенем германского происхождения, но эта группа включала и кельтские элементы.

моря, скачут прочь, а во время бегства их едва не поглощают волны. Нам известно, что, во-первых, прилив движется не с такой быстротой, море подступает незаметно; во-вторых, то, что происходит ежедневно и что еще издали поражает слух тех, кто приближается к морю (даже прежде чем увидеть), не может внушить такого страха, чтобы заставить людей бежать, как если бы это случилось совершенно неожиданно» (Strabo, VII, 2, 1)<sup>1</sup>.

Как было показано в главе II, с одной стороны, эти свидетельства содержат реальные географические и топографические сведения (хотя и достаточно смутные) о катастрофах, происходивших на северо-западе Европы, когда внезапные приливы или ураганы были сильнее, чем обычно. Основываясь на этих текстах, К. Жюллиан помещал прародину кельтов на Фризские острова, побережья Фрисландии и Ютландии. Он считал, что друидической традиции об исходе кельтов, которая в них прослеживается, можно доверять, поскольку это была начальная и важнейшая глава национальной истории, которую жрецы и поэты кельтов не могли забыть.

С другой стороны, Жюллиан справедливо полагал, что поэмы друидов, кроме рассказов национальной истории кельтов, содержали также сюжеты кельтской мифологии<sup>2</sup>. Помимо этого общего утверждения, он первым высказал предположение, что традиция, повествующая о кельтах, идущих с оружием в руках против волн моря, чтобы найти в них смерть, может объясняться желанием соединиться с близкими, находящимися в Другом Мире<sup>3</sup>. Таким образом, по мысли Жюллиана, античные тексты о северном происхождении кельтов, кроме реальных географических сведений, содержали представления кельтов о потустороннем мире, который они помещали на севере Европы так же, как и свою прародину.

Эта мысль Жюллиана была подхвачена и плодотворно развита Ф. Леру и Х. Гионварком. Они полагают, что сквозь наивную рационализацию Страбона легко просматривается мифический мотив. Они подобрали к тексту Страбона любопытную параллель — несколько строк из ирландской поэмы начала IX в. «Старуха из Беара», в которых

<sup>1</sup> Страбон. География. — Пер. Г. А. Стратановского. Москва, 1964.

<sup>2</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. P. 126.

<sup>3</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. P. 170.

без конца повторяется навязчивая тема прилива и отлива, вызывающая образы смерти и тоски:

«Отлив пришел ко мне, как море;  
 Старость меня окрасила в желтый цвет,  
 И в то время как я скорблю,  
 Она радостно приближается к своей добыче.

.....  
 Три волны  
 Приближаются к крепости Ард Руиде:  
 Волна воинов, волна лошадей,  
 Волна борзых сына Лугайда.  
 Волна прилива  
 И вторая, волна отлива;  
 Они обе приходят ко мне  
 Таким образом, что я их узнаю.  
 Это прекрасно для острова в открытом море:  
 Прилив приходит после отлива;  
 Но я не жду,  
 Что прилив придет, после того, как отлив меня коснется.  
 Едва ли есть сегодня место,  
 Которое я узнаю.  
 Все, что было в приливе,  
 Есть в отливе».

По мысли Ф. Леру и Х. Гионварка, старуха из Беара — это Ирландия, несчастная и клонящаяся к упадку, вспоминающая с острой меланхолией о своем былом великолении. Но в то же время с отливом мертвые уходят в Другой Мир<sup>1</sup>. Если у Страбона этот мотив прослеживается косвенным образом, то в сообщении Псевдо-Аристотеля, которое передает Плиний Старший, он выступает совершенно отчетливо: «К этому Аристотель добавляет..., что все животные умирают только тогда, когда их уносит отлив. Это много раз было замечено в галльском Океане, последнее справедливо и для людей» (Plin, N. H. K. N., II, 220). Еще и сейчас в бретонском фольклоре душа покидает землю с отливом. Таким образом, Аристотель и Страбон перенесли в реальный мир легендарные рассказы о мертвых кельтских воинах, которые в полном военном вооружении, на лошади, отправляясь в Другой Мир, устремляются навстречу волнам моря.

После разбора этих текстов Ф. Леру и Х. Гионварк замечают в заключение: «Есть ли необходимость уточнять,

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 316-317.

что кельтские концепции о северном или, точнее говоря, полярном происхождении традиции смешиваются с представлениями кельтов о Другом Мире и подтверждают их? Так как Другой Мир также состоит из отдаленных и чудесных островов (как и сакральные острова на «Севере Мира», откуда друиды принесли свое тайное знание — Н. Ш.). Туда отправляются с отливом; вода является дорогой в Другой Мир и одновременно представляет препятствие для достижения его. Нужен корабль для путешествия, которое длится одно краткое мгновение. А какая награда по прибытии! Друиды, люди, выбранные посланниками сида, храбрые воины — все присоединяются к богам и ускользают от случайностей и ограничений материальности и трех измерений. Время, расстояние, болезнь, вина и смерть уже не существуют для них»<sup>1</sup>.

Мрачный и унылый потусторонний мир греков не оставял им надежды. Как полагал Ю. В. Андреев, это стало причиной индивидуальных и массовых стрессов и неврозов, которые в конце концов явились одним из главных морально-психологических факторов, приведших к застою и гибели греческую цивилизацию<sup>2</sup>. Для кельтов такой опасности не существовало. Чарующий и счастливый «Другой Мир» кельтской мифологии увеличивал жизнерадостность и бесстрашие мужественного народа.



<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 318.

<sup>2</sup> Андреев Ю. В. Аналогия язычества или о религиозности древних греков // ВДИ. Москва, 1998. № 1. С. 134.



## Глава IV

### **РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ** (продолжение)

Больше всего затруднений возникает при попытках реконструкции пантеона кельтских богов. Тем более что состояние источников по кельтской религии и мифологии (как было показано в § 3 предыдущей главы) не таково, чтобы вселить уверенность в то, что такая попытка будет удачной. Тем не менее авторы наиболее фундаментальных сочинений с настойчивостью и упорством исследуют данные источников, стремясь пролить свет на эту запутанную проблему.

Так, Ж. Вандри скрупулезно анализирует посвящения кельтским божествам, содержащиеся в надписях, которые в большом количестве встречаются по всему кельтскому миру. Результатом этого анализа явился целый ряд наблюдений, сделанных Вандри. Он отмечает, что список имен божеств, упоминаемых в посвящениях, значителен: это приблизительно четыреста имен, из которых только одна пятая — женские божества. Триста пять имен этого списка засвидетельствованы в надписях только один раз. Среди мужских имен чаще всего встречаются имена двух богов: Граннус (19 раз) и Беленус (21 раз). В списке женских божеств наиболее популярны — Росмерта (21 раз) и Эпона (26 раз)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vendryes I. La Religion des Celtes // Les Religions de l'Europe ancienne T. III. Paris, 1948. P. 239-314.

Вандри отмечает также, что среди божеств, почитаемых в этих посвящениях, довольно много таких, имена которых нельзя объяснить, исходя из кельтских языков, и которые принадлежали еще докельтским народностям, населявшим первобытную Европу. В то же время имена кельтских богов часто соединяются с именами римских богов. Иногда имя римского бога сопровождается двумя или несколькими местными именами.

Тщательно изучив обширный эпографический материал и, по мере надобности, используя также данные античной литературной традиции, ирландской мифологии и фигуративные памятники, на которых изображены кельтские или галло-римские боги, Вандри делает следующий весьма осторожный вывод: «Следует опасаться привести факты в строго упорядоченную систему. Это означало бы искажение реальности, которая должна проявляться со своими лакунами, несоответствиями и несвязностями»<sup>1</sup>.

В отличие от Вандри, который только иногда пользуется ирландскими параллелями, М.-Л. Сжостед основной акцент в своей работе делает на исследование кельтских богов и героев по материалам ирландских саг. Божествам континентальных кельтов она посвящает небольшой, компактный раздел<sup>2</sup>. Однако, несмотря на различие подходов, оба исследователя одинаково выделяют три бросающиеся в глаза особенности кельтской религии: характерную для нее тройственность божественных образов, широкое распространение анималистических мотивов и устойчивый культ богинь-Матерей, восходящий к глубокой древности.

### **§ 1. «ТРОЙСТВЕННОСТЬ» РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ**

Первая из этих особенностей состоит в том, что кельты придавали очень большое значение числу «три», которое занимает важное место в их религиозно-мифологической традиции. Так, одним из самых широко распространенных образов, которые встречаются на фигуративных памятниках, происходящих из Галлии, является Трицефал — божество

<sup>1</sup> Ibid. P. 257.

<sup>2</sup> Cjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. Paris, 1940. P. 21-34.

с тремя головами или тремя лицами. Ж. Вандри, который отметил этот факт, в то же время отказался определить его значение. «Как бы это ни было интересно, — писал он, — этот факт скорее возбуждает любопытство, чем удовлетворяет его. Действительно, он оставляет нерешенными существенные проблемы, которые должен ставить перед собой историк религий. С одной стороны, мы не знаем имени, которое носил Трицефал. Если его поклонники ему давали какое-то имя, то оно могло быть различным в различных культовых местах. Мы не знаем также, какую роль ему приписывали, и что лежало в основе триликости этого образа»<sup>1</sup>.



Рис. 22. Три сидящих обнаженных бога. Стела из Бон (Кот-д'Ор, Франция; галло-римский период)

Однако некоторые наблюдения все-таки можно сделать.

П.-М. Дюваль приводит в своей работе прорисовки двух стел из римской Галлии, найденных в департаменте Кот-д'Ор, на каждой из которых изображен Трицефал в составе грехфигурной группы богов. На стеле из Бон, на которой представлены три сидящих обнаженных бога, Трицефал находится в центре, он держит на коленях рог изобилия. Слева от него — персонаж с маленькой собачкой, стоящей на задних лапах, и с рогом изобилия, справа — козлоногий, рогатый бог с рогом изобилия, которого Дюваль называет Паном<sup>2</sup> (рис. 22). Барельеф, происходящий из Болар (Нью-Сент-Жорж, Кот-д'Ор), изображает бога с оленьими рогами — Трицефала с кошельком на коленях, другой кошелек лежит у его ног. Он восседает рядом с двумя богинями, имеющими в качестве атрибута рог изобилия, одна из которых с головным убором в виде башни показывает признаки

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 250.

<sup>2</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. Ed. 2. Paris, 1976. P. 165. Такая интерпретация вполне возможна, так как стела относится ко времени римской Галлии, когда на фигуративных памятниках галльские боги соседствовали с римскими.



Рис. 23. Три сидящих божества.  
Вотивная стела из Болар  
(Нюи-Сент-Жорж, Кот-д'Ор,  
Франция; галло-римский период)

андрогинности. В нижнем ряду изображены дерево, бык, собака, заяц (?), олень (рис. 23).

Имея в виду подобные изображения Трицефала, которого часто сопровождает богиня с рогом изобилия, Дюваль рассматривает его как бога земного плодородия, друга самых сильных животных. «Он обладает, — пишет Дюваль, — силой царя лесов и могуществом человека, способного обрабатывать землю и делать деньги: ему принадлежат блага Природы, предстающей в двух ее аспектах — диком и культивированном.

Галло-римская иконография, не колеблясь, утраивает могущество бога, наделяя его тремя лицами, если не тремя головами»<sup>1</sup>.

Интересное наблюдение было сделано самим Ж. Вандри. На северо-востоке Галлии культ трехголового божества был распространен у кельтского племени ремов и их клиентов суессионов. На территории этих племен было найдено 15 памятников, на которых изображен Трицефал. Вандри предполагает, что эти племена почитали его как бога дорог и покровителя путешественников. По крайней мере его изображения находились в трех важных узловых пунктах коммуникаций: Дурокторум (Реймс), Минатиакум (О-Шмен, коммуна Низи-ле-Комт) и Аугуста суессионум (Суассон).

В Мальмезоне (около Реймса) найдена стела, на которой изображен Трицефал, помещенный поверх группы, которую образуют божественные персонажи — Меркурий и его паредра Росмерта. Любопытно, что в соседней с ремами общине тревиров (район Трева), где господствовал культ богинь-Матерей (Matres), найдены два памятника (в Треве и в Меце), на которых изображены три богини, причем та, которая в центре, стоит на поверженном боге с тремя

<sup>1</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 48.

лицами и полирает его ногами. Вандри, сравнивая этот мотив с предыдущим, приходит к правдоподобному выводу, что у ремов покровителем племени был Трицефал, а у тревиров богини-Матери (Matres) осуществляли сходную функцию, Трицефал же присутствовал в поверженном состоянии, но все-таки присутствовал<sup>1</sup>.

В римской Галлии в качестве Трицефала часто выступает Меркурий, например, на изображениях, происходящих из Лютеции, и на так называемых вазах «из Бавэ». «Беспокоящая трицефалия, — пишет Дюваль, — увеличивает его могущество»<sup>2</sup>.

Если кельты утраивали самую драгоценную часть человеческого тела — голову, то у животных они утраивали самую опасную часть — рог. Так, было широко распространено изображение быка с тремя рогами. Это и бронзовая статуя в натуральную величину из Мартини-ан-Вале, и маленькие статуэтки, служившие талисманами. Культ быка часто встречается в разных частях античного мира в раннюю эпоху, однако только в Галлии находят этого трехрогого монстра. Закономерно встает вопрос: может быть, это бог специфически кельтский?

Исследование этого вопроса показало, что третий рог мог быть изобретен бронзовщиками, которые копировали италийские статуэтки, имевшие фигурку птицы или полумесяц, прикрепленные к затылку быка. «Вот всесильное влияние пластического изображения!» — восклицает по этому поводу Дюваль<sup>3</sup>. Однако остается необъяснимым тот факт, что такая замена была произведена только в Галлии. А в конце IV в. н. э. Аммиан Марцеллин передает эхо древней легенды, согласно которой в Галлии царствовал тиран по имени Tauriscus в мифическую эпоху, когда трехголовый Герион властвовал над Иберией (Amm. Marc., XV, 9, 4; 19, 9). Это имя «Tauriscus» Дюваль переводит как «Бычий» (Taurin) и предполагает, что это была разновидность Минотавра или, может быть, бык с человеческой головой<sup>4</sup>. Во всяком случае объединение в одном свидетельстве, относящемся к легендарной Галлии, быкоподобного

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 249.

<sup>2</sup> Duval P.-M. Op. cit. P. 47.

<sup>3</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 47.

<sup>4</sup> Ibid.



Рис. 24. Цернунос между Аполлоном и Меркурием. Вотивная стела из Реймса (Франция; галло-римский период)

группированы по три<sup>1</sup>. На некоторых стелах галло-римская Минерва соединена с Меркурием и Вулканом, поскольку все трое считались покровителями ремесла в Галлии<sup>2</sup>. На вотивной стеле из Реймса представлена триада: Аполлон, Меркурий и галльский бог Цернуннос (рис. 24).

П. Дюваль объясняет эту столь распространенную тройственность божественных образов, представленных на галло-римских вотивных памятниках, хорошо известным приемом, называемым «повторение интенсивности», в основе которого лежат число и умножение. В этой множественности кельты отдавали предпочтение числу «три». «Они имели привычку, — пишет Дюваль, — умножать, преимущественно на три, всю или часть фигуры божества, чтобы выразить более интенсивно его могущество». В то же время он считает, что утроение является знаком не только интенсивности, но и тотальности, содержащей начало, становление и конец всякой вещи<sup>3</sup>.

Если Дюваль проанализировал фигуративные памятники с тройственными образами, характерными для кельтской религии, то Ж. Вандри сделал наблюдение, что триада —

монстра и трицефалии характерно. К тому же божественный кабан, которого почитали галлы, также имеет три рога, которые увеличивали его мощь.

Кроме того что кельты утраивали самую важную в том или ином отношении часть в изображении божества, они были также склонны объединять своих богов в триады. Так, на барельефах, происходящих из римской Галлии, женские божества, так называемые богини-Матери, очень часто

<sup>1</sup> Sjostedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 25.

<sup>2</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 83.

<sup>3</sup> Ibid. P. 65.

формула, группирующая три факта или три наставления, является господствующим жанром в гномической литературе Ирландии или Уэльса, и тройные персонажи и триады занимают важное место в эпической традиции обоих народов. «Ирландская легенда, — пишет он, — любит изображать того же самого индивида (бога или героя) в трех лицах»<sup>1</sup>.

В самом деле, Книга Завоеваний рассказывает, что у племени богини Дана было три бога или, по другой версии, три друида, по которым эти племена были названы Туата де Дананн: «Были три бога Дана, откуда происходит имя Туата де Дананн: три сына Бреса, сына Элата, — Триалл, Бриан и Сет, или еще Бриан, Иухар и Иухарба, три сына Туиренд Брикреео — три друида, по которым были названы Туата де Дананн»<sup>2</sup>.

Вообще, согласно Книге Завоеваний, Туата де Дананн имели все в тройном числе:

«Рабб, Бротт, Робб — их трое безумцев,  
 Фисс, Фокмарк, Эолас — их трое друидов,  
 Дуб, Добур, Доирхе — их трое виночерпиев,  
 Сейт, Сеор, Линад — их трое подавальщиков,  
 Тальк, Трен, Трес — их трое слуг,  
 Атак, Гет, Сид — их три лошади,  
 Айг, Тайг, Терхелл — их три собаки,  
 Кеол, Тайг, Тетбинн — их трое арфистов,  
 Гле, Глан, Глео — их три источника,  
 Буайд, Ордан, Тогад — их трое приемных отцов,



Рис. 25. Триада из Сент-Жермен: три галльских бога (III в. н. э.)

<sup>1</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 250.

<sup>2</sup> Livre des Conquêtes — Цит. по Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. Rennes, 1986. P. 333.

Сид, Сайме, Суба — их три приемные матери,  
Кезмма, Сет, Самайл — их три кубка,  
Меалл, Тете, Рохайн — их три площадки для игры,  
Айне, Индмас, Бругна — их три клинка,  
Кайн, Алайг, Рохайн — их три крепости»<sup>1</sup>.

Так же, как и П. Дюваль, Ф. Леру и Х. Гионварк считают, что триаду кельтской традиции следует понимать не как признак ограниченных арифметических способностей, но как проявление множественности и в то же время как понятие, подчиненное единству. Например, три друида Туата де Данани (Бриан, Иухар и Иухарба) являются в то же время тремя богами, один из которых, Бриан, носит то же самое имя, что и кельтские победители Рима и Дельф в IV и III вв. до н. э., поскольку Бриан (Brian) — это ирландское соответствие галльского имени Брен (Brennos)<sup>2</sup>. Ускользя от времени, пространства и эволюции, кельтские боги, а вслед за ними и мифические друиды, одновременно едины и множественны.

Эту мысль подтверждает ответ юного филида Неде на вопрос о его происхождении, который задает ему старший филид Ферхертне в «Разговоре двух мудрецов»:

«Я сын Ремесла,  
Ремесла, сына Внимания,  
Внимания, сына Размышления,  
Размышления, сына Знания,  
Знания, сына Вопросы,  
Вопроса, сына Поиска,  
Поиска, сына Великого Знания,  
Великого Знания, сына Великого Разумения,  
Великого Разумения, сына Понимания,  
Понимания, сына Ума,  
Ума, сына трех богов Ремесла»<sup>3</sup>.

Эти три бога Ремесла (три бога Дана) были сыновьями жрицы-друидессы-богини Бригиты, которая в кельтском пантеоне была дочерью Дагды, как Минерва, римская богиня ремесла, была дочерью Юпитера:

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Textes mythologiques irlandais I (Celticum 11). Renne, 1980–1986. Т. 1. P. 124.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 369.

<sup>3</sup> Разговор двух Мудрецов // Предания и мифы Средневековой Ирландии. Пер. С. В. Шкунаева. Москва, 1991. С. 244.

«Три сына Бригиты, поэтессы, были Бриан, Иухар и Уар, три сына Бреса, сына Элата. Бригита, поэтесса, дочь великого Дагды, короля Ирландии, была их матерью»<sup>1</sup>.

Бригита была также единой и в то же время тройственной богиней: «Бригита — поэтесса, то есть дочь Дагды. Именно этой Бригите, которая является женщиной-поэтом или женщиной мудрости, поклонялись поэты, потому что ее покровительство было великим и славным. По этой причине называют таким же именем богиню поэтов, сестрами которой были Бригита, женщина медицины, и Бригита, женщина кузнечного ремесла. Эти богини — три дочери Дагды»<sup>2</sup>.

Подобную склонность кельтской религиозно-мифологической традиции к утроению, к созданию тройственных образов Ж. Вандри попытался ввести в более широкий контекст, заметив, что это, видимо, универсальная фольклорная черта<sup>3</sup>. П. Дюваль уточнил этот более широкий контекст, ограничив его рамками индоевропейского мира. Он показал, что прием утроения, призванный усилить воздействие сюжета, на другом конце индоевропейского мира использовали индусы в образах своих богов (Брахма, Шива). Он существовал у греков, мифология которых тоже знала тройственные образы: Герийон, Цербер, Геката. Он представлен в мифологии фракийцев (мертвые герои с тремя головами) и славян (Триглав)<sup>4</sup>.

Ф. Леру же и Х. Гионверк совершенно определенно связывают тройственность кельтской традиции с гипотезой о трехчастной идеологии индоевропейцев, как известно, введенной в научный обиход Ж. Дюмезилем. «Кельты сохранили, — пишут они, — как и большая часть индоевропейцев, но несомненно в большей степени, чем некоторые из них, привычку тройного видения мира, существ и вещей, идущую из времен изначальной общности»<sup>5</sup>.

На древность символики священного числа «три» намекает К. Кереньи, когда в своей статье «Кора» анализирует тройственный образ Гекаты. Он отмечает, что при правлении Зевса Геката сохраняет характеристики весьма архаического образа. Главной из таких характеристик является троичная

<sup>1</sup> Book of Leinster // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 334-335.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 250.

<sup>4</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 48.

<sup>5</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 335.

форма, которая в классическую эпоху появляется в художественных изображениях богини и которая косвенно подтверждается Гесиодом. Он провозглашает Гекату могущественной повелительницей трех царств — земли, небес и моря (Gesiод. Teogonia, 411). Гесиод также говорит, что богиня уже заняла это положение во времена титанов, т. е. до Зевса и воцарения его миропорядка. Новый правитель мира воздал ей почести, оставив ее в прежнем величии.

В греческом классическом мире Геката изображалась одинаково — стоящей на треугольной базе, с лицами, повернутыми в трех направлениях. Статуи Гекаты обычно ставились на перекрестках трех дорог, и эти места считались посвященными ей. По мнению Кереньи, такая установка статуй Гекаты соответствовала гесиодовскому или космическому понятию числа «три»: разбегающиеся на три дороги перекрестки указывают на возможность разделения мира на три части. В то же время Геката как властительница духов предупреждала греков, что при тройном разделении рядом с упорядоченным миром Зевса сохраняется область довременного хаоса, в которой аморфность примитивного мира продолжает жить, будучи заточенной в царство подземного мира. «Священное число “три”, — пишет Кереньи, — это число подземного царства»<sup>1</sup>.

Скотт Литтлетон, написавший введение к работе Дюмезиля «Боги древних скандинавов», высказал мысль, что, хотя общая трехчастная идеология индоевропейцев берет свое начало в очень древних текстах, однако некоторые ее черты сохраняются и в современном индоевропейском мире. Так, традиционная индийская социальная система все еще отражает эту идеологию. На Западе некоторые ее основные элементы существовали почти вплоть до настоящего времени. Например, три «сословия» средневекового и более позднего европейского общества «подозрительно похожи», как пишет Скотт Литтлетон, на три индоевропейские функции. Более того, по его мнению, тенденция делить явления на три части, или три стадии, или три уровня, которая была фундаментальной чертой западного мышления задолго до Аристотеля, все еще остается характерной для него. «Даже наши анекдоты, — замечает он, — обычно разделены на три части: первый инцидент, второй инцидент и ударная строка»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Кереньи К. Кора // Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть Архетипов. Москва, 1997. С. 132, 133, 140.

Однако, по-видимому, в действительности символизм числа «три» древнее, чем даже время первоначального индоевропейского единства и охватывает более обширные регионы, чем один только индоевропейский мир.

О глубокой древности и широком распространении формулы тройственного деления мира говорил М. Элиаде. Во-первых, он отмечал, что в традиционных цивилизациях, как правило, мир считается состоящим из трех этажей — Неба, Земли и Преисподней, соединенных между собой центральной осью<sup>1</sup>. Затем он еще раз обращался к этому вопросу, анализируя значение мистических чисел «7» и «9». Указав, что отождествление Мирового Древа с семью ветвями с семью планетными небесами вызвано месопотамскими влияниями, Элиаде в то же время подчеркивал, что числу «3», символизирующему три космические области, религиозное значение стало придаваться раньше, чем числу «7». Принято говорить также о «9» небесах (и о девяти богах, девяти ветвях Мирового Древа и т. д.). По мнению Элиаде, мистическое число «9» следует объяснять как  $3 \times 3$  и, следовательно, рассматривать как часть символики более древней, чем символика месопотамского происхождения, проявляющаяся в числе «7»<sup>2</sup>.

Рассмотрение «триады», «тройственного» с точки зрения философской символики дает представление, что число «три» принадлежит к фундаментальным символам человека и мира. Х. Э. Керлот пишет, что троичная система создается появлением третьего (латентного) элемента, модифицирующего бинарную ситуацию в направлении сообщения ей динамического равновесия.

Керлот подчеркивает, что жизненное, человеческое значение числа «три» и триады охватывает многовековые истоки биологической эволюции. Существование двух (отца и ма-



Рис. 26. Золотая монета, пайдешая на территории племени туранов (совр. Тур). На реверсе изображен всадник

<sup>6</sup> Scott Littleton C. Introduction. Part I // Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen. Berkeley, 1973. P. XVIII.

<sup>1</sup> Элиаде М. Космос и История. Москва, 1987. С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

тери) почти неизбежно приводит к появлению третьего (сына). Керлот приводит слова Лао-Цзы: «...одно рождает двоих, двое порождают третьего; трое рождает десять тысяч вещей (т. е. весь мир...)». Поэтому триада обладает способностью разрешать конфликт, созданный дуализмом; она также представляет собой гармоническое решение проблемы воздействия единства на двойственность. Она символизирует сотворение духа из материи, активного из пассивного<sup>1</sup>.

Таким образом, поскольку число «три» принадлежит к самым древним, фундаментальным символам человека и мира, то поэтому оно имеет распространение в самых глубинных пластах мифологии и религии древних цивилизаций по всему миру. И то обстоятельство, что кельты, как отметил еще Ж. Вандри, уделили особенно большое внимание священному числу «три» в их мифологии и религии, свидетельствует о том, что они, возможно, были ближе, чем другие народы, не только к своим индоевропейским истокам, но и к истокам изначальной, примордиальной традиции всего человечества.

## **§ 2. АНИМАЛИСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РЕЛИГИИ И МИФОЛОГИИ КЕЛЬТОВ**

Второй (после тройственности божественных образов) бросающейся в глаза особенностью кельтской религиозно-мифологической традиции является широкое распространение анималистических образов. Большой фактический материал приводит в своей работе П. М. Дюваль, разделяющий историю галльской религии на хронологические периоды в соответствии с этапами римского завоевания Галлии. В первом разделе, посвященном галльской религии времени, предшествующего галльским войнам Цезаря, он отмечает наличие пластических и живописных изображений животных, происходящих из кельтских святилищ на юге Галлии (III-II вв. до н. э.). Это лошади, хищники, пожирающие людей, птицы, рыбы и змеи. Например, изображения лошадей, процарапанные на стенах святилища в Мурье, устрашающая скульптура монстра, пожирающего людей, так называемый Тараск из Новэ, большая птица, выполненная в высоком рельефе, — из Рокенертузы, барельеф, изображающий змею, на пиллястре из Антремона.

<sup>1</sup> Керлот Х. Э. Словарь символов. Москва, 1994. С. 321.

Образы животных также часто встречаются на галльских монетах периода независимости. Дюваль уделяет особое внимание изображению боевого коня, фигурирующему на реверсе большого числа галльских монет. По его мнению, этот образ не представляет собой только лишь упрощение эллинистического образца. «Изображенный в одиночестве, — пишет Дюваль, — свободный, часто вставший на дыбы, иногда окруженный звездными знаками, боковой конь является центральной фигурой кельтской нумизматики». Он связывает это с тем, что Галлия славилась производством лошадей, и почти постоянное присутствие благородного животного на находившихся в обращении монетах напоминало всему миру о престиже ее кавалерии и о богатстве ее наместничества.

Дюваль еще раз обращается к вопросу об анималистических мотивах кельтской религиозно-мифологической традиции в разделе, посвященном уже римской Галлии. Хотя божества римской Галлии принимают уже антропоморфный характер, но образы животных сохраняются иногда в виде спутников того или иного бога, иногда в качестве атрибутов божества. Иногда, наоборот, боги являются спутниками или покровителями какого-либо животного. Таким образом, в кельтской религии наблюдается устойчивое и долговременное существование анималистических мотивов.

Так, в образе кельтской богини Эпоны, которую Дюваль называет «божеством первого плана»<sup>2</sup>, важнейшей чертой является теснейшая связь с лошадьми. Эпона — это богиня-всадница (рис. 27). Чаще всего она изображается сидящей боком на лошади, за которой иногда следует жеребенок.



Рис. 27. Эпона, богиня всадница. Каменная галло-римская статуэтка из Алезии

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 17.

<sup>2</sup> Ibid. P. 49.



**Рис. 28.** Серебряная монета из Трансильвании: на абверсе — голова Зевса, на реверсе — стилизованное в кельтской манере изображение всадника с пальмовой ветвью в руке (III в. до н. э.)



**Рис. 29.** Золотая монета из Паннонии, представляющая образец денежного обращения бойев и других кельтских племен, распространившихся от Богемии до Нижнего Дуная. На лицевой стороне — голова Януса, на обратной стороне — лошадь, несущая всадницу, может быть, изображающую богиню Эпону.

Дюваль отмечает, что ни один из богов греко-римского пантеона, которых почитали в римской Галлии, не имел таких тесных связей с лошадьми, как Эпона: ни Диоскуры, ни сам Марс. Вот почему Эпона имела такой большой успех, особенно в армии, которая распространила ее культ далеко по Дунаю, вплоть до Италии, где календарь I в. н. э. отмечает ее праздник 18 декабря. Она является одним из двух галльских божеств, которых почитали даже в столице империи. Вторым был Тевтатес Медурис.

Эпона была покровительницей военных всадников, конюхов, ездовых, путешественников. Будучи покровительни-

цей лошадей (особенно кобыл и жеребят), она также обеспечивала земледельческое процветание: вот почему ее часто изображают с рогом изобилия, чашей или корзиной фруктов в руках. В этом отношении она до такой степени похожа на галло-римских богинь-Матерей, что ее можно было бы рассматривать как одну из них (так как на двух барельефах она изображена держащей на руках одного ребенка или двоих детей). Однако она отличается от богинь-Матерей своим одиночеством и решительным безбрачием, которое представляет редкое явление в божественном сообществе кельтов<sup>1</sup>.

Дарбуа де Жюбенвилль посвятил образам животных в религии и мифологии кельтов вторую часть своей работы, которая называется «Друиды и кельтские боги в виде животных». Чтобы выбрать репертуар анималистических мотивов для исследования, он использовал остроумный прием, рассматривая образы тех животных, которые изображались на римских знаменах времен республики. Например, естественно, что на римских знаменах часто встречалось изображение волка, поскольку в римской мифологии волчица считалась кормилицей основателя Рима. На кельтских территориях — во Франции, в Англии, в Северной Италии — найдено большое количество статуэток, также изображающих волка. Дарбуа де Жюбенвилль отметил, что в Ирландии нет общего наименования волка, соответствующего латинскому *lupus*. Чтобы обозначить волка, надо назвать его «дикая собака» — *cù allaid*. По его мнению, след культа бога-волка сохраняется в имени героя и полубога Кухулина. Кухулин (*Keekby (Cúchulainn)*) значит «пес Куланна». В стихах, которые влетают в рассказ о поединке героя с Фердиадом, Фердиад, обращаясь к противнику, называет его просто «о, пес» — *a-chúa*, с окончанием *a*, необходимым для рифмы. В другом месте он называет его «пес резни» — *áir-chú*<sup>2</sup>.

Большую роль в ирландском эпосе играет образ быка, изображение которого тоже встречается на римских знаменах. В Ирландии это знаменитый бык из Куальнге, давший название ирландской эпосе «Похищение быка из Куальнге», которую называют «ирландской Илиадой». Только в отличие от греческой поэмы объектом борьбы в ней является не

<sup>1</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 50.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. *Les druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*. Paris. 1906. P. 153.

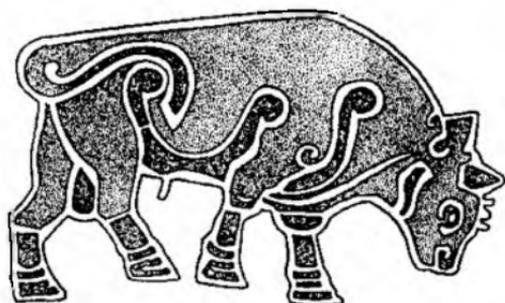


Рис. 30. Бык из Куальнге

женщина, а чудесный бык. Бык из Куальнге появился в результате последней метаморфозы Фриуха, свинопаса бога Бодба. Фриух сначала превратился в ворона, потом в морское животное, затем в воина, в дальнейшем — в фантом. Наконец он стал червем и жил в колодце. Корова проглотила этого

чудесного червя, когда пила воду из колодца. Она родила быка (ирл. *tarb-taruos*) из Куальнге. Звали этого быка Дон (Донн). Это слово, употребленное как прилагательное, означает «коричневый бурый», в качестве же имени существительного — «судья, аристократ, король». Дарбуа де Жюбенвилль полагал, что легенда об этом чудесном быке должна была быть известна в Галлии, так как Цезарь (В. G., VII, 65, 2) говорит об одном галльском вожде, которого звали *Donno-taugus*. Дарбуа де Жюбенвилль предлагал читать его имя как *Donno-taruos*, считая, что он носил имя мифологического ирландского быка<sup>1</sup>.

Определяя роль анималистических образов в религии и мифологии кельтов, Дарбуа де Жюбенвилль не сомневался в том, что это были боги-животные (это видно и из самого названия его работы). Дюваль же углубляет и заостряет проблему. Имея в виду Дарбуа де Жюбенвилля, он замечает, что часто говорят о богах-животных у кельтов, однако это слишком общее понятие, которое покрывает весьма различные факты. Можно поклоняться животному как символу или временной оболочке божества (териолатрия), или как реинкарнации предка (метемпсихоз), или как предку социальной группы, к которой принадлежишь (тотемизм). В Галлии ни метемпсихоз в собственном смысле, ни тотемизм не засвидетельствованы. Затем уже в галло-римскую эпоху, по мнению Дюваля, нет никаких оснований утверждать, что бог или богиня, которые изображаются как спутники или покровители какого-либо животного, когда-то были самим этим животным в представлении галлов. Возможно

<sup>1</sup> Ibid. P. 154.

ли, спрашивает он, чтобы галлы когда-нибудь думали, что восточная богиня, которую называли «госпожа хищников», сама была когда-то хищным зверем?»<sup>1</sup>

Свою мысль Дюваль поясняет на примере лошади, образ которой был так широко распространен в религии и мифологии кельтов. Мифологическая ценность лошади, которая составляла гордость индоевропейских народов, неоспорима. Перечисляя лучшие качества благородного животного, Дюваль создает панегирик лошади: «Лошадь для парада, — пишет он, — боевой конь, скакун для верховой езды или для состязаний, животное, способное перевозить тяжести и в то же время быстрое, как стрела, — лошадь обладает благородством благодаря своей горделивой осанке и изяществу, благодаря своей пылкости, престижу скорости, выносливости, мощности атаки, благодаря способности завоевать трудную победу»<sup>2</sup>. Эти замечательные качества лошади известны каждому всаднику. В странах процветающего земледелия и скотоводства, как в Галлии, жеребец-производитель и молочная кобыла являются символами земного плодородия.

Для лошади возможна мифологическая роль демона, связанного с загробным миром. Скакун может вызывать представление о путешествии в потусторонний мир и фигурировать как проводник душ в кельтских святилищах юга Галлии<sup>3</sup>. Равным образом лошадь связана с волнами моря, которых она не боится, которые скачут, как она. Кроме того, вместе с водами почвы, которые лошадь может убить своим копытом, морские воды тоже связаны с под-

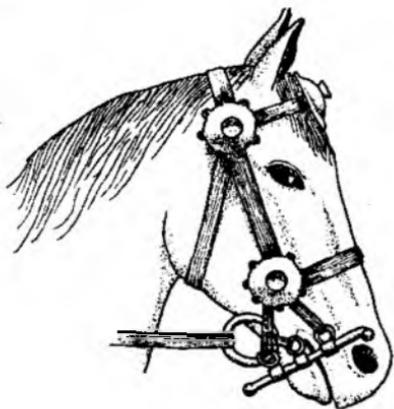


Рис. 31. Образец кельтского орнамента с искусно вплетенными в него фигурками лошадей

<sup>1</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 49.

<sup>2</sup> Duval P. M. *Op. cit.* P. 45.

<sup>3</sup> М. Элиаде отмечал, что конь является по преимуществу погребальным и психопомпным животным (Элиаде М. *Космос и история*. Москва, 1987. С. 173).



**Рис. 32.** Реконструкция конской уздечки восточного типа, смонтированной из бронзовых деталей. найденных в Мидельбейме (Бавария, ранняя гальштатская культура)

земным миром. Однако, по мнению Дюваля, несмотря на это обилие важных качеств, реальных и мифологических, приписываемых лошади, нельзя говорить о культе лошади ни в кельтскую эпоху, ни в галло-римскую. Правда, как мы видели, культ Эпоны, богини-покровительницы лошадей, процветал в императорское время, но в данном случае речь идет о женщине, изображенной в компании лошадей, а не о женщине-лошади. «Можно говорить, — пишет Дюваль, — в отношении лошади о священном животном, о демоне-проводнике душ; сказать “божест-

венная лошадь” — было бы тенденциозно, а сказать “бог-конь” или “культ лошади” — противозаконно».

Несмотря на такую жесткость подхода к проблеме богов-животных, Дюваль уже в заключение раздела своей работы, посвященного Галлии императорской эпохи, вынужден согласиться, что боги, связанные в различной степени с природой животного мира, давно уже исчезнувшие у греков и римлян, проявляли поразительную живучесть у галлов императорской эпохи. Он видел в этом признак архаизма, особенно устойчивого в народном язычестве<sup>1</sup>. А может быть, прав был Р. Генон, отмечавший, что дольше всего сохраняется низшая сторона традиции (в нашем случае — анимализм), и полагавший, что в ней следует видеть выжившие остатки давно исчезнувших цивилизаций? С его точки зрения, в этом можно убедиться на примерах Египта, Халдеи и кельтского друидизма<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, среди анималистических образов, часто встречающихся в религии и мифологии кельтов, имеются, по крайней мере, два, связанные с таким древним и фундаментальным символизмом, который сразу выводит

<sup>1</sup> Ibid. P. 54.

<sup>2</sup> Guénon R. Symboles de la Science Sacrée. Paris, 1962. P. 139.

кельтскую традицию на одно из первых мест у истоков не только индоевропейского сообщества, но и изначальной культурной традиции всего человечества. Это — вепрь (кабан) и медведь.

Я. Филип приводит в своей работе ряд археологических материалов, дающих представление о почитании вепря (кабана) кельтами. Например, это известняковая статуэтка бога с изображением вепря на груди и с кельтской шейной гривной из Эффины в бассейне Марны. Небольшая статуэтка (26 см высоты) по технике исполнения напоминает деревянные пластики. По духу своему она кельтская, и иногда ее относят к более древнему периоду. В действительности она датируется позднелатенским временем, когда по всему кельтскому миру встречается бесчисленное количество кабаньих фигурок (рис. 33). В большинстве своем это маленькие бронзовые статуэтки. Иногда они исполнены в рельефе на скульптурных работах или вычеканены на торевтических изделиях. Очень редко такие статуэтки бывают крупных размеров. К числу таких крупных бронз относится бронзовый кабанчик из Неви-ан-Сюлли (Луар), который датируется уже галло-римской эпохой (рис. 34)<sup>1</sup>.

В Средней Европе и особенно часто в Чехии на рубеже II—I вв. до н. э. появлялись золотые монеты (статеры) с изображением кабана на реверсе<sup>2</sup>.

В Швейцарии на клеймах мечей, относящихся к стилю так называемых «Красивых мечей» (конец III—II вв. до н. э.), часто встречается изображение кабана и человеческой маски. Изображение кабана украшало боевые штандарты



Рис. 33. Каменная столбообразная статуэтка анонимного бога с гривной на шее и с эмблемой кабана на груди из Эффины (От-Мари, Франция; I в. до н. э.)

<sup>1</sup> Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961. С. 156—157.

<sup>2</sup> Там же. С. 133.



Рис. 34. Бронзовый кабанчик из Нсви-ан-Сюдли (Франция), относится к галло-римскому периоду

кельтов. Наконец, Филипп пишет, что типично кельтским обычаем было помещать в могилу часть туши вепря. Этот обычай существовал уже в гальштатскую эпоху, затем соблюдался и в латенское время и был связан с погребальным пиром<sup>1</sup>.

В древней Ирландии вепрь (кабан) и свинья считались священными животными. В качестве сакральной жертвы свинья часто появляет-

ся в ирландских рассказах. По свидетельству святого Адамнана, в VII в. н. э. откармливали в течение осени большие стада свиней, которых резали в начале зимы, то есть в праздник Самайна<sup>2</sup>. На роскошном королевском банкете, который был центральной частью праздника, ели свиное мясо, пили пиво, медовый напиток и вино.

Ф. Леру и Х. Гионварк связывают с пиром на празднике Самайна историю о свинье Мак-Дато, за которую так яростно спорили Коннахт и Ульстер: «Для гостей была заколота свинья Мак-Дато, которая семь лет вскармливалась молоком шестидесяти коров. Видно, ядом вскормили ее, ибо великое побоище между мужами Ирландии произошло из-за нее»<sup>3</sup>. И продолжение истории (состязания и ссоры, которые заканчиваются резней, учиненной воинами, присутствовавшими на шире) находится вполне в традиции ночи Самайна, когда медовый напиток, пиво и вино поглощались в избыточных количествах<sup>4</sup>.

Яства, поглощаемые в праздник Самайна, являются волшебными: свиное мясо и вино, пиво и мед дают доступ

<sup>1</sup> Там же. С. 177.

<sup>2</sup> *Vita Columbae* // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les fêtes celtiques*. Rennes, 1995. P. 55.

<sup>3</sup> Повесть о свинье Мак-Дато. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 97.

<sup>4</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les fêtes celtiques*. P. 55.

к вечности. Как было показано в предыдущей главе, в саге о короле Муйрхертахе волшебница из сида на пиру подает королю и его войнам волшебное вино, приготовленное ею из воды и волшебную, призрачную свинью, созданную из папоротника: «Воины разделили полученное между собой и, казалось им, насытились. Она же обещала им давать всегда, постоянно то же самое»<sup>1</sup>.

Сразу же на ум приходит параллель из скандинавской мифологии, когда для пира воинов в Валгалле повар Андхримнир варит в котле Эльдхримнире кабана Сехраннира, который к вечеру каж-

дого дня снова оказывается целым. Чудесным свойством неисчерпаемости обладает также мясо волшебного поросенка, который является одним из трех чудес сида, принадлежащего богу Дагде. Это — три дерева, вечно приносящие плоды, один поросенок, всегда живой, и другой, вареный, но куски которого не уменьшаются, когда их едят<sup>2</sup>.

К числу характерных ирландских мифологических сюжетов относится охота на вепря. Например, в саге «Преследование Диармайда и Грайinne» Диармайд, возлюбленный Грайinne, жены Финна, в последний день года отправляется вместе с Финном охотиться на Дикого Вепря. Диармайд убивает вепря, но получает смертельную рану, уколотившись об одну из его отравленных щетинок. Только вода из исцеляющих рук Финна может его спасти. Финн неохотно идет за водой и, вспомнив о Грайinne, позволяет, чтобы вода вытекла между пальцев. Он делает так дважды, а когда он возвращается в третий раз, Диармайд уже мертв.

<sup>1</sup> Смерть Муйрхертаха, сына Эрк. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 297.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. Paris, 1884. P. 275–277; 322–344.



Рис. 35. Бронзовый кабанчик из Неви-ан-Силли (Франция), относится к галло-римскому периоду

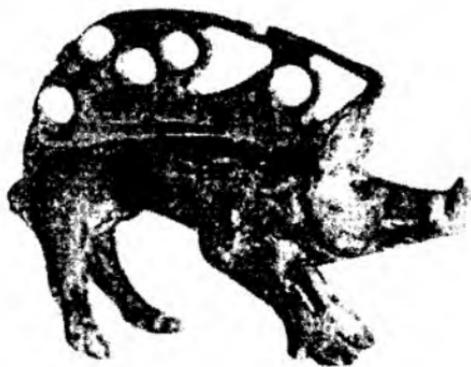


Рис. 36. Бронзовая фигурка вепря (Лункани, Румыния, I в. до н. э.)

как Грайinne в Диармайда. Афродита была женой Ареса, бога войны, как Грайinne была женой Финна, вождя фианна (профессиональных воинов). Подозревая, что между Адонисом и его женой существует связь, Арес послал вепря, или сам принял образ вепря, который смертельно ранил Адониса, когда тот охотился. Равным образом полагали, что Финн устроил охоту на вепря, чтобы умертвить Диармайда в конце года. Оба, Адонис и Диармайд, отправились на охоту против воли их возлюбленных. Оба они горестно оплакивали смерть любимых. Диармайда уносит прочь на своих позолоченных носилках бог Мак Ок. Это напоминает ежегодный ритуал, когда изображение мертвого Адониса уносилось прочь, оплакиваемое горько рыдающими женщинами, в то время как ложа, на которых выставляли изображения бога и богини (Адониса и Афродиты), можно сравнить с «Постелями Диармайда и Грайinne». В храмах Афродиты женщины отдавались незнакомцам. По преданию, так же должны были поступать ирландские девушки на «Постелях Диармайда и Грайinne»<sup>1</sup>.

В валлийской сказке о «Кулхвче и Олвен» одним из фантастических персонажей является чудесный вепрь Тврч Трвитх, который носит самые драгоценные талисманы, необходимые для того, чтобы герой мог жениться на прекрасной девушке Олвен. Кулхвч должен выполнить ряд трудных заданий великана, отца Олвен. Самое невероятное из них состоит в том, чтобы причесать шевелюру великана

<sup>1</sup> Rees A. and B. Celtic Heritage. London, 1975. P. 295.

· помощью гребня и ножиц, которые находятся между ушами фантастического вепря.

В поисках этих таинственных и неуловимых персонажей Кулхвчу помогает король Артур со своими воинами. Вообще охота на Твирч Трвитха является одним из сюжетов, устойчиво связанных с образом Артура, и имя вепря фигурирует в латинских текстах IX века.

В данной сказке приключение увенчалось успехом. Мабон был освобожден из тюрьмы, тайну местонахождения которой раскрыли птицы. Один из самых удивительных эпизодов сказки — охота на чудесного вепря. Мабон в конце концов вырвал у него ножницы и гребень, которые требовал отец Олвен<sup>1</sup>.

Ф. Леру и Х. Гионварк прослеживают этимологию имени *Twrch Trwyth*. Оно соответствует ирландскому *Toig* или *Oig Teith*, которое можно понимать как «верховный вепрь». Ирландское *triath* означает одновременно «вождь, верховный правитель», «вепрь» и «волна». По мнению Леру и Гионварка, это соответствует жреческому символизму вепря<sup>2</sup>. В самом деле, Мерлин, друид, является вепрем Броселиандского леса. Кельтские друиды сами называли себя «вепрями».

С образом вепря, или кабана, в кельтской религиозно-мифологической традиции тесно связан образ медведя. Ж. Вандри отмечает, что в галло-римских надписях Меркурий имеет эпитет либо *Moccus* (поросенок, кабан), либо *Artaios* (медвежий)<sup>3</sup>. На галльском языке медведь назывался *Artos* (*Artos*), на древнеирландском — *Art* (*Art*). Имя *Artos* содержится в названиях кельтских поселений — Арюбрига в Винделиции, Артодунум, современный Артен (*Luar*)<sup>4</sup>. Наряду с медведем у кельтов почиталась медведица (*Artio*). П. Дюваль и Дарбуа де Жюбенвилль приводят в



Рис. 37. Бронзовая фигурка вепря (Ханслоу, Атлия; I в. до н. э.)

<sup>1</sup> Marx J. Les littératures celtiques. Paris, 1959. P. 106-107.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 422.

<sup>3</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 282.

<sup>4</sup> D'Arbois de Jubainville H. Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux. P. 158.



Рис. 38. Богиня Артио и медведь.  
Бронзовая группа из Мюри близости от  
Берна (Швейцария; II или III в. н. э.)

качестве примера маленькую бронзовую скульптурную группу, происходящую из Берна, стиль которой позволяет ее датировать II или III в. н. э. Она изображает одетую по римской моде женщину, сидящую перед огромным медведем с разинутой пастью. Сцена разворачивается на фоне дерева с короткими, обломанными ветвями. Рядом с женщиной на колонке

— корзина фруктов, может быть, предназначенная для животного. Внизу посвятельная надпись — *Deae Artioni* (богине Артио) (рис. 38).

Каждый из двух авторов трактует эту скульптурную группу в соответствии с собственной теорией. По мнению Дюваля, богиня Артио была божеством того же рода, что и Эпона: будучи покровительницей медведей, она была также покровительницей земного процветания и плодородия, разновидностью богини-Матери. Он полагает, что нет никаких доказательств, чтобы изначально она была «богиней-медведицей»<sup>1</sup>.

Дарбуа де Жюбенвилль, наоборот, считает, что богиня Артио является богиней-медведицей. В группе из Берна центральную роль он отводит фигуре медведя, которого женщина лишь сопровождает. По его мнению, «появление женщины обязано вкусу греческих художников, которые не допускали другой формы для богов, кроме человеческой, и которые сводили божественных животных к роли аксессуаров»<sup>2</sup>.

Ф. Леру и Х. Гионварк пишут, что в кельтской концепции медведь является королевским (царским) символом. Так, одного из верховных королей Ирландии, сына Конна Кетхатхака и отца короля — Судьи Кормака, зовут Арт («медведь»). В рассказе о Бекуме и Арте (кельтский вариант

<sup>1</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 51.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. *Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*. P. 158.

мифа об Ипполите и Федре) Арт играет страдательную роль. Бекума-колдунья, на которой, овдовев, женился из-за ее красоты отец Арта, ирландский король Конн Кетхатхак. Само ее присутствие делает страну стерильной. К тому же она пыталась обольстить своего пасынка.



Рис. 39. Вепрь из саги  
«Преследование Диармайда и Грайне»

Отец изгнал сына из страны, не понимая, что причиной всех несчастий является его жена, не желающая хранить супружескую верность. Отправленный в ссылку Арт получил прозвище Oengus «одинокий человек (один)»<sup>1</sup>.

Имя знаменитого короля Артура также происходит от имени Арт («медведь»). В артуровском цикле нашло отражение символическое противостояние (борьба) медведя и вепря. Достаточно вспомнить постоянную охоту Артура на чудесного вепря Тврч Трвитха, которая по большей части не увенчивается успехом.

Символизм «медведя» и «вепря» как всегда тонко и глубоко проанализировал Р. Генон, сделав важные и интересные выводы из этого анализа<sup>2</sup>. Генон отмечает, что у кельтов вепрь и медведь символизировали соответственно представителей духовной власти и власти светской — т. е. двух каст друидов и всадников, эквивалентных, по крайней мере, изначально и в их существенных функциях кастам брахманов и кшатриев. По его мнению, этот символизм чисто гиперборейского происхождения является одним из доказательств прямой связи между кельтской традицией и примордиальной традицией нынешней Манвантары, которая пришла из гиперборейских регионов — страны, расположенной на Крайнем Севере, «за Бореем». Как мы видели в гл. I, согласно Генону, и Ultima Thule, которую он считал первым и высшим духовным центром, хранившим примордиальную традицию во всей ее частоте, тоже находилась в гиперборейских регионах — была Туле гиперборцев. Затем, когда по мере прохождения цикла изначальный

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 365.

<sup>2</sup> Guénon R. Symboles de la Science Sacrée. P. 156-162.



Рис. 40. Вепрь — символ жреческого сословия друидов.

духовный центр стал недоступен обычному человечеству, произошла замена гиперборейской традиции традицией атлантов, зародившейся в древней Атлантиде и имевшей собственный духовный центр.

Значение кельтской традиции состоит в том, что в течение этого вторичного периода, когда атлантическая традиция

представляла господствующую традиционную форму, кельтская традиция явилась, по выражению Генона, одной из «точек соединения» между гиперборейской и атлантической традициями<sup>1</sup>. Затем уже в другой работе Генон замечает по этому поводу: «Говоря об этой «точке соединения, мы думали в особенности о друидизме»<sup>2</sup>.

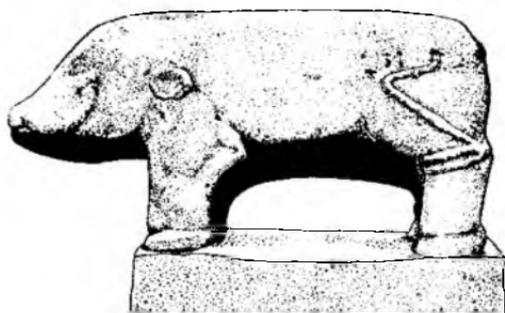
Для доказательства этой мысли Генон анализирует символизм образов вепря и медведя. Прежде всего он отмечает значение, которое придается символу вепря в индуистской традиции, тоже произошедшей прямо из примордиальной традиции и недвусмысленно утверждающей в Веде ее собственное гиперборейское происхождение. Вепрь (*varāha*) фигурирует в индуистской традиции только как третья из десяти аватар (воплощений) Вишну в нынешней Манвантаре. Однако вся наша Кальпа, то есть весь цикл проявленности нашего мира, назван в индуистской традиции *Shwēta-varāha-Kalpa* — «цикл белого вепря». Если же иметь в виду аналогию, которая обязательно существует между большим циклом и циклами, подчиненными ему, то естественно, что знак Кальпы вновь встречается в точке отправления Манвантары. Вот почему у индусов полярная «священная земля», место пребывания духовного примордиального центра этой Манвантары, также названа *Vārāhī* — «земля вепря».

К тому же так как именно там размещалась первая духовная власть, а всякая другая законная власть того же порядка

<sup>1</sup> Guénon R. *Symboles de la Science Sacrée*. P. 156.

<sup>2</sup> Guénon R. *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*. Paris, 1970. P. 39.

представляла только ее эманацию, то естественно, чтобы представители такой духовной власти получили символ вепря как их отличительный знак и сохранили бы его в продолжение времен. Вот почему друиды считали себя «вепрями». Хотя символизм имеет множество аспектов, Генон полагает, что в этом можно видеть намек на удаленность от внешнего



**Рис. 41.** Каменная кельтская скульптура кабана из Центральной Испании (несколько больше натуральной величины)

мира, которой друиды придерживались по большей части, так как вепрь всегда считался «одиноким». Это уединение, реализованное материально у кельтов, как и у индусов, в виде лесного убежища, связано с особенностями «примордиальности», «ответ которой, — по словам Генона, — должен всегда сохраняться во всякой духовной власти, достойной функции, которую она выполняет»<sup>1</sup>.

Затем он возвращается к названию *Vārāhī* («Земля вепря»), анализ которого позволяет ему сделать особенно важные замечания. *Vārāhī* имеет отношение к третьей аватаре Вишну, когда он, чтобы спасти землю, которую демон Хираньякша утопил в океане, воплотился в вепря, убил демона в поединке, длившемся тысячу лет, и поднял землю на своих клыках. Таким образом, спасенная Вишну земля — это «Земля вепря».

Генон вместе с некоторыми европейскими мифологами придерживается точки зрения, что Вишну изначально был солнечным богом. В самом деле, в гимнах «Ригведы» прославляются три шага Вишну, которыми он измерил земные сферы. Уже в древнеиндийской традиции эти три шага были истолкованы как движения солнца — или от восхода через зенит к закату, или через три мира<sup>2</sup>. В таком случае, если Вишну является солнечным богом, то «земля вепря» —

<sup>1</sup> Guénon R. *Symboles de la Science Sacrée*. P. 157.

<sup>2</sup> Серебряный С. Д. Вишну // Мифы народов мира. Т. 1. Под ред. С. А. Токарева. Москва, 1997. С. 238–239.

это «солнечная земля» или первоначальная Сирия, название которой собственно и означает солнечная земля, и о которой Гомер говорит как об острове, расположенном за Огигией. По мнению Генона, это одно из обозначений Туле гиперборейской, то есть примордиального духовного центра. С другой стороны, корень *vaг* индийского названия вепря встречается в нордических языках в форме *bar* (английское — *boar*, а также немецкое — *Eber*). Отсюда Генон делает вывод, что точный эквивалент *Vāgāhī* — это «Борея». Обычное же название Гиперборея употреблялось только греками в эпоху, когда они уже утратили смысл этого древнего обозначения. По мысли Генона, было бы лучше называть примордиальную традицию не «гиперборейской», но просто «борейской», утверждая таким образом без всяких экивоков ее связь с «Бореей» — «Землей вепря»<sup>1</sup>.

Приведенные рассуждения дают представление о том, что в образе вепря смешиваются два символизма: «полярный» и «солнечный». Это смешение выявляет также символическую связь между образами вепря и медведя. Так, вепрь изначально представлял созвездие, которое позже стало Большой Медведицей. В этой перемене названий Генон видит один из знаков того, что кельты очень точно символически изображали как борьбу вепря и медведя. Это восстание представителей светской власти против главенства духовного авторитета, причем борьба обеих властей шла с переменным успехом в последующие исторические эпохи. Согласно Генону, первые проявления этой борьбы восходят к эпохам, гораздо более отдаленным, чем обычно известная история. Наибольшего же развития мятеж светской власти против духовной должен был достигнуть в период Кали-Юги (конечный цикл Манвантары). Вот почему имя *boг* могло быть перенесено с вепря на медведя (в английском языке — *bear*, в немецком — *Bär*), и вследствие этого сама Борея, «земля вепря», могла стать в определенный момент «землей медведя». Это было время господства кшатриев, которому, согласно индуистской традиции, положил конец Парашурама. В индуистской мифологии Парашурама — шестая аватара Вишну, в которой его миссия на земле состояла в извращении брахманов от тирании кшатриев.

Генон отмечает, что в той же самой индуистской традиции Большая Медведица называется *sapta-riksha*. Санскритское слово *riksha* — это имя медведя, идентичное тому, которое

<sup>1</sup> Guénon R. Op. cit. P. 158.

он носит в различных других языках, — кельтскому *art*, греческому *arktos* и даже латинскому *ursus*. Однако Генон задается вопросом: «Является ли название Большая Медведица первым значением выражения *sapta-riksha* или, скорее, оно образовалось в результате замены изначального смысла путем наложения слов, этимологически различных, но сближенных и даже отождествленных применением некоего фонетического символизма?»<sup>1</sup>. В самом деле, *riksha* значит также звезда, то есть в конечном итоге — «свет» (*archis* от корня *arch* или *ruch* — «блестеть» или «освещать»). С другой стороны, *sapta-riksha* — это символическое жилище семи «*Rishis*» (мудрецов), которые сами являются семью «Светами», по которым Мудрость предыдущих циклов была передана в настоящий цикл.

Согласно Генону, название *sapta-riksha* изначально обозначало Большую Медведицу, а потом, в определенный период, было перенесено с Большой Медведицы на Плеяды, которые содержат равным образом семь звезд. Этот перенос полярного созвездия на зодиакальное соответствует переходу от символизма, связанного с солнцестоянием, к равноденственному символизму. Перенос такого рода подразумевает изменение в точке отправления годового цикла, так же как в порядке преобладания стран света, которые связаны с различными фазами этого цикла. По мнению Генона, в данном случае это было изменение Севера на Запад, которое относится к атлантскому периоду, и замена гиперборейской традиции традицией атлантов. Генон полагает, что этот факт нашел четкое отражение в мифологии греков, у которых Плеяды считались дочерьми Атланта и поэтому назывались Атлантидами.

С точки зрения Генона, в мифологии греков восстание кшатриев представлено охотой на Калидонского вепря. Этот миф явно является версией, в которой кшатрии приписывали себе окончательную победу, так как Калидонский вепрь был убит ими. Афиней (*Deinosophistarum*, IX, 13) сообщает, следуя за более древними авторами, что Калидонский вепрь был белым. Это сближает его со *Shwëta-varāha* (белым вепрем) индуистской традиции. Здесь Генон считает нужным напомнить, что белый цвет символически считается цветом духовной власти. В частности, друиды носили белые одежды<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Guënon R. *Symboles de la Science Sacrée*. P. 159.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 160. N. 2.

Важным является то обстоятельство, что в охоте на Калидонского вепря первый удар был нанесен Аталантой, которая, по преданию, была вскормлена медведицей. По мнению Генона, само имя Аталанты могло бы подсказать, что мятеж кшатриев начался или в самой Атлантиде, или среди наследников ее традиции. С другой стороны, название Calydon встречается в древнем названии Шотландии — Caledonia. Генон предлагает этимологию, согласно которой Каледония — это страна «кальдов» или кельтов. Калидонский же лес ничем не отличается от Броселиандского леса, который носит то же самое название. Оно только немного изменено по форме, и впереди поставлено слово bog или bog, то есть само имя вепря.

Большой интерес представляет тот факт, что часто медведь берется символически в его женском аспекте, как это было в случае с Аталантой, и как это можно видеть по названию созвездий Большой Медведицы и Малой Медведицы. Генон показывает, что женский вариант символизма медведя не противоречит тому, что этот символизм приписывается военной касте, являющейся обладательницей светской власти. Во-первых, эта каста нормально играет «воспринимающую», то есть женскую роль по отношению к жреческой касте, так как она получает от жреческой касты не только обучение традиционной доктрине, но и легитимизацию своей собственной власти, которая предоставляется ей «по божественному праву». Затем, когда эта военная каста, переворачивая нормальные отношения субординации, претендует на господство, ее преобладание сопровождается преобладанием женских элементов в символизме традиционной формы, которую она изменяет. Иногда даже, как следствие этого изменения, устанавливается женская форма жречества, как это было с друидессами у кельтов. Вот почему, скорее, медведица, чем медведь, символически противопоставлена вепрю.

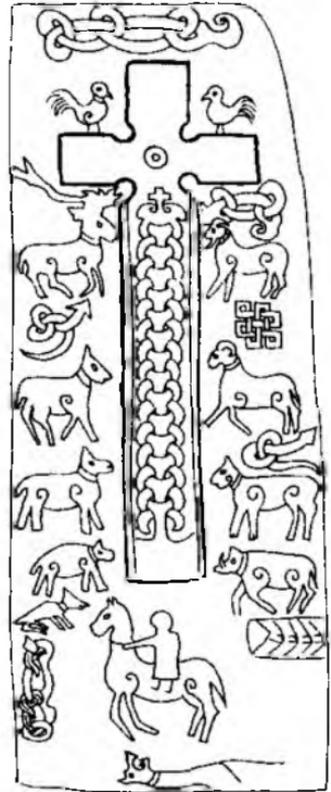
Характерно, что именно у кельтов два символа вепря и медведя не всегда представлены в состоянии противостояния или борьбы. Они могут также изображать духовную власть и власть светскую, или две касты друидов и всадников, в нормальных и гармонических отношениях. Таков случай Мерлина и Артура. Мерлин, друид и вепрь Броселиандского леса, является воспитателем, другом и мудрым советчиком короля Артура, чье имя происходит от имени медведя (art).

Таким образом, анализ символизма образов вепря и медведя позволил выявить наличие двух потоков, соответству-

ющих этим двум символам, которые внесли свой вклад в формирование кельтской традиции. В начале власть духовная и власть светская не были разделены как две различные функции. Наоборот, они объединялись в их общем принципе, и след этого союза еще можно увидеть в этимологии самого имени друидов: *drū-vid* — «сила — мудрость». Будучи представителями духовной власти, за которой была сохранена высшая часть доктрины, друиды были истинными наследниками примордиальной традиции, а символ существенно «борейский», символ вепря, принадлежал им по праву. Всадники же имели в качестве символа медведя (или медведицу Аталанты). По мнению Генона, та часть традиции, которая была предназначена специально для них, содержала главным образом элементы, происходящие из традиции атлантов. «И это различие, — пишет Генон, — может быть, даже могло бы помочь объяснить некоторые загадочные моменты последующей истории западных традиций»<sup>1</sup>.

В заключение следует отметить, что, действительно, анималистические мотивы, широко распространенные в религии и мифологии древних кельтов, свидетельствуют не только о древности кельтской традиции, но и о ее, возможно, полярном происхождении, и о той важной роли, которую она играла в формировании культурной традиции всего человечества.

**Рис. 42.** Крест в Кёрк Андреас (остров Мэн), относящийся к X в. н. э., когда остров был захвачен викингами. Крест имеет характерные очертания кельтских крестов и украшен кельтским орнаментом. Предполагают, что фигурки животных, расположенные вдоль креста, взяты из скандинавских саг, хотя среди них встречаются кабан и медведь, игравшие важную роль в кельтском символизме



<sup>1</sup> Guénon R. Op. Cit. P. 162.

### § 3. КУЛЬТ БОГИНЬ-МАТЕРЕЙ У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ

По всему кельтскому миру широко засвидетельствован культ женских божеств, называемых материями: *Matres*, *Matrae*, *Matronae*. Было найдено множество посвящений этим богиням в разных районах, населенных кельтами. Их название в его различных формах является столько же кельтским, сколько латинским. *Mater* — это латинское слово, но его употребление во множественном числе для обозначения богинь — не всегда римского происхождения: *Matrae* (эта форма чаще всего встречается в нарбоннской Галлии), *Matronae* (встречающаяся в других местах) — это кельтские латинизированные формы, происходящие от индоевропейского имени «матери». П. М. Дюваль полагает, что в культе Матерей «есть нечто очень кельтское, впрочем, как и германское (поскольку он засвидетельствован и в Германии тоже), если только он не был занесен в Германию кельтами»<sup>1</sup>.

Обычно в посвящениях «Матери» сопровождаются эпитетами как имена римских богов. Открыли 40 прозвищ, добавленных ко множественному числу *Matres*, и 60 — ко множественному числу *Matronae*. Поскольку культ Матерей широко практиковался также германцами, то, когда посвящение происходит из рейнского района, трудно решить, являлось ли почитаемое в нем божество кельтским или германским.

Ж. Вандри замечает, что имена, которые служат эпитетами Матерям или Матронам, иногда имеют неизвестное значение и даже неизвестное происхождение. Некоторые определенно являются местными именами. Таковы *Matres Nemausicae* в Немаусе (Ним), *Glanicae* в Глануме (Сент-Реми-де-Прованс), *Treveraе* у тревиров, *Vediantiae* у ведиантиев Ницы. *Matres Masanae* напоминают названия Мозеля, а *Matres Dervonnae* название местности Дерво или Дервио (ок. Милана), которое само является извлечением из названия «дуба» (галл. *derw*). *Matres Mediotautehae* (Колонь) свидетельствуют о хорошо известной символике «центра». Однако неизвестно, какой смысл приписать *Matres Almahae*

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 55.



**Рис. 43.** Деталь одной из серебряных пластин, украшающих стенки котелка из Гундеструпа: великая богиня-Мать в окружении кабанов, грифонов и собаки (Ютландия; II или I в. до н. э.)

в План д'Опс (Вар), Elitivae в Сунт-Кристоль (Воклюз) и многим другим<sup>1</sup>.

Перемещаясь, кельты привозили с собой культ своих Matres. Так, найденные в Англии посвящения *Matribus Ollotoutis* или *Matribus Transmarinis* заставляют сделать предположение о культе, пришедшем из-за границы или из-за моря, то есть с континента. Надпись, найденная в Винчестере, гласит: «*Matribus Italis Germanis Gallis Britannes*». Это, без сомнения, коллективное посвящение, сделанное соответствующим matres людьми, пришедшими из этих различных районов. Наоборот, в Ксантене (ок. Дюссельдорфа) нашли посвящение *Matres Brittae*. Большое число посвящений Matres поставил рейнский район. И вообще они имеются во всех частях кельтского мира — от Норика до Испании и от Северной Италии до Великобритании<sup>2</sup>.

Исследователи справедливо видят в почитании богинь-Матерей разновидность древнейшего культа Матери-Земли. «Многие народы воздавали культ Земле, рассматриваемой как Мать», — пишет Вандри<sup>3</sup>. В подтверждение он приводит

<sup>1</sup> Vendryes J. *La Religion des Celtes*. P. 275-277.

<sup>2</sup> Vendryes. J. *Op. cit.* P. 276.



Рис. 44. Венера из Виллсдорфа (Нижняя Австрия) — небольшая скульптура из известняка (верхний палеолит, ориньякское время)

свидетельство Тацита о древних германцах, который говорит: «Они все вместе поклоняются Матери-Земле Нерте, считая, что она вмешивается в дела человеческие и павещает их племена» (Germ., 40). «Что значит в данном случае "Мать"», — спрашивает Дюваль по поводу кельтских богинь-Матерей и затем сам отвечает на свой вопрос: «Земля или Природа, творческая сила всей жизни, Женщина в качестве матери людей; короче, идея материнства во всей его полноте»<sup>1</sup>.

Значение этого древнейшего культа для традиционных цивилизаций подчеркивал М. Элиаде. Он отмечал, что первичный образ Матери-Земли встречается в них повсюду в самых различных формах и вариациях. Это Terra Mater и Tellus Mater, хорошо известная из средиземноморских религий. Гомеров гимн «К Гее, Матери всех» (1, sq.) говорит:

«Петь начинаю о Гее-всематери, прочноустойной,  
Древней, всему, что живет, пропитанье обильно дающей..  
Ты плодovitость, царица, даешь и даешь плодородье,  
Можешь ты жизнь даровать человеку и можешь обратно  
Взять ее, если захочешь»<sup>2</sup>.

То, что Земля вынашивает и порождает живые существа, является общераспространенным верованием. Во многих

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 55.

<sup>2</sup> Эллинистические поэты. Москва, 1963. Пер. В. В. Вересаева.

языках человек называется «рожденный Землей». С этим связано представление, согласно которому человеческая мать есть лишь представительница Великой земной Матери. Вместе с тем, благодаря такой связи женщина мистически уподоблялась Земле. Вынашивание ребенка представлялось как вариация на человеческом уровне плодородия земли. Сакральность женщины находилась в прямой зависимости от святости Земли. Детородная способность женщины имеет космическую модель: Terra Mater, всеобщая Genetrix<sup>1</sup>.



Рис. 45. Три богини-Матери. Вотивная стела из Верто (Кот-д'Ор, Франция, галло-римский период)

Вот почему фигуративные изображения Matres, которые и в римской Галлии сохранили свой кельтский колорит, содержат символы двойного рода. Иногда богини несут символы земного плодородия и изобилия: корзины с фруктами, рог изобилия или чашу, дающую пропитание. Иногда же они изображены исполняющими узкоматеринскую функцию. Например, на барельефе из Верто (Кот-д'Ор) одна из матерей нянчит запеленутого ребенка, другая разворачивает пеленку, третья держит сосуд с водой и губку (рис. 45).

Лучше понять особенности и смысл культа и образов богинь-Матерей позволяет проведенный К. Г. Юнгом в его сочинениях анализ архетипа матери и связанных с ним символов. Для этого анализа Юнг использовал мифологический материал и материал сновидений и фантазий его пациентов. Такой подход представляется вполне правомерным, так как, как отмечал Элиаде, в настоящее время структуры сакрального (персонажи богов, действия, служащие примерами) обнаруживаются на глубинных уровнях психики, в «подсознании», на уровне воображаемого и сновидений<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и профанное. Москва, 1994. С. 88–94.

<sup>2</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 1995. С. 198.

Понятие Великой Матери принадлежит к области сравнительной религии и охватывает множество разнообразных типов богини-Матери. Само по себе это понятие не имеет прямого отношения к психологии, но в основе образа Великой Матери лежит архетип матери, который Юнг относил к числу самых основных архетипов человечества («Предвечная Мать», «Мать-Земля») и который следует изучать уже с точки зрения психологии.

Юнг пишет, что в переносном смысле символы матери присутствуют в понятиях, выражающих страстное стремление человечества к спасению: рай, царство божие, небесный Иерусалим. Материнскими символами могут быть вещи, вызывающие чувство благоговения, такие, как церковь, университет, город, страна, небо, земля, леса, моря. Архетип матери часто ассоциируется с местами или вещами, которые символизируют плодородие и изобилие: рог изобилия, вспаханное поле, сад.

Юнг отмечает амбивалентность архетипа матери: его положительный и отрицательный аспекты. В положительном смысле с этим архетипом ассоциируются такие качества, как материнская забота и сочувствие, магическая власть женщины, мудрость и духовное возвышение, любой полезный инстинкт или порыв; все, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой и способствует росту и плодородию. Мать — главенствующая фигура там, где происходит магическое превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его обитателями. В негативном смысле архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, то есть то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба. Эту амбивалентность архетипа матери Юнг передает формулой «любящая и страшная мать»<sup>1</sup>.

Эти наблюдения Юнга проливают свет на некоторые особенности культа кельтских богинь-Матерей. Например, становится ясно, почему иногда эпитеты «Матерей» в посвящениях им образованы от названий городов: *Matres Nemausicae* (*Nemausus*), *Matris Glanicae* (*Glanum*). «Город, — пишет Юнг, — есть символ матери; он — словно женщина своих детей — бережно охраняет в себе своих жителей»<sup>2</sup>. Поэтому богини-Матери, Рея и Кибела, изобраа-

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Душа и миф. Киев — Москва, 1997. С. 211–219.

<sup>2</sup> Юнг К. Г. Либидо, его метаморфозы и символы. Санкт-Петербург, 1994. С. 214–215.

жались увенчанными короной в виде городской башни. Ветхий Завет обращается к городам Иерусалиму, Вавилону и др., как к женщинам.

Благодаря толкованию Юнгом материнской символики можно также понять, почему некоторые эпитеты «Матерей» происходят от названий деревьев: например, *Matres Devoplae*. Согласно Юнгу, материнским символом является «дерево жизни». Под ним, прежде всего, подразумевается плодородное родословное дерево, то есть материнский образ. Многочисленные мифы свидетельствуют о том, что люди происходят от деревьев. Мифы рассказывают, как герой скрывается в дереве-матери, например, Адонис в миртовом дереве. Многочисленные женские божества почитались в образе деревьев, откуда произошел культ священных рощ и отдельных деревьев<sup>1</sup>.

К культу *Matres* можно присоединить многочисленные женские божества, покровительствовавшие рекам и источникам воды в Галлии. Богиней Сены была *dea Sequana* (CIL, XIII, 2858-65), имевшая святилище в истоках реки, богиней Марны — *dea Matriona* (CIL, XIII, 5674), богиней Ивонны — *dea Matriona* (CIL, XIII, 2921), почитавшаяся в Оксерр. К. Жюллиан писал, что эти три реки напоминали матрон, в то время как Рейн, покровителем которого было мужское божество (*Properc.*, V, 10, 41; CIL, XIII, 5255, 7790-1), напоминал патриарха<sup>2</sup>.

Женские божества являлись покровительницами большого числа источников в Галлии. Таковы *Acionna* — источник Этуве во Флэри около Орлеана, *Atesmerta* в лесу Коржебен (Верхняя Марна), *Aventia* в Аванш (Во), *Urnia* — источник Урн в Сент-Феликс-де-Паллиер (Гард), *Vesunna* — источник Сент-Сабин в Перигё. Многие источники носили имя *Devona*, «божественная», которому чаще всего была придана латинизированная форма *Diuona* — в Бордо, в Каоре, в Лодуне (Гард), в Тоннер<sup>3</sup>. Иногда, по образному выражению Жюллиана, две или три богини объединялись, чтобы дать рождение одному источнику. Например, источники в Бюсси-Альбё и в Фёр (Луара) имели сразу двух покровительниц: *Dunisia* и *Segeta*. Жюллиан называет таких богинь «воды-Матери» и прямо относит их к культу *Matres*<sup>4</sup>. Жюллиан

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. С. 223.

<sup>2</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. Paris, 1908. P. 131.

<sup>3</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 279.

<sup>4</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. P. 131. N. 12.

был совершенно прав, так как материнское значение воды принадлежит к наиболее ясным мифологическим символическим толкованиям. Древние полагали, что из воды возникает жизнь и море является символом рождения<sup>1</sup>.

Ж. Вандри считал, что культ источников предшествовал кельтам в Европе. Его находят почти повсюду в доисторическом мире, и затем он сохраняется в процессе исторического развития. Обожествленные реки имелись в Ирландии, и культ источников там тоже хорошо засвидетельствован. Точно так же священные источники, получившие имя того или иного христианского святого, продолжают почитаться во всех частях Франции. «Человечество выражает таким образом, — пишет Вандри, — свою признательность по отношению к жидкой стихии, которая не только целительна как минеральная вода, но которая изливает также свои блага в виде чистой воды. Это один из самых устойчивых природных культов, которые практиковало язычество и против которых христианство должно было бороться, но не преуспело, чтобы заставить их исчезнуть совершенно»<sup>2</sup>.

К разряду *Matres* относятся также нимфы (*Nymphae*), которые олицетворяли, как известно, живительные и плодородные силы природы. Многочисленные посвящения нимфам найдены почти повсюду в районах, населенных кельтами. Их почитатели, придавая им различные эпитеты: *Nymphae Caparenses* в Испании, *Griselicae* в Нижних Альпах, *Percernes* в Везоне, *Volpinae* в Ренании, *Ptochitae* во многих местах Нарбоннской Галлии (Ним, Бокер, Оранж, Вэзон, Авиньон) и др.<sup>3</sup>

В свое время М.-Л. Сжостед высказала мысль, что, может быть, все женские божества, почитавшиеся в Галлии, и независимого, и римского периодов, восходят к древнему культу богинь-Матерей. Она разделила богинь античной Галлии на две категории. Одну составляют богини-охранительницы, которые ассоциировались с самой землей Галлии и с замечательными особенностями этой земли: с ее источниками и лесами или с животными, которые ее населяют. Эти богини охраняют землю Галлии и обеспечивают ее плодородие, как на это указывает рог изобилия, являющийся одним из их атрибутов.

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. С. 223.

<sup>2</sup> Vendryes J. *La Religion des Celtes*. P. 280.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 278.

К этой категории Сжостед относит *Matres* и Эпону — богиню-покровительницу лошадей и богинь вод, кроме упомянутых выше, еще — Сирону (*Sirona*) на востоке Галлии, Бриксию (*Brixia*), паредру Люксовия, бога вод в Люксей, богинь лесов, как, например, *Dea Arduina* (Арденны). Ко второй категории, менее широко представленной, относятся богини-воительницы: это Андарта (*Andarta*) вокоитиев, которая напоминает британскую царицу Боудикку, бросающуюся в схватку, или Неметона (*Nemetona*), которую можно сопоставить с Немайн (*Nemain*), одной из трех ирландских богинь войны<sup>1</sup>. Эти два типа, воплощающие один — созидательные, другой — разрушительные силы, подтверждают наблюдение Юнга об амбивалентности архетипа матери, демонстрируют его положительный и отрицательный аспекты.

Наконец, к культу *Matres* восходит загадочная галльская богиня, которую упоминает в своем свидетельстве Цезарь (*V. G.*, VI, 17–18), относя ее к числу самых великих, с его точки зрения, галльских божеств. Давая им всем римские имена, богиню Цезарь называет Минервой, характеризуя ее следующим образом: «Минерва передает принципы искусств и ремесел» (*V. G.*, VI, 17). Загадочность этой галльской Минервы Цезаря состоит в том, что мы не знаем имени галльской богини-покровительницы искусств и ремесел. «Среди народа богинь-Матерей, — пишет М.-Л. Сжостед, — мы встречали божества вод и лесов, богинь-кормилиц и покровительниц животных, воительниц, но нигде ни одной Минервы, покровительницы ремесел и искусств»<sup>2</sup>.

В то же время Сжостед и Дюваль высказывают мнение, что подобная богиня должна была существовать в доримской Галлии, приводя в подтверждение этого мнения каждый свои аргументы. Один аргумент у обоих является общим. В Ирландии существовала богиня такого рода, хотя и не связанная только с ремеслом, а имевшая и другие функции. Это была тройная Бригита, которую почитали поэты, прорицатели, кузнецы и врачи<sup>3</sup>. Кроме того, Дюваль считает, что существование в Галлии богини-покровительницы искусств и ремесел, богини-работницы, напоминающей Афину Ургану, вполне правдоподобно ввиду особой одаренности кельтов к ремесленному труду. Поэтому, согласно Цезарю,

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 27.

<sup>2</sup> Sjoestedt M.-L. *Op. cit.* P. 29–30.

<sup>3</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 32; Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 30.

самым почитаемым из богов у галлов считался тот, который изобрел искусства и ремесла и обеспечил их плодотворное использование. Богиня же хранила их секреты и обучала их практическому применению. По мнению Дюваля, эта галльская богиня должна была быть очень значительной, поскольку Цезарь, хотя он уже назвал бога, изобретателя всех искусств, не забыл упомянуть и о ее существовании<sup>1</sup>.

Затем местная галльская богиня, покровительствовавшая ремеслам и искусствам, ассимилировавшись с Минервой, выжила в эпоху империи, по-прежнему занимая особое положение в галло-римском пантеоне. Среди всех западных римских провинций именно в Галлии больше всего почитали Минерву. И это поклонение было связано не столько с тем, что Минерва входила в Калитолийскую Триаду, сколько с тем, что она была покровительницей простых людей, настоящим народным божеством. Так, около Анжер найдены были фрагменты серебряной посуды, принесенной в дар Минерве, на которых написаны имена галлов, только слегка латинизированные<sup>2</sup>.

К сожалению, памятники изобразительного искусства, происходящие из римской Галлии, не содержат ни одной детали, которая позволила бы различить в изображенной на них вооруженной Минерве черты галльской богини-работницы. Однако на некоторых барельефах Минерва изображена вместе с Меркурием и Вулканом. «Это трио «технарей», если можно так выразиться, — пишет Дюваль, — могло бы подтвердить главенство «техники» в человеческом и божественном обществе кельтов и реальность галло-римской Минервы, так похожей на галльскую богиню, упомянутую Цезарем»<sup>3</sup>.

По мнению же М.-Л. Сжостед, функцию покровительницы искусств и ремесел в Галлии доримского периода вполне могла взять на себя одна из богинь-Матерей. И Цезарь мог натолкнуться на эту неизвестную нам богиню или встретить подобную функцию у богинь, которые известны, но в каком-то другом аспекте<sup>4</sup>. Эта мысль исследовательницы — отнести богиню искусства и ремесла к разряду *Matres* — кажется вполне правомерной, так как всякая созидательная и плодотворная работа, всякий пол-

<sup>1</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 83.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 30.

езный порыв, всякая прекрасная деятельность, которые олицетворяла эта богиня, принадлежат к положительному аспекту архетипа матери, лежащего, как мы видели, в основе культа *Matres*. К тому же гипотеза Сжостед находит подтверждение в эпиграфическом материале: в надписях, происходящих из Галлии римского времени, Минерве придавался эпитет *Sulevia*<sup>1</sup>, который в то же время являлся одним из эпитетов богинь-Матерей, почитавшихся в Нарбоннской Галлии.

В заключение интересно привести точку зрения К. Жюллиана, который полагал, что великая галльская богиня, упомянутая Цезарем, была не только богиней искусств и ремесел, но и богиней войны. «В зависимости от развития событий, — писал Жюллиан, — она была подобна то Беллоне, то Виктории, то воинственной Минерве, то Минерве мирных работ»<sup>2</sup>. К такому заключению он пришел, потому что во всех кельтских странах присутствовало великое женское божество, которое тексты и надписи называют то Минервой (*Justin.*, XLIII, 5, 6; *Caes.*, VI, 17, 2; *Polyb.*, II, 32, 6), то Беллоной (*CIL*, XIII, 2872, 5408, 5598, 5670; *Ammian Marc.*, XXVII, 4, 4), то Викторией (*CIL*, XIII, 2874; XII, 1339, 1380; *Dio Cassius*, LXII, 7, 3). Догадка Жюллиана, неплохо подтвержденная источниками, еще раз вводит Минерву Цезаря в круг богинь-Матерей: в его интерпретации она соединяет созидательный и разрушительный аспекты архетипа матери, демонстрируя его амбивалентность.

Культе богинь-Матерей широко и ярко представлен в мифологии и религии ирландских кельтов. Это явление было тщательно исследовано М.-Л. Сжостед, которая склонялась к тому, чтобы всех многочисленных богинь, встречающихся в ирландских мифах, отнести к категории *Matris*. По ее мнению, к древнейшему пласту ирландской мифологии принадлежат женские фигуры, о которых традиция не может сказать многого. Одни только разрозненные намеки открывают имя и функцию этих богинь: это матери богов. Мифы называют два имени, которые, впрочем, принадлежат одной и той же богине: Ану или Ана, «Мать ирландских богов», о которой Кормак-Глоссатор говорит, что «она хорошо кормит богов». Ану, богине процветания, обязан своим

<sup>1</sup> Dottin G. Manuel pour servir à l'étude de L'Antiquité Celtique. Paris, 1906. P. 227.

<sup>2</sup> Jullian C. L'histoire de la Gaule. V. II. P. 122.

плодородием Мунстер, где ее почитали. И по ее имени были названы «два соска Ану» (два холмика-близнеца) в этой провинции<sup>1</sup>. Другим именем этой великой ирландской богини было Дана (уэльский эквивалент Дон). От имени Дана образовано название Туата Де Дананн или «Племена Богини Дана». Как известно, ирландцы так называли свои дохристианские божества, так и мифическое население Ирландии, предшествовавшее гойделам.

К этому же разряду матерей богов, которых Сжостед называет «Богинями по преимуществу», принадлежит дочь Дагды, тройная Бригита, почитавшаяся в Ирландии поэтами, кузнецами и врачами<sup>2</sup>. Как мы видели выше, ее отождествляют с Минервой Цезаря. Характерно, что богине Бригите, Матери всех богов (*mater omnium deorum hibernensium* — согласно формуле Глоссария Кормака), наследовала святая Бригита, в ирландской алиографии занимающая место, почти равное святому Патрику. Святая сохранила все характерные черты богини. Поскольку в языческом прошлом Бригита была богиней-Матерью, то святая Бригита распоряжается при родах: современный фольклор даже делает ее «акушеркой Богородицы». В качестве богини процветания она приносит изобилие очагам сельских жителей, которых она посещает, оставляя след своих шагов в пепле. В культе святой Бригиты сохранилось воспоминание о том, что ей предшествовала тройная богиня: ей приносят в жертву цыпленка, закопав его в землю живым при слиянии трех ручьев. «Таким образом, — пишет Сжостед, — подтверждается непреходящий характер культа этих великих богинь: сменяют друг друга религии, умирают боги, забываются их мифы, но крестыанин в отдаленном районе продолжает на протяжении тысячелетий почитать каким-нибудь странным ритуалом эти могущественные силы, более древние, чем Боги»<sup>3</sup>.

Святая Бригита повторила еще одну черту, характерную для ее предшественницы. Ее праздник справляется 1 февраля. В языческой Ирландии тоже существовал праздник 1 февраля, называвшийся Имболк и находившийся под покровительством богини Бригиты. Перекрывший его христианский праздник стер почти все следы, по которым можно

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 35.

<sup>2</sup> *Book of Leinster* // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 334-335.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. *Dieux et Héros des Celtes*. P. 36.

было бы различить, в чем состояло празднование Имболка. Однако все-таки можно сделать вывод о сути Имболка на основании двух фактов. Первым является сама этимология слова Имболк (*Imbolc*), которым обозначали праздник. *Imbolc* значит «люстрация» или очищение, когда после окончания зимних холодов отмываются, очищаются от зимней грязи. Вторым фактом является то обстоятельство, что способность к оплодотворению и рождению потомства принадлежит самой природе, покровительствовавшей празднику великой богини Бригиты (как, впрочем, и любого женского божества). Таким образом, Имболк был праздником очищения и плодородия. Естественно поэтому, что его сравнивали с римскими Луперкалиями и трактовали как целиком аграрный праздник.

В связи с этой функцией Бригиты как богини-покровительницы Имболка Сжостед относит ее к категории так называемых «сезонных» богинь, которые были покровительницами больших ирландских праздников и сакральных мест, в которых эти праздники справлялись<sup>1</sup>. Здесь встает важный для нашего сюжета вопрос о характере больших ирландских праздников и тем самым о характере покровительствовавших им богинь. Долгое время была распространена точка зрения, что все большие ирландские праздники (Имболк, справлявшийся 1 февраля, Бельтайн — 1 мая, Лугназад — 1 августа, Самайн — 1 ноября), будучи сезонными, носили аграрный характер: были связаны с пастушеством или с земледелием<sup>2</sup>. В общем плане это представление было обосновано Сжостед. Она, имея в виду, что кельтский календарь, будучи лунным, не выстраивался по солнечному году в соответствии с солнцестояниями и равноденствиями, считала, что он имел пастушеский и аграрный характер и был приспособлен к началу и окончанию работ, связанных с разведением скота и с земледелием. После этого Сжостед делала следующий вывод: «Таким образом, мифический мир кельтов управлялся богинями земли»<sup>3</sup>.

Приведенная выше точка зрения об аграрном характере кельтского календаря и кельтских праздников была оспорена Ф. Леру и Х. Гионварком в фундаментальном исследовании, специально посвященном кельтским праздникам<sup>4</sup>. Они

<sup>1</sup> Ibid. P. 37.

<sup>2</sup> Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. С. 175.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. Lieux et Heros des Celtes. P. 72.

<sup>4</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. Ouest France, 1995. P. 83, 96.

полагают, что Сжостед была неправа, утверждая, что кельтский календарь был по преимуществу календарем пастушеским и аграрным. Он, может быть, стал таким, но в раннюю дохристианскую эпоху его эволюция в этом смысле еще не началась. По мнению Леру и Гионварка, земледелие, понятое как символ или как средство достижения изобилия, неизбежно занимало свое место в кельтском календаре, но оно не являлось и не могло являться побудительной причиной или главным предлогом для устройства кельтских праздников. Они имели другую доминанту. Все кельтские праздники были вовлечены в символизм верховной власти, которая предполагает постоянное соединение жречества и царской власти. Поэтому и «сезонные» богини, покровительницы кельтских праздников, не могут быть только аграрными божествами. В самом деле, даже Бригита, покровительница Имболка, праздника, аграрный характер которого неоспорим, являлась столько же матерью семейства, сколько, если даже не больше, верховной властительницей страны, будучи Матерью всех ирландских богов<sup>1</sup>. Качества богини плодородия дополняли суверенные и военные аспекты великой богини ирландских кельтов<sup>2</sup>.

Все остальные «сезонные богини» были связаны с Лугназадом, праздником, который справлялся ирландскими кельтами 1 августа. Этимологическое исследование названия праздника, проведенное Леру и Гионварком, показывает, что Лугназад значит «ассамблея в честь Луга»<sup>3</sup>. Программа праздника была обширной. На ассамблеях, проводившихся в честь Луга, решались политические и юридические вопросы, устраивались ярмарки, на время праздника заключалось военное перемирие. Кроме деловой части, праздник включал и развлечения: прослушивание поэтов и музыкантов, игры, скачки, соревнования в беге мужчин и женщин. В праздновании Лугназада должны были принимать участие все сословия. Леру и Гионварк называют Лугназад королевским праздником, потому что его центральной фигурой является бог Луг, высший бог ирландской мифологии, и в то же время вследствие эвгемеризации его образа в ле-

<sup>1</sup> Ibid. P. 96.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 233.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 203-211.

гендарных анналах Книги Захватов ставший с полным правом королем Ирландии<sup>1</sup>.

Лугназад праздновался в священных местах, названия которых происходят от имен богинь, покровительствовавших празднику. Так, справляли Лугназад и проводили там ассамблеи в честь Луга в Таильтиу (в Ульстере). Название Таильтиу произошло от имени Таильтиу, дочери Магмора из расы Фир Болг, которые были разбиты Туата Де Дананн. Тогда Таильтиу стала женой вождя Туата. С помощью своего топора она выкорчевала леса на целинных землях Ирландии. Например, из района Брега, покрытого лесами, она сделала равнину, цветущую клевером. Потом она умерла, изнузив себя этим усилием. Люди Ирландии оплакали ее кончину, а бог Луг, кормилицей которого она была, устроил в ее честь праздник Таильтиу, который длится целый месяц — пятнадцать дней до и пятнадцать дней после Лугназада.

У ее могилы была проведена первая ассамблея Ирландии:

«Ассамблея с золотом, с серебром,  
с играми, с музыкой колесниц,  
с украшением тела и духа  
знанием, красноречием...  
Ассамблея без упрека, без хитрости,  
без оскорблений, без стыда,  
без ссор, без арестов,  
без краж, без выкупов».

И пока будут справлять праздник Таильтиу, «в каждом доме будут хлеб и молоко, мир и прекрасная погода на время праздника»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 402.

<sup>2</sup> Dindsheuchas métrique // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 115–117. Источник, использованный в данном случае, представляет собой часть обширного корпуса преданий, известных под ключевым для ирландской традиции словом senchas «старина». Dinsheuchas значит буквально «старина крепостей». Леру и Гионварк переводят диндсенхас «Истории крепостей» (Fêtes celtiques/ P. 114), Сжостед — «Традиции мест» (Dieux et Heros des Celtes. P. 34), С. В. Шкунаев — «Старина мест». Он поясняет, что он не придерживается буквального перевода, поскольку тематика диндсенхас значительно шире, чем только истории о крепостях (Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 275). Диндсенхас существуют в прозаическом и поэтическом вариантах. В данном случае использован поэтический вариант, носящий название «Метрические диндсенхас». Прозаический же сохра-

Таильтиу являлась ранее названием места, хорошо локализованного, но легенда сделала из этого названия эпонимную богиню. Ж. Лот установил этимологию имени Таильтиу. Taitiu (или Táltiu), ген. Tailten восходит, очевидно, к основе talantio и родственно обычному названию земли в ирландском языке (слово talamh, образованное от основы talamo-)<sup>1</sup>. Леру и Гионварк, принимая этимологию Лота, в то же время полагают, что Taitiu являлось в ирландском эпосе другим (кроме Egiu) названием Ирландии, этой «земли обетованной» гойделов<sup>2</sup>.

Лугназад праздновался также в местности Карман (в Лейнстере), название которой происходит от имени эпонимной богини Карман. Карман, являвшаяся «опытным вождем в многочисленных битвах», была матерью троих сыновей: Свирепого, Черного и Плохого. Все четверо опустошали Ирландию — Карман своими чарами, которые «уничтожали сок питательных фруктов», а ее сыновья своими грабежами до тех пор, пока Туата Де Дананн не победили их. Сыновья были вынуждены покинуть Ирландию, оставив в залог свою мать и «семь вещей, которыми они пользовались». Карман умерла от горя в плену, попросив, чтобы постоянно справляли праздник в ее честь<sup>3</sup>.

Праздник проходил в сакральном месте, усеянном княжескими могилами, главной из которых была женская могила (могила Карман). Весь Лейнстер принимал в нем активное участие. Это был обязательный праздник, и многочисленные строфы «Метрических диндсенхас» посвящены перечислению королей и королевских войск, которые на нем присутствовали.

Так же, как и ассамблея Таильтиу, праздник Карман справлялся 1 августа, в день Лугназада. Разница состояла в том, что ассамблея Таильтиу происходила ежегодно, а ассамблея Карман — раз в три года. На празднике Карман тоже устраивались игры, которые считались погребальными играми в честь Карман и проводились под руководством короля. Дружба и мир, материальное изобилие и моральная чистота были характерными чертами праздника Карман,

---

нился в поздней рукописи из города Ренна, поэтому он называется «Реннские диндсенхас».

<sup>1</sup> Loth J. Le dieu Lug, la terre-mère et les Lugoves // *Revue Archéologique*, 1914. № 2. P. 217.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les fêtes celtiques*. P. 123.

<sup>3</sup> Dindshenchas de Rennes // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les fêtes celtiques*. P. 131.

проходившего под ауспигиями короля, как и в случае Таильтиу.

Лугназад праздновали также в Эмайн Махе, столице государства уладов в Ульстере, название которой тоже происходит от женского имени Маха. Историю этой Махи, феи или королевы Другого Мира, передают Реннские диндсенхас и сага «Недуг уладов». Однажды в дом Крунху, богатого крестьянина и вдовца, пришла прекрасная молодая женщина по имени Маха. Ни слова не говоря, она принялась заниматься домашним хозяйством, затем она стала женой Крунху, и с этого дня в его доме воцарились счастье и изобилие.

Пришло время Крунху отправиться на провинциальную ассамблею в Ульстере: «Как-то собрались все улады на праздник. Большой это был праздник, собрались на него и женщины, и мальчики, и девочки. Захотел и Крунху пойти со своими, надел он свои лучшие пестрые одежды.

— Опасно для тебя идти туда, — сказала ему женщина, — ведь захочешь ты рассказать там обо мне.

— Нет, я не скажу ни слова, — ответил он.

Крунху пришел на праздник и стал смотреть, как колесницы состязаются в беге. Первой пришла колесница, запряженная белыми конями короля.

— Нет никого, кто мог бы бежать быстрее этих коней, — сказал один из королевских слуг.

— Моя жена может бежать и быстрее, — сказал Крунху».

Король, приняв вызов, приказал, чтобы привели женщину, которая должна бежать перед его лошадьми. Тщетно Маха просила отсрочки, так как пришло ее время рожать. Наконец она была вынуждена согласиться на испытание из страха обречь своего мужа на смерть. Распустив волосы, Маха бросилась вперед и прибежала к финишу раньше лошадей. Однако там она с криком упала и умерла, родив двух близнецов. «Близнецы Махи» — по-ирландски Epaín Macha, поэтому столица Ульстера носит такое имя.

«Умирая, Маха прокляла мужчин Ульстера, предсказав им: “За то зло, которое вы мне причинили, каждый раз, когда на вас будут нападать враги, будете вы испытывать муки, подобные родовым. И будут длиться они четыре дня и пять ночей или пять дней и четыре ночи и так — девять поколений.

Так произошел недуг уладов”»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Недуг уладов. — Пер. Михайловой Т. // Похищение быка из Куальнге / Под. ред. Михайловой Т. А., Шкунаева С. В. Москва, 1985. С. 7–8.

Как указывалось выше, М.-Л. Сжостед, относившая богинь, покровительниц Лугназада и его сакральных мест (Таильтиу, Карман и Маху) к категории «сезонных» богинь, полагала, что они являются ярким воплощением богинь-Матерей на территории Ирландии. «Все большие ассамблеи Ирландии, — писала она, — находились, таким образом, под покровительством местных божеств, матерей, целинниц, распахивавших новь, хозяек продуктов земли, которые они в качестве богинь-охранительниц щедро раздавали, а в качестве враждебных божеств уничтожали. Уцелевшие после гибели древних рас, предшествовавших расе людей и даже расе богов, они часто изображаются находящимися в плену у современных владельцев земли, которые должны свести на нет их влияние насильственным образом, прежде чем примириться с ними, приняв их культ. Эти богини являются персонификациями могущественных сил земли, которые человек должен укротить, чтобы склонить их служить ему»<sup>1</sup>.

По мнению Сжостед, в мифе о Махе особенно отчетливо проступают черты богини плодородия, к тому же покровительствующей ритуалам родов. Стремясь найти возможные этнографические параллели к «недугу уладов», который она называет «девятидневным молитвенным обетом», Сжостед отмечает его сходство с ритуалом «высиживания» (фр. *souvade*). Он практикуется различными примитивными народностями, которые предписывают мужу роженицы то же самое уединение, те же самые предосторожности, что и матери. Однако «недуг уладов» отличается от ритуала «высиживания» тем, что мужчины исполняют его не индивидуально, как в случае, когда рождается их ребенок, а одновременно. Сжостед считает, что это коллективный ритуал, подражающий родовым мукам, который исполняется в честь богини-Матери.

Правда, аномалией является то обстоятельство, что ритуал соотнесен не с датой праздника, а с военным временем. Дело в том, что Маха имеет также другой аспект. Ее имя является одним из имен ирландской богини войны. Два других имени этой богини: Бодб («ворона») и Морригу или Морриган. Сжостед объясняет эту двойственность образа Махи тем, что богиня-Мать проявляет себя как покровительница ирландцев в дни войны так же, как и в дни мира<sup>2</sup>. Таким образом, она, как и Минерва Цезаря, является

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Heros des Celtes. P. 42–43.

<sup>2</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Heros des Celtes. P. 39.

амбивалентным божеством, соединяя мирный и военный аспекты.

Той же точки зрения на характер богинь, связанных с Лугназадом, как богинь плодородия, являющихся воплощением Матери-Земли, придерживался Ж. Лот, определивший этимологическое значение имени Таильтиу. Он считал Таильтиу синонимом имени Троган, которая дала свое имя месяцу августу. «Троган же, — по мнению Лота, — производительница, плодородная земля... Нет никакого сомнения, что месяц август у древних ирландцев был месяцем, посвященным Матери-Земле»<sup>1</sup>.

Противниками такой точки зрения являются Ф. Леру и Х. Гионварк. Как мы видели, даже по поводу Бригиты, покровительницы Имболка, праздника с отчетливо выраженным аграрным характером, они замечали, что она является более верховной властительницей, чем матерью семейства. По их мнению, это объясняется тем, что все кельтские праздники и связанные с ними богини вовлечены в символизм верховной власти. Эту свою мысль они развили и доказали, проанализировав праздник Лугназада. В самом деле, центральной фигурой праздника является король, и источники с чрезвычайной ясностью указывают на тесную связь между церемониями Лугназада и королевской функцией. В этом смысле особенно интересны «Метрические диндсенхас». Автор поэмы Уа Лотхайн, который в начале XI в. был филидом короля Маэлсехлайна, сочинил ее в честь того, что король в 1006 г. возобновил праздник Таильтиу после семидесятидевятiletнего перерыва. Леру и Гионварк замечают, что традиция, зафиксированная в такую эпоху и по такому случаю, представляет ценность и интерес. «Не должны ли мы быть признательны, — спрашивают они, — автору, который позволяет нам проникнуть в архаическую атмосферу праздника, такую, какой представлял ее своим слушателям ирландец XI в.»<sup>2</sup>.

Уа Лотхайн ни на минуту не забывает, что он пишет (или декламирует) поэму в честь короля, который восстановил праздник Лугназада во всем его изначальном величии. Он настаивает на том, что фундаментальными чертами Лугназада являются: то, что это праздник божественный и вечный, то, что это праздник королевский, праздник, защищающий от несчастий, праздник, гарантирующий

<sup>1</sup> Loth J. Op. cit. P. 221.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 122.

мир и изобилие. Затем филид прославляет великого короля, который восстановил счастье подданных своим хорошим правлением, распределил между ними сокровища своей щедрости и гарантировал рай на земле. Однако самым важным деянием короля является реставрация праздника, который один способен сохранить эту роскошь блаженства настоящего и будущего<sup>1</sup>. Конечно, «Метрические диндсенхас» представляют собой придворную поэму, как почти все кельтские средневековые поэмы, но в поэме употреблены слишком четкие выражения, чтобы в ней можно было видеть только упражнения в поэтической виртуозности. Средневековый поэт сочинил похвалу своему доброму суверену, но, однако, сделал это в соответствии со всеми законами традиции предков. Маэлсехлайнн почтен праздником, который является праздником его королевской функции, по отношению к которой у него имеются только исполнительные полномочия. Идеальное же сочетание правящего суверена и его королевской функции представляло правление отдаленного предка Маэлсехлайнна — самого бога Луга.

Здесь встает вопрос о непростых взаимоотношениях между королем и верховной властью, которые представлены в ирландской мифологии. Может быть, лучше всего о них рассказывает сага, посвященная замечательному приключению, случившемуся с королем Тары Конном, который является лучшим примером представленного в ирландской мифологии «доброе» короля, в царствование которого все процветает и благоденствует.

Сага повествует о том, что однажды Конн со своими тремя друидами и тремя филидами отправился перед восходом солнца в королевскую крепость Тары... И вдруг они увидели, как на них опускается большое облако, так что они не знали больше, куда им идти: такая наступила полная темнота. После этого появился всадник и трижды метнул в них копьё. В последний раз брошенное копьё пришло гораздо быстрее, чем в первый. «Поистине, это королевская рана, — сказал друид, — кто бы ни был тот, кто поразил Конна из Тары».

Тогда всадник перестал бросать копьё, подъехал к ним, приветствовал Конна и увел его в свой дом. Они поехали вперед и выехали на прекрасную поляну. Там они увидели

---

<sup>1</sup> Dindschenchas métrique // Le Roux F., Juyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 115–121.

королевскую крепость, у входа в которую росло золотое дерево, и увидели красивый дом с крышей из белой бронзы.

Они вошли в дом, и там перед ними предстала прекрасная молодая девушка с золотой диадемой на голове. Возле нее стоял серебряный котел с золотыми ручками, и он был полон красного пива, а рядом золотая ваза. Девушка поднесла золотой кубок к губам. Увидели они перед собой самого воителя, сидящего на золотом троне. Не нашлось бы в Таре человека, который превзошел бы его ростом, любезностью, изысканной внешностью и нездешним выражением лица.

Он заговорил с ними и сказал: «Я не воитель в действительности, и я приоткрою тебе мою тайну и мою славу: уже после смерти я пришел, и я из рода Адама. Вот мое имя: Луг, сын Этхленна, сына Тигеримаса. Я пришел, чтобы открыть тебе судьбу твоей собственной верховной власти и всякой верховной власти, которая будет в Таре». Молодая девушка, которая находилась перед ними, была вечная верховная власть Ирландии.

Молодая девушка дала Конну две вещи: часть бычьей туши и часть свиной туши. Когда девушка начала распределять подарки, она спросила: «Кому будет дан этот кубок?» Воитель ответил, что будет назначаться верховная власть, начиная с Конна и далее — вечно. Они вышли из тени воина и не увидели больше ни крепости, ни дома. Остались у Конна золотая ваза и кубок...<sup>1</sup>

Таким образом, Конн приходил во дворец Луга, чтобы пройти обряд королевской инициации. Дворец принадлежит Другому Миру, но он в то же время реален, так как Конн получает там королевские талисманы. Луг в данном случае — бог-царь, от имени которого действует верховная власть, потребляя и раздавая красное пиво — напиток верховной власти и бессмертия. Леру и Гионварк замечают, что сама верховная власть, представленная в виде молодой девушки с ее золотой диадемой, серебряным котелком и золотым кубком, более напоминает молодую принцессу из роскошного княжеского погребения в Виксе, чем богиню-Мать<sup>2</sup>.

В ирландских мифах король не является сувереном, но он облачается верховной властью согласно неизменной формуле. Верховная власть обладает женской природой. «Вер-

<sup>1</sup> Baile in Scail // Le Roux F., Guyonvarch'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 146–149.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 148.

ховная власть в Ирландии очень женственна, — пишут Леру и Гионварк, — и это, в конечном счете, приятное приданое»<sup>1</sup>. Являясь аллегорией земли Ирландии, верховная власть персонифицирована в виде молодой и красивой женщины, королевы Ирландии или провинции, которой король платит высокую покупную цену. По определению королевы Медб, король должен быть «лишен страха, зависти и скупости». Однако королева никогда не бывает «без мужчины в тени другого мужчины», потому что король является временным персонажем и может быть заменен, в то время как верховная власть, всегда молодая и девственная, обладающая искушающей и блистательной красотой, так же вечна, как принцип, который она представляет и воплощает.

По мнению Леру и Гионварка, богини-покровительницы Лугназада (Таильтиу, Карман, Маха) являлись олицетворениями этой верховной власти и самой Ирландии. В частности, в Таильтиу они видят нечто гораздо большее, чем простую эпонимную богиню: «Таильтиу — это Ирландия, сконцентрированная в точке, которую мы бы охотно назвали королевским омфалом»<sup>2</sup>.

Леру и Гионварк отмечают, что кельты всегда любили представлять свою страну в образе молодой девушки или молодой женщины. Они гораздо больше думали о молодости и о внешней красоте, чем о материнстве, по крайней мере, в своих повествованиях и в образах этих богинь плодородие не является доминирующей нотой: она подчинена идее верховной власти — понятию, гораздо более обширному и более важному в мифологической символике кельтов. Поэтому Леру и Гионварк считают, что следует относиться с изрядной долей скептицизма к точности интерпретации богинь, связанных с Лугназадом как «богинь-Матерей» и «сезонных богинь».

«Мы находимся за сто лье — пишут они, — от богинь-Матерей, которых, как полагала М.-Л. Сжостед, она различала в кортеже Таильтиу, Карман, Махи и других эпонимных богинь вечной кельтской легенды»<sup>3</sup>.

Наблюдения Леру и Гионварка интересны и убедительны, они уточняют и углубляют представление о характере и функциях ирландских эпонимных богинь, связанных с Лугназадом. Однако к их последнему, категорическому суж-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 150.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 125.

<sup>3</sup> Ibid. P. 151.

дению следует отнести с некоторой осторожностью. Конечно, образы этих богинь и посвященные им празднества, вовлеченные в символику верховной власти, далеко отстоят от образов и культа богинь-Матерей в их изначальном варианте. Но в основе и тех и других лежат, согласно Юнгу, основные архетипы человечества. Поскольку Леру и Гионварк особенно настаивают на молодости и девственности богинь-покровительниц Лугназада, являвшихся воплощениями Ирландии и самой верховной власти, то им, естественно, соответствует архетип девы, в то время как богиням-Матерям — архетип матери.

Однако Юнг показал в своих исследованиях, что разница между обоими архетипами минимальна: дева является двойником матери. Он доказывал эту мысль на примере образов Деметры и Коры. Он сделал наблюдение, что образ, соответствующий Коре, у женщин обычно двойственен, к примеру, мать и дева, что означает ее появление то в виде одной, то в виде другой, поскольку психические образы обладают способностью к удваиванию<sup>1</sup>. Стоявший на позициях Юнга К. Кереньи показал на основе анализа греческой надписи из Элевсина, что элевсинская Деметра была Корой и зрелой женщиной одновременно, а затем сделал общий вывод о необходимости признать фундаментальное тождество Деметры и Коры, матери и дочери<sup>2</sup>.

Второе возражение Леру и Гионварка против того, чтобы отнести эпонимных богинь Лугназада к кругу богинь-Матерей, состоит в том, что в их образах идея плодородия не является доминирующей нотой. Однако, как мы видели, согласно Юнгу, архетип матери имеет не только прямой смысл (с которым, естественно тесно связана идея плодородия), но и переносный. И в таком плане в число символов архетипа матери входят и такие прекрасные абстрактные понятия, как мудрость и духовное возвышение, и такие вызывающие чувство благоговения и восхищения объекты, как церковь, город, страна. В этот круг символов адекватно вписывается и верховная власть ирландской мифологии с ее блистательностью, вечностью, превосходством над земными королями. Что касается ее замечательной красоты, то, как известно, сама богиня любви и красоты в мифологиях различных народов восходит к архетипу Великой матери.

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Психологические аспекты Коры // Душа и миф. С. 180.

<sup>2</sup> Кереньи К. Эпигломены. Элевсинское чудо // Душа и миф. С. 202, 206.

Таким образом, рассмотренный материал дает представление о том, что в основе образов кельтских женских божеств (и тех, которые принадлежат к кругу богинь-Матерей, и тех, которые в развитом варианте мифологии далеко отстоят от этого круга) лежат единые древнейшие архетипы. Культ богинь-Матерей является несомненно древнейшим пластом в религии и мифологии кельтов, в котором нашли отражение одни из самых ранних религиозно-мифологических представлений человечества. А его такое же широкое распространение у германцев, к которым он, по мнению исследователей, был занесен теми же кельтами, свидетельствует о близости и о взаимовлиянии религиозно-мифологических традиций обоих народов.

#### **§ 4. МУЖСКИЕ БОЖЕСТВА КЕЛЬТСКОГО ПАНТЕОНА**

##### **Галльский Меркурий Цезаря**

Несмотря на критическое отношение к тексту Цезаря о галльских богах (Caes. B. G., VI, 17), современные исследователи начинают рассмотрение кельтского пантеона именно с него, поскольку нет сомнений, что это самое полное свидетельство античности о религии кельтов. Цезарь пишет: «Из всех богов они более всего почитают Меркурия, изображения которого наиболее многочисленны. Они считают его изобретателем всех искусств, покровителем дорог и путешествий, а также считают, что он имеет величайшее влияние при получении прибыли и в торговле. После него почитают Аполлона, Марса, Юпитера и Минерву.

О них они имеют почти то же мнение, что и другие народы: Аполлон отвращает болезни, Минерва передает начатки ремесел и искусств, Юпитер царит на небесах, Марс главенствует в войнах» (Caes. B. G., VI, 17).

К этому свидетельству Цезарь добавляет в следующей главе сообщение о том, что галлы считают, что происходят от Диспатера и что такова традиция друидов (Caes. B. G., VI, 18, 1).

Утверждение Цезаря, что Меркурий был самым великим богом галлов, подтверждается большим числом документов, свидетельствующих о его культе в римской Галлии. Надписи (440), статуи и барельефы (350), бронзовые статуэтки,

культовые места, посвященные Меркурию, гораздо более многочисленны, чем подобного рода памятники, относящиеся к любому другому богу. На долю Галлии приходится две трети документов, касающихся Меркурия, которые были обнаружены во всех латинских провинциях<sup>1</sup>. Его колоссальная статуя, воздвигнутая в центре страны, была одной из самых больших в античном мире. Арверны заказали ее скульптору Нерона Зенодору, который работал над ней десять лет и получил за это баснословную сумму (Plin. N. N., XXXIV, 18, 45).

Многочисленные топонимы напоминают о культуре Меркурия: Marcouray (в Вогезах), Mercœur (Коррез, От-Луар, Пюй-де-Дом), Mercoire (Лозер), Mercurey (Саон-э-Луар), Marcouray (в Люксембурге), Mercor, Mercurago (Gallia Cisalpina) и многие другие. Некоторые названия указывают на то, что Меркурий особенно почитался на вершинах гор: например, Mont-Mercure в Баржон (область лингонов), Mont-martre в Париже, Mercuriusberg в Баден-Бадене. Прославлено было храмовое сооружение, посвященное Меркурию, на Пюй-де-Дом, которое, как свидетельствуют раскопки, было воздвигнуто с исключительной роскошью: храм облицован редкими сортами мрамора, а крыша сделана из свинца. Не менее значительным был культ Меркурия на горе Донон в Вогезах, где его совместно почитали медиоматрики и левки<sup>2</sup>. В римской Галлии Меркурий изображался с обычными римскими атрибутами этого бога (кадуцей, кошель и т. д.).

Ф. Бенуа показал, что в Галлии атрибутом Меркурия часто являлась змея<sup>3</sup>. Например, из раскопок святилища Меркурия на Пюй-де-Дом происходит бронзовая голова змеи, хранящаяся в музее Клермон-Ферран. Бронзовая статуэтка Меркурия, найденная во Фреш-ан-Сентуа (в Лоррен), изображает бога сидящим на скале с кошельком в правой руке в окружении змей. На стеле, носящей название «Триада из Данневи» (Бургонь), Меркурий представлен в виде безбородого персонажа, с обнаженным торсом, обутого в крылатые сандалии. Он держит рог изобилия и чашу, к которой направляется змея, рядом с Меркурием — боги-

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 69.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. Stuttgart, 1961. S. 42.

<sup>3</sup> Benoit F. Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines. Aix-en-Provence, 1959. P. 137.



Рис. 46. Меркурий с четырьмя головами, держащий кошелек в правой руке. Бронзовая статуэтка из Бордо (Франция, галло-римский период)

ня-Мать и бог-трицефал. На алтаре Меркурия из Шалон змея соседствует с козлом, петухом и черепахой.

По мнению Бенуа, в этих изображениях Меркурия змея является по преимуществу хтоническим символом, связанным с загробным миром. Так, алтарь из Шалон представляет собой надгробный памятник, погребальный характер которого подтвержден изображением налево от бога и над фигурой козла рогатой змеи, которая поднимается перед маленьким персонажем, держащим двумя руками, прижатыми к груди, кубок или фрукты (Espérandieu, III, 2132). Святилища Меркурия в Галлии часто окружены некрополями, как святилище в Донон, святилища Бланшфонтен и Монт-Меркюр в Баржон, в области лингонов, святилище около Трева, *orpidum* которого, окруженный оградой, содержал «княжеские могилы»<sup>1</sup>.

Бенуа полагал, что именно хтонический аспект Меркурия, бога эсхатологических и мистических устремлений человечества, способствовал тому, что он стал самым великим богом Галлии. В то время как другие боги римской Галлии чаще всего изображались в определенной, застывшей условной позе, Меркурий испытал множество перевоплощений, которые делают его неузнаваемым, до такой степени «галлицизирующим», что он становится то богом, держащим в руке цветок мака, то рогатым богом, то скорчившимся богом, то богом с оленем, то богом-криофором, то богом в капюшоне (*cucullatus*), то богом с колотушкой или с рогом изобилия, с серпом, с луком, с плектром, с собакой, со змеей. И все это атрибуты того же самого божества — покровителя мертвых.

В народных верованиях магическая сила атрибутов Меркурия была так велика, что даже самые обычные из них

<sup>1</sup> Benoit F. Mars et Mercure. P. 151.

(кошелек и кадуцей) фигурируют среди символов смерти на инталиях, изображающих голову умершего человека или скелет. Интересно изображение скелета, сидящего на амфоре с ногами, поставленными на колесо, в окружении атрибутов Меркурия и держащего в руке рог изобилия, наполненный цветками мака, который, как известно, является символом сна или смерти<sup>1</sup>.

Нетрудно заметить, что в таком виде Меркурий римской Галлии не вмещается в узкие рамки образа римского бога, покровителя торговли. Исследователи уже давно указывали на то, что он имеет целый ряд галльских особенностей. Так, существуют изображения галльского Меркурия, которые совершенно отклоняются от канонов изображения этого бога в римском искусстве. На них Меркурий представлен как пожилой бородатый мужчина одетый в галльскую куртку, с палкой в руке<sup>2</sup>. Неримской чертой является также то обстоятельство, что святилища Меркурия в Галлии часто располагаются на высотах.

Полутуземный характер бога подтверждается надписями, которые снабжают Меркурия достаточно многочисленными прозвищами (приблизительно 24), скрывающими, вероятно, но большей части имя какого-то местного божества. Прозвища *Arvernus* или *Arvernorix*, *Dumias*, *Canetonnensis* дают представление о том, что Меркурий является покровителем племени арвернов, горы Дом, деревни Канетоннум (Бертувиль, Эр). Прозвища *Artaius* и *Moccus* вводят Меркурия в круг символизма Медведя и Вепря. Прозвища *Vellanus* и *Adsmerius* означают «Благосклонный» и «Поставщик (какой-либо продукции)».

С точки зрения П. Дюваля, галльская сущность Меркурия проступает также тогда, когда он изображается вместе с богиней. По большей части это Росмерта (*Rosmerta*), имя которой содержит ту же основу, что и прозвище Меркурия *Adsmerius* и означает «Поставщица (какой-либо продукции)»<sup>3</sup>. Особенно интересен случай, когда Меркурий, представленный на туземный лад с бородой, изображен вместе с Минервой<sup>4</sup>, которая, согласно свидетельству Цезаря, хранила в Галлии секреты искусств и ремесел и обучала их практическому применению.

<sup>1</sup> *Id.* P. 154.

<sup>2</sup> *Vries J. de. Keltische Religion. S. 44.*

<sup>3</sup> *Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 70.*

<sup>4</sup> *Vries J. de. Op cit. S. 44.*



Рис. 47. Меркурий. Статуя из Леау (Пюй-де-Дан, Франция; галло-римский период)

Дело в том, что, по мнению Дюваля, может быть, самой неримской чертой Меркурия Цезаря является то, что Цезарь называет его не только покровителем путешествий и торговли (это вполне в компетенции римского Меркурия), но и изобретателем всех искусств. И это уже черта не римская и не греческая, так как Меркурию или Гермесу всегда приписывали только два изобретения: лиры, сооруженной им из панциря черепахи, и мер и весов. Изображение Меркурия с богиней, которая обеспечивала сохранение и плодотворное использование изобретенных им ремесел и искусств, еще более подчеркивало эту его функцию, которую Дюваль считает галльской по преимуществу<sup>1</sup>.

Вполне естественно, что бог, исполняющий эту функцию, считался самым почитаемым богом Галлии, в которой так высоко было развито искусство ремесла. Как известно, кельты были превосходными металлургами, выдающимися корабельщиками и мастерами по изготовлению повозок, опытными ткачами и искусными плотниками. Прогрессивные методы, которые изобретательный и трудолюбивый народ применял для обработки богатой почвы Галлии, также находились в ведении этого бога, бывшего верховным покровителем всех мирных работ.

Здесь встает попутный вопрос о соотношении мирных и военных функций у верховного бога галлов. Исследователи уже давно отмечали, что в римской Галлии Меркурия иногда едва можно отличить от Марса. Еще К. Жюллиан высказал предположение, что Марс и Меркурий были двумя интерпретациями главного бога галлов<sup>2</sup>. Примерно то же самое утверждал П. Ламбрехт, который считал, что в Галлии Марс и Меркурий не имели ничего общего с их римскими

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 28.

<sup>2</sup> Jullian C. Histoire de la Gaule. V. II. P. 119.

омонимами и что оба бога смешивались друг с другом<sup>1</sup>. Однако в этом смещении перевес был на стороне Меркурия. Я. де Фриз, всегда осторожно взвешивающий свои суждения, высказался в том смысле, что именно галльский бог торговли имел также и военные функции<sup>2</sup>. М. Л. Сжостед и П. Дюваль уточнили это соотношение. С их точки зрения, в божественном мире кельтов «технический» элемент преобладал над военным<sup>3</sup>.

В то же время большой археологический материал, собранный Ф. Бенуа и представляющий многочисленные изображения галльского Меркурия, показывает, что его «техническая» функция как бога — изобретателя и покровителя искусств и ремесел уступала по значению функции магическо-хтонической, благодаря которой он был знатоком магии и астрологии, проводником душ умерших и, наконец, богом-покровителем мертвых. Нетрудно заметить, что эта черта роднит его с архаическим Гермесом «элементарной» религии средиземноморья. И именно она, по мнению Бенуа, может явиться ключом к образу галльского Меркурия<sup>4</sup>.

Как и в случае некоторых аспектов социально-политической истории кельтов, загадку галльского Меркурия помогают разрешить германские параллели. В самом деле, как известно, верховного бога германо-скандинавской мифологии Водана-Одина Тацит называет Меркурием (Герм., 9), и с его именем связывается тот же самый день недели, что и с Меркурием<sup>5</sup>. Далее (в гл. 39), Тацит именно его имеет в виду, когда, говоря о главном боге семнонов, обозначает его оборотом *regnator omnium deus* (Герм., 39). Действительно, Один прежде всего царь богов и вообще их отец, Альфёдр («всеотец»). Он также является богом земных царей, контролирующим их силу. Когда он требует иногда человеческих жертвоприношений, то в жертву ему приносят почти исключительно царей, которые более не обладают достаточной силой, чтобы доставлять обильные урожаи своей стране<sup>6</sup>. Во время торжественных возлияний

<sup>1</sup> Lambrechts P. Contribution à l'étude des divinités celtiques. Brugge, 1941. P. 131, 145, 153.

<sup>2</sup> Vries de J. Keltische Religion. P. 44.

<sup>3</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et héros des Celtes. P. 32; Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 28.

<sup>4</sup> Benoît F. Mars et Mercure. P. 148.

<sup>5</sup> Мелегинский Е. М. Один // Мифы народов мира. Т. 2. С. 241.

<sup>6</sup> Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen. Berkeley, 1973. P. 26.

скандинавы пили за Одина, чтобы он даровал победу и силу царю<sup>1</sup>.

С другой стороны, Один — великий маг. Он подвергся суровой инициации, когда, принеся сам себя в жертву, пронзенный собственным копьем, девять дней висел на мировом древе Иггдрасиль. После этого он утолил жажду священным медом из рук великана Бельторна и получил от него руны — хранители магии букв и самых могущественных секретов. Кроме рун, Один владеет всеми формами магии. Он является ясновидящим. Этот дар был обеспечен и символически выражен увечьем, которое, кажется, Один сам себе причинил: он отдал один глаз в уплату за медовый источник всей мудрости мира. Тайственная мудрость Одина неотделима от не менее таинственного поэтического вдохновения: мед, который источает источник мудрости, иногда прямо называется мёдом поэзии<sup>2</sup>. Соответственно Один мыслится как бог поэзии, покровитель скальдов.

Один связан с потусторонним миром. Голова мудреца Мимира, которую он брал с собой, рассказывала ему вести из других миров. Иногда он вызывал мертвецов из-под земли или сидел под повешенными, поэтому его называли владыкой мертвецов или владыкой повешенных. На связь с потусторонним миром указывают также хтонические птицы, принадлежащие Одину: это два ворона — Хугин («думающий») и Муин («помнящий»), которых Один научил говорить и которые, летая над всеми странами и мирами, рассказывали ему обо всем.

Магическо-хтонические функции Одина тесно переплетались с военными. «Этот верховный владыка-маг был обращен к войне», — писал об Одине Дюмезиль<sup>3</sup>. Один использовал против врагов колдовские приемы, с помощью которых он делал их слепыми или глухими, а их оружие переставало действовать. Самый эффективный из этих приемов состоял в том, что Один связывал врагов «военными путями», которые их зачаровывали и парализовывали. Вдобавок Один часто выступает в сагах как арбитр сражений, одним жестом отнимая победу у тех, которым, казалось, она принадлежит, и осуждая на смерть воинов, оружия которых он касался своим оружием. Саги изображают Одина

<sup>1</sup> Ibid. P. 31.

<sup>2</sup> Мелетинский Е. М. Один // Мифы народов мира. Т. 2. С. 242.

<sup>3</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986. С. 144.

бросающим копье в армию, обреченную на поражение, судьбу которой он отмечает таким образом. Копье Одина, не дающий промаха Гунгир (символ военной власти и военной магии), является его постоянным атрибутом. Один, по-видимому, стал инициатором первой войны между асами и ванами, метнув копье в войско ванов.

«Люди Одина» принадлежат к двум типам воинов. Одни составляют отряды берсерков, сила которых в десятки раз увеличена магией Одина и которые так же, как он, могут менять свой облик. «В саге об Инглингах» (гл. 6–7) они охарактеризованы таким образом: «...они бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда»<sup>1</sup>. Вторая категория воинов Одина — это благородные, рыцарственные, «одинические» герои, наиболее ярким примером которых является Сигурд из скандинавского цикла о нибелунгах.

Один не покидает таких героев в час их смерти. На поле сражения он выбирает тех, которые должны пасть. Такая смерть отнюдь не является несчастьем, наоборот, она означает — быть избранным Одином, стать его любимцем. Женские эмиссары Одина, валькирии, относят отмеченных им героев после смерти в Вальгаллу («дом избранных мертвых»), где идут пиры, «которые прерываются для новых битв, одновременно радостных и безысходно фатальных»<sup>2</sup>. По мнению Дюмезиля, эти представления о Другом Мире и об Одине, едущем верхом на его восьминогом коне, демоническом Слейпнире, лежат в основе современных верований, засвидетельствованных особенно в Дании и в южной Швеции, в которых Один выступает предводителем «Дикой Охоты» мертвых<sup>3</sup>. Это переплетение военных и магическо-хтонических функций в образе Одина с перевесом последних напоминает отмеченные исследователями важные аспекты галльского Меркурия и показывает, что такое направление поиска параллелей (галльский Меркурий Цезаря — германский Меркурий Тацита — Водан-Один германо-скандинавской мифологии) является правильным.

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 144.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen. P. 30.

Дюмезиль полагал, что важнейшей функцией Одина являлась функция верховной власти, которая содержала возможности всех других функций. Для подтверждения этой точки зрения он обращался к индоевропейским параллелям, спрашивая: «Не потому ли римский Юпитер в Капитолийской практике, так же, как в легенде о Ромуле (Юпитер-Статор, Юпитер-Феретрий), является подателем победы, что он прежде всего верховный правитель?»<sup>1</sup>. В индийской мифологии умершие хотят присоединиться не только к Яме, владыке царства мертвых, так сказать, «специалисту» посмертной жизни, но также к великому верховному богу Варуне.

Для выяснения основной сути и истоков образа Одина наиболее плодотворным оказывается сравнение его с Варуной, великим богом ведического пантеона, поскольку индийская мифология находится очень близко к истокам индоевропейской традиции.

В самом деле, Дюмезиль обнаружил поразительное сходство между Одином и Варуной. Так же как Один, Варуна является самодержцем-царем над миром, богами и людьми. Варуна наставляет богов, и они следуют его приказам и советам. Так же, как Один, Варуна является покровителем царской власти, он служит моделью для царя в церемонии посвящения, многие сцены которого представляют воспроизведение того, что совершил или испытал Варуна во время своего посвящения<sup>2</sup>.

Оба бога — маги в основе своей. Дар Одина чудесным образом меняет форму, принимая различные обличья, соответствует способности к перевоплощению Варуны, которая, как известно, в индийской мифологии называется майя. Варуна владеет путами, петлями и узлами, которыми он мгновенно охватывает того, кого хочет наказать. Но, как мы видели, Один на поле битвы тоже связывает и парализует врагов «военными путами». Магический образ действий обоих богов одинаков.

Варуна — верховный бог в своих темных, неистовых, ужасающих проявлениях. Эта варуническая черта характеризует также и Одина, одно из прозвищ которого Игг означает «Ужасный». И Варуна с неменьшим пристрастием

<sup>1</sup> Ibid. P. 36.

<sup>2</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 53.

относится к человеческим жертвоприношениям, чем Меркурий-Водан Тацита.

Варуна представляет власть и принцип сословия воинов, являясь кшатрием и будучи связан с аристократической элитой, с ариями. Один также выступает в качестве вождя аристократических военных дружин. Однако и тот и другой очень редко участвуют в битвах сами в качестве воинов. Они даруют победу одним и поражение другим силой своего магического искусства. Военная функция для них является просто одним из выражений их верховной власти.

Однако если в германо-скандинавской мифологической традиции концепция божественной верховной власти представлена образом одного только Одина, то в индийской мифологии она разделена между двумя противоположными по природе и характеру божествами: Варуной и Митрой. Варуна является верховным богом магии, а Митра — верховным богом закона. Если Варуне свойственны мрачность, вдохновенность, буйство, устрашающие черты, воинственность, то Митра — «владыка, воплощающий в себе такие черты, как рациональность, спокойствие, благожелательность, священнический облик»<sup>1</sup>.

Как мы видели, в образе Одина очень много черт, роднящих его с образом Варуны, а митраические практически отсутствуют, если не считать одного упоминания в «Саге об Инглингах», где Один предстает в блистательном и благожелательном, а не устрашающем облике: «когда он сидел со своими друзьями, он был так прекрасен и великолепен с виду, что у всех веселился дух» (Сага об Инглингах, гл. 6–7)<sup>2</sup>.

Дюмезиль, размышляя о причинах такого различия в трактовке концепции верховной божественной власти в германо-скандинавской и индийской религиозно-мифологических традициях, высказал предположение, что дело, может быть, было в отсутствии жреческого класса и рудиментарном состоянии культа, засвидетельствованном Цезарем у германских народов. И поскольку отсутствовало разделение духовной и светской власти в исторической реальности, постольку отсутствовало представление о разделении концепции божественной верховной власти на два противополо-

<sup>1</sup> Dumézil G. Mitra — Varuna. 2 éd. Paris, 1948. P. 85.

<sup>2</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 142.

ложных начала. Она оказалась сосредоточенной в образе единого верховного германского бога<sup>1</sup>. Однако у кельтов рядом с царями или светскими магистратами общин присутствовало могущественное друидическое жречество, поэтому мы вправе ожидать, что великие боги кельтского пантеона были наделены не только чертами Одина и Варуны, но и чертами Митры.

### Луг

Уже давно было замечено, что среди богов кельтского пантеона имеется один, который, напоминая германо-скандинавского Одина в целом ряде аспектов, и вполне может быть отождествлен с галльским Меркурием Цезаря. Это бог Луг. Луг был панкельтским божеством. Как отмечают Ф. Леру и Х. Гионварк, теоним является панкельтским, он встречается в галльских основах, особенно топонимических (Lugu-)<sup>2</sup>. Я. де Фриз насчитал не менее пятнадцати мест, которые в древности назывались «Лугдунум». Среди них: Лаон, Сент-Лизье в Галлии, Легнида в Силезии, Лейден в Голландии, Карлайл в римское время назывался Лугуваллом (Luguvallum)<sup>3</sup>. Важно отметить, что то же самое название «Лугдунум» носил город, ставший самой блестящей из римских колоний в Галлии, которую Август сделал столицей Трех Галлий — современный Лион. Город был застроен роскошными зданиями. В частности, там был построен великолепный, величественный алтарь, посвященный Риму и Августу, который был торжественно открыт в 12 г. до н. э. Вблизи от города, на горе Фурвьер, с которой открывается прекрасный вид на альпийскую горную цепь, уже в кельтское время было святилище бога Луга. Лугдунум и означает «холм бога Луга» или «посвященный Лугу, высокий, укрепленный город»<sup>4</sup>.

То, что городу, который Август возвысил до центра Галлии, было оставлено его кельтское имя, символично. В этом можно видеть косвенное доказательство того, что Луг — это галльский Меркурий Цезаря. Известно, что

<sup>1</sup> Dumezil G. Gods of the Ancient Northmen. P. 42.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 403.

<sup>3</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 51.

<sup>4</sup> Ibid. S. 50.

Август питал личное пристрастие к Меркурию, и в Галлии его времени имя императора часто присоединялось к имени Меркурия<sup>1</sup>. В данном случае личные вкусы и политика императора счастливо совпадали: бог главного города Галлии был любимым богом императора Меркурием. Слияние с императорским культом привело к тому, что его главный праздник в Лугдунуме приходился на 1 августа. Однако в тот же день в Ирландии справлялся праздник бога Луга.

Псевдо-Плутарх передает легенду, согласно которой при закладке Лугдунума с неба слетели вороны, облетели все вокруг и расселись на деревьях. При этом он замечает: «Ведь Лугом они на своем наречии называют ворона. — *λοβῶν γὰρ τῆ σφῶν διαλέκτω τὸν κόροκα καλοῦσι* (Pseudo Plut. De fluviis, 6, 4). Хотя кельты называли ворона Brennos, Я. де Фриз полагает, что Луг — это название особого вида воронов. В Лионе были найдены три медальона, изображающие гения Лиона, у ног которого сидит ворон, а также монеты с изображением ворона<sup>2</sup>. Таким образом, ворон, считавшийся птицей Одина, был также каким-то образом связан с культом Луга. Выше было отмечено, что ворон, будучи хтонической птицей, указывает на связь Одина с потусторонним миром. Следовательно, такая связь существовала и для Луга. Эта черта сближает его также с галльским Меркурием, магическо-хтоническая функция которого была, может быть (как мы видели выше), определяющей в характере этого бога.

Кроме того, так же, как Меркурий, которого Цезарь называет изобретателем всех искусств, в ирландских сагах Луг является знатоком многих искусств и ремесел, в связи с чем он имеет прозвище Самилданах (Samildánach), которое означает «опытный во многих искусствах одновременно».

В саге «О битве при Маг Туиред» рассказывается о том, как юный Луг, пришедший во дворец Нуаду, подвергся допросу привратника, желавшего знать, каким ремеслом он владеет: «И спросил привратник Самилданаха:

— Каким ремеслом ты владеешь? Ибо не знающий ремесла не может войти в Тару.

— Можешь спросить меня, — отвечал Луг, — я плотник.

— Ты нам не нужен, — молвил привратник, — есть уже у нас плотник, Лухта, сын Луахайда.

<sup>1</sup> Duval P. M. Les dieux de la Gaule. P. 71.

<sup>2</sup> Jullian C. Histoire de la Gaule. V. II. P. 252. N. 6.

— Спроси меня, о привратник, я кузнец, — сказал Луг.  
— Есть между нами кузнец, — ответил привратник, — Колум Куалленех, человек трех невиданных приемов.

— Спроси меня, я герой, — сказал Луг.

— Ты нам не нужен, — ответил привратник, — воитель могучий есть в Таре, Огма, сын Этлиу.

— Спроси меня, я играю на арфе, — снова сказал Луг.

— Ты нам не нужен, ибо есть уже среди нас арфист, Абкан, сын Бикелмоса, что был призван из сидов людьми трех богов.

— Спроси меня, — молвил Луг, — я воитель.

— Не нужен ты нам, — ответил привратник, — в Таре бесстрашный Бресал Эхарлам, сын Эхайда Баетлама.

Снова Луг молвил:

— Спроси меня, я филид и сведущ в делах старины.

— Нет тебе места среди нас, — отвечал тот, — наш филид Эн, сын Этомана.

И сказал Луг:

— Спроси меня, я чародей.

— Ты нам не нужен, — ответил привратник, — есть уж у нас чародей, да немало друидов и магов.

И сказал Луг:

— Спроси меня, я врачеватель.

— Ты нам не нужен, — ответил привратник, — Диан Кехт среди нас врачеватель.

— Спроси меня, — снова сказал он, — я кравчий.

— Ты нам не нужен, — ответил привратник, — ибо кравчие наши Делт, Друхт, Дайте, Тае, Талом, Трог, Глен, Глан и Глези.

— Спроси меня, — сказал Луг, — я искусный медик.

— Ты нам не нужен, есть среди нас уже Кредне.

И тогда снова заговорил Луг:

— Спроси короля, — сказал он, — есть ли при нем человек, что искусен во всех тех ремеслах. Если найдется такой, то покину я Тару.

Направился привратник в королевские покои и обо всем рассказал королю.

— Юный воин пришел ко входу в Тару, — сказал он, — что зовется Самилданах. Все, в чем народ твой искусен, постиг он один, человек всех и каждого дела»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 39.

Диалог Луга с привратником раскрывает целый ряд общих черт, которые он имеет с галльским Меркурием и с Одином. Так же как галльский Меркурий, Луг владеет самыми разнообразными ремеслами. Будучи филидом Луг является мастером поэтического искусства, как Один — покровителем скальдов. В качестве мага и чародея Луг опять напоминает галльского Меркурия с его магическо-хтонической функцией и в особенности Одина — великого мага, которому подвластны все формы магии. Как и у Одина, магические функции Луга переплетаются с военными: он воитель, герой и отец героев (особенно Кухулина).

В битве при Маг Туиред, являясь верховным полководцем войска Туата Де Дананн, Луг играет такую же выдающуюся роль, как Один в войне асов и ванов. Оба бога обладают чудесными магическими копьями. Один, применяя в битве магию, в десятки раз увеличивает силу своих воинов. Луг также укрепляет свое войско с помощью магических приемов: «Воистину жестокой и страшной была эта битва между родом фоморов и мужами Ирландии, и Луг неустанно крепил свое войско, дабы без страха сражались ирландцы и уж вовеки не знали кабалы... Возгласил Луг, обходя свое воинство на одной ноге и прикрыв один глаз»<sup>1</sup>. Тем, что, принимая эту ритуально-магическую позу, Луг закрывает один глаз, он тоже напоминает Одина, который имеет только один глаз.

Вообще в битве при Маг Туиред, особенно в поединке с устрашающим вождем фоморов Балором, Луг, выступая его достойным противником и побеждая его, являет варунический аспект своей личности — ужасного, буйного военного бога. Недаром у него было прозвище Лоннбейменех (Lonnbeimenech), т. е. «тот, который яростно бьет»<sup>2</sup>. В то же время в образе Луга гораздо более отчетливо, чем в образе Одина, выступали митраические черты. Он был благодатным богом. Благодать, которую он изливал, получали не только воины, но и поэты, и волшебники.

Ф. Леру и Х. Гионварк сделали наблюдение, что кельтские боги, может быть, лучше всего проявляются в атмосфере праздников. «Без праздников, — пишут они, —

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 45.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 52.

боги от нас ускользают. Это в обрамлении праздника они живут и организуются»<sup>1</sup>. Поэтому, чтобы полнее представить природу и характер бога Луга, рассмотрим его образ и культ в связи с тремя большими кельтскими праздниками: Бельтайном, Лугназадом и Самайном. Кельтский праздник, справлявшийся 1 мая, Бельтайн (Beltaine) означает в буквальном переводе «огонь Бея», и в современном ирландском языке так по-прежнему называется месяц май: *la bealtaine* — «первый день мая»<sup>2</sup>.

Сведения источников об этом празднике скудны. Они не позволяют полностью восстановить ритуалы Бельтайна, однако с их помощью удается определить достаточно точно символизм праздника. Создается впечатление, что все мифические переселенцы в Ирландию прибыли туда в праздник Бельтайна. Так, Парталон, первый обитатель Ирландии, появился там в это время: «Во вторник он достиг Ирландии, в семнадцатый день луны майских календ»<sup>3</sup>. Туата Де Дананн также высадились на побережье Ирландии в период Бельтайна: «Они вытащили свои корабли и после трех дней, трех ночей и трех лет высадились на большом и широком песчаном берегу Трахт Муга у героев Ульстера в понедельник первой недели мая»<sup>4</sup>.

Затем Туата Де Дананн сожгли свои корабли и после этой иллюминации окутались друидическим облаком (*séo draoidheachta*), чтобы не быть открытыми. По сообщению «Рейннских диндсенхас», равным образом в праздник Бельтайна Миде, герой-эпоним центральной провинции в Ирландии, зажег для детей Немеда в Узинехе костер, который должен был гореть шесть лет<sup>5</sup>. Таким образом, центральное место на празднике Бельтайна занимал огонь, которым так же, как и другими стихиями, ведали друиды: «Бельтайн, огонь Бея, — говорится в Глоссарии Кормака, — благодетельный огонь, который зажигали друиды посредством магии или великих заклятий»<sup>6</sup>.

Подробное описание праздника Бельтайна и друидического огня, зажигавшегося на нем, с упоминанием бога,

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les fêtes celtiques*. P. 23.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 234.

<sup>3</sup> *Thextes mythologiques irlandais*. I/1. P. 5.

<sup>4</sup> *Thextes mythologiques irlandais*. I/1. P. 12.

<sup>5</sup> *Dindshenchas de Rennes // Revue Celtique*. 15. P. 297.

<sup>6</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 235.

которому был посвящен праздник, дает Дж. Китинг<sup>1</sup> в своей «Истории Ирландии», когда он рассказывает о мифическом основании королевства Миде королем Туатхалом Техтмаром: «Он (Туатхал Техтмар) строил второй лагерь в округе, который был предоставлен провинцией Конкахта, — в Узинехе, где проводилось общее собрание людей Ирландии, которое называли Великое собрание Узинеха. В праздник Бельтайна там проходила ярмарка, на которой имели обыкновение обмениваться имуществом, товарами и сокровищами. Там они совершали также жертвоприношения великому богу, которого они почитали и который назывался Бель. Существовал обычай в каждом кантоне Ирландии в честь Беля зажигать два костра, между которыми прогоняли больных животных, чтобы их вылечить и предохранить от болезни в течение года. Это по этому огню назван благородный праздник, который происходит в день апостолов Филиппа и Якова, — Бельтайн, то есть огонь Беля»<sup>2</sup>.

Этому богу Белю, упоминаемому Китингом, соответствует галльское божество Беленос (Belenos), имеющее то же самое имя с добавлением суффикса. Я. де Фриз так же, как, и другие исследователи, полагает, что имя бога кельтское и весьма древнее: «Bel» может восходить к индоевропейской основе — *g<sup>h</sup>el* — «блестеть». «Это ведет нас, — пишет де Фриз, — к солнечному богу, который поэтому может быть отождествлен с Аполлоном»<sup>3</sup>.

В самом деле, в надписях и в легендах на монетах, происходящих из римской Галлии, Беленос является прозвищем галльского Аполлона<sup>4</sup>. Эпиграфический материал дает представление о том, что Беленос почитался также в Норике и в Северной Италии<sup>5</sup>. По сообщению Геродиана,

<sup>1</sup> Дж. Китинг, которого Ф. Леру и Хр. Гионварк называют «великим эрудитом первой пол. XVII в. и главным хранителем всего средневекового ирландского знания», написал свою «историю Ирландии» на основании источников, частично уже утраченных, или на основании устной традиции, уходящей в дохристианскую кельтскую древность Ирландии (Le Roux F., Juyonvarch'h Ch. *Les fêtes celtiques*". P. 41; *Les Druides*. P. 167).

<sup>2</sup> Keating G. *The History of Ireland* // Ed. D. Comyn (I) and P. Dinnen (II-IV). London, 1902-1914. II. P. 246-248.

<sup>3</sup> Vries J. de. *Keltische Religion*. S. 75.

<sup>4</sup> Dottin G. *Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique*. Paris, 1906. P. 220.

<sup>5</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 77.

в Аквилее существовал культ этого бога, которого там выдавали за Аполлона (Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορία, VIII, 3, 8).

В связи с этим вполне правдоподобно выглядит предположение, что Bel является прозвищем бога Луга, поскольку имя Луг означает «светящийся» и Луг, помимо всех прочих качеств, является еще и «солнечным» богом. На солнечную природу луга указывает его прозвище *Lanfada* («с длинной рукой»), которое истолковывают как «луч солнца». Своеобразным подтверждением того, что Бель или Беленос был ипостасью Луга, является такой факт: в современном диалектном французском *belin* означает «колдун, волшебник»<sup>1</sup>, а магия была одним из основных качеств Луга. Данная ситуация позволяет сделать еще один вывод: так как Луг очень напоминает галльского Меркурия Цезаря, то Bel или *Belenos*, понимаемый в *interpretatio romana* как Аполлон, в действительности мог быть прозвищем галльского Меркурия.

Луг, покровитель Бельтайна, заведая благодетельным друидическим огнем, опять проявляет митраические качества благодетельного, светлого бога. Однако друидический огонь мог быть не благодетельным, а зловредным, пагубным. Так, Цезарь сообщает о человеческих жертвоприношениях у кельтов, которые совершались при посредничестве друидов. В качестве примера он рассказывает о том, как некоторые кельтские племена сооружают колоссальные манекены, сплетенные из ивовых прутьев, наполняют их живыми людьми и поджигают (*Caes. B. G.*, VI, 16, 2–5). По мнению Леру и Гионварка, этот холокост совершался континентальными кельтами тоже в мае на празднике, название которого неизвестно, но который являлся эквивалентом ирландского Бельтайна и был посвящен богу Лугу. Таким образом, на майском празднике священного огня Луг проявлял также и свою варуническую, страшную сущность, опять напоминая Одина, которому тоже приносили человеческие жертвы.

Центральное место Луг занимал на празднике Лугназада, справлявшемся 1 августа, о чем свидетельствует само название праздника: Лугназад означает «ассамблея в честь

<sup>1</sup> Ф. Леру и Хр. Гионварк, приводящие этот факт, удивляются тому, что теоним *belin*, несмотря на романизацию и христианизацию Галлии, выжил и сохранился до сих пор в форме, напоминающей о древнем кельтском божестве (*Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 202*).

Луга». Такое объяснение дает Глоссарий Кормака: «Лугназад — день или ярмарка, название которой “назад”, т. е. торжество или игры Луга, сына Эйтне, установленные им в начале осени»<sup>1</sup>. Китинг также использует традиционную этимологию, объясняя происхождение праздника: «Именно Лугайд с длинной рукой учредил первую ассамблею Таильтиу в качестве ежегодного воспоминания о своей собственной кормилице Таильтиу, дочери Магмора, короля Испании, и жены Эохайда, сына Эрк, последнего короля Фир Болг... Когда Таильтиу была похоронена Лугайдом под этим холмом, он основал ярмарку Таильтиу в память о ней. По этой причине называли Лугназад, т. е. “назад” или поминание Луга 1 августа»...<sup>2</sup>.

Как было показано выше (в § 3), средневековая поэма, написанная в начале XI в. Лотхайном, филидом короля Маэлсехлайна, дает представление о том, что церемонии Лугназада были тесно связаны с королевской функцией суверена страны. Поэт, написавший свою поэму в честь короля, который восстановил праздник Лугназада после долгого перерыва, настаивает на том, что Лугназад — это праздник божественный, вечный и королевский. Маэлсехлайн почтен праздником, который является праздником его королевской функции; у короля же по отношению к ней имеются только исполнительные полномочия.

Здесь возникает естественный вопрос о том, какая связь существует между Лугом и королевской функцией, т. е. верховной властью Ирландии. Источники дают представление о том, что эта связь была самой непосредственной и тесной. Луг входил в число богов-королей: «Таковы были их короли, князья, друиды и художники: Нуаду, Бресс. Луг, Дагда, Делбаэх, Фиахна, Бриан и Иухар и Иухарба, три бога Дана, т. е. три друида, по которым названы Туате Де Дананн, и Мак Куилл, Мак Кехт, Мак Грейне, три последние короля Туате Де Дананн»...<sup>3</sup>.

В этом тексте великие боги кельтского пантеона (Луг, Дагда, Нуаду) беспорядочно перепутаны с другими персонажами, извлеченными из мифологического цикла (Бресс, Делобаэт, Фиахна) и с богами-держателями земной королевской власти (Мак Куилл, Мак Кехт, Мак Грейне). Из

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 238.

<sup>2</sup> Keating G. The History of Ireland. Éd. Dinneen. II. P. 218.

<sup>3</sup> Le Livre des Conquêtes // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 149.

этой последней триады для нас интересен Мак Грейне, о котором другой отрывок из «Книги Захватов» сообщает дополнительные сведения: «Мак Грейне шел затем; солнце было его богом, Кетаур было его имя, Эрнию была его жена»<sup>1</sup>. Полагают, что имя Мак Грейне является прозвищем Луга в его солнечном аспекте, а его супруга была королевой и олицетворением Ирландии<sup>2</sup>.

Еще более отчетливо природа отношений между Лугом и королевской властью проявляется в саге, рассказывающей о приключениях и путешествии Конна, короля Тары. Как мы видели выше (§ 3), Конн приходил во дворец Луга за королевской инициацией. Луг в этой саге предстает как примордиальный человек, бог-царь, от имени которого действует находящаяся в его дворце молодая и прекрасная женщина, являющаяся персонификацией верховной власти, вручая Конну королевские талисманы и угощая его красным пивом — напитком верховной власти и бессмертия.

Таким образом, Луг так же, как и скандинавский Один, является богом-царем и богом-земных царей. Однако Один — прежде всего царь богов, глава пантеона. Луг занимает такое же место в пантеоне ирландских кельтов. В саге о «Битве при Маг Туиред» Нуаду, сам бог-царь и король Туата Де Дананн, уступает ему свой трон: «Когда же проведал Нуаду о многоискусности воина, то подумал, что поможет он им избавиться от кабалы фоморов. Принялись Племена Богини держать о нем совет, и порешил Нуаду поменяться местами с Лугом. Сел тогда воин на королевское место, и сам Нуаду вставал перед ним до исхода тринадцати дней»<sup>3</sup>.

Наконец, под покровительством Луга происходил самый важный из кельтских праздников Самайн (праздник кельтского Нового года, справлявшийся 1 ноября). В праздновании Самайна принимали участие все социальные категории кельтского общества. Простой народ, воздав дань благоговейного уважения своим идолам, получал небольшую часть пиршественных угощений и присутствовал на играх. Воины были главными участниками банкетов, пиров и попоек, то есть самой зрелищной части праздника. Жрецы зажигали

<sup>1</sup> Le Livre des Conquêtes // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 148.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 396.

<sup>3</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 40.

священный огонь и совершали жертвоприношения, затем они председательствовали на официальных ассамблеях, проходивших в праздник Самайна, в которых принимали участие король и знатные. Таким образом, праздник Самайна сохранял и воспроизводил трехчастное функциональное деление самого древнего индоевропейского общества.

В то же время (как было показано в § 5, гл. III) Самайн был праздником всеобщим, мобилизовавшим как людей, живущих на этой Земле, так и счастливых обитателей сида. С точки зрения Ф. Леру и Х. Гионварка, Самайн не только представлял встречу божественного и человеческого, но содержал «утверждение, поднятое на высоту неизменного принципа о превосходстве божественного над человеческим»<sup>1</sup>. Средневековый Самайн все еще уважал функциональные нормы, согласно которым управлялось общество богов. А поскольку во главе этого божественного сообщества стоял бог Луг, то он стоял и во главе Самайна. Так, центральная битва ирландской эпопеи, битва при Маг Туиред, героем которой и главнокомандующим войском Туата де Дананн был Луг, происходила в праздник Самайна.

Хотя центральной частью Самайна были происходившие в королевских дворцах пиры, изобиловавшие угощением и вином, искрившиеся весельем и светом, Луг в период Самайна проявлял свою темную, ужасную, варуническую сущность. Когда король был изнурен властью и больше не мог гарантировать благо своей страны, тогда в ночь Самайна он подвергался ритуальной смерти, раненый насмерть врагом, утопленный в бочке вина или пива и сожженный заживо в пожаре королевского дворца. Эта ритуальная смерть короля посвящалась Лугу, во дворец которого земные короли приходили за королевской инициацией. Так же, как скандинавский Один, Луг контролировал силу земных королей. Ведь когда Один требовал человеческих жертвоприношений, то ему в жертву тоже приносили королей, более не способных доставлять благосостояние своей стране. Таким образом, Луг был всеохватывающим богом. Он присутствовал на трех важнейших кельтских праздниках в трех своих аспектах: темном (Самайн), светящемся (Бельтайн) и королевском (Лугназад). Его образ являлся выражением самой кельтской концепции мира, тройственной и унитарной одновременно.

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 77.

### Тевтатес, Езус, Таранис

Ритуальное убийство в ночь Самайна исчерпавших свою силу королей, в частности, насильственная, втройне трагическая смерть короля Муйхертаха (от смертельной раны, в пожаре дворца и в бочке с вином)<sup>1</sup> заставляет вспомнить средневековый комментарий к тексту Лукана, который, говоря о галльских народах, современных Цезарю, упоминает тревиров, лигуров, а затем тех, «которые усюкаивают ужасной кровью свирепого Тевтатеса и страшного Езуса в его диких святилищах и Тараниса на алтарях не менее кровавых, чем алтари Дианы скифской» (Lucan. Pharsal., I, 444–446). Так называемые Бернские схолии к Лукану (датирующиеся временем между IV и X вв. н. э.) дополняют сведения Лукана, сообщая о различных способах человеческих жертвоприношений, посвящавшихся каждому из трех богов. Человека, посвященного в жертву Тевтатесу, топили в бочке, Езусу — вешали на дереве, Таранису — сжигали в деревянном чане<sup>2</sup>.

Давно уже делались попытки идентифицировать этих богов и определить сферу деятельности каждого из них. Эти попытки достаточно трудны, так как Бернские схолии, истолковывая имена Тевтатеса, Тараниса и Езуса, дают противоречивые сведения<sup>3</sup>. Так, Тевтатеса комментаторы Лукана идентифицируют то с Меркурием, то с Марсом. Надписи, посвященные Тевтатесу, предпочитают идентификацию с Марсом. В Англии было найдено несколько посвященных надписей, в которых Тевтатес появляется под именами: «Mars Teutatis (Честертон, Роски Вуд), Totatis (Йорк) и Tutatis (Олд Карлайл). Mars Toutatis встречается в посвящениях, найденных в Зеккау (Штирия) и в Риме<sup>4</sup>. В тех областях Галлии, в которых жили племена, упоминаемые у Лукана, не было обнаружено ни одной посвященной надписи Тевтатесу. Они происходят исключительно из окраинных кельтских районов. По мнению Я. де Фриза, здесь чаще воевали. И поэтому идентификация с Марсом была предпочтительнее<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Смерть Муйхертаха, сына Эрк. — Пер. А. А. Смирнова // Ирландские саги. С. 304–305.

<sup>2</sup> M. Annei Lucani Commenta Bernensia // Usener H., 1869. S. 32.

<sup>3</sup> Противоречия объясняются тем, что существовали два автора схолий.

<sup>4</sup> Vendryes J. La Religion des Keltes. P. 265.

<sup>5</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 46.



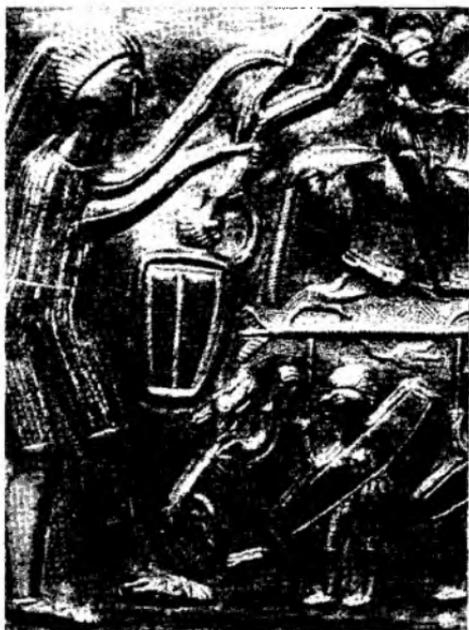
Рис. 48. Божественная воспная пара и змея с головой барана. Столб из Мавилли (Кот-д'Ор, Франция, галло-римский период)

левую грудь. Рядом с богом поднимается огромный змей с головой барана (рис. 48). Это соседство делает изображенного бога похожим на галльского Меркурия, одним из символов магическо-хгонического аспекта которого являлась змея. Впрочем, Я. де Фриз считает, что изображение бога на пилоне из Мавилли нельзя связать с Тевтатесом без дальнейших подтверждений для этого. «Нет ни одного художественного изображения, — пишет он, — которое мы могли бы отнести к Тевтатесу»<sup>2</sup>. образу Тевтатеса свойственна какая-то неуверенность, колебание между Марсом и Меркурием.

Жертвоприношения, которые совершались в честь Тевтатеса, мало подходили для бога войны. Из сообщения Лукана мы знаем, что «Тевтатес успокаивается ужасной кровью» (*Sanguine diro placatur*), а из Бернских схолий — что лучшей жертвой для него было утопление в сосуде. На основании этих двух свидетельств в известном тексте Страбона, посвященном жестокому обычаю кимвров, можно видеть развернутое описание процедуры жертвоприношения

<sup>1</sup> Duval P. M. *Les dieux de la Gaule*. P. 30.

<sup>2</sup> Vries J. de. *Ibid.*



**Рис. 49.** Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины; Бог (?), окунающий людей в котел (Ютландия; II или I в. до н. э.).

Тевтатесу: «Передают, что у кимвров существует такой обычай: женщин, которые участвовали с ними в походе, сопровождали седовласые жрицы-прорицательницы, одетые в белые льняные одежды, прикрепленные [на плече] застежками, подпоясанные бронзовым поясом и босые. С обнаженными мечами эти жрицы бежали через лагерь навстречу пленникам, увенчивали их венками и затем подводили к медному жертвенному сосуду вместимостью около 20 амфор; здесь находился помост, на который восходила жрица и, наклонившись над котлом, перерезала горло каждому поднятому туда пленнику. По сливаемой в сосуд крови одни жрицы

совершали гадания, а другие, разрезав трупы, рассматривали внутренности жертвы и по ним предсказывали своему племени победу» (Strabo, VII, 2, 3)<sup>1</sup>. Такое соединение жертвоприношения с прорицанием более соответствует магу и прорицателю Меркурию, чем богу войны Марсу.

Иллюстрацией жертвоприношения Тевтатесу является сцена, представленная на серебряном культовом котелке из Гундеструпа (II или I в. до н. э.), найденном в торфянике в окрестностях Аалборга (Ютландия). Там изображен очень высокий персонаж (бог или жрец), который окунает людей вниз головой в котел. К котлу движется группа пеших воинов, а в верхнем ряду встречная группа воинов на лошадях удаляется от жертвенного сосуда (рис. 49). Таким

<sup>1</sup> Страбон. География — Пер. Т. А. Страгановского. В этом тексте Страбона речь, скорее, идет о кельтском, чем о германском обычае, так как кимвры были сильно смешаны с кельтскими этническими элементами.



Рис. 50. Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины; процессия воинов (Ютландия; II или I в. до н. э.)

образом, котел является центром замкнутого процесса: воины идут к котлу, окунаются в него и уже в качестве всадников отъезжают от котла.

Эта сцена загадочна, потому что неизвестны ритуал и миф, к которому относится изображение. О его смысле можно только строить догадки. Кажется оправданным высказанное Я. де Фризом сомнение относительно того, что эта сцена изображает воскрешение из мертвых, хотя лошадь иногда принадлежит к царству мертвых и героизированные умершие изображаются верхом на лошади. Однако ведь не каждый всадник должен быть изображением умершего<sup>1</sup>.

Более правдоподобно выглядит предположение, что здесь изображен процесс инициации, поскольку, как известно, инициация часто представлялась как символическая смерть, которая, будучи переходным моментом, разделяет две фазы жизни. Тогда воинов на лошадях можно было бы рассматривать как новых молодых членов племени, которые после инициации из разряда пехотинцев перешли в разряд всадников. В таком случае гигант, который их одного за другим окунает в котел, мог бы быть жрецом, исполняющим свою обязанность.

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 47.

П. Дюваль и Я. де Фриз полагают, что нельзя утверждать, что совершающий жертвоприношение персонаж — это сам Тевтатес, хотя его огромный рост как будто намекает на его сверхъестественную сущность<sup>1</sup>. Несомненно только то, что на котелке из Гундеструпа изображена жертвенная смерть в сосуде, которую Бернские схолии связывают с Тевтатесом, и примеры которой встречаются в ирландских сагах. Близкая аналогия имеется в нордической мифологической традиции, один из персонажей которой Фьолнир, сын бога Ингвифрейра, утонул в бочке с медом. Фьолнира всегда идентифицируют с Одином. Вспомнивший эту аналогию Я. де Фриз задается вопросом: «Не были ли Тевтатес и Один соответствующими друг другу богами?»<sup>2</sup>. Эту линию параллелей можно было бы дополнить именами галльского Меркурия и, в конечном счете, Луга.

С Одином и Лугом Тевтатеса связывает еще одна параллель. Некоторые надписи придают Тевтатесу прозвище *Meduris*<sup>3</sup>, на основании которого его идентифицируют с ирландским богом Мидиром. Этимология имени Мидира не ясна. Может быть, оно происходит от глагола *med*, что означает «измерять», «взвешивать». Тогда это как будто указывает на интеллектуальный характер деятельности бога. Возможен также вариант, что имя Мидир происходит от слова *med* — «мёд», а это напоминает об Одине, который, как известно, был особенно тесно связан с этим опьяняющим напитком. Бог Мидир выступает главным образом в саге о сватовстве к Этайн. Мидир был воспитателем Энгуса Мак Ока. Он потерял глаз, выбитый ореховым прутом во время примирения Элмара и Энгуса Мак Ока, а потом глаз ему исцелил Диан Кехт. Этот мотив «одноглазости» опять напоминает Одина и Луга.

Уже очень давно пытались определить сферу деятельности Тевтатеса, прослеживая этимологию его имени. Имя Тевтатес происходит от кельтского слова, обозначающего племя (*teutā, touta, tota*), и Тевтатес — это «бог племени»<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P. 30; Vries J. de. *Keltische Religion*. S. 48.

<sup>2</sup> Vries J. de. *Ibid.*

<sup>3</sup> Himly J.-F. *Dédicace Toutati medurini // Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace*. 38, 1947.

<sup>4</sup> Jullian C. *L'histoire de la Gaule*. V. II. P. 119; Loth J. *Revue archéologique*. XXI, 1925. P. 222; Филип Р. *Цивилизация кельтов и ее*

то есть это не имя собственное, а прозвище «Племенной». Оно не определяет сферу деятельности бога, а только дает представление о том, что он играл важную роль в жизни племенной общины. И поскольку племя было образованием столько же военным, сколько политическим, бог племени был связан с войной и борьбой. Я. де Фриз, сделавший это наблюдение, в то же время замечает: «Но это еще не доказывает, что он был галльским Марсом, так как германский Водан, которого классические авторы отождествляют с Меркурием, во всяком случае, очевидный бог войны, хотя, разумеется, не единственный в германском пантоне... Все равно остается вопрос: Меркурий или Марс»<sup>1</sup>.

В заключение заметим, что в римской Галлии Марс и Меркурий смешивались друг с другом, но в этом смешении перевес был на стороне Меркурия.

\* \* \*

Бернские схолии дают такие же противоречивые сведения о Езусе, как о Тевтатесе. Один раз сообщается, что Езус — это Марс и в жертву ему приносят людей, повешенных на дереве, а в другой раз — что Езус — это Меркурий, которого почитают торговцы.

Слово *Esus* известно в галльском языке. Оно встречается в таких личных именах как *Esunertus*, *Esumagius*, *Esumoras*, *Esugenus*. Кроме того, одно из галльских племен называлось *Esuvii*<sup>2</sup>. Толкования этого слова различны. Дом Мартен пытался связать его с бретонским словом *euzuz*, «ужасный»<sup>3</sup>. Другие думали об италийском *aisus*, *esus* — бог и об этрусском *Erus* или о латинском *herus* — господин, повелитель<sup>4</sup>. Вандри же выводит имя *Esus* из *esu* — «добрый» (ср. древнегреческое *εὖς* или древнеиндийское *asura*)<sup>5</sup>, хотя бернские схолии менее всего создают впечатление о Езусе

наследие. С. 172; Vries J. *Keltische Religion*. S. 48; Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P. 29.

<sup>1</sup> Vries J. de. *Keltische Religion*. S. 48.

<sup>2</sup> Dottin G. *Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique*. P. 231.

<sup>3</sup> Dom Martin. *La Religion des Gaulois*. II, 1727. P. 264.

<sup>4</sup> Vries J. de. *Keltische Religion*. S. 98.

<sup>5</sup> Vendryes J. *La Religion des Celtes*. P. 263.



**Рис. 51.** Священный бык с тремя журавлями, *Tarvos Trigaranus*. Папио алтаря *Nautae Parisiaci* (Париж, Франция; галло-римский период)

журавлями, сверху надпись *Tarvos Trigaranus*, означающая на галльском языке «Бык с тремя журавлями» (рис. 51). Два остальных рельефа алтаря изображают Юпитера и Вулкана, имена которых тоже высечены сверху<sup>3</sup>. На рельефе, украшающем алтарь, найденный в Треве, изображен безбородый персонаж, который рубит дерево. В листе дерева можно различить голову быка и трех журавлей, сидящих на ветвях (рис. 52). С. Рейнак сравнил оба алтаря и пришел к выводу, что *Esus* и *Tarvos Trigaranus* парижского алтаря принадлежали к одной и той же сцене, а изображение на рельефе алтаря из Трева представляет собой сокращенное воспроизведение мифа, представленного на рельефах парижского алтаря<sup>4</sup>. А. Дарбуа де Жюбенвилль высказал

как о добром боге. Была сделана также попытка связать это имя с индоевропейским корнем — *eis*, который примерно означает «энергия, страсть»<sup>1</sup>. Однако все эти этимологии представляют только возможные варианты и не дают четкого представления о характере и функциях бога.

Имеются изображения *Езуса*. На одном из рельефов, украшающих алтарь, воздвигнутый во времена Тиберия коллегией *Nautae Parisiacae* (корабельщиков из Лютеции, главного города племени паризиев)<sup>2</sup>, изображен бородатый человек в короткой тунике, замахнувшийся топором, которым он, кажется, обрубает ветви дерева. В верхней части рельефа высечено имя *Езус*. На соседнем с этим рельефе изображен бык со стоящими на его спине и голове тремя

<sup>1</sup> O'Rahilly T. T. *Eriu*. XIV, 1946. P. 5.

<sup>2</sup> Найден в Париже в 1710 г. (Dottin G. *Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique*. P. 235).

<sup>3</sup> Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P. 35.

предположение, что этот миф принадлежал к старому фонду кельтской мифологии. Отзвуки же этого мифа слышатся в двух эпизодах «Похищения быка из Куальнге», центральной саги ульстерского цикла. В одном из этих эпизодов Кухулин, воитель Ульстера, рубит деревья, чтобы задержать продвижение вражеской армии. В другом эпизоде фея Морриган, приняв образ птицы, советует быку Донну бежать, предупредив его о приближении Кухулина<sup>1</sup>. В свете такого предположения Езуса можно сопоставить с Кухулином, которого, как известно, считают ирландским эквивалентом Геракла. Езус в таком случае мог бы быть галльским эквивалентом Геракла, богом физической силы как Донар-Тор в германо-скандинавской мифологии. Однако все исследователи согласны, что на этот раз ирландская легенда не может свидетельствовать о первоначальном значении мифа о дровосеке и быке с тремя журавлями<sup>2</sup>.

Таким образом, для характеристики образа Езуса у нас остаются только свидетельство Бернских схолий о жертвоприношениях Езусу людей, повешенных на деревьях, и изображения бога на алтарях из Парижа и Трева. Что касается иконографии Езуса, то вряд ли он изображен за простой работой лесоруба. Было бы ошибочно считать, что Езус был связан с раскорчевкой леса, или видеть в нем мастерового, который поставляет корабельщикам из Парижа ство-



Рис. 52. Бог, рубящий дерево, в листе которого видны голова быка и три птицы. Рельеф, украшающий алтарь из Трева (Германия; римский период)

<sup>7</sup> Reinach S. Tarvos Trigaranus. *Revue celtique*, 1898. V. XVIII. P. 253-266.

<sup>1</sup> D'Arbois de Jubainville H. Esus, Tarvos Trigaranus. *Revue celtique*, 1897. V. XIX. P. 245-250.

<sup>2</sup> Dottin G., *Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité Celtique*. P. 235; Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P. 37.



Рис. 53. Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины: Чернунос-Езус (Ютландия, II или I в. до н. э.)

лы деревьев, необходимые для постройки кораблей. На алтаре из Парижа Езус отсекает ветви дерева. Поскольку жертвы для него вешались на деревьях, то можно сделать вывод, что бог изображен за подготовкой дерева к повешению жертв.

На рельефе из Парижа Езус изображен в окружении богов такого высокого ранга, как Юпитер и Вулкан. Бернские схолии сравнивают его с великими римскими богами. Остается только вопрос: кто же такой Езус — Марс или Меркурий? Поскольку самой характерной чертой Езуса является способ совершения жертвоприношений в честь него, то возникает аналогия с Одином, жертвы которому тоже вешались на дереве, затем через посредство Одина эта аналогия приводит к Меркурию. Езус имеет и другие черты, сходные с Одином. Оба бога являлись божественными покровителями перемещений, передвижений, перевозок. Один назывался *farmağud*, т. е. бог фрахта. Он посылал морякам добрый, попутный ветер. Являясь вовсе не богом силы, а богом хитростей и козней, искусства и мастерства, Один был в том числе и покровителем корабельщиков. Езуса тоже почитали корабельщики (как мы видели, парижский алтарь был заказан *nautae parisiace*), и приведенные характеристики Одина могут быть отнесены и к нему. Нельзя не заметить, что в таком виде он очень напоминает Меркурия.

В то же время Езус, как всякий великий бог, амбивалентен. Прежде всего, он жестокий бог, которому приносят

в жертву повешенных. И, как мы видели, одна из этимологий само имя Езус истолковывает как эпитет «ужасный». Однако Я. де Фриз считает, что заслуживает внимания противоположная этимология, предложенная Ж. Вандри — «добрый». Правда, при этом он делает оговорку, что имя «Добрый бог» следует рассматривать как эвфемизм: все во всем. Де Фриз приводит также суждение общего порядка о сущности образа Езуса: «Сообщение об этих жертвоприношениях через повешение, — пишет он, — и изображение на парижском алтаре, в первую очередь, допускают предположение, что Езус — это имя главного божества галлов и что, скорее всего, его нужно сопоставлять с Меркурием или с северо-германским Одином»<sup>1</sup>.



Рис. 54. Серебряный кубок из Лиона с рельефным изображением Езуса-Щернуноса (нач. I в. н. э.)

\* \* \*

Последний из трех кельтских богов, упоминаемых в тексте Лукана, Таранис также истолкован противоречиво в Бернских схолиях. С одной стороны, они называют Тараниса Диспатером (Dis Pater — имя римского бога подземного мира) и сообщают, что кельты почитают его, сжигая людей в деревянных чанах. С другой стороны, по свидетельству бернских схолий, Таранис — это Юпитер, выступающий в качестве бога-покровителя войны (praeses bellorum); прежде ему приносили в жертву человеческие головы, а теперь — приносят в жертву только животных. Известна только одна посвященная ему надпись, найденная в Оргоне (в устье Роны). Она написана греческими буквами и предлагает форму *Taranoov*. В надписи из Далмации упомянут

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 100.



Рис. 55. Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины; бог с колесом; галльский бог неба, может быть, Таранис (Ютландия, II или I в. до н. э.)

Jupiter Taranicus, а две надписи, найденные в Германии, дают форму Taranicus<sup>1</sup>.

Эти эпитеты означают что-то вроде «принадлежащий Таранису» или «сын Тараниса». Толкование имени Таранис очевидно: основа слова здесь *taran* «гром». Побочная форма имени бога — *Tanagos*. Ему посвящена надпись в Честере: *IOM Tanago*. Это имя очень напоминает имя германского бога Донара (*Donar* — «громовник»). Вследствие этого соответствия Тараниса можно считать богом, который связан с небесным феноменом грома. В таком случае идентификация с Юпитером вполне понятна, так как Донара тоже отождествляли с Юпитером. Таким образом, судя по этимологии его имени, Таранис — это кельтский бог неба, оружием которого являются гром и молния.

Я. де Фриз заметил, что при попытке истолкования образа кельтского бога грома следует дистанцироваться от натурмифологического объяснения явлений прошлого. Небесные феномены могут быть подчинены богам, но не исчерпывают их сущности и не составляют исходного пункта для их определения<sup>2</sup>. Бог, который наделен символом грома, — в первую очередь, ужасный бог, обладающий

<sup>1</sup> Vendryes J. *la Religion des Celtes*. P. 264.

<sup>2</sup> Vries J. *de Keltische Religion*. S. 64.

уничтожающей силой. Кельты боялись грозного бога неба. Этот страх отразился в знаменитом ответе, который кельты дали встретившемуся с ним в 335 г. до н. э. Александру Македонскому на вопрос о том, чего они опасаются больше всего на свете. «Мы опасаемся только одного, — ответили кельты, — чтобы небо не упало на нас» (Strabo, VII, 3, 8). По сообщению Павсания, в Дельфах раскаты грома поражали кельтов ужасом и мешали им слушать команды (Paus., X, 23, 2).

Имея в виду эти свидетельства античных авторов, Ж. Вандри пишет: «Естественно, что, опасаясь падения небесного свода, кельты старались умилостивить бога, присутствие которого там проявлялось посредством грома и молнии»<sup>1</sup>. Поэтому ему приносили кровавые жертвы, о которых сообщают Лукан и его комментаторы.

Поскольку Таранис был хозяином небесного огня, то, как мы видели, именно огнем, по сообщению одного из комментаторов Лукана, он утолял свою жажду человеческих жизней, когда жертвы ему сжигали в деревянных чанах.

Я. де Фриз делает попытку прояснить образ Тараниса, сравнивая его с индоевропейскими богами грома: германоскандинавским Донаром-Тором и индийским Индрой. Это сравнение проливает свет на военную функцию Тараниса. Дело в том, что Донар-Тор и Индра также выполняют важную военную функцию, защищая «своих» от «чужих», людей от врагов (Тор — от великанов и чудовищ, Индра — от демонов и чуждых ариям племен). Де Фриз полагает, что Тараниса-Танароса можно отнести к этому типу богов<sup>2</sup>. Однако Индра и Тор — это дружелюбные по отношению к людям, щедрые и благие боги, всегда готовые прийти на помощь. Это противоречит тому, что источники сообщают о Таранисе с его жестокостью и пристрастием к кровавым жертвам.

Спорным является вопрос об иконографии Тараниса. Многие исследователи видели Тараниса во встречающихся в Галлии изображениях бога с колесом<sup>3</sup>. Еще ко времени независимости относится изображение на серебряном котелке из Гундеструпа бородатого бога с поднятыми вверх руками,

<sup>1</sup> Vendryes J. La religion des Celtes. P. 264.

<sup>2</sup> Vryes J. de. Keltische Religion. S. 64.

<sup>3</sup> Шкунаев С. В. Таранис // Мифы народов мира. Т. 2. С. 495.



Рис. 56. Котелок из Гундеструпа.  
Деталь серебряной пластины:  
бородатый бог с колесом  
(Ютландия; II или I в. н. э.)

который правой рукой держит колесо, наполовину скрытое его фигурой. С другой стороны коленопреклоненная юношеская фигура держится за колесо обеими руками и, кажется, приводит его в движение (рис. 56). Многочисленные изображения бога с колесом, относящиеся к галло-римской эпохе, являются изображениями галло-римского Юпитера, содержание образа которого П.-М. Дюваль раскрывает формулой: Таранис + Юпитер.

Бронзовая статуэтка из Шателе (От-Марн) изображает обнаженного бородатого мужчину, левая рука которого лежит на колесе, а правая держит греко-римский символ молнии. На правой руке висят девять S-образных предметов (рис. 57). На статуе из Сегюр (Везон) Юпитер опирается правой рукой на колесо с 10 спицами. На алтаре Юпитера, найденном в Лодане (деп. Гар), на обеих сторонах изображены Орел и колесо с 5 спицами. На другом алтаре, происходящем из Лансарга, который содержит посвятельную надпись Юпитеру — «Iovī OM», опять изображено колесо с 6 спицами между двух молний. Поэтому Я. де Фриз считает, что, когда на алтаре в Вовер (около Нима) встречается на одной стороне изображение колеса с 8 спицами, а на каждой из боковых сторон изображение стилизованной молнии, можно с уверенностью усматривать здесь посвящение Юпитеру. По мнению де Фриза, такой вывод правилен и для многочисленных прочих случаев, когда изображено только одно колесо<sup>2</sup>.

Вообще символ колеса был весьма характерен для кельтских религиозных представлений. Я. Филип отметил, что маленькие бронзовые колесики-подвески представляют обычный инвентарь в кельтских опидумах, например, в Стра-

<sup>1</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 73.

<sup>2</sup> Vryes J. de. Keltische Religion. S. 30-31.

доницах (Чехия), и бывают также изображены на кельтских монетах<sup>1</sup>. Р. Генон, анализируя символику колеса, замечал, что общим образом колесо является символом мира, так как окружность представляет проявленность, которая производится иррадиацией центра. Этот символизм может иметь более частные значения, будучи применен не ко всей целостности всеобщей проявленности, а к какой-то одной ее области. Особенно важным примером этого последнего случая Генон считал символизм двухколесной колесницы, составляющие части которой соответствуют различным частям космического ансамбля: ось колесницы соответствует «Оси Мира», а два колеса, помещенные на ее оконечностях, — Небу и Земле<sup>2</sup>.

Большинство исследователей считает колесо и колесницу астральными символами, в особенности, символами солнца<sup>3</sup>. Однако Я. де Фриз, исследуя символику кельтского колеса, показывает, что существует другое толкование колеса и колесницы как астральных символов. Некоторые исследователи рассматривают колесницу как символ той повозки, на которой разъезжает бог грома, а колесо истолковывают как символ молнии. Из кельтологов такой точки зрения придерживается П.-М. Дюваль. Он считает, что кельтское колесо является символом небесной колесницы, движение которой производило грохот грома, так как в галло-римской скульптуре колесо становится атрибутом Юпитера вместе с крюком, имеющим вид буквы S, который символизирует



**Рис. 57.** Бронзовая статуэтка галло-римской эпохи из Шателе (От-Марн, Франция), изображающая тараниса-Юпитера, с молнией и колесом в качестве атрибутов

<sup>1</sup> Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. С. 172.

<sup>2</sup> Génon R. Les Symboles de la Science Sacrée. P. 245.

<sup>3</sup> Иванов В. В. «Колесо» // Мифы народов мира. Т. 1. С. 664-665.



**Рис. 58.** Серебряный кубок из Лиона. Изображены: слева — собака, направо — змея, сражающаяся против Тараниса, изображенного в виде орла (нач. I в. н. э.)

молнию. Дюваль высказывает предположение, что само колесо тоже могло изображать молнию, брошенную и пойманную богом неба<sup>1</sup>.

Я. де Фриз придерживался точки зрения, что колесо — это символ солнца, а не молнии. Он рассмотрел историю возникновения, развитие и значение этого символа. Вероятно, сначала это был простой круг. Однако скоро в круге появились четыре, спицы. Постепенно число спиц стало увеличиваться. Эти спицы первоначально, может быть, означали страны света и указы-

зывали на движение солнца по небу. Представление, что солнце описывает замкнутый круг, попеременно проходя через верхний мир и через нижний мир, является очень древним. В связи с этим де Фриз делал обоснованный вывод, что, строго говоря, нельзя считать колесо только кельтским символом, однако кельты хорошо знали этот символ, так же, как и многие другие народы древности<sup>2</sup>.

Таким образом, галльский Юпитер, имевший в качестве атрибута колесо, был богом неба, величественным проявлением которого являлось солнце. Поскольку солнце все видит, оно и знает все, что происходит на земле. Им не останется незамеченным ни одно преступление, ни одно святотатство. Поэтому небесного бога часто призывали, произнося клятвы. Зевса в Греции называли *ἄρκτος* (призываемый в свидетели клятвы, скрепляющий клятву). В ирландских текстах встречались клятвы, которые произносились с призыванием сил природы. Солнце называлось на первом месте, далее следовали Луна и прочие небесные творения, под которыми подразумевались звезды.

<sup>1</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 20.

<sup>2</sup> Vryes J. de Keltische Religion. P. 35-36.

В кельтских верованиях в тесной связи с солнцем находился также Аполлон. На это указывает уже его когномен Беленус. Солнце ощущалось до такой степени благословенной звездой на небе, что оно могло быть связано с каждым божеством, которое является могущественным подателем благ. Итак, Юпитер, который несет солнечное колесо, — это милостивый бог. Он всегда изображается как почтенный человек, чей облик выражает достоинство, доброту и благоволение, то есть этот галльский Юпитер имеет ясно очерченный характер. Это возвышенный и вызывающий благоговение бог, гарант договоров и клятв, ничем не напоминающий ужасного, кровавого Тараниса Лукана и его комментаторов. В связи с этим Я. де Фриз считал, что бога с колесом нельзя связывать с Таранисом, что это галльский Юпитер, но не Таранис<sup>1</sup>. А может быть, это все-таки один и тот же бог, амбивалентность которого выражается в сочетании благостных «митраических» и ужасных «варунических» качеств?

Исследование образов кельтских богов Тевтатеса, Езуса и Тараниса, которых упоминал Лукан и которых средневековые комментаторы Лукана сравнивали с Марсом, Меркурием, Юпитером и Диспатером, показало, что Тевтатес



**Рис. 59.** Серебряный кубок из Лиона. Изображены: налево — орел Тараниса, направо — Тевтатес и ворон Луга (нач. I в. н. э.)



**Рис. 60.** Серебряный кубок из Лиона с изображением слева направо — ворона, Тевтатеса и Венря (нач. I в. н. э.)

<sup>1</sup> Vives J. de. Keltische Religion. P. 63.

и Езус напоминают германо-скандинавского Одина, галльского Меркурия и, в конечном счете, Луга — главного кельтского бога. Природа мифа и культа Тараниса наиболее неясна. Этимология его имени дает представление о связи этого бога с небесными явлениями грома и молнии, а сопоставление приписываемой ему иконографии и характерного для него способа жертвоприношений выявляет его ярко выраженную амбивалентность ужасного и благостного бога. И в конце концов возникает желание согласиться с Ф. Леру и Х. Гионварком, которые высказали предположение, что «Лука и его схолиасты ничего не поняли в кельтской триаде и, вероятно, использовали наугад три божественных имени там, где нужно было использовать только одно — имя Луга, вождя всех богов, всемирного “человека искусства”, владыки света, времени и ночи”»<sup>1</sup>.

### Дагда

Хотя Луг по праву занимает первое место в кельтском пантеоне, однако различные черты, составляющие индоевропейскую концепцию верховной божественной власти, сосредоточенные в германо-скандинавской мифологии в образе одного бога Одина, а в индийской поделенные между Варуной и Митрой, у кельтов, помимо образа Луга, встречаются и у других богов. Так, после Луга самым значительным богом кельтского пантеона и «генерального штаба» Туата Де Дананн в саге «О битве при Маг Туиред» является Дагда. Его имя буквально означает «добрый бог, хороший бог». Справедливым кажется возражение М.-Л. Сжостед против того, чтобы видеть в этом имени моральную оценку бога<sup>2</sup>. Об этом свидетельствует один эпизод из «Битвы при Маг Туиред». Во время военного совета богов Туата перед началом битвы каждый изложил, что он собирается совершить ради общего дела. Когда подошла очередь Дагды, он сказал: «Все, чем вы хвалитесь здесь, совершил бы я сам. — Воистину ты добрый бог (Дагда), — воскликнули все, и с тех пор это имя пристало к нему»<sup>3</sup>. В данном

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 77.

<sup>2</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 53.

<sup>3</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 40–41.



Рис. 61. Реконструкция готской (слева) и ирландской (справа) арфы, выполненная Джорджем Стивенсом

случае прилагательное «хороший» означает «пригодный ко всему», «все могущий».

Дагда имеет второе имя Эоху Оллатир (Eochu Ollathir)<sup>1</sup>. Слово Оллатир можно перевести как «Всеотец». Как тонко подметил Я. де Фриз, оно поразительно совпадает с именем Одина Allfǫdur. С Одином сближает Дагду также его прозвище Руад Рофесса (Ruad Rofessa), которое переводят как «Красный Совершенного Знания»<sup>2</sup>. Посредством двойного символизма верховной власти (духовное знание и красный воин) оно воплощает всю совокупность друидического знания Дагды. Так же, как Один, Дагда — великий маг.

<sup>1</sup> Когда образ Дагды подвергся евгемеризации, и он из бога превратился в короля Ирландии, божественное имя Оллатир было забыто, а Эоху стало по преимуществу королевским именем, которое носили многие короли Ирландии, как мифические, так и реальные.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 38.

В рассказе о первой битве при Маг Туиред сообщается, что Туата владели магическими знаниями (*dia draidechta*), и главным обладателем и хранителем магической мудрости был именно Эоху Оллатир, который назван также великим Дагдой<sup>1</sup>. В саге «Осада Друим Дамгхаире» в трудный момент войны люди Мунстера призывают «первого друида мира», и этот друид Мог Руитх, пока по его приказу готовятся зажечь друидический костер, начинает песнь: «Бог друидов, мой бог перед всеми богами...»<sup>2</sup>. Этим богом друидов является Дагда, сам друид и воин. В этой саге люди Мунстера выиграли войну у короля Ирландии Кормака, потому что магия Мог Руитха оказалась более могущественной, чем магия его друидов.

Так же, как Один, бывший богом поэзии, Дагда покровительствует поэтическому искусству. Его дочь Бригиту почитали как поэтессу и покровительницу поэтов. Поэтическое искусство находилось в ведении друидов, которые, как известно, слагали божественные гимны и песни для жертвоприношений. Естественно поэтому, что бог друидов и отец Бригиты был также и богом поэзии, которая сродни божественной мудрости. С поэтической деятельностью Дагды был, может быть, связан один из его атрибутов — арфа Дагды, которая называлась *Uaithna*. О ней говорили, что на ней можно исполнять три мелодии: мелодию сна, мелодию, вызывающую смех, и мелодию горя. Эти мелодии могли служить музыкальным аккомпанементом при исполнении поэтических произведений<sup>3</sup>.

Дагда не только друид, но и воин: как и у Одина, его магические функции переплетаются с военными. Он могучий и опасный воитель: «В сече, сражении и колдовстве приду я на помощь ирландцам, — обещал Дагда, — столько костей раздробит моя палица, сколько камней топчет табун лошадей, лишь только сойдемся мы в битве при Маг Туиред»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Forbuis Droma Damhghaire // Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 334.

<sup>3</sup> Существует точка зрения, что Дагда игрой на арфе регулирует смену времен года (Manquat J. L., Boyer B. Les divinités des Celtes païens. Dijon, 1998. P. 22).

<sup>4</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 43.

Вместе с тем в образе Дагды гораздо ярче, чем в образах Одина или Луга, выступают митраические черты благостного, справедливого бога. Так же, как индийский Митра, Дагда является богом договоров. В «Сватовстве к Этайн» он приводит договор каждого человека в соответствие с его намерениями. Я. де Фриз вообще считал, что мудрость и справедливость — это основные качества Дагды. На этом основании Я. де Фриз полагал возможным отождествить Дагду с галльским Юпитером, милостивым богом, гарантом договоров и клятв<sup>1</sup>.

Это отождествление кажется вполне оправданным и по целому ряду других оснований. Дагда был небесным богом, он был властен над стихиями и над урожаем<sup>2</sup>. Т. О'Рахилли и Я. де Фриз считают Дагду солнечным богом<sup>3</sup>. Они приходят к такому выводу, анализируя имена Дагды Eochu или Eochaid и Ruadrofessa. Оба выводят имя Eochu или Eochaid из основы ech, «лошадь». Лошадь же с древнейших времен являлась широко распространенным солнечным символом. О'Рахилли приводит рассуждение, объясняющее появление этого символа. Солнце является не только подателем света и тепла, но также быстрым и неутомимым путешественником, который, по мнению древних, каждый день обходит вокруг мира. Быстрота движения солнца и его длинные регулярные путешествия произвели глубокое впечатление на наших предков. Лошадь, которая была самым быстрым из земных путешественников, стала солнечным символом, и солнце стали охотно представлять себе небесным скакуном<sup>4</sup>. Де Фриз переводит имя Дагды Ruadrofessa — «Красный, который все знает», и считает, что оно также указывает на солнечную сущность бога. «В этом я вижу намек, — пишет он, — на пылающий лик солнца, которое видит все, что происходит на земле»<sup>5</sup>.

Кроме того, два атрибута, принадлежащие Дагде, могут быть истолкованы как символы небесного божества, очень напоминающего галльского Юпитера. Имя примордиального

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 38.

<sup>2</sup> Сватовство к Этайн // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 60.

<sup>3</sup> O'Rahilly. T. Early Irish history and mythology. P. 469; Vries J. de. Keltische Religion. S. 38.

<sup>4</sup> O'Rahilly. T. Ibid. P. 291.

<sup>5</sup> Vries J. de. Ibid. S. 38.

друида Мог Руитха, который является воплощением или заместителем Дагды, означает «Служитель колеса»<sup>1</sup>. Колесо же, как было показано выше, это астральный символ, означающий или солнце, или молнию. Как символ молнии может быть истолкован самый известный атрибут Дагды — его палица, которая была так велика и тяжела, что ее приходилось перевозить на колесах. Палица Дагды была изготовлена из железа. Одним концом она убивала сразу 9 человек, удар другим концом возвращал их к жизни. Эта палица была, таким образом, не только смертельным оружием в бою, но и инструментом, дарующим жизнь. Палицу Дагды сравнивают с молотом скандинавского бога Тора и с ваджрой (палицей) индийского бога грома и молнии Индры, которые тоже являются воплощениями молнии<sup>2</sup>. Палица Дагды представляет молнию в ее двойном значении: уничтожающем и оживляющем.

Будучи связан с небесными явлениями и властен над стихиями, Дагда является богом циклического времени и богом вечности. Мифы, представляющие Дагду в этом аспекте, проливают свет на кельтскую мифологическую концепцию времени. В саге о «Сватовстве к Этайн» рассказывается, что Дагда захотел соединиться с Боанд, супругой Элмара. И женщина готова была уступить ему, но очень боялась могущества своего мужа. Тогда Дагда отослал его с поручением, и Элмар собирался вернуться в тот же день до заката.

Чтобы он не заметил течения времени, Дагда приостановил движение солнца таким образом, что из девяти месяцев он сделал один день, и ребенок, появившийся от его союза с Боанд, родился в тот же день, в который был зачат<sup>3</sup>. Это круговое движение солнца, завершающее цикл годовичного времени, объясняет, почему в кельтском символизме день и ночь равняются целому году. Ф. Леру и Х. Гионварк замечают, что этот символизм — нордического происхождения, так как нордические народности так высчитывали продолжительность времени: шесть месяцев длится день, шесть месяцев длится ночь. «Так же, как ведическая тра-

---

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 406.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 39.

<sup>3</sup> Tochmarc Etaine // Textes mythologiques irlandais. I/1. P. 241–281.

диция, кельтская традиция не перестает нам напоминать о ее нордических корнях», — пишут они<sup>1</sup>.

От союза с Дагдой у Боанд родился сын, которого называли Энгусом или Мак Оком. Имя Энгус (Oengus) в буквальном переводе означает «Единственный выбор», а Мак Ок (Мак Ос) — «Молодой сын» или «сын Молодости»<sup>2</sup>. «Воистину, — сказала его мать, — молод сын, зачатый на рассвете и родившийся после заката»<sup>3</sup>. Энгус — это кельтский Аполлон в его аспекте молодости. По отношению к Дагде, который является властелином Вечности, Энгус — Мак Ок представляет Время.

Сага «Захват сиды» рассказывает, что после того, как Дагда распределил все находившиеся внутри холмов сиды Ирландии между богами Туата Де Дананн, к нему пришел Мак Ок с требованием дать и ему землю. Дагда ответил, что у него нет земли, так как он уже закончил деление. Тогда Мак Ок попросил одолжить ему сроком на один день и на одну ночь собственное владение Дагды — Бруг на Бойне (совр. курган Ньюгранж). Дагда согласился. Когда же истекло предоставленное Мак Оку время, Дагда стал требовать свое владение обратно. Мак Ок возразил на это, что один день и одна ночь являются символом вечности и что, таким образом, на этот срок он получил владение Дагды. Тогда Дагда ушел, а Мак Ок навсегда остался в его сиде<sup>4</sup>.

В этой саге мы имеем конфликт Вечности (бога-друида, старого бога) и Времени (бога Молодости и физической красоты). В данном случае Время (Энгус или Мак Ок) нападает на Вечность в лице Дагды, чтобы потребовать его домен в полное владение. Поскольку Дагда и Мак Ок являются отцом и сыном, то по законам родства требование Мак Ока справедливо, и он окончательно и законно (на основании истолкования суток как вечности) остается в узурпированной им резиденции Дагды. С другой стороны, агрессия против бога-друида, который является одновременно богом Вечности, властелином стихий, покровителем

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les fêtes celtiques. P. 171.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 410.

<sup>3</sup> Сватовство к Эгайн. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 60.

<sup>4</sup> La prise du sid // Textes mythologiques irlandais. 1. P. 272–273.

права и дружбы, несправедлива и не должна иметь места. Однако в конце концов эта семейная ссора, какой бы серьезной внешне она ни казалась, в действительности не имеет последствий и нисколько не дезорганизует кельтскую теологию, потому что, как отметили Леру и Гионварк, «время всегда кончается тем, что возвращается к вечности»<sup>1</sup>. Поэтому де Фриз рассматривал Мак Ока как юношескую ипостась самого Дагды<sup>2</sup>.

Одним из важнейших атрибутов Дагды является принадлежащий ему неисчерпаемый котел изобилия, от которого еще никто не ушел голодным. Как было показано в предыдущей главе (§ 4), он принадлежал к числу четырех талисманов, которые Таута Де Дананн принесли с островов на Севере мира. В то же время котел Дагды является атрибутом Другого Мира.

В «Повести о свинье Мак Дато» рассказывается, что во времена Айлиля и Медб в Ирландии было пять бруидне (Bruidne): Бруиден (bruiden) Да Дерга, Бруиден Мак Да Рео, Бруиден Да Хока и Бруиден Мак Дато. Слово «бруиден» означает просторный зал, особенно банкетный зал. Поскольку Другой Мир понимался как место вечного пира, то слово «бруиден» применялось в особенности для обозначения пиршественного зала в сиде, в котором на пиру главенствовал бог Другого Мира.

Эти пять бруидне, которые перечислены в «Повести о свинье Мак Дато», являются не человеческими жилищами, а банкетными залами Другого Мира, своеобразными «кельтскими Валгаллами». В каждом из этих пиршественных залов находился котел, готовивший достаточное количество пищи для любой компании гостей и предоставлявший каждому ту пищу, которую он желал. По справедливому замечанию Т. О'Рахилли, здесь явно имелся в виду котел Дагды, бывший в состоянии накормить любую компанию<sup>3</sup>. Будучи владельцем этого бесценного котла изобилия, Дагда является хозяином Потустороннего Пира.

На эту же функцию Дагды, возможно, намекает один, связанный с Дагдой, гротескный эпизод из «Битвы при Маг Туиред». В праздник Самайна Дагда отправился в

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Fêtes celtiques*. P. 174.

<sup>2</sup> Vries J. de. *Keltische Religion*. S. 39.

<sup>3</sup> O'Rahilly T. F. *Early Irish history and mythology*. P. 122.

лагерь фоморов просить перемирия перед сражением. Фоморы дали согласие, но в насмешку над Дагдой сварили для него кашу в гигантском королевском котле. Чудовищное количество молока, муки и жира, множество овец, коз и свиней были сварены вместе, а потом эту кашу вылили в яму. Дагда должен был все это съесть под страхом смерти. Он начал есть огромной ложкой. После того как он все проглотил, он еще попытался пальцем что-нибудь выцарапать со дна ямы. Затем Дагда лег спать. Его живот был больше, чем большой котел для пищи. Фоморы тарасились на бога со вздутым животом и насмеялись над ним. После этого пира Дагда, не без затруднений из-за своего огромного живота, соединился с дочерью вождя фоморов, который пообещал помочь Дагде своей магией в борьбе против его собственного отца<sup>1</sup>.

Этот напоминающий бурлеск рассказ пытались истолковать разными способами. Первая мысль, которая приходит в голову, состоит в том, что этот эпизод хранит отпечаток примитивного стиля изначальной легенды, который христианские редакторы охотно довели до уровня гротеска. Возражая против такого предположения, Я. де Фриз напоминал, что в языческие времена греки и германцы позволяли себе очень грубые шутки над своими богами, и насмешливые ирландцы не отставали от них. Сам он считал, что за этим бурлеском скрывается культовая легенда. Он отмечал, что в традиционных цивилизациях часто можно наблюдать такой обычай, когда участник культовой трапезы должен уничтожить питье и еду без всякого остатка, поскольку в момент культового действия еда сакрализуется. По мнению де Фриза, такой обычай находит объяснение в рассказах о том, как в мифической древности бог был принужден съесть без остатка чудовищный, приготовленный для него обед<sup>2</sup>.

М.-Л. Сжостед, видевшая в Дагде образ Вождя и Отца племени, полагала, что испытание, которому под страхом смерти Дагда подвергся в этом эпизоде, напоминает ритуальные испытания, которым народы традиционных цивилизаций подвергают своих вождей. Она привела в качестве

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред. — Пер. С. В. Шкунаева // Предания и мифы Средневековой Ирландии. С. 41–42.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 38–39.

параллели обычай древнего Китая, когда во время долгой ночной пирушки, царь, который различными ордалиями должен был продемонстрировать свою способность править, особенно доказывал ее, раздуваясь от вина, как бурдюк. Таким образом, по мнению Сжостед, в этом случае с Дагдой, пожирающим обед, достойный Гаргантюа, следует видеть ритуальное проявление ненасытной и сексуальной силы, которая является одним из атрибутов, необходимых для престижа варварского вождя<sup>1</sup>.

На наш взгляд, наиболее интересное предположение было высказано Т. О'Рахилли, который считал, что обжорство, приписываемое Дагде, является более поздней интерпретацией представления о нем как о хозяине Потустороннего Пира, которое первоначально сложилось из-за принадлежавшего Дагде неисчерпаемого котла изобилия. «Легко вообразить, — пишет О'Рахилли, — того, кто председательствовал на вечном пире, обладающим ненасытным аппетитом»<sup>2</sup>.

Таким образом, Дагда был богом Другого Мира. В кельтских верованиях Другой Мир был источником всей мудрости и особенно оккультной мудрости, которой не может достичь человечество. Одной из характеристик бога Другого Мира было его всеведение. Эта идея нашла отражение в имени Дагды Ruad Roffessa («Руад Совершенного Знания»).

Божество Другого Мира было полиморфным. Считалось, что бог может принимать формы различных животных таких, как лошадь, бык или волк. Если он мог летать по воздуху, тогда он мыслился как большая птица (орел или лебедь). Равным образом, когда Другой Мир считался расположенным под морем или под озером, наиболее подходящей формой, которую бог должен был принять как житель водных глубин, была форма лосося.

Возраст и мудрость естественным образом соседствуют. Исключительно древний возраст был одной из характерных особенностей бога Другого Мира. Древний возраст божества и его превращения в животных подсказали популярную идею, что некоторые животные жили тысячи лет и могли помнить все, что происходило в это время. Божество в

---

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros des Celtes. P. 55-56.

<sup>2</sup> O'Rahilly T. F. Early Irish history and mythology. P. 469.

образе лосося благодаря его всеведению называлось *eb fis*, «лосось мудрости».

Одно из мест жительства этого мудрого лосося было в Эсс Руайд («Водопад Руада»). Это водопад Ассароу на Эрне в Баллишэннон (Ирландия). Будучи одноглазым (*goll*), этот лосось назывался Голл Эсса Руайд (*Goll Essa Ruaid*). В других мифах встречается мифический Аэд Руад (*Aed Ruad*), который утонул в водопаде в Баллишэннон. Поэтому водопад был назван Эсс Руайд («Водопад Руада»).

Он дал также свое имя соседнему сиду, располагавшемуся внутри холма и известному как сид Аэда (*Sid Aeda*). В данном случае бог Аэд, который властвовал над этим сидом, идентифицирован с Руадом, утонувшим в расположенном поблизости водопаде. Одно из малоизвестных имен Дагды было Аэд Аллайн из Эсс Руайд, а, как мы видели, его знаменитое имя было Руад Рофесса. Приводящий все эти данные О'Рахилли замечает, что, не приводя более детальных или более фундаментальных аргументов, следует сделать вывод, что всезнающий лосось из Ассароу, Голл Эсса Руайд, идентичен всезнающему Дагде<sup>1</sup>. Эти черты Дагды (связь с потусторонним миром, всезнание, способность превращаться в животных) опять сближают его с Одним.

Котел Дагды — это символ, допускающий различные толкования. Как известно, котел Медеи мог оживлять мертвых. Котел Дагды, являясь атрибутом бога подземного мира, также иногда подразумевается в дарующем жизнь аспекте: это котел воскрешения. Кроме того, как было показано в предыдущей главе (§ 4), котел Дагды является символом верховной власти. Когда он использовался в этом



Рис. 62. Серебряный, позолоченный котелок из Гундеструна — Ютландия (Дания; II или I в. до н. э.)

<sup>1</sup> O'Rahilly T. F. Early Irish history and mythology. P. 319–320.

последнем качестве, эквивалентом или заменителем для него являлась чаша, наполненная опьяняющим напитком, который доставляет опьянение властью. Дагда был причастен к королевской власти, входя в число богов-королей Ирландии.

Таким образом, Дагда несомненно великий бог, напоминающий Одина и Луга целым рядом черт: и своим всеведением, и магической мудростью, и своей связью с потусторонним миром, и своими способностями великого воителя, и своей причастностью к королевской власти. В некоторых отношениях он даже больше напоминает Одина, чем Луг: так же, как Один, он обладает способностью менять свою форму и превращаться в животных, и его связь с потусторонним миром выражена гораздо сильнее, чем у Луга. Как мы видели, он бог Другого Мира, может быть, Диспатер Цезаря. В таком случае объясняется его прозвище Оллатир, «Всеотец», поскольку, по сообщению Цезаря, галлы считали себя происходящими от Диспатера (Caes. B. G., VI, 18, 1).

В то же время в целом сходство между Лугом и Одином гораздо сильнее, чем между Одином и Дагдой. Так, Дагда гораздо слабее, чем Луг, связан с функцией верховной власти. Он только один из богов-королей, а Луг так же, как Один, и бог-король, и бог земных королей, и царь богов. Ж. Дюмезиль же считал, что верховная власть содержала возможности всех других функций. Поэтому обладавший всей ее полнотой Луг по праву являлся главой кельтского пантеона.

У Дагды же там было свое особое место и свой домен. В его образе не выражены ужасные, варунические черты, характерные для Одина и Луга. Зато гораздо ярче, чем у них, выступают митраические черты благостного, справедливого бога. Так же, как индийский Митра, Дагда является богом дружбы и гарантом договоров. По этой причине, а также потому что Дагда был небесным богом и властвовал над стихиями, его можно отождествить с галльским Юпитером (тоже милостивым богом, гарантом договоров и клятв), а не с галльским Меркурием, как Луга.

Вопрос о взаимоотношениях между Дагдой и Лугом и о распределении между ними мест в ирландской мифологии (у Луга первое место, у Дагды — второе) давно занимал внимание исследователей. М.-Л. Сжостед считала, что и Луг, и Дагда одинаково были богами-вождями и функци-

онально не отличались друг от друга, поскольку оба были пригодны для исполнения любой функции, владея всеми знаниями. В то же время различия между ними значительны. Во-первых, Луг отличается от Дагды внешне, воплощая совсем другую эстетику: «Молодой, прекрасный, лишенный всех грубых или непристойных элементов, которые являются неотъемлемой частью фигуры Дагды, — пишет Сжостед, — он отличается от Дагды в такой же степени, в какой классический Аполлон отличается от примитивного идола»<sup>1</sup>.



Рис. 63. Доисторический герой-предок Дагды

За этим внешним отличием скрывается глубокое отличие в существе мифа и культа. Оргии Дагды, сопровождаемые обжорством, являются одновременно демонстрациями жизненной силы и ритуала изобилия. Своими периодическими совокуплениями с богествами земли Дагда обеспечивает своему народу покровительство этих богинь и освещает в своем лице союз земли и человека. Миф и культ Дагды представляют мифическо-ритуальный ансамбль, принадлежащий к самому древнему слою кельтской традицией, какого только можно достигнуть.

Образ Луга представляет продукт менее архаической религиозной мысли и более развитой культуры. По мысли М.-Л. Сжостед, Дагда и Луг воплощают две различные и следующие друг за другом концепции того знания, от которого человек ожидает господства над миром и которое он делает первым атрибутом своих богов и источником их могущества. «Эти две концепции, — пишет она, — выражаются в двух именах этих богов: Дагда — это Руад Рофесса, “Господин Совершенного Знания”, единого и недифференцированного; а молодой Луг — это Самилданах, обладающий множеством познаний, эксперт в различных специализациях, на которые расчленяется по мере техни-

<sup>1</sup> Sjoestedt M.-L. Dieux et Héros del Celtes. P. 58–59.

ческого прогресса первоначальное единство культуры. Дагда сохраняет престиж, который окружает древние вещи, Луг же обладает популярностью, которая связана с новыми способами жизни, с новыми модами»<sup>1</sup>.

Сжостед верно подметила временную разницу между обоими богами, которая определяется принадлежностью Дагды к глубинным, а Луга к более поздним пластам кельтской религиозно-мифологической традиции. Подтверждение этому можно найти, обратившись к индоевропейским параллелям. В германо-скандинавской мифологии имелся бог Тюр<sup>2</sup>, Тиу (древнеисландское *Tug*, западногерманское *Tiu*, вероятно, от древнегерманского *Tiwaz*, отсюда *tivar* — одно из обозначений понятия «боги» в древнеисландском языке)<sup>3</sup>, который, так же, как Дагда, являлся гарантом договоров и клятв и которого Ж. Дюмезиль сравнивал с древнеиндийским Митрой<sup>4</sup>. Так же, как Дагда, Тюр — небесный бог. Сравнение имен Тюра (*Tug*, *Tiu-Tiwaz*), древнеиндийского бога неба Дьяуса (*Dyauh*, *gen. Divah*), греческого Зевса (*Zeus*, *gen. Divos*), латинского Юпитера (*Jupiter*, *gen. Jovis*) дает представление о том, что все небесные боги имеют единый прототип — верховного бога времен индоевропейского единства, так как их имена восходят к единой основе *deiço*, «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество в общеиндоевропейской мифологической системе<sup>5</sup>.

Дюмезиль отмечал, что в германо-скандинавской мифологии бог неба продолжал существовать, хотя он уже не имел того значения и не занимал той неоспоримо первой позиции, которые приписывались его прототипу. Дюмезиль заканчивает характеристику скандинавского Тюра такими словами: «Бледный, имеющий лишь незначительное число приключений, подчиненный Одину в той же манере, что

<sup>1</sup> Ibid. P. 60.

<sup>2</sup> Аналогом скандинавского бога Тюра обычно считают кельтского бога Нуаду, поскольку оба они однорукие. Однако образы кельтских богов не имеют таких четких очертаний, как образы скандинавских богов; грани между ними достаточно зыбки, они как бы перетекают друг в друга. Поэтому черты, свойственные одному скандинавскому богу, можно найти у различных кельтских богов.

<sup>3</sup> Мелегинский Е. М. Тюр // Мифы народов мира. Т. II. С. 538.

<sup>4</sup> Dumézil G. *Gods of Ancient Northmen*. P. 37–39.

<sup>5</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. I. С. 528.

и все другие боги, он явно находится в конце длительного отступления во времена, о которых говорят наши источники<sup>1</sup>.

Точно так же в кельтской мифологии Луг очень потеснил Дагду, хотя Дагда сохранил гораздо больше черт великого древнего индоевропейского бога, чем скандинавский Тюр.

### Суцелл

Персонажем, напомиавшим ирландского Дагду, имевшим сходные с ним функции, был галльский бог Суцелл. Его имя, вероятно, имело значение «тот, который хорошо бьет». Хотя само имя бога дает представление о его древности, однако все свидетельства о нем датируются уже галло-римской эпохой<sup>2</sup>.

Надписи, посвященные Суцеллу, были найдены в Нарбоннской Галлии (Вьенна), в Верхней Германии (Эבורдурум, Аугуста Раурика, Вормс, Майнц), в Бельгийской Галлии (Сарребург и Мец), даже в Англии (Йорк)<sup>3</sup>. Это свидетельствует о значительном распространении культа этого бога. Большое число бронзовых статуэток и барельефов дают достаточно ясное представление о его внешнем облике и атрибутах.

Суцелла обычно изображали человеком зрелого возраста, бородатым, одетым в тунику, стянутую поясом, в штаны и сапоги<sup>4</sup>. Иногда туника бога усеяна знаками, которые могут быть интерпретированы как астральные символы, вызывающие представление о небесном жилище душ или о звездной ночи (рис. 64). Главный атрибут Суцелла, который он обычно держит в левой руке, одни исследователи называют колотушкой<sup>5</sup>, а другие молотом.<sup>6</sup> Впрочем, как заметил Р. Генон, молот и колотушка представляют только две формы одного и того же инструмента<sup>7</sup>. В правой руке

<sup>1</sup> Dumezil G. Gods of Ancient Northmen. P. 35.

<sup>2</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 62.

<sup>3</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 92.

<sup>4</sup> П.-М. Дюваль отмечает, что боги Галлии (страны с зимними холодами) обычно изображались одетыми в противоположность средиземноморским богам (Les dieux de la Gaule. P. 63).

<sup>5</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 62-63.

<sup>6</sup> Juénon R. Symboles de la Science Sacrée. P. 169.

<sup>7</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 91-95.



Рис. 64. Бог с колотушкой (Суцелл). Бронзовая статуэтка из Премо (Кот-д'ор, Франция; галло-римский период)

Суцелл может держать различные предметы: круглую вазу, серп, палицу, сирингу, горшок и даже кошелек с деньгами. Временами колотушка Суцелла выглядит как бочка, он даже изображается рядом с бочкой, например, в Виши и в Тул. Часто его сопровождает собака, всегда трехголовая, как Цербер. На тринадцати памятниках Суцелл изображен с богиней Нантосвельтой. Обычно она держит в руках рог изобилия, но в области медиоматриков она изображена с маленьким круглым домом в левой руке<sup>1</sup>.

Пытались определить характер бога, анализируя его атрибуты. Иногда они допускают сравнение с Меркурием (кошелек с деньгами), с Геркулесом (палица и одеяние из шкуры животного, хотя это животное не лев, а волк или гиена), с Сильваном (серп, горшок, сиринга). Особенно охотно уподобляли Суцелла Сильвану жители Нарбоннской Галлии, видя в нем бога природы, в частности, бога-покровителя растительности,

дикой или культивируемой человеком<sup>2</sup>. В паре Суцелл — Нантосвельта пытались увидеть сельскохозяйственные божества: Суцелл, несущий колотушку, напоминающую бочку, должен быть богом пива, а Нантосвельта, держащая в руках маленький домик, должна быть богиней улья<sup>3</sup>. Все эти интерпретации образа Суцелла остаются в сфере предположений.

Для того чтобы точнее определить сущность и характер образа Суцелла, следует внимательно рассмотреть главный

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 91–92.

<sup>2</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 63.

<sup>3</sup> Vendryes J. La Religion des Celtes. P. 275.

атрибут бога — колотушку или молот. Его сравнивают с Мьёлльниром, боевым молотом скандинавского бога грома Тора. В таком случае молот Суцелла является символом молнии. Анализируя символизм молота или колотушки, Р. Генон относит их к так называемым «камням молнии» или «камням грома», которые, имея в виду их название, обычно считают камнями, упавшими с неба, аэролитами, игравшими, как известно, важную символическую роль в различных традициях.

Однако, по мнению Генона, «камни молнии или грома» в действительности аэролитами не являются. Чтобы понять, чем они были на самом деле, нужно знать устную традицию, о которой сохраняли воспоминание в начале XX века французские крестьяне. Передавая эту традицию, крестьяне совершали ошибку интерпретации, которая показывает, что истинный смысл традиции от них ускользал. Крестьяне верили, что эти камни упали с молнией или что они представляют саму молнию. Они говорили, что молния падает двумя способами: «огнем» или «камнем». В первом случае она сжигает, а во втором только разбивает. Крестьяне хорошо знали «камни молнии». Они только ошибались, приписывая им, по причине их названия, небесное происхождение, которого «камни молнии» никогда не имели.

Истина состоит в том, что «камни молнии» — это камни, символизирующие молнию. Они являются доисторическими топорами из силекса, встречающимися во французском неолите. Каменный топор — это камень, который разбивает и раскалывает, вот почему он представляет молнию. Этот символизм восходит к чрезвычайно отдаленной эпохе, и он объясняет существование некоторых топоров, называемых археологами «вотивными топорами». Это ритуальные предметы, которые никогда не использовались практически как оружие или как какие-либо инструменты.

Таким образом, каменный топор Парашурама, каменный молот Тора и каменная колотушка галльского Суцелла — это одно и то же оружие, которое является символом молнии. По мнению Генона, этот символизм «каменной молнии» гиперборейского происхождения, то есть он относится к самой древней из традиций современного человечества — к той, которая является изначальной традицией нынешней Манвантары.

С другой стороны, молния играет важную роль в тибетском символизме: ваджра, которая ее представляет, является одним из главных знаков отличия сановников ламаизма. В то же время ваджра символизирует мужской принцип всеобщей проявленности, и таким образом молния ассоциируется с идеей «божественного отцовства». Эта ассоциация отчетливо проявляется в западной античности, поскольку молния является главным атрибутом Отца Зевса (Zeus Pater) или Юпитера (Ju-piter), «отца богов и людей», который поражает своими молниями Титанов и Гигантов, так же, как Тор и Парашурама уничтожают аналогичных персонажей с помощью их каменного оружия<sup>1</sup>. Эти аналогии показывают также, что Суцелл через посредство Отца Зевса (Zeus Pater) может быть отождествлен с Диспатером Цезаря, имя которого, как можно видеть, близко к имени Zeus Pater.

Таким образом, Суцелл, как и его ирландский эквивалент Дагда, был богом подземного мира. Недаром его часто сопровождает похожая на Цербера трехголовая собака. Молот Суцелла также может быть интерпретирован как атрибут бога смерти. Некоторые народные обычаи в Бретани и на Британских островах подтверждают связь молота со смертью: до сих пор в гроб кладут молоток, чтобы им стучать в дверь преисподней<sup>2</sup>. Я. де Фриз делает вывод о принадлежности Суцелла подземному миру, царству смерти, интерпретируя имя бога. Как мы видели, Суцелл — это «Тот, который хорошо бьет». Это может значить, что Суцелл сильно бьет своим молотом. В таком случае он напоминает тип этрусского бога Харона, который тоже имел молот в качестве атрибута и был жестоким богом смерти. В то же время префикс -su в имени Sucellus может указывать на то, что бог наносит добрый, исцеляющий удар, и молот означает «благодать». Однако де Фриз отмечает, что силы подземного мира обладают амбивалентным характером. Подземный мир часто рассматривался как источник плодородия и вырастающего из него богатства (Pluto-Pluton). Пища, дарующая людям жизнь, произрастает из земли. Поэтому бог подземного мира может иметь мягким, богатый благо-

<sup>1</sup> Guénon R. Symboles de la Science Sacrée. P. 167-169.

<sup>2</sup> Hartmann H. Der Totennult in Ireland, 1952. S. 84.

дачью облик, а кельтская Прозерпина-Нантосвельта изображается с рогом изобилия<sup>1</sup>.

Обычно осторожный в своих выводах де Фриз в конце своего исследования, посвященного Суцеллу, все-таки задается вопросом: «Не был ли известный из источников Суцелл сужением более значительного божества?»<sup>2</sup>. По мнению же П. Ламбрехта (который вообще считал, что в основе всех галльских богов находился какой-то затененный, туманный образ всеобъемлющего бога), Суцелл был верховным богом галльской религии<sup>3</sup>. В этом смелом предположении есть, по крайней мере, доля правды. Как мы видели, ирландский аналог Суцелла Дагда целым рядом черт напоминал Луга и Одина. Более того, потесненный в кельтской мифологии Лугом, он сохранил некоторые характеристики великого верховного бога индоевропейцев времен изначальной общности.

### Огмий

В кельтской мифологии был бог, основная характеристика которого представляла отсутствовавшее в мифологии Луга важное свойство верховного божества, которым в большой степени были наделены Один и Варуна. Этим свойством является «искусство связывания», представляющее магический образ действий обоих богов. Варуна владеет путами, петлями и узлами, которыми он мгновенно охватывает того, кого хочет наказать. Один на поле битвы тоже связывает и парализует врагов «военными путами».

Здесь мы сталкиваемся с символизмом нити, веревки, связывания и ткачества, который широко распространен в древних мифологиях и в магических практиках традиционных цивилизаций. М. Элиаде в статье «Нити и марионетки» отмечает, что образ нити (веревки), которой связаны с верховным божеством (или Солнцем) Космос и человек, существовал в Древней Греции. В начале развития этого образа лежит упоминаемая в VIII Песне Илиады легендарная

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 94.

<sup>2</sup> Ibid. P. 95.

<sup>3</sup> Lambrechts P. Contributions à l'étude des Divinités celtiques. Brugge, 1942. Ch. VI.

«золотая нить», с помощью которой Зевс мог притянуть к себе любую вещь. Уже с архаических времен в этой Зевсовой золотой веревке видели или нить, которая связывает Вселенную в неразделимое целое, или воплощение тех нитей, которые привязывают человека к высшим силам<sup>1</sup>.

Затем Платон использовал этот образ, размышляя о поведении человека и о способах его совершенствования. «Рассмотрим, — писал он, — каждого из нас — одушевленное существо, как марионетку, изготовленную богами: что бы ни побудило их на это — желание избавиться от нас или найти серьезное приложение своим силам, мы об этом никогда не узнаем! Однако знаем мы совершенно определенно, что то состояние, о котором я говорил, пребывает в нас наподобие внутренней веревки или нитей — потяни за них, и мы начнем действовать, а потяни в другую сторону, и нас уже влечет в противоположную сторону к прямо противоположным действиям; тут-то и надо искать ту разницу, что существует между добродетелью и пороком. В действительности же существует лишь одна нить, которой мы должны всегда действовать, если она приведена в движение, от нее же ни в коем случае нельзя и освободиться, хотя напряжение других, бывает, и желательно ослабить, и нить эта не что иное, как золотая и священная нить разума» (Plato, Leg., 644).

В шаманских практиках в Индии, на Тибете, в Индонезии, Китае, Ирландии, Мексике и др. странах использовался ритуал так называемого «чуда веревки» (rope-trick), который представлял собой попытку восхождения на небо с помощью веревки. Этот ритуал основывался на чрезвычайно распространенном архаическом мифе о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте, которые в начале времен соединяли небо и землю, и по ним осуществлялась связь между людьми и богами. Этот миф имел хождение не только в зонах, где был распространен шаманизм, однако в шаманистских мифологиях и экстатических шаманских опытах он играл весьма заметную роль.

Наиболее глубокие выводы относительно символизма нити, веревки, связывания и ткачества позволяет сделать Р. Генону и М. Элиаде анализ этих символов в индуистской традиции. Генон отмечает, что хотя символизм нити пред-

<sup>1</sup> Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб, 1998. С. 309–310.

ставляет много различных аспектов, но существенное и собственно метафизическое значение имеет включающее этот символизм понятие Сутратман, которое как с макрокосмической точки зрения; так и с точки зрения микрокосмической жизни, связывает все состояния существования между собой и с их Принципом<sup>1</sup>. Элиаде<sup>2</sup> приводит формулировку доктрины Сутратман, данную в «Брихадараньяка-упанишаде» (II, 7, 1): «Знаешь ли ты, Капья, нить (сутра), которой этот мир и Другой Мир и все существа связаны вместе?.. Тот, кто знает эту нить, внутреннего правителя, тот знает Брахмана<sup>3</sup>, он знает миры, он знает богов, он знает атмана<sup>4</sup>, он знает все».

Согласно Генону, в различных образах, которым дает место этот символизм, не имеет большого значения, идет ли речь о нити в собственном смысле слова, о веревке, или о цепи, или о графической линии или, наконец, о дороге, образованной с помощью архитектурных приемов, как в случае лабиринтов, — о дороге, по всем извилам которой человек вынужден следовать из конца в конец, чтобы достичь своей цели. Важно то, что во всех этих случаях имеешь дело с линией, которая никогда не прерывается, никогда не нарушает связи. Направление этой линии может быть более или менее сложным, что обычно соответствует модальностям или более частным приложениям ее общего символизма. Так, нить или ее эквивалент могут сворачиваться и замыкаться на самих себя, образуя переплетения и узлы; и в структуре ансамбля каждый из этих узлов представляет точку, где действуют силы, определяющие конденсацию и сцепление какой-либо целостности, которая соответствует тому или иному состоянию проявления. Таким образом, можно было бы сказать, что этот узел поддерживает существо в предназначенном для него

<sup>1</sup> Guénon R. Liens et noueds // Symboles de la Science Sacrée. P. 382–385.

<sup>2</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. Москва, 1998. С. 447.

<sup>3</sup> Брахман — в религиозно-мифологической системе индуизма обозначение: 1) высшей объективной реальности, абсолюта, творческого начала, в котором все возникает, существует и прекращает существование; 2) верховного бога, творца.

<sup>4</sup> Атман — субъективное, психическое начало, индивидуальное бытие, «душа», понимаемые и в личном, и в универсальных планах.

состоянии, что выражено очень четко в понятии «жизненно важный узел».

Не следует считать противоречием этому тот факт, что узлы, относящиеся к различным состояниям, фигурируют все сразу и постоянным образом в символическом изображении, так как помимо того, что узел очевидно предписан техническими условиями самого изображения, он отвечает в реальности такому замыслу, где все состояния намечены в их одновременности, а не в последовательности. Например, в символизме тканья точки пересечения нитей основы и нитей утка, которыми образуется вся ткань целиком, имеют сходное значение: эти нити являются в некотором роде «линиями силы», которые определяют структуру космоса.

Таким образом, Космос, так же, как и Космогонический акт, символизируется процессом ткачества. Солнце, Боги или Брахман «ткуют» мир. Результат ткачества неразрывно связан с его творцом, ткань — с ткачом. «Вселенная кем-то создана, — пишет Элиаде. — Но это не все: она привязана нитями к своему творцу. Творение остается связанным с Творцом; оно соединено с ним пуповиной. Это важно, так как означает, что ни миры, ни существа не «свободны» и не могут ими быть. Они не могут приходить в движение по своей собственной воле. Жизнь в них поддерживается благодаря той нити, что соединяет их с Творцом, с их Автором, но и он, Автор, зависит от этих миров и существ. «Жить» означает, таким образом, быть «сотканным» таинственной силой, что соткала Вселенную, Время и Жизнь, или же — быть соединенным невидимой нитью с Космократором (Солнцем, Брахманом, самим Богом)»<sup>1</sup>. Понятно, что в таком случае так называемые «боги-связыватели» (такие, как Один и Варуна), владеющие нитями, путями, петлями и узлами, приобретают особенно большое значение<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Мефистофель и Андрогиин. С. 301.

<sup>2</sup> Элиаде М. (Le «Dieu — lieu et le symbolisme des noeuds» // Revue de l'Histoire des Religions, 1948. I) и Генон Р. (Liens et noeuds // Symboles de la Science sacrée. P. 383–384) отмечали амбивалентность символизма связей и узлов, который имеет два противоположных друг другу смысла. Наиболее бросающееся в глаза значение этого символизма — то, которое трактует связь как пути. Такого рода символизм характерен для проявленного существа как такового, поскольку оно считает себя «прикрепленным» к некоторым специальным условиям существования и заключенным ими в границы своего состояния прояв-

В кельтской мифологии «богом-связывателем» являлся Огмий. Имеется сообщение Лукиана (II в. н. э.), что он видел картину, изображавшую галльского Геракла, которого кельты называют Огмием. Эта картина очень удивила Лукиана, так как галльский Геракл, хотя и был узнаваем, поскольку имел обычные атрибуты Геракла (львиную шкуру, палицу, лук и колчан), в остальном очень мало походил на греческого героя. Он был изображен старым человеком, лысым и седым, с морщинистой и дочерна загоревшей кожей. Рассматривавший картину Лукиан подумал, что он, скорее, похож на Харона или на Япета из подземного Тартара, а не на Геракла.

Картина являла еще нечто более удивительное: этот старый Геракл тащил за собой достаточно большое число людей, скованных ушами; в качестве оков ему служили тонкие цепочки, сработанные из золота и электра. Люди не оказывали никакого сопротивления, а следовали за своим вождем с сияющими и радостными лицами. Поскольку художник уже дал богу в обе руки оружие, то цепочки он протянул через его просверленный кончик языка и заставил его таким способом тащить скованных. Бог, улыбаясь, оборачивался к ним.

Когда Лукиан, изумленный, стоял перед этой картиной, к нему подошел мудрый кельт и дал желаемое объяснение.

ленности. С этой точки зрения, узел как бы усиливает значение связи вообще, потому что узел представляет более точно то, что фиксирует существо в определенном состоянии, и та часть связи, посредством которой этот узел образован, — это все, что данное существо может видеть из всей линии связи. Поскольку оно не способно выйти из границ своего состояния, соединение, которое та же самая связь устанавливает с другими состояниями проявленности, от него совершенно ускользает.

Другое значение символизма связей и узлов может быть квалифицировано как действительно универсальное, так как оно охватывает совокупность всех состояний проявленности. Чтобы его понять, достаточно опять обратиться к понятию Сутратман. В этом случае связь, рассматриваемая во всей ее протяженности, является тем, что объединяет все существа и все состояния проявленности не только между собой, но и с их Принципом таким образом, что, не превращаясь в пути, она, наоборот, становится средством, с помощью которого существо может эффективно соединять свой Принцип и саму дорогу, которая его ведет к этой цели. В этом случае нить или веревка имеет значение собственно «осевое» и подъем по вертикально натянутой веревке, так же, как залезание на дерево или на мачту, может представлять процесс возвращения к Принципу.

Он сказал, что кельты называют Слово не Гермесом, как греки, а Гераклом, потому что Геракл гораздо сильнее. «С другой стороны, — сказал кельт, — не удивляйся, что из него сделали старика, поскольку именно в старости красноречие достигает своего кульминационного развития, если, по крайней мере, ваши поэты говорят правду... Мы думаем, что сам Геракл, став мудрым, совершил все свои подвиги благодаря силе красноречия и убеждением преодолел большую часть препятствий. Его стрелы, по моему мнению, это речи, острые, быстрые, бьющие в цель, которые ранят души. К тому же, вы сами говорите, что слова имеют крылья» (Lucian. Heracles, I sv.).

Я. де Фриз считал, что нет оснований сомневаться в правдивости этого сообщения, так как Лукиан продолжительное время провел в полугреческих городах Южной Галлии и там мог видеть описанную фреску. По мнению де Фриза, картина была исполнена греческим, а может быть, римским художником и представляла собой произведение аллегорического искусства позднеэллинистического периода, поскольку галльские художники еще не были в состоянии создать такую фресковую живопись. Галлы же, когда видели это аллегорическое изображение, сразу же думали об Огмии, хотя художник мог и не иметь намерения изобразить именно этого бога. «Как бы то ни было, — замечает де Фриз, — должно было существовать большое сходство между картиной и представлением об этом галльском боге, чтобы идентификация могла состояться»<sup>1</sup>.

Если иметь в виду рассмотренный выше символизм нитей и связей, то толкование этой аллегии лежит на поверхности. Здесь в наглядной и наивной манере античного антропоморфизма представлена идея о связи, соединяющей творения с их Творцом, существа и состояния проявленности с их Принципом, идеи, о которой говорили Генон и Элиаде. Такое толкование описанной Лукианом галльской фрески делает прозрачным также символизм изображений, представленных на некоторых армориканских монетах (Бретань). На них в центре изображается голова молодого безбородого человека, вокруг которой извиваются отходящие от нее веревочки, унизанные жемчужником<sup>2</sup>, с прикрепленными

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 65.

<sup>2</sup> Жемчужник — характерный для кельтского искусства жемчужнооб-

на концах маленькими человеческими головами. Уже давно была высказана точка зрения, что на этих монетах мы тоже имеем изображение Огмий<sup>1</sup>. Возражение, что персонаж, представленный на монетах, не похож на бога, описанного Лукианом, не кажется существенным. Как справедливо заметил Я. де Фриз, в Южной Галлии и в Бретани могли изображаться различные типы Огмий<sup>2</sup>.

Выявленный таким образом символизм, характерный для образа Огмий, позволяет понять значение имени Огмий. Оно не кельтское, объясняется адаптацией греческого слова *ὄμιος* (дорога, тропинка), а дорога, как мы видели, является одним из символов той нити, которой творения связаны с Творцом. Ф. Леру и Х. Гионварк полагают, что этимологически Огмий — это «тот, кто ведет», и его греческое имя является именем божества, которого не называют на родном языке, потому что оно слишком опасно<sup>3</sup>.

Приписываемые Огмию различные функции зависят от его основного свойства: он «бог-связыватель» и этим напоминает германо-скандинавского Одина. Так же, как Один, Огмий владеет магией. Поэтому на найденных в Австрии (Брегенц) свинцовых пластинках, представляющих собой так называемые «таблички проклятия» (*defixiones*), призывают Огмий, умоляя его о защите от всякого вреда. Как известно, для осуществления, а также для рассеяния чар такого рода призывали особенно могущественных богов, имевших в своем распоряжении магические силы. Огмий использует самый эффективный магический способ действия: так же, как Один, он связывает врагов «военными путями», которые их зачаровывают и парализуют. Таким образом Огмий причастен к магическо-военной верховной власти.

В ирландской традиции Огмий — Огма, известный как один из верховных богов Племен богини Дану, выступает как воитель, как человек силы. Перед началом битвы при Маг Туиред Луг спрашивает его: «А ты, Огма, против кого обратишь свою мощь в этой битве?»

разный орнамент.

<sup>1</sup> Lambrechts P. L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes. Brugge, 1954. P. 52-53.

<sup>2</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 66.

<sup>3</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 410.

— Что ж, — отвечал тот, — трижды девять друзей короля да его самого сокрушу я и вместе с ирландцами жизни лишу треть врагов»<sup>1</sup>.

Ему удастся завоевать меч короля фоморов Тетры. «Он, — писал А. Дарбуа де Жюбенвилль, — тип человека, который сделал битву своей профессией»<sup>2</sup>.

По мнению Я. де Фриза, ирландские предания, представляющие Огму могучим воителем, определенно подтверждают отождествление Огмы-Огмия с Гераклом. Что же касается рассуждений мудрого галла из сообщения Лукиана о том, что Геракл совершал свои подвиги исключительно силой слова, то это объясняется тем, что с Лукианом разговаривал образованный галл, умевший жонглировать философскими терминами, и данное им объяснение носило сугубо личностный характер<sup>3</sup>. Он рассматривает Огмия как бога типа Марс-Геракл. В случае Огмия в этом двуединстве Марс преобладает над Гераклом. Дело в том, что Огмий сам редко участвует в битве. Как галльский Марс Цезаря, он «руководит войной» (*Martem bella regere*), направляет битву посредством своего магического искусства, сражаться же — дело военного героя, а не верховного бога.

Де Фриз вносит дополнения в военную функцию Огмия, анализируя имя бога и на основе выводов из этого анализа давая свое толкование изображению на галльской фреске, описанной Лукианом<sup>4</sup>. Размышляя об имени Огмия, он обращается к латинскому *agmen* (толпа, отряд) и к греческому *ἡγεμών* (идуший впереди, вождь). Имея в виду эти сопоставления, де Фриз задается вопросом, а не является ли «Огмий» именем вождя? Тогда толпу, ведомую им на галльской фреске, можно истолковать как дружину военного вождя. А радостное и дружелюбное общение Огмия с людьми, которых он ведет, может выражать доверительные отношения, существующие между полководцем и его дружи-

<sup>1</sup> Битва при Маг Туиред // Предания и мифы Средневековой Ирландии. — Пер. С. В. Шкунаева. С. 42–43.

<sup>2</sup> D'Arbois de Jubainville H. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique. Paris, 1884. P. 188–189.

<sup>3</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 70.

<sup>4</sup> Кроме толкования, основанного на символизме связей и узлов, возможны и другие толкования изображения на галльской фреске. Однако они являются вторичными, представляя частные случаи, восходящие к тому же самому основополагающему символизму.

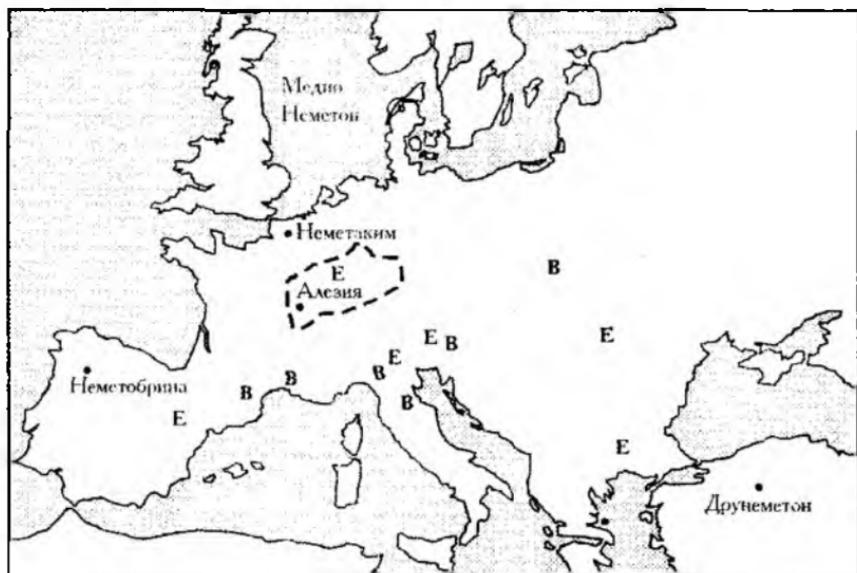


Рис. 65 Карта, иллюстрирующая географическое распределение посвящений Белинусу (В) и Эпоне (Е)

ной<sup>1</sup>. Эту дружину Огмия можно сравнить с дружиной марутов, сопровождавших индийского бога войны Индру, или с отрядом избранных воинов — эйнхериев, которые в древненордической мифологии связаны с Одином. Если вспомнить, с какой верностью, согласно Цезарю, галльские дружинники следовали за своим вождем на смерть, то можно прийти к выводу, что галльская фреска не только изображает Огмия как вождя военной дружины, но и создает образ, символизирующий верность дружины своему вождю.

С другой стороны, де Фриз отрицает возможность толковать Огмия, изображенного на галльской фреске, как психопомпа (проводника душ в царство мертвых). Против этого он выдвигает такое возражение: «Если он ведет души в потусторонний мир, то этому противоречит выражение радости на лицах ведомых»<sup>2</sup>. Однако, как мы видели, потусторонний мир понимался кельтами как царство вечной юности и радости, и путешествие туда их не пугало. На

<sup>1</sup> Vries J. de. Keltische Religion. S. 70.

<sup>2</sup> Ibid. S. 68.

связь Огмий с потусторонним миром указывает и наличие «табличек проклятия», записанных на свинцовых пластинках, в которых призывали Огмий. Такие пластинки обычно зарывали в землю, посвящая их подземным богам. К тому же и у Одина военные функции переплетались с магическо-хтоническими, он тоже был связан с потусторонним миром. То, что в ирландских преданиях Огла имел прозвище *gréan-aínech* («с солнечным ликом»), которое, по мнению де Фриза, объясняет смеющееся лицо Огмий на галльской картине, также не противоречит его возможной связи с потусторонним миром. Как мы видели на примере Дагды, бог потустороннего мира имел много аспектов и в том числе мог быть и солнечным богом.

Наиболее распространенное толкование галльской фрески с изображением Огмий, которое следует из самого свидетельства Лукиана, состоит в том, что она представляет аллегорию красноречия, а Огмий является богом красноречия. И в таком качестве он тоже выступает как «бог-связыватель», связывая слушателей силой своего слова (поэтому на картине цепочка продета через кончик его языка)<sup>1</sup>. Вообще Огмий-Огма связан с духовной деятельностью. Об этом свидетельствует его происхождение от Элathy (*Elatha*) в ирландских мифах, имя которого означает поэтическое искусство или наука<sup>2</sup>.

И, наконец, Огмий был изобретателем огама — сакральной кельтской письменности, представлявшей собой надписи магического характера или заклинания, вырезавшиеся на камне или на деревянных дощечках друидами. «Отец огама — Огма, — говорит древнеирландский трактат о письменности, — мать огама — рука или нож Огмий»<sup>3</sup>. Ж. Л. Манка пишет, что Огмий некоторым образом является персонификацией огама: «Он не бог огама, но сам огам в его сакральном значении, так же, как Один не бог рун, но сами руны, которыми он становится в тот момент, когда, падая с дерева Мира, завладевает ими»<sup>4</sup>. И в данном

<sup>1</sup> Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P. 79.

<sup>2</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. *Les Druides*. P. 385.

<sup>3</sup> *Auraicept na nÉces* // Ed. Caldes G. Edinbourg, 1971. P. 272.

<sup>4</sup> Manquat J. L. *La légende d'Héraclès, pont entre la Celtie et la Grèce* // *Message du group druidique des Gaules*. Dijon, 1999. N. 50. P. 32.

случае Огмий тоже «бог-связыватель», который связывает письменностью.

В целом, Огмий-Огма в большей степени, чем Луг, является кельтским соответствием индийского Варуны. Так же, как Варуна, он имеет власть надо всем, что есть темного, беспорядочного, неистового, магического. В Ирландии он составляет пару с Дагдой (который, как мы видели, в целом соответствует Митре), «добрым богом», в то время как одно из наиболее важных ирландских имен Огмия — Элмар («Злой» или «Великий Завистник»), появляющийся в цикле об Этайн<sup>1</sup>.

\* \* \*

Итак, образ Одина (как мы это предположили вначале) действительно послужил путеводной нитью в этом запутанном лабиринте множества божеств кельтского пантеона, известных по сообщениям античных авторов, по галльским и галло-римским надписям, по фигуративным памятникам галло-римского искусства, по ирландским сагам. Он привел нас к верховному богу кельтского пантеона Лугу, который, так же, как Один, был богом-царем и богом земных царей, магом, связанным с потусторонним миром, и великим воителем. Со своей стороны, исследование кельтской религиозно-мифологической традиции позволило пролить новый свет на некоторые общие особенности изначальной индоевропейской традиции. Так, кельтский материал показал более отчетливо, чем это можно проследить в германо-скандинавской мифологии, что изначальная концепция верховной божественной власти, представленная в нордической традиции образом Одина, была бинарной.

Как мы видели, классический образец этой бинарности представляет индийская мифология, где верховная божественная власть разделена между двумя противоположными по природе и характеру божествами: между Варуной, устрашающим верховным богом магии, и Митрой, благостным богом закона. В кельтской мифологии уже в образе самого Луга наряду с варуническими чертами представлены митраические качества светлого, солнечного бога. Кроме того,

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 41.

рядом с Лугом в кельтском пантеоне находился Дагда, благостный, справедливый бог, так же, как и Митра, являвшийся богом дружбы и гарантом договоров.

Пример Дагды показывает также, что кельтская мифология ближе германо-скандинавской к изначальной ситуации в индоевропейской традиции времен индоевропейского единства еще в одном отношении. Кельтский Дагда, как и германо-скандинавский бог Тюр, тоже гарант договоров и клятв, подобно всем индоевропейским небесным богам, восходят к верховному богу неба периода индоевропейской общности. Затем оба были оттеснены на второй план богами, возглавившими германо-скандинавский и кельтский пантеоны: Тюр — Одином, Дагда — Лугом. Однако если Тюр превратился в незначительного бога, ставшего как бы бледной тенью своего великого прототипа, то Дагда, тоже потесненный Лугом, остался великим богом, сохранившим гораздо больше черт верховного древнего индоевропейского божества, чем скандинавский Тюр.

На древность кельтской религиозно-мифологической традиции указывает ярко выраженная амбивалентность кельтских богов (они могут быть ужасными и благостными одновременно), а также текучесть их образов, зыбкость граней, отделяющих одного бога от другого. Так, единические черты сосредоточены не в одном только Луге, но прослеживаются и в образах других богов. Например, Дагда, по преимуществу благостный бог митраического типа, имеет целый ряд функций, аналогичных тем, которыми обладает Один. Так же как Один, Дагда — великий маг и в то же время великий воитель, перемежающий магические функции с военными, бог поэзии и бог Другого Мира. Одна единическая черта, отсутствующая у Луга, представлена только у Дагды. Так же, как Один и его берсерки, Дагда, будучи богом Другого Мира, обладает способностью менять свою форму и превращаться в животных. Сходство в некоторых отношениях Дагды с Одним настолько бросается в глаза, что П. Ламбрехт галльского эквивалента Дагды — бога Суцелла считал верховным богом галльской религии. Наконец, важным дополнением к образу Луга в кельтской мифологии является бог Огмий, обладающий отсутствующим у Луга магическим «искусством связывания», которым были наделены в большой степени Один и Варуна. Как мы видели, он относится к типу так называемых «богов-свя-

зывателей», представляющих один из самых древних и фундаментальных символизмов человека и мира. По поводу этого символизма М. Элиаде заметил, что образы нити, веревки, узла соответствуют чрезвычайно глубинному опыту человечества «и, в конечном итоге, выявляют ситуацию, положение человека в мире, которое невозможно выразить другими символами и образами»<sup>1</sup>.

Эти рассуждения заставляют, во-первых, еще раз обратиться к свидетельству Цезаря, с которого мы начинали наше исследование о богах кельтского пантеона. Несмотря на общий характер сообщаемых им сведений, Цезарь верно угадал наличие верховного бога у кельтов и верно назвал его Меркурием. Как мы видели, через посредство германского Меркурия Тацита и скандинавского Одина галльский Меркурий Цезаря четко отождествляется с верховным богом кельтов Лугом. Точно так же галльский Юпитер Цезаря нашел свое соответствие в образе бога Дагды.

Что касается упоминаемых Цезарем Марса и Аполлона, то их функции встречаются у всех рассмотренных нами кельтских богов. Так, в римской Галлии Меркурия едва можно было отличить от Марса. Бернские схолии идентифицируют упоминаемых Луканом галльских богов Тевтатеса и Езуса то с Марсом, то с Меркурием. А поскольку, как мы видели, под галльским Меркурием, Тевтатесом и Езусом подразумевался все тот же бог Луг, то он, скорее всего, и был главным кельтским Марсом.

П. Дюваль, анализируя данные о почитании Марса уже в римской Галлии, считает, что римский Марс в Галлии покрывает местные параллели и приводит прозвища, которые жители римской Галлии давали Марсу: Альбиорикс (Albiorix), «Царь Мира», Ригизамос (Rigisamos), «Очень Царственный», Катурикс (Caturix), «Царь Боя», Камулюс (Camulus), «Могущественный», Рудианус (Rudianus), «Красный», Леукетиос (Leucetius), «Блестящий», Сегомо (Segomo), «Победоносный»<sup>2</sup>. Судя по характеру этих прозвищ, они относились к верховному кельтскому богу, то есть к Лугу. Как мы видели, Огмий, являвшийся важным дополнением к образу Луга как верховного бога кельтов, был богом типа Марс-Геракл, и в этом двоединстве Марс

<sup>1</sup> Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. С. 325.

<sup>2</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 71-72.

преобладал над Гераклом. Впрочем, даже благостный и дружелюбный Дагда был могучим воителем.

Так же обстояло дело с Аполлоном. «Беленос» (Belenos), было прозвищем галльского Аполлона, засвидетельствованным надписями и легендами на монетах. В то же время галльское *Belenos* или ирландское *Bel* — это теоним Луга в его качестве «светящегося», «солнечного» бога. Галльский Аполлон имел также прозвище *Grannus* (Grannus), которое связывает с ирландским словом *grían* (солнце). Между тем в ирландских преданиях *Огмий/Огма* имел прозвище *grían aínesh* («с солнечным ликом»). Наконец, Дагда имел сына *Энгуса* или *Мак Ока*, представлявшего кельтского Аполлона в его аспекте молодости. Иногда *Мак Ока* считают юношеской ипостасью самого Дагды.

Эта многофункциональность великих кельтских богов (*Одина*, *Дагды*) является изначальной фундаментальной чертой кельтской религиозно-мифологической традиции. *Т. О'Рахилли* отмечает, что эта мысль противоречит мнению большого числа современных исследователей, которые считают, что «сложные» божества, или божества со многими функциями, приобрели эту сложность в результате разрастания, а изначальными были «разделенными по департаментам» богами, то есть богами с одной специальной функцией или одной специальной сферой деятельности. «Они будут говорить, — пишет *О'Рахилли*, — о боге, который возглавляет царство мертвых, о боге солнца, о боге неба, о боге ветра, о боге грома, о боге войны и т. д. Но они не могут постичь возможности существования бога, который, будучи в своем праве, представляет все эти свойства одновременно. Эта тенденция «разделять по департаментам» божества является в значительной степени наследием (и очень неудачным) греческих спекуляций; но частично ее популярность обязана современному пристрастию к наклеиванию ярлыков и современному неправильному представлению, что ранняя религия характеризовалась почитанием множества независимых божеств»<sup>1</sup>. К этому *О'Рахилли* добавляет, что, как он выражается, одержимость «департаментализацией» явилась серьезным камнем преткновения для изучения религий индоевропейских народов.

<sup>1</sup> O'Rahilly T. F. Early Irish history and mythology. P. 469–470.

В случае кельтской религии проблема усугубляется еще тем, что важную категорию источников по религиозно-мифологической традиции кельтов составляет большое число фигуративных памятников, происходящих из римской галлии и представляющих собой многочисленные изображения божеств, почитавшихся в этой стране после римского завоевания.

Т. Дюваль, проанализировавший эти памятники, раздел их на три категории: галльские боги, не подвергшиеся романизации, галло-римские боги и римские боги. Все они, независимо от принадлежности к той или иной категории, антропоморфны (хотя нероманизованные галльские боги иногда сохраняют некоторые анималистические приатки, например, в виде рогов) и многие из них (даже римские боги) одеты и обуты по галльскому образцу. Дюваль отмечает, что эти боги из римской Галлии кажутся похожими на крестьян, ремесленников и буржуа с их серьезными заботами и легко могли бы быть помещены в жанровые сценки, изображающие каждодневную жизнь. По мнению Дюваля, эта особенность галло-римского антропоморфизма объясняется тем, что кельтскому гению в большой степени был свойствен реализм.

Дюваль полагает, что мы бы не встретили, как он выражается, «на следующий день после римского завоевания» этого множества богов, если бы еще до прихода римлян в галльской религии, как и в политике, «не свирепствовал партикуляризм». В то же время он предостерегает: «Однако эта пыль божественных имен не должна прятать от нас присутствия великих богов»<sup>1</sup>. Он склоняется к мысли, что за этим множеством местных божеств скрывается фигура одного великого бога, который получал различные прозвища в различных человеческих сообществах, которые его почитали, и в различных местах, в которых воздвигались его алтари.

Косвенным подтверждением этой мысли Дюваля является высказанное им же (правда, по другому поводу) суждение о характере кельтского гения. Оно было сделано Дювалем на основе анализа кельтского изобразительного искусства. Он считает, что, кроме реализма, двумя составляющими кельтского гения были духовность и склонность к абстрак-

<sup>1</sup> Duval P.-M. Les dieux de la Gaule. P. 123.

ции, выливавшиеся в изобразительном искусстве в фантастическую игру линий, в которой «геометрия становилась выражением мечты»<sup>1</sup>. Эта склонность к духовности и абстрактности в религии могла привести к созданию идеи великих богов, изначально не имевших антропоморфных очертаний.

Со своей стороны, нам удалось с помощью индоевропейских (в основном, нордических) параллелей разобраться в хаосе сообщений античных авторов галло-римских фигуративных памятников, надписей, кельтских преданий и увидеть за всем этим великого панкельтского бога Луга и занимающего второе место подле Луга, но тоже великого бога Дагду, уводящего кельтскую религиозно-мифологическую традицию к индоевропейским истокам, и дополняющего образ Луга, опасного бога-связывателя Огмня, символизм которого уходит в еще более глубокую древность<sup>2</sup>.



---

<sup>1</sup> Ibid. P. 126.

<sup>2</sup> Мы оставили в стороне целый ряд галльских и ирландских богов (Чернуноса, Нуаду, Диан Кехта, Гоибниу и др.), полагая, что образы тех, которые были проанализированы в данной главе, дают достаточное представление об основных особенностях кельтской религиозно-мифологической традиции.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, нам представляется, что синтетическое исследование кельтской культуры и нордической традиции античности оказалось достаточно успешным, позволившим прояснить некоторые проблемы и собственно кельтской, и античной культуры. Так, как мы видели, кельтские мотивы прослеживаются в одном из направлений античных социальных утопий, которое условно можно назвать нордической традицией античности, так как в ней в поисках «золотого века» взгляд античного мира обращался к северным оконечностям Ойкумены. В частности, под флером греческих мифов, которые сложились вокруг Ultima Thule (одного из ключевых понятий этой традиции) просматриваются кельтские легенды. Туле-Огигия античных текстов райским видом места, чудесами и наслаждениями, которые она дарует, напоминает описание сида, ирландского Другого Мира. Наличие кельтских истоков в античной традиции об Ultima Thule находит объяснение в том факте, что самым первым источником всех сведений о далеком северном острове (как реальных, так и фантастических) было сообщение Пифея, открывшего Ultima Thule в IV в. до н. э., который сам побывал на острове и слышал легенды о нем от своих информаторов-кельтов.

Как отмечают Ф. Леру и Х. Гионварк, константой самой кельтской традиции является частое упоминание о ее полярном происхождении. В самом деле, ирландские тексты все время указывают на Север. Легенда приписывает нордическое происхождение всем мифическим расам, которые населяли Ирландию. С островов на Севере мира прибыли в Ирландию Туата Де Дананн (племена богини Дану), из которых происходят все великие боги Ирландии, откуда они принесли свои друидические знания, свое магическое

искусство и затем, потерпев поражение от сыновей Миля, они опять удалились на Север. Дом великого бога Другого Мира и бога друидов Дагды всегда расположен на Севере. Леру и Гионварк сделали наблюдение, что вообще в кельтской традиции место, где обучают друиды, всегда расположено на севере, или северо-востоке, иногда на западе или северо-западе, но никогда на юге, что является подтверждением символически нордического происхождения самого жречества. Концепция времени, представленная в кельтской традиции, тоже является воплощением полярного символизма, в соответствии с которым шесть месяцев длится день и, равным образом, шесть месяцев длится ночь.

Представления такого рода характерны не для одной только кельтской традиции. Ведическая традиция неоднократно упоминает о своем полярном происхождении. Как заметил М. Элиаде, мифологии традиционных цивилизаций часто помещали «Ось Мира» или «Центр Мира» на Севере. С другой стороны, в кельтской традиции ее символическое полярное происхождение выступает более отчетливо и может быть прослежено на более глубоких уровнях, чем в других традициях. Как было показано, религиозно-мифологическая традиция кельтов имела особенности, свидетельствующие о том, что кельты, возможно, были ближе, чем другие народы, не только к своим индоевропейским истокам, но к истокам изначальной, примордиальной традиции всего человечества (к этим особенностям относятся — имеющая большое значение в религии и мифологии кельтов тройственность божественных образов, широко распространенные анималистические мотивы, весьма развитый культ богинь-Матерей).

Недаром, Р. Генон, исследовавший символические истоки примордиальной традиции, очень большое внимание уделял кельтизму. Например, проанализировав символизм образов медведя и вертя, игравших важную роль в кельтской религиозно-мифологической традиции, Генон сделал вывод о прямой связи кельтской традиции с примордиальной традицией человечества, которой он приписывал гиперборейское, полярное происхождение.

Леру и Гионварк пишут, что эта кельтская концепция нордического происхождения традиции, вновь встречающаяся в Индии вплоть до Китая, «свидетельствует об аутентичности и очень глубокой древности того, что она представляет»<sup>1</sup>. В то же время они предостерегают против того,

<sup>1</sup> Le Roux F., Guyonvarc'h Ch. Les Druides. P. 314.

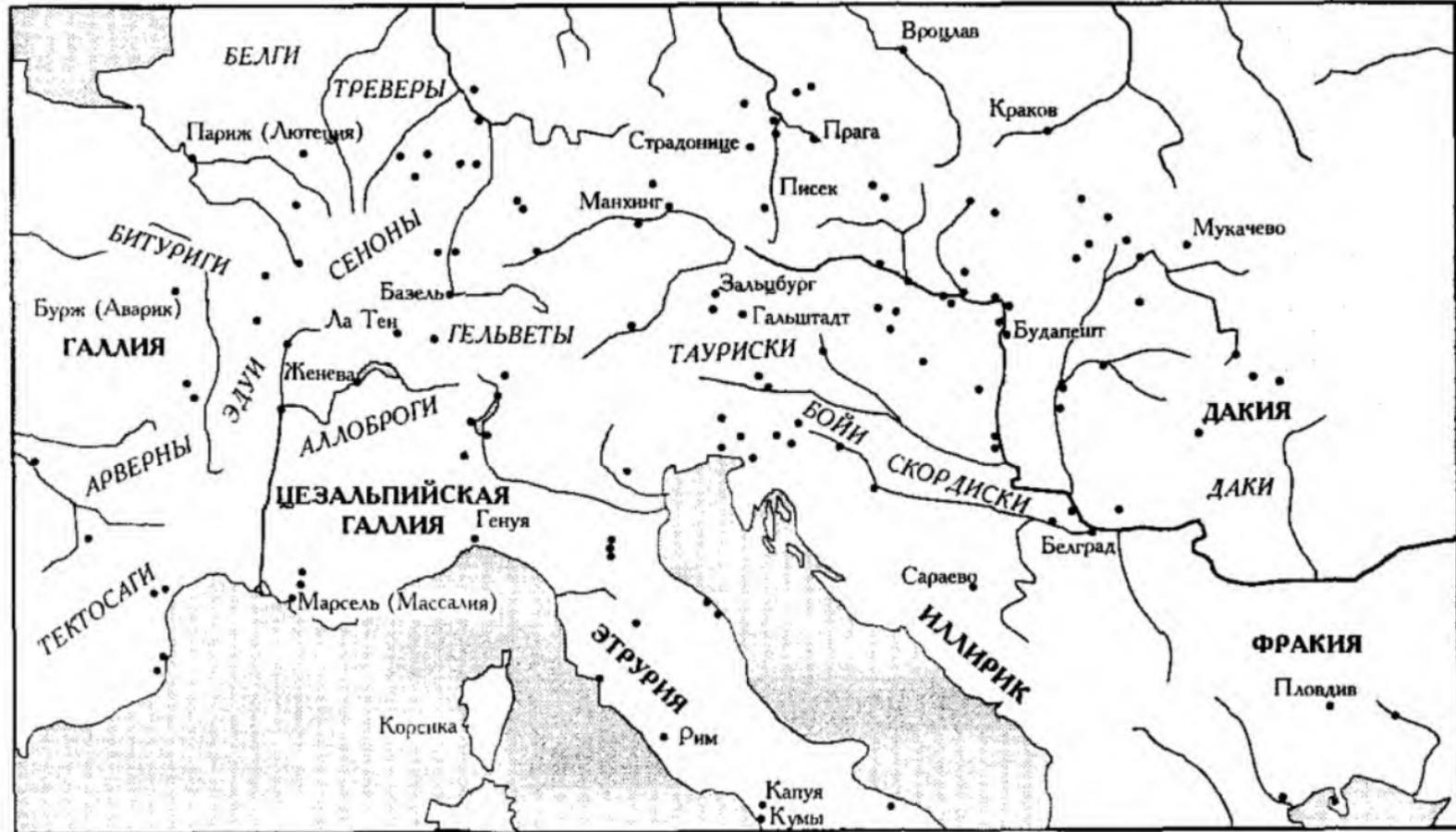


Рис. 66. Важнейшие кельтские центры и места археологических находок

чтобы понимать эту концепцию не в символическом, а в буквальном смысле, поскольку реальное происхождение кельтов нужно рассматривать в общем контексте индоевропейских миграций. Однако кельтская и нордическая традиции оказались тесно переплетены и в мифологической, и в исторической реальности. Как мы видели, среди научных гипотез происхождения индоевропейцев существует скандинавская гипотеза, помещающая их прародину на Север Европы. Такой авторитетный исследователь, как Г. Чайлд, полагал, что если скандинавская гипотеза и не права, все равно индоевропейская культура времен изначальной общности была культурой нордического типа. Затем данные археологии и антропологии показывают, что в этногенезе уже собственно кельтов тоже была значительная доля участия нордического этноса. Во времена же исторической античности кельтов часто смешивали с германцами. В свете всего вышесказанного становится понятным, почему германо-скандинавские и индийские параллели оказались так продуктивны для реконструкции образов важнейших кельтских богов и выявления некоторых характерных особенностей кельтской религиозно-мифологической традиции.

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**

- 4 Серебряный кубок из Лиона с рельефным изображением Езусануоса (нач. I в. н. э.).
- 5 Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины; бог с косом; галльский бог неба, может быть, Таранис (Ютландия, II I в. до н. э.).
- 6 Котелок из Гундеструпа. Деталь серебряной пластины; боро-ый бог с колесом (Ютландия, II или I в. н. э.).
- 7 Бронзовая статуэтка галло-римской эпохи из Шателе (От-Марн, нция), изображающая тараниса-Юпитера, с молнией и колесом честве атрибутов
- 8 Серебряный кубок из Лиона. Изображены: налево — собака, аво — змея, сражающаяся против Тараниса, изображенного в орла (нач. I в. н. э.).
- 9 Серебряный кубок из Лиона. Изображены: налево — орел ниса, направо — Тавтатес и ворон Луга (нач. I в. н. э.).
- 10 Серебряный кубок из Лиона с изображением слева направо — на, Тевтатеса и Вепря (нач. I в. н. э.).
- 1 Реконструкция готской (слева) и ирландской (справа) арф, олненная Джорджем Стивенсом.
- 2 Серебряный, позолоченный котелок из Гундеструпа — Ют-ия (Дания; II или I в. до н. э.).
- 3 Доисторический герой — предок Дагды. Рисунок из книги «*divinites des Celtes paiens*» par Manquat I. L., Boyer D. Dijon, . P. 22
- 4 Бог с колотушкой (Суцелл). Бронзовая статуэтка из Премо-д'ор, Франция; гало-римский период)
- 5 Карта, иллюстрирующая географическое распределение посвя-ий Белинусу и Эпоне
- 6 Важнейшие кельтские центры и места археологических находок

## УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ

- Авалон 68  
Агартха-Шамбала 71  
Адонис 228  
Айлиль 182  
Амазонки 17  
Амбигат 175  
Амд 151  
Анненн 155  
Аполлон 12, 138, 140, 212,  
260, 275, 276, 295, 301,  
307, 325, 326  
Аргонавты 17  
Арес 228  
аримаспы 13  
Арт 230  
Артио 230, 281  
Артур 163, 192, 229, 231, 236  
Атланта 235-237  
Атлантида 67, 68, 73, 232, 236  
Афродита 228  
Аэд 305  
Балор 166-168, 273  
Бекума 230, 231  
Беленус (Беленос) 207, 275,  
276, 295, 326  
Беллона 247  
Беловез 175, 176  
берсерки 267  
Боанд 300, 301  
Бодб 169, 213, 254  
Борея 15, 231, 234  
Бохр 150, 183  
Бран 57, 192, 195, 202  
Брахма 215  
Бресс 168, 169, 199, 213, 214,  
277  
Бриан 213-215, 277  
Бригита 214, 215, 245, 248,  
249, 250, 255, 298  
Брикрен 200, 201  
Бриксия 244  
ваджра 312  
Варуна 268-270, 296, 313,  
316, 323, 324  
Ве 148  
Виктория 247  
Вилли 148  
Вишну 232, 233  
Водан 265, 267, 269, 285  
Вулкан 212, 246, 308  
Галеойн 156, 157  
Галл 1536 305  
Ганн 181  
Гарб 153  
Геката 215, 216  
Геракл 29, 286, 317, 318, 320,  
325, 326  
Герион 212, 215  
Герута 66  
Геспериды 29, 67, 193  
Гипербореицы 12-15, 58, 61,  
68, 73, 74, 193, 231  
Гиперборея 54, 67, 68, 234  
Гоибниу 165  
Грайне 227, 228

Граннус 207, 326  
Гулльвийг 164  
Дагда 57, 62, 162, 163, 168,  
187, 190, 199, 202, 214,  
215, 227, 248, 277, 296-  
309, 312, 322, 324, 326, 328  
Дана 162, 163, 164, 213, 214,  
248, 319, 329  
Дехтире 201  
Диан Кехт 167, 168, 272, 277,  
284  
Диармайд 227, 228  
Диоскуры 222  
Диспатер 62, 138, 260, 289,  
295, 306, 312  
Донар 286, 290, 291  
Езус 136, 280, 285-289, 295,  
296, 325  
Зевс 215, 216, 294, 308, 312,  
314  
Иарборн 156  
Иггдразиль 180, 266  
Имир 148  
Индра 291, 300, 321  
Каин 151  
Кармак 230  
Карман 252, 254, 257  
Кессайр 150, 189  
Киану 167  
Кихол Грикенхос 153  
Кондла Победоносный 200, 201  
Кондла Прекрасный 192, 194  
Коипре Ниа Фер 181  
Конхобара 182, 196, 201  
Конд Ста-Битв 192, 193  
Крайняя Туле (Ultima Thule)  
14, 15, 19, 29, 53, 72, 73,  
74, 203, 231, 329  
Кухуллиг 187, 188, 190, 196,  
197, 200, 221, 273, 287  
Лир 198

Лот 153  
Луг 153, 154, 162, 163, 166,  
167, 168, 199, 250, 251,  
256, 257, 270-280, 284,  
296, 299, 306, 307, 308,  
313, 323, 324, 325, 326, 328  
Мак Грейне 277, 278  
Мак Ок (Энгус) 188, 228,  
301, 302, 326  
Ману 173, 174, 181  
Мананьян мак Лир 168, 196  
Ман Куилл 277  
Мак Кехт 277  
Марс 136, 140, 220, 260, 263,  
280, 281, 282, 285, 288,  
295, 320, 325  
Маха 252-254, 257  
Менва 173  
Менес 173  
Меркурий 138, 140, 210, 211,  
212, 229, 246, 260-265,  
267, 270-272, 276, 280-282,  
284, 285, 288, 289, 295,  
306, 310, 325  
Мерлин 229, 236  
Меру 70, 72, 178, 181  
Мидир 200, 284  
Минерва 138, 140, 212, 214,  
245-248, 254, 260  
Минье 173  
Митра 26, 269, 270, 296, 299,  
306, 308, 313, 324  
Мог Руитх 298, 300  
Монсальват 72  
Морриган 187, 190, 254, 287  
Нантосвельта 310, 313  
Немед 155, 156, 158, 163, 171,  
274  
Несс 182  
Ной 151  
Нуаду 163, 168, 199, 271, 277,  
278

- Нуайл 151  
 Ньёрд 167  
 Огигия 56, 57, 61, 62, 65, 67,  
 72, 203, 234 329  
 Огма 158, 198, 272, 319, 322,  
 323, 326  
 Огмий 124, 317-324, 326, 328  
 Один 148, 153, 154, 165-167,  
 265-272, 276, 278, 279, 284,  
 288, 296-299, 305, 306,  
 308, 312, 313, 316, 319,  
 321-324  
 Ойлифет 151  
 Омфал 174  
 Олимп 72, 140  
 Парашурама 234, 311, 312  
 Парталон 151, 152, 155, 158,  
 163, 171, 174  
 Прозерпина 313  
 Рипей 12, 13  
 Росмерга 207, 210, 263  
 Руадам 305  
 Рудрамг 182  
 Сатурн 51, 56-58, 60, 61  
 Сеговез 175, 176  
 Сенган 181  
 Сет 213  
 сид 169, 187, 193, 194, 197,  
 199, 202, 203, 227, 301  
 Сильван 310  
 Сирона 244  
 Слаинн 182  
 Старн 156  
 Суцелл 309-313  
 Таильтиу 251-255, 257, 277  
 Таранис 138, 280, 289-296  
 Тевгатес 138, 220, 280-285, 325  
 Тетра 158, 165, 169  
 Тир 165, 298  
 Тор 167, 286, 291, 310, 312  
 Трефуйлгид Трееохайр 183,  
 184  
 Триглав 215  
 Туата Де Дананн 62, 161-169,  
 187, 202, 213, 214, 248,  
 251, 252, 273, 274, 277,  
 278, 279, 296, 298, 301,  
 302, 329  
 Туле 14, 29-38, 41-50, 52-59,  
 61-69, 72-74, 184, 203,  
 231, 234, 329  
 Тюр 308, 324  
 Уайтне 199  
 Улисс 52  
 Фаль Камень 162, 180  
 Фанген 197, 198  
 Фанд 190, 196  
 Фергус 156  
 Финн 142, 227, 228  
 Финтан 150, 151, 183, 184  
 Фир Болг 156-158, 160, 161,  
 163, 164, 181, 182, 251, 277  
 Фир Домнанн 156  
 Флоинчуала 198  
 фоморы 152-156, 165-169,  
 187, 199, 273, 278, 303  
 Фрейр 167  
 Фрейя 167  
 Фьёлнир 284  
 Хам 154  
 Харон 312, 317  
 Христос 183  
 Цербер 215, 310, 312  
 Цернунос 212  
 Шива 215  
 Элата 168, 199, 213, 215, 322  
 Элидия 63  
 Элкмар 284, 300, 323  
 Эльдорадо 26  
 Энгус (Мак Ок) 188, 228,  
 284, 301

Эохайд 160, 200, 277  
Эоху мак Лухта 182  
Эпона 207, 219, 220, 224, 230,  
244  
Эрк 160, 277  
Эрниу 278  
эсседоны 13  
Этайн 200, 284, 299, 300, 323

Эрк 160, 277  
Этиара 151  
Этне 167, 168, 196  
Этне Ингуба 197  
Юпитер 56, 57, 138, 140, 214,  
260, 268, 286, 288, 289,  
292, 293-295, 299, 306,  
308, 312, 325

## УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ И ЭТНОНИМОВ

- Абал 28  
авары 95  
Австрия 110, 319  
Ампуриас 77  
Анатолия 85  
англы 82  
арверны 176  
Арктический океан 40  
Артен 229  
Аугуста Раурина 309  
Аугуста суэссионум 210  
Бавария 76, 110  
Бактрия 85  
Басилея 28  
белги 157  
Белериум (Белерион) 19, 28  
Берн 230  
Беррика 46  
битуриги 174—178  
Богемия 5, 113  
Бретань 19, 59, 105, 312, 318, 319  
Британия (Бретания) 30, 31, 46, 47, 53, 58, 60, 62, 84, 87, 113, 120, 202  
британцы 6, 59, 60  
бриты 157  
Бурж 174  
Везер 81  
венгры 95  
Верги 46  
викинги 48  
Винделиция 229  
Винчестер 239  
Внешние Гебриды 61  
Вогезы 261  
Вормс 309  
Вьенна 309  
Вюртенберг 76  
галаты 6, 15, 84  
Галиция 110  
Галлия 8, 16, 58, 59, 62, 75, 76, 81, 120, 124, 139, 141, 174—177, 179, 181, 185, 191, 202, 208—212, 218, 219, 220, 222—224, 241, 243—247, 260—263, 270, 275, 280, 285, 291, 325, 327  
галлы 83, 123, 139, 157, 224, 260, 269, 318, 320  
Гамбург 43, 82, 88  
Гарумна (Гарюнна) 75  
гельветы 122  
Геракловы столбы 19, 42  
германцы 5, 15, 76, 83, 96, 97, 118, 136, 137, 260  
Гессен 76  
Гланум 238  
гойделы 157, 168  
Гольштейнский перешеек 82  
готы 68, 95

- Гренландия 43, 47, 48, 67  
 гуны 95  
 готоны 28, 136  
 Дания 267  
 Думна 46  
 думоны 157  
 Дурокторум (Реимс) 210  
 Иберия 211  
 иберы 5  
 Иерна ( см. Ирландия)  
 Изара (Изер) 75  
 Иктис 28  
 иллирийцы 5, 117  
 Индия 24, 54, 70, 180, 184,  
 314  
 Ирландия (Иерна) 5, 30, 37,  
 59, 60-62, 123, 124, 136,  
 142, 144, 149, 153158, 160-  
 162, 167-169, 177, 179-182,  
 184, 185, 187, 188, 196,  
 202, 213, 221, 226, 244,  
 245, 248, 251, 257-259,  
 271, 273-275, 277, 278,  
 301, 329  
 Исландия 42-44, 47, 48, 64, 66  
 Испания 19, 113, 123, 239,  
 244, 277  
 Йорк 280, 309  
 Кадикс (Гадес) 19, 22, 53, 77,  
 82  
 карнuty 176-179  
 карфагеняне 28  
 Кельтика 13, 79, 80  
 кимвры 95, 136, 203, 282  
 киммерийцы 95  
 Коннахт 181, 182, 183, 187  
 Корнуол 28  
 Кот-д'Ор 209, 241, 280  
 Крайний Север 14, 15, 30, 38,  
 73  
 Кубань 90, 92, 111  
 курды 86  
 лангобарды 95  
 Лейнстер 181-183, 252  
 лигуры 5  
 лингоны 261, 280  
 Лион (Лугдунум) 270, 271  
 Литва 85, 88  
 Лотарингия 16  
 Лофонтеповские острова 43  
 Лхасса 71  
 Лютеция (Париж) 211, 261,  
 286, 288  
 Майнц 309  
 Мальмезон 210  
 Марсель (Массалия) 14, 19,  
 20, 23, 28, 77, 82  
 Медиоланум (Милан) 176  
 Мейнленд 41  
 Ментономон 28  
 Мец 210  
 Миде 179, 182, 188  
 Минатианум 210  
 Монмартр 261  
 Мунстер 181-183, 248, 298  
 Нарбоннская Галлия 238, 247,  
 309, 310  
 немцы 136  
 Нил 54  
 Ним (Немаус) 238, 244, 292  
 Норвегия 43, 44, 46, 81, 96,  
 107, 108  
 Норик 239, 275  
 Норманы 95  
 Оркадские острова (Оркнейс-  
 кие острова) 41  
 Орлеан 243  
 Познань 106  
 Понт Эвксинский 33  
 Пропонтида 32, 33  
 Реимс (Дурокторум) 210, 212

- ремы 110  
Рода 77  
Родан (Рона) 75, 82, 289  
Руссильон 42  
саксы 82  
Северная Германия 96, 107, 113  
Северное море 15, 19, 28, 77,  
78, 82, 98, 100, 101, 105,  
106, 113, 136  
Секвана (Сена) 75, 243  
Сибирь 180  
Силезия 5, 106, 270  
силуры 60  
Скандинавия 44, 85, 87, 89,  
95-98, 100, 104-107, 109-  
111, 113, 136  
скандинавы 95  
Скандия 46  
скифы 5, 13, 95  
скритифины 37  
суэсионны 210  
Тара 162, 179-183, 198-200,  
256, 271, 272, 278,  
Таримский бассейн 86  
Тевтобургский лес 116  
тевтоны 95, 136  
текктеры 136  
Тибет 184, 314  
Трансильвания 101  
Трев 210, 262, 286  
тревиры 136, 210, 238, 280  
трибоки 136  
Тронхеймский фьорд 44, 82  
Тюрингия 109  
Узинех 274, 275  
узилеты 136  
Украина 5, 101, 110  
улады 253, 254  
Ульстер 142, 181-183, 251,  
253, 274, 286  
Уснех 179  
Уэльс 123, 213  
финикийцы 26, 82  
финны 87  
фракийцы 5, 101, 215  
Фризские острова 79-82, 118,  
136, 204  
Фрисландия 80, 82, 118, 204  
хазары 95  
Центральная Азия 85, 86  
Центральная Европа 6, 7, 13,  
82, 96, 101, 112, 113, 115,  
117  
Цизальпинская Галлия 123,  
175, 176  
Черное Море 24, 95, 113  
Шатомейан 174  
Швеция 67, 96, 107, 108, 113,  
114  
Шетландские острова 41, 42  
Шотландия 14, 19, 32, 33, 42,  
43, 44, 123, 203, 236  
эдуи 176  
Эльба 81, 82, 106, 109  
Эмайн Маха 253  
Эмс 81  
эрулы 38  
этруски 10  
Южная Галлия 14, 123, 318,  
319  
Южная Россия 85, 89, 90, 92  
Юра 75  
Ютландия 19, 28, 79, 80, 82,  
92, 96, 107, 109, 111, 118,  
136, 204, 282  
юты 82

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- амбивалентность 242, 245, 247  
архетипы 69, 128, 131, 132,  
157, 242, 247, 259, 260  
астргалы 28  
Бельгайн 142, 155, 190, 249,  
273-277  
Бог-связыватель 317, 323, 328  
богини-Матери 16, 208, 210,  
211, 212, 221, 230, 238-  
250, 254, 257-261, 330  
брахицефалы 84, 87, 89, 107,  
117  
Брахман 315, 316  
брахманны 281  
брегоны 144  
бруиден 302  
Гиперборейская традиция 15,  
137, 232, 235  
двила 70, 18  
диндсенхас 252, 255, 256, 274  
долихоцефалы 83, 84, 87, 89,  
107, 116, 118  
Другой Мир кельтов 57-61,  
74, 137, 143, 150, 154, 188-  
206, 253, 257, 267, 302,  
304, 306, 315, 329  
друиды 121-126, 137, 139,  
145, 148, 152, 168, 177,  
181, 191, 194, 195, 199,  
202, 206, 213-216, 221,  
229, 233, 235-237, 256,  
260, 272, 276, 277, 298, 301  
"Золотой век" 14, 50-52, 56,  
65, 170  
иерархия 184  
Имболк 248-250, 255  
инициация 178, 266  
Кальпа 14, 50-52, 56, 65, 181,  
231  
клиенты 210  
кшатрии 231, 235, 236, 269  
коагуляция 160  
Камни молнии или грома 311  
конденсация 160  
космогония 16, 147-149, 152,  
155, 162, 172, 186  
Космос 147, 150, 155, 161,  
162, 171, 185, 186, 313, 316  
лигатуры 160  
Лугназад 156, 249-255, 258,  
259, 275-277, 279  
магическая география 19, 65,  
67  
Манвантара 70, 72, 73, 231,  
232, 234, 311  
метемпсихоз 122, 222  
Мировое древо 180, 217  
огам 123-125, 322  
ойкумена 14, 17, 18, 51, 52,  
202  
островные утопии 52  
Ось Мира 71, 159, 162, 178,  
293, 330  
парадоксография 52  
партиципация 129  
перипл 20, 23, 42, 77, 78, 80  
пифагорейская традиция 11, 122  
полиса кризис 50, 56

- политеизм 121
- примордиальная традиция 14,  
15, 132, 137, 159, 218, 231,  
234
- Примордиальный человек 150,  
151, 278
- Самайн 142, 156, 186-191,  
200, 201, 226, 249, 273,  
278-280, 302
- “Сезонные” богини 250, 254,  
257, 258
- символизм 185, 224, 231, 234-  
236, 240, 273, 293, 312,  
318, 328
- скальды 273
- Сутратман 315
- таблички проклятия 322
- тауматургия 52
- териолатрия 222
- тотемизм 222
- традиционализм 69, 131
- триада 136, 217, 246
- Трицефал 208-211
- филиды 142-144, 214, 255,  
256, 272, 273, 277
- Хаос 147, 150, 152, 154, 155,  
162, 171, 190, 215
- Царь мира 173, 175, 178, 181,  
185, 325
- Центр Мира 159, 172, 173-  
175, 177-181, 185, 330
- эсхатология 16, 147, 148, 149,  
172
- юга 234

## УКАЗАТЕЛЬ АВТОРОВ

- Аммиан Марцелин 76 77, 78,  
 118, 138, 211  
 Андреев Ю. В. 206  
 Антоний Диоген 55  
 Аполлодор 193  
 Аристотель 18, 78, 79, 80,  
 203, 205, 216  
 Бендер Г. 88  
 Бенуа Ф. 261, 262, 265  
 Боэций 65  
 Брош Г. 20-24, 29, 32-34, 37,  
 38, 40, 41, 43, 46  
 Валерий Максим 191  
 Ван Хамель М. 152  
 Вандри Ж. 119, 135, 136-140,  
 144, 145, 207-212, 215,  
 218, 229, 238, 239, 244,  
 285, 289, 299  
 Вергилий 49, 53, 83  
 Зивьен де Сент-Мартен 43  
 Гамкрелидзе Т. В. 92-94, 98  
 Гекатей Абдерский 13  
 Гекатей Милетский 13  
 Гекатей Понтийский 13  
 Гемин Родосский 30, 32, 33, 35  
 Генов Р. 14, 15, 69-74, 131-  
 134, 137, 159, 160, 162,  
 172-174, 176-178, 180, 181,  
 184, 224, 231, 233-237,  
 293, 309, 311, 314, 318, 330  
 Герм Г. 96  
 Геродиан 275  
 Геродот 6, 11, 24, 42  
 Гесиод 50, 170, 215  
 Гионварк Х. 57, 123, 126, 150,  
 152, 156, 157, 174, 176,  
 177, 181, 186, 189, 193,  
 202, 204, 205, 214, 226,  
 229, 230, 232, 249, 250,  
 252, 255, 257-259, 270,  
 273, 276, 279, 296, 300,  
 301, 302, 319, 329, 330  
 Гиппарх 20, 30  
 Гомер 13, 50, 234, 240  
 Гренланд Дж. 64  
 Дарбуа де Жюбенвилль А.  
 140, 142, 149, 150, 156,  
 157, 165, 221, 222, 229,  
 230, 286, 320  
 Де Барон Р. 67, 146  
 Де Бельфор Ф. 65  
 Де Фриз Я. 115-118, 135,  
 136, 265, 270, 271, 275,  
 280, 281, 283, 284, 289-  
 295, 299, 302, 303, 312,  
 318-322  
 Деркиллид 55  
 Дикеарх 12, 16  
 Дикуиль 43, 64  
 Диллер А. 29  
 Диодор Сицилийский 6, 24,  
 28, 122, 138, 139  
 Дион Кассий 6, 136  
 Дитмар А. Б. 32  
 Дом Мартен 285  
 Доттен Ж. 13, 76, 130, 140,  
 141  
 Дьяконов И. М. 92, 93

- Дюваль П. М. 209-212, 214,  
 215, 218, 222-224, 229,  
 230, 238, 240, 245, 246,  
 263, 265, 280, 284, 292-  
 294, 327
- Дюмезиль Ж. 124-126, 135,  
 148, 163, 164, 167, 215,  
 216, 219, 220, 266-269,  
 306, 308
- Дюркгейм Э. 128
- Ельницкий Л. А. 18, 19, 22
- Жюллиан К. 78-82, 118, 120,  
 172, 176, 204, 243, 247
- Иванов Вяч. В. 92-94, 98
- Иероним Кардрийский 6
- Иоанн Цец 59
- Иосиф Флавий 185
- Исократ 12
- Келер Ф. 40
- Кереньи К. 215, 216, 259
- Керлот Х. Э. 217
- Китинг Дж. 275, 277
- Клавдиан 53, 54, 58
- Клейн Л. С. 91, 94, 96, 97.  
 107
- Клеомед 30, 31
- Козловски Л. 88
- Кормак-Глоссатор 247
- Коссинна Г. 96, 97, 100, 101,  
 105, 110
- Ксенофонт 11
- Кэри М. 18-20, 25, 26, 43
- Ламбрехт П. 120, 264, 313
- Лао-Цзы 218
- Леви-Брюль Л. 128-131, 152
- Лелеков Л. А. 93
- Леру Ф. 57, 123, 126, 150,  
 152, 156, 157, 174, 176,  
 177, 181, 186, 189, 193,  
 202, 204, 205, 214, 225,  
 229, 230, 232, 235-237,  
 293, 309, 311, 314, 318, 330
- Лот Ж. 252, 255
- Лотхайн 277
- Лукан 121, 191, 193, 202, 280,  
 281, 289, 291, 295, 325
- Лукиан 317, 318, 320, 322
- Маликовский Б. 127, 130, 131
- Манка Ж. Л. 322
- Монгайт А. Л. 100, 104, 109
- Мунд-Догчи М. 49, 50, 53
- Мюлленгоф К. 41
- Наварро М. 114
- Нансен Ф. 44
- Неугебауер О. 30
- Олаус Магнус 64, 67
- О'Рахилли Т. Ф. 151, 157,  
 293, 302, 304, 305, 326
- Павсаний 6, 290
- Пауэлл Т. 7
- Пламмер Ш. 61
- Платон 11, 68, 173, 314
- Плиний Старший 22, 28-31,  
 33, 34, 37, 46, 47, 60, 138,  
 205
- Плутарх 20, 21, 5659, 61, 65,  
 203
- Полибий 22, 23
- Помпоний Мела 32, 49, 191
- Посидоний 21, 22, 30, 51, 138,  
 139
- Прокопий Кессарийский 34,  
 35, 37, 47, 64
- Псевдо Аристотель 205
- Псевдо-Гален 20, 21
- Псевдо-Плутарх 271
- Птоломей 18
- Резепкин 112, 113
- Рейнак С. 286
- Рис Э. 153, 154, 158, 179, 228
- Рис В. 153, 154, 158, 179, 228
- Ростовцев М. И. 91

Рудбек О. 67  
Рулан Н. 68  
Сакньюссем А. 66, 67, 69  
Саксон Грамматик 64  
Светоний 83, 138  
Сенека 52, 64  
Сервий 49  
Сжостед М. Л. 119, 126, 136,  
140, 152, 153, 155, 157,  
158, 189, 190, 208, 244,  
245-250, 254, 258, 265,  
296, 303, 304, 306-308  
Сикий Италик 53  
Скотт Литтлтон 216  
Солин 37, 60  
Стаций 54  
Стеблин-Каменский М. И. 165,  
170, 180, 185  
Страбон 15, 21, 22-24, 29-31,  
36, 37, 41, 43, 47, 138,  
171, 172, 203, 203-205, 281  
Стратановский Г. А. 31, 32  
Суздаев Е. Н. 48, 132  
Тацит 41, 47, 83, 96, 97, 136,  
138, 239, 265, 267, 269, 325  
Талльгрэн А. 111  
Тимаген 117  
Тит Ливий 75, 77, 175, 176  
Троелс-Смит Я. 104  
Узенер Г. 186  
Урмингтон Е. 18-20, 25, 26,  
43, 44  
Фармаковский Б. В. 92  
Федотов В. В. 35, 42, 47-49  
Фест Авиен 34, 35, 42, 60, 77-  
79  
Филип Я. 120, 225, 226, 292

Фотий 55  
Фрейд З. 128  
Харматта Ж. 12  
Хатт Ж. 16  
Хенниг Р. 38, 41, 43-47  
Хергт Г. 40  
Хокарт Э. 179  
Цезарь 6, 62, 96, 121, 122,  
124, 137-140, 177, 218,  
222, 245-247, 254, 260,  
263, 264, 267, 269-271,  
276, 280, 306, 312, 320,  
321, 325  
Цицерон 123, 138  
Чайлд Г. 84, 85, 87-93, 97,  
98, 100, 101, 332  
Чернышов Ю. Г. 51  
Шкунаев С. В. 120, 140, 143,  
148, 154, 157, 163  
Шрадер О. 84, 92, 93  
Щужин М. Б. 10  
Эвгимер 52  
Эвдокс 20  
Элиаде М. 130, 131, 147, 149,  
150, 152, 158, 162, 167,  
180, 185, 217, 240-243,  
313, 314, 318, 325  
Эратосфен 18, 21, 30  
Эсперандье 141  
Эфор 12, 78-80, 203  
Юбер А. 6-8, 77, 84, 120, 157  
Ювенал 53  
Юнг К. Г. 128-131, 241, 245,  
259  
Ямбул 52

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> . . . . .	5
<b>Глава I.</b>	
<b>Формирование нордической традиции</b> . . . . .	17
§ 1. Путешествие Пифея и открытие Ultima Thule <i>(Реалистическая традиция о Туле)</i> . . . . .	17
§ 2. Идеализирующая традиция античности об Ultima Thule . . . . .	49
§ 3. Ultima Thule и нордическая традиция в европей- ской культуре . . . . .	63
<b>Глава II.</b>	
<b>Северный вариант кельтской прародины</b> . . . . .	75
<b>Глава III.</b>	
<b>Религия и мифология древних кельтов</b> . . . . .	119
§ 1. Друиды и письменность . . . . .	121
§ 2. Теоретические подступы . . . . .	126
§ 3. Источники . . . . .	137
§ 4. Мифический период <i>(космогония и эсхатология)</i> . . . . .	147
§ 5. Пространство и время кельтской мифологии . . . . .	172
§ 6. Другой Мир кельтов . . . . .	191
<b>Глава IV.</b>	
<b>Религия и мифология древних кельтов <i>(продолжение)</i></b> . . . . .	207
§ 1. Тройственность религиозно-мифологических образов у древних кельтов . . . . .	208
§ 2. Анималистические мотивы в религии и мифологии кельтов . . . . .	218
§ 3. Культ богинь-Матерей у древних кельтов . . . . .	238
§ 4. Мужские божества кельтского пантеона . . . . .	260
<b>Заключение</b> . . . . .	329
<b>Приложения</b> . . . . .	333