



Hiberno-Rossica: Knowledge in the Clouds in Old Irish and Old Russian (in Russian)

Bondarenko, G. (2008). Hiberno-Rossica: Knowledge in the Clouds in Old Irish and Old Russian (in Russian). *Odysseus*, 2008, 182-195.

[Link to publication record in Ulster University Research Portal](#)

Published in:
Odysseus

Publication Status:
Published (in print/issue): 01/01/2008

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

General rights

Copyright for the publications made accessible via Ulster University's Research Portal is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The Research Portal is Ulster University's institutional repository that provides access to Ulster's research outputs. Every effort has been made to ensure that content in the Research Portal does not infringe any person's rights, or applicable UK laws. If you discover content in the Research Portal that you believe breaches copyright or violates any law, please contact pure-support@ulster.ac.uk.

Г.В. Бондаренко

IBERNO-ROSSICA: "ЗНАНИЕ В ОБЛАКАХ" В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В этой статье нам хотелось бы уделить внимание одному редкому примеру формульного тематического совпадения в древнеирландской и древнерусской поэтической речи. За последние несколько лет появился ряд исследований, посвященных кельто-славянским изоглоссам и соответствиям в теонимах и мифопоэтическом языке¹. Мы же обратимся к двум поэтическим фрагментам из древнеирландской и древнерусской литературы, уделяя особое внимание семантике и основам поэтической речи, общим для этих примеров. Представляется возможным попытаться проследить общее индоевропейское происхождение рассматриваемой формулы и тех культурных реалий, которые она отражает.

ДРЕВНЕИРЛАНДСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ ФРАГМЕНТ: "IMMACALLAM IN DRUAD BRAIN OCUS INNA BANFHÁTHO FEBUIL HÓAS LOCH FHEBUIL"

Древнеирландский текст, который мы собираемся обсуждать, – это поэтическая композиция под названием "Immacallam in druad Brain ocus inna banfhátho Febuil hóas Loch Fhebuil" ("Разговор друида Брана и пророчицы Февала над заливом Лох Февуль", далее: IDB). Критическое издание и перевод поэмы были осуществлены Дж. Карни в 1976 г., новое издание и перевод Дж. Кэри появились сравнительно недавно – в 2002 г. Кэри по-новому интерпретировал многие реалии поэмы и пересмотрел ее датировку. В нашей работе будут использованы оба издания². Диалог состоит из восьми четверостиший, четыре из которых произносит анонимный Бранов друид, а остальные четыре – анонимная Февалова пророчица (banfháith), в то время как они созерцают залив Лох Февуль (совр. Лох Фойл), затопивший древнее королевство Февала, отца Брана. Важно, что функции друидов (druí) и провидцев (fáith) в древнеирландской литературе часто совпадают, и те, и другие занимаются прорицаниями и провидением будущего. Однако ни друид, ни пророчица в нашей поэме не осуществляют сво-

их провидческих функций. Они размышляют о прошлом и сокрытом настоящем, а вовсе не о будущем. IDB дошел до наших дней в двух списках с минимальными разночтениями: MS. 1363 из библиотеки Тринити Колледжа в Дублине (ранее известен как H.4.22) (XVI в., далее: H), 48^{ab}, и MS. G 7 в Национальной библиотеке Ирландии (XVI – начало XVII в., далее: N), cols. 9–10. Поэма принадлежит к группе текстов из несохранившейся рукописи предположительно VIII в. "Cín Droimna Snechta" ("Список со Снежного Холма"), что доказывается фразой "asin I.c. nisc" ("из той же книги hic") из рукописи Н. Дж. Карни датировал текст на основании лингвистических данных самое позднее – началом VII в.³ Дж. Кэри, напротив, считает, что нет лингвистических оснований датировать язык поэмы ранее, чем VIII в., но в то же время он не исключает и возможности датировки VII в.⁴ Четверостишие, которое нас интересует, написано с помощью рифмы *deibide*. Друид Брана ассоциируется со знанием или даже с "даром познания" (*fius*): в начале поэмы он называет себя "мужем немалого знания" (*ni ba-se fer fesso bic*) и сокрушается, что потерпел поражение в ученом состязании (с пророчицей?) и не смог поведать королевскую генеалогию королевства Маг Фунншиди, затопленного морем. Затем он вспоминает, как его знание воспаряло к высоким облакам, в то время как его тело оставалось в крепости Дун Брайн, и, наконец, его знание ныряло в чистый колодец, полный соковок. Для нас особый интерес представляет второе четверостишие поэмы, приписываемое друиду Брана и посвященное полету его "знания". Ниже мы приводим чтения из двух рукописей: H (на основании расшифровки К. Майера и Дж. Карни) и N⁵. Реконструируемый текст основан на издании Карни и Кэри с некоторыми изменениями.

H (p. 48, col. a)

Anubimmi i dún braín icol isinnuargaim fiadum ne naisc triunu dialuig mofius coard níl-

N (col. 9)

// argaimh. fiadhúinib nenaissc
A nubimáiss indun broin. icóol issindu
triuna dialluith mufiss co hairdníula

Реконструируемый текст:

A nu mbimmi i nDún Brain
oc óul isind úargaim,
fiad doinib⁶ nenaisc triunu
dia lluid mo fhius co ardníulu.

Когда мы были в крепости Брана
И пили холодной зимой,
Среди людей [мое знание] связало сильных мужей,
Когда мое знание поднялось к высоким облакам.

“СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ”

Интересующий нас древнерусский микротекст – это фрагмент из эпической поэмы конца XII в. “Слово о плъку Игоревѣ”⁷. Единственная рукопись, содержащая текст, была потеряна во время пожара в Москве в 1812 г. Текст “Слова” сохранился в издании 1800 г. и в копии рукописи, выполненной для Екатерины II перед 1793 г. (долгая история рукописной передачи памятника сопоставима с историей рукописной традиции древнеирландской поэмы IDB, которая насчитывает чуть ли не тысячу лет: с начала VII по начало XVII в.). Релевантный фрагмент “Слова” посвящен поэту-сказителю Бояну, который предположительно служил при дворе Игорева отца, Святослава Ярославича. Возможно, он слагал поэзию подобно скандинавским скальдам, в “Слове” же он выступает как архетипический поэт и провидец. Автор обращается к Бояну как к источнику своего вдохновения, как к хранителю традиционного искусства – в той же мере, как древневаллийский бард Анейрин, автор эпической поэмы “Гододдин”, обращается к авторитету Талиесина: “mi na vi Aneirin. ys gŵyr Talyessin... neu cheing ë Odoðin” (“Я – и все же не я – Анейрин. Талиесин знает это... пел Гододдин”)⁸. Схожая личная экзистенциальная неуверенность, обращенная на свое прошлое существование и на свое прошлое знание, присутствует в самом начале слов друида из IDB: “Imbu messe, imbu mé nad fessed a aig scdine?” (“Был ли я это, был ли я тем, кто не знал поколений его вождей?”)⁹. Поэт не просто думает о теме своей поэзии, его поражает почти магическое состояние, когда он видит себя покоющим или знающим/незнающим свою тему¹⁰. Это свойство поэтической обратимости мы находим также у Вергилия: “Ilo Vergilium me tempore” (“Я, в то время, Вергилий”) (Георгики. IV. 563) или в “Ile ego qui quondam” (“Тот я, что однажды”) в предисловии к “Энеиде”. В интересующем нас отрывке из “Слова” речь идет о поэтическом искусстве и идеальном поэте

О Бояне, соловію стараго времени,
абы ты сіа плъкъы ущекоталь,
скача, славію, по мгыслену древу,
летая умомъ подь облакы,
свивая славы оба полгы сего времени,
рища въ тропу Трояню
чресь поля на горы¹¹.

ЖРЕЦЫ, ПОЭТЫ И ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА,
ОПИСЫВАЮЩАЯ ДАР ПОЗНАНИЯ

Как мы попытаемся показать ниже, в двух указанных поэтических отрывках присутствуют примеры поэтической формулы, относящейся к описанию искусства поэзии. Как древнеирландский, так и древнерусский текст привлекали внимание исследователей, которые

сходились в том, что эти поэтические фрагменты описывают особый “шаманский опыт”¹². Существенно, что оба протагониста в этих поэмах не только поэты: в древнеирландском тексте это *drui* ‘друид’, а в древнерусском – это *вѣщци*. Довольно сложно определить социальные, культурные и религиозные функции этих институтов в древнекельтских обществах, с одной стороны, и в Древней Руси, с другой. Можно довольно точно сказать, что друиды у древних кельтов выполняли жреческие функции. Схожее положение, вероятно, занимали и друиды в древней языческой Ирландии¹³. В древнеирландской литературе функции поэта и жреца, как во многих индоевропейских обществах, взаимозаменяемы – особенно учитывая тот факт, что в древнеирландских источниках термины *filid* ‘поэты’ и *druid* ‘друиды’ часто синонимичны и взаимозаменяемы¹⁴. Нужно подчеркнуть, что четверостишия, приписываемые друиду в поэме, не обязательно основаны на реальном устном друидическом тексте, хотя существование друидов (явно выродившихся как сословие и оттесненных на периферию общества) засвидетельствовано в Ирландии и в VII в.

В Древней Руси *вѣщци* (*вѣщунъ*), судя по всему, не исполнял жреческих функций. Однако древнерусские *вльсви*¹⁵ обладали жреческими функциями, иногда также связанными с шаманскими ритуалами¹⁶. В определенной мере как древнеирландский, так и древнерусский фрагмент отражают связь между деятельностью поэта и жреца: оба текста посвящены особой картине мира, его поэтическому восприятию. Период создания наших источников также сближает их в культурно-историческом отношении. VII–VIII вв. для Древней Ирландии и конец XII в. для Древней Руси означают, что эти тексты были созданы примерно спустя два столетия после официального принятия христианства обеими странами, когда влияние дохристианских практик и верований было приблизительно на одном уровне. В то же время интересно, что рассматриваемые поэтические фрагменты содержат уникальную информацию об особых магиико-поэтических практиках и поэтические формулы, описывающие эти практики.

Общая для двух наших текстов поэтическая формула может быть выражена таким образом:

УМ ЛЕТИТ К (ВЫСОКИМ) ОБЛАКАМ И СВЯЗЫВАЕТ/СПЛЕТАЕТ ИХ.

Как древнеирландский, так и древнерусский вариант формулы указывает на один и тот же субъект – “ум, способность к познанию” (*fius*, *умъ*)¹⁷. Ирландский текст уделяет особое внимание “знанию”, “познанию”, “откровению”, хотя все эти русские термины в данном случае нуждаются в уточнении, для чего необходимо подробнее рассмотреть древнеирландский термин *fius*. Он происходит от и.-е. **uid-* ‘видение, знание’¹⁸ и соответствует галльск. *uis(s)u-* ‘знание’ < **uistu-* < **uid-tu*¹⁹. Корень **id-* присутствует также в др.-в.-нем. *wizzi*

‘Verstand, Wissen’, др.-инд. vidyā ‘знание’, и во многих других и.-е. формах. Следует иметь в виду, что русское слово “знание”, которое обычно означает информацию, доступную для соискателей эмпирическим путем (с помощью прочтения, слушания, изучения), не совсем адекватно отражает др.-ирл. *fius*. Этот древнеирландский концепт часто подразумевает эзотерическое, метафизическое восприятие. В средневековой островной кельтской литературе это “знание” дается по вдохновению и с помощью откровения, а не усваивается постепенно²⁰. Это “знание” подразумевает постижение всей вселенной в одно мгновение. Именно это “знание” упоминается в древнеирландском гимне “Крик оленя” (*Fáeth fiada*), авторство которого приписывается св. Патрику: “*cech fíis arachuilíu corp 7 anmain duíní*” (“всякое знание, что развращает (?) тело и душу”)²¹.

Термин *fius* несколько раз упоминается друидом в IDB: он предстает “знающим” персонажем, в то время как в словах пророчицы знание никогда не упоминается. Друид сокрушается о своем поражении в интеллектуальном состязании: он “не знал поколений его вождей” (*nad fessed a aircídine*). С помощью своеобразной литоты он заявляет, что “не был мужем малого знания, пока не потерпел поражение в состязании” (*ní ba-se fer fesso bic so maidm form ind imbairic*). Дж. Карни предполагал, что “состязание” с пророчицей (*banfháith*) носило характер ученого диспута о генеалогической традиции²², практики, распространенной в древнеирландском ученом сообществе (ср. “*Immascallam in dá thuagad*”, “Разговор двух мудрецов”²³).

После мистического полета *fius* друид погружается в глубокий колодец с сокровищами и женщинами на Срув Брайн, достигая таким образом нижнего мира после полета к пределам мира верхнего. Это визионерское (*fius*) путешествие задает вертикальное деление пространства на три мира: нижний, средний и верхний²⁴. В островной кельтской литературе существует несколько упоминаний подобного рода путешествий, но кроме таких примеров в ней редко присутствуют описания вертикального деления пространства. Однако даже в этих примерах речь идет в основном о последовательных превращениях героев в тех или иных животных, жителей верхнего или нижнего мира, когда знание может быть решающим фактором этих превращений, но не играет активной роли само по себе.

Обратимся к древнерусским примерам таких превращений и к фигуре вещего Бояна. В рассмотренном фрагменте из “Слова” мы имеем дело со сходным концептом. Др.-рус. *умъ* имеет ряд значений ‘дар познания, мысль, душа, знание’, слово восходит к общеслав. **umъ* (<**oumos*) с тем же суффиксом -*m-*, как в общеслав. **думъ*, **ѣумъ*, ср. лит. *аштио* ‘ум, мудрость, разум’. Слово образовано от и.-е. корня **au-* ‘понимать, постигать’, как, например, в лит. *ovuju*, рус. *наяву*, возможно, тохарск. В *om-palokoññe* ‘медитация’²⁵.

Весь текст “Слова”, так же как наша древнеирландская поэма, изобилует упоминаниями знания, мысли и ментальной силы. В рассматриваемом нами фрагменте речь идет о “мысленном древе” – концепте, уникальном для “Слова”. *Мыслено древо* появляется уже в первых строках “Слова”: оно ассоциируется с Бояном и его “шаманским” полетом. Один из самых известных и комментируемых эпизодов “Слова” повествует о поэтическом искусстве Бояна и его способности к оборотничеству: “Боянъ бо вѣщци, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мѣслию по древу, сѣрѣмъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы”²⁶. Следует отметить книжную славянскую форму *древо*, использованную вместо др.-рус. *дерево* (ср. *соловию, славю*).

Фрагмент этот всегда привлекал внимание исследователей в том, что касалось употребления слова “мысль”; одной из предложенных интерпретаций было чтение *мысь*, др.-рус. диал. ‘белка’²⁷. Одним из аргументов для этого спорного чтения была отсылка к скандинавскому образу мирового древа Иггдрасиля с белкой, снующей вдоль ствола как вестник между мирами. Образ мирового древа здесь уместен, но использование и контексты слова “мысль” в “Слове” и в других древнерусских источниках подтверждает правильность чтения *мыслию*. Во-первых, очевидно, что *мыслено древо* Бояна упоминается дважды: “*мыслию по древу*”, “*по мыслену древу*”. В то же время в “Слове” движение мысли упоминается еще три раза:

Не мыслию ти прелетѣти издалеча...
Храбрая мысль носить вась умъ на дѣло...
Игорь мыслию поля мѣритъ...²⁸

Схожее восприятие “мысли” находим в древнерусском тексте, “Слове Даниила Заточника”, первоначальный вариант которого был создан в тот же период, что и “Слово о полку Игореве”: “Быхъ мыслию паря, аки орель по воздуху”²⁹. Как мы видим, “полет мысли” был одним из устойчивых тропов в древнерусской литературе, а орел или соловей в этих текстах играют роль классификаторов верхнего мира, мира вдохновения и откровения. Боян в “Слове” поднимается по дереву в образе птицы, соловья (“скача, славю, по мыслену древу”), а не в образе белки (ср. волхв (?) Богомил, прозванный Соловьем за красноречие, упомянутый у Татищева³⁰). Орнитологический символизм в целом характерен для шаманских практик.

В Древней Ирландии друиды и филиды, судя по ряду свидетельств, носили одеяние из птичьих перьев подобно шаманам Северной Евразии и Северной Америки. Более того, друидам приписывалась мистическая способность превращаться в птиц и таким образом избегать смерти. В 655 г. Августин Ирландский пишет, что современные ему друиды (*magi*) утверждали, что их предки (древние друиды)

“летали через века в форме птиц”³¹. Дж. Кэри видит в этом фрагменте свидетельство существования в не до конца христианизированной Ирландии середины VII в. друидической доктрины трансмиграции душ³². В то же время наряду с этими доктринальными представлениями и орнитологическим символизмом мы можем усмотреть в приведенном фрагменте отражение представлений поздних (деградировавших?) друидов о могуществе своих предков.

В более позднем средневековом ирландском предании “Осада Друйм Дамгаре” (Forbuis Druim Damhghaire) слепой мунстерский друид Мог Рут носит пестрый головной убор из птичьих перьев с птичьими крыльями и шкуру бурого безрогого быка. Он взлетает в небо и совершает квазишаманский полет (здесь, однако, речь идет о вполне материальном полете, ни “шаманская душа”, ни его “знание” не упоминаются)³³. В славянских странах подобные одеяния характерны для болгарских сурвакаров, новогодних ряженных, носивших шкуры, коровьи колокольчики, ярко-красные посохи и пестрые головные уборы с развевающимися птичьими крыльями³⁴.

Одеяние известного филида VII в. Сенхана Торпеста под названием tuigen объясняется в Словаре Кормака, как tuge éin ‘солома птиц’, т.е. ‘перья’. Оно представляло собой мантию из белых и пестрых перьев: до пояса из шеек диких уток, а от пояса до ворота – из хохолов³⁵. Здесь можно упомянуть и другую орнитологическую особенность древнеирландской литературы: во время своих превращений некоторые герои поднимаются в верхний мир в виде птицы. Наиболее интересны случаи Туана, сына Карелла, и Финтана, сына Бохры, известных хранителей древнего исторического и поэтического знания, которые во время своих превращений принимали формы соответственно ястреба и орла³⁶. Образ жреца, ставшего птицей и взмывшего в небо, известен и в Древней Индии³⁷. Рассмотренная орнитологическая символика шаманизма позволяет утверждать, что соловей и орел Бояна играют роль “шаманской души” поэта.

Как уже упоминалось, исследователи рассматривали оба наших фрагмента, древнеирландский и древнерусский, как иллюстрацию шаманской практики. Во время шаманского транса душа шамана должна покинуть тело и отправиться в небо или в нижний мир³⁸. Одно из значений др.-рус. *умъ* – “душа”. Вероятно, и др.-рус. *умъ*, *мысль* и др.-ирл. *fius* в этом контексте имеют значение “шаманская душа” (ключевое понятие шаманизма, сохранившееся в ряде индоевропейских языков: см. др.-исл. *hamingja*, *hamr*, *fulgja*; литовск. *laimi-dalia*³⁹).

Другой аргумент в пользу шаманского прочтения первого эпизода с участием Бояна в “Слове” – это значение глагола *растѣкатися* мысль вешего поэта течет в самом дереве, как его сок. Здесь *мыслено древо* действительно играет роль *arbor mundi*, оси между мирами. Знание и дерево также связаны в термине, маркирующем кельтский

жрецов, друидов. Реконструируемое общекельтск. **dru-wids* ‘знающий дерево’ происходит от и.-е. **doru*/**deruo-* ‘дуб, дерево’ и и.-е. корня **deid-* ‘знать, видеть’. Вполне вероятно, что “дерево” в **dru-wids* – это мировое дерево, пронизывающее и поддерживающее три мира в индоевропейском *imago mundi*, обладающее также свойствами древа познания⁴⁰. Этимология и семантика термина **dru-wids* существенна для нашей кельто-славянской параллели, поскольку древнерусский *вѣщци* Боян, растекаясь мыслью по дереву, исполняет ту же функцию “познания древа”, что и кельтский друид. В то же время очевидно, что ученый автор “Слова”, создавая образ “мысленного древа”, осознавал аллюзии с библейским деревом познания добра и зла, и даже если образ библейского древа не был основным для автора и аудитории, славянская форма *дрѣво* указывает на церковное и библейское влияние.

“Знание”, или “дар познания”, обоих протагонистов, древнеирландского и древнерусского, взлетает к облакам (в ирландском тексте они названы точнее: *co ardníulu* ‘к высоким, перистым облакам’). Речь идет о некоем промежуточном уровне верхнего мира. Важно, что в мифологическом сознании облака не тождественны небу, которое воспринималось как неподвижный верхний мир богов. Облака отражают более сложный феномен, связанный с человеческой мыслью, с ее спонтанным, а порой хаотическим движением. Облака соответствуют человеческой душе (*anima*) на уровне микрокосма в христианской символике, как ясно показано в одном русском духовном стихе:

Пятая часть [человека], мысли, – от облацев.
Как облацы ходют на небеси ветром и ненастьем,
Такожда в человеке ходют мысли худые и добрые⁴¹.

Наша поэтическая формула, связывающая облака и человеческую мысль, вполне оправданна и универсальна. Именно поэтому Г. Башляр называл облака самыми сновидческими “поэтическими объектами”⁴². Неудивительно, что облака имеют существенное значение для поэтического и профетического вдохновения как в древнеирландской, так и в древнерусской поэме⁴³.

Для друида Брана полет его знания начинается в среднем мире мертвых, когда он покидает своих спутников в крепости короля Брана. Для целей повествования было важно указать, что воины вместе с друидом (возможно, в присутствии короля Брана, сына Февала) “пили холодной зимой” (*oc búl issind úargaim*), видимо, с целью согреться и повеселиться. Однако у друида была и своя цель: после возлияний начинается шаманский полет его души, тело же друида при этом остается с людьми короля в крепости. Такая специфическая подготовка друида к шаманскому ритуалу находит параллели и

в других шаманских традициях, однако она представляет собой сравнительно новый “легкий путь” погружения в экстаз⁴⁴. Схожая практика описана в предании “Изгнание Десси”, когда Дил, слепой друид королевства Осраге, напивается медом и лишь затем открывает своей дочери тайные предсказания (рукопись “Lebor na hUidre”, 4455–4457). Свидетельства подобных друидических практик соответствуют обобщенному описанию П. Мак Кань: “Провидец вещал в трансе, его инертное и безжизненное тело можно рассматривать как тело пассивного медиума, через которое открывается сокрытое знание”⁴⁵.

Стоит также отметить вариацию значений др.-ирл. *nél*: от основного значения “облако” до “экстаз (*sic!*), обморок, оцепенение, смерть”. Такой разброс значений связан с тем, что *nél* – это довольно позднее заимствование из бриттского (валлийск. *níwl*, ср.-валлийск. *nífwl*), где это слово в свою очередь происходит от лат. *nūbilis* ‘облако, замешательство, помрачение рассудка’⁴⁶. Сила заклинаний и чар связывается с облаками в средневековой ирландской аллитерационной поэме из предания “Осада Друйм Дамгаре”, авторство которой приписывается друиду Мог Руту: “*Ferim brict a nirt nēl*” (“Я творю заклинание, его сила из облака”)⁴⁷.

Типологическое и функциональное сходство между др.-ирл. *drú* и др.-рус. *вѣщѣи*, на которое мы указали, может быть дополнено этимологическим аргументом. Мы уже упоминали одну из наиболее общепринятых этимологий общекельтск. **drū-wids*. Др.-рус. *вѣщѣи*, вероятно, семантически отражал феномен, близкий к кельтск. **drū-wids*. *Вѣщѣи* – причастие настоящего времени от др.-русск. *вѣсти* ‘знать’ (совершенный вид) (< общеслав. **věditi*), производного от и.-е. основы **ǵ(e)id-* ‘знать, видеть, замечать’. Таким образом, *вѣщѣи* изначально причастие, происходящее от глагола совершенного вида, обозначало личность, обладающую трансцендентным знанием. Другой знаменитый *вѣщѣи* древнерусской летописной традиции – великий князь Киевский Олег (ум. ок. 912) скандинавского происхождения (др.-исл. *Helgi* близко по значению др.-рус. *вѣщѣи*)⁴⁸. Великий князь Всеслав Полоцкий и Киевский (1030–1101) также упоминается как *вѣщѣи* в “Слове” (*вѣща душа*), когда речь идет о его способности обращаться волком.

Вещий Боян назван в “Слове” “Велесовым внуком” (*вѣщѣй Бояне, Велесовъ внуце*). Этот теоним связан с другой кельто-славянской мифопоэтической и лингвистической параллелью, отмеченной еще Р. Якобсоном⁴⁹. Велес – это теоним с двумя составляющими: и.-е. корнем *(H2)w-el- ‘взгляд, понимание, предвидение, внимание’ и корнем **esd-os/es-u* ‘существующий, существенный’. Первый корень играет важную роль в кельтской религиозной терминологии: как в теонимах, так и в поэтических терминах. К нему восходят галльск.

uellet- ‘провидец, поэт’⁵⁰; *ogam. Uelitas* (род. п.); др.-ирл. *fili*, род. п. *filid* (**uelēts/*uelētos*), ‘поэт’. Важно отметить, что филиды в Древней Ирландии были официальными хранителями и учителями мифологической и синтетической исторической традиции, в которой сосуществовали и взаимно дополняли друг друга поэзия, прорицание и историческое знание. Термин *fili*, как мы уже упоминали, часто был синонимичен термину *drú* ‘друид’. Более того, о др.-ирл. *fel* (< **uel*) упоминается в слове О’Даворена: “*fel ai 7 seis, unde dicitur felmac .i. mac sesa 7 mac uadh .i. aircetal*” (“*fel* поэтическое вдохновение и смысл, unde dicitur felmac, то есть сын смысла и сын поэтического вдохновения, то есть поэзия”)⁵¹. Можно привести еще одну любопытную глоссу из древнеирландских законов, раскрывающую смысл термина *fel*: “*aní is feal laisin filid is seis no foircetal isin gnathbérta*” (“как поэзия (*feal*) у филида, так смысл или учение в обычном языке”)⁵². Ученики друида Катбада названы в “Похищении быка из Куальнге” *felmaic* (“*íarmífoacht araile dia fhelmacaib do suidiu*”, “он спросил еще раз у своих учеников”)⁵³. Термин *felmac* ‘сын *fel*’, как замечает Р. Якобсон, соответствует древнерусской формуле *Велесовъ внуце* в “Слове”. В то же время ирландский термин более многозначен, он может обозначать поэзию как таковую, учеников поэтов/друидов и иногда зрелого, ученого поэта, подобного русскому Бояну.

Более того, Волос/Велес в других древнерусских источниках связывается с волхвами и особыми поэтическими/шаманскими обычаями. Согласно довольно поздней “Повести об основании Ярославля”, базирующейся на гораздо более ранних письменных и устных источниках, особый волхв служил идолу Велеса на месте будущего Ярославля, принося жертвы дикими зверями, коровами и людьми на неугасимом огне. Повесть добавляет: “Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходящу воскурения жертвенного разумева и вся тайная, и глагола словеса приключшимся ту человеком, яко словеса сего Волоса”⁵⁴.

Интересно, что др.-русск. *вѣщати* (родств. *вѣщѣи*) относится к словам из некоего оккультного источника, божественного или демонического. Сведения из “Повести об основании Ярославля” подтверждают ассоциации Волоса/Велеса с шамано-поэтической функцией в “Слове”. Упоминание жреческой функции волхвов существенно для нашего сравнения института кельтских друидов и славянских волхвов.

В контексте нашего сравнения терминов *felmac* и **Велесовъ внуць* мы можем также предположить типологическое и генетическое сходство функций др.-ирл. *fili* и др.-рус. *вѣщѣи*. Формула **Велесовъ внуць*, скорее всего, определяла всех “вещих” поэтов и певцов-казителей (а изначально, вероятно, и жреческое сословие волхвов). Мы уже упоминали этимологическое и семантическое родство

кельтск. *dru-wids и др.-русск. *вѣщци*, терминов, связанных со знанием и “познанием древа”. Более того, в контексте нашего древнеирландского текста (IDB) я не стал бы говорить о четком различии между *fili* и *druí*.

Обратим также внимание на др.-ирл. *penaisc*, 3 л. ед. ч. претерит от глагола *paiscid* ‘связывает’, который часто употребляется в законах, где его значение явно переносное и связывается с контрактным правом. А.А. Королёв показал связь этого древнеирландского глагола с древнеиндийской формулой *Sóma úpanaddhaḥ* ‘связанный Сомой’, которая описывает как бога, так и растение сома, готовое к жертвоприношению. Древнеирландский и древнеиндийский глаголы происходят от и.-е. *uro-nedh-, что может быть интерпретировано как одна из ритуально-юридических изоглосс, общих для кельтских и индоиранских языков⁵⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Важно, что оба поэта в своем шаманском полете связывают или свивают что-то/кого-то. В ирландской поэме аудитория связана знанием друида, “сильные мужи” (воины) связаны и явно не могут двигаться. Судя по всему, знание друида связывает только воинов и не касается других людей в крепости, которые, возможно, названы “свидетелями” (*fiad fiadnuib* или *fiad doinib*[?]). В “Слове” же “славы” прошлого и будущего свиваются поэтом при помощи его дара пророчества. Таким образом, Боян творит судьбы своих патронов-князей и их воинов (притом, что топос свивания судьбы известен многим культурам, хотя обычно ассоциируется с женскими персонажами). В древнеирландской традиции нам известны “семь дочерей моря”, которые “плетут нити вековечных юношей” (*dolbte snáthi mae p-aesmár*)⁵⁶. Интересно, что как друид Брана, так и Боян практикуют свое искусство в присутствии воинов своих суверенов: *tríunu*, *плькы*. Поэтический дар обоих вещей сказителей имел особое значение для их судьбы и благоденствия. *Славы*, свитые Бояном, имеют отношение к победам и подвигам. Друид в IDB явно служит своему патрону, королю Брану, а вещий Боян предстает как придворный поэт и певец древнерусских князей.

Термины, маркирующие поэтическое искусство в индоевропейских языках, часто заимствуются из разнообразной ремесленной лексики. Поэт может “вить”, “шить” или “прясть” поэзию⁵⁷. В древнеирландском языке поэтическое искусство было также связано с глаголом *fiigid* ‘вить’, как во фразе “*f(a)ig feirb fithir*” (“учитель [поэзии] свил слово”)⁵⁸. С другой стороны, символика связывания, присутствующая в IDB, может быть интерпретирована как вариант широко

известной шаманской практики связывания человеческой души (в особенности души больного или умирающего). Эта практика сходна с магией связывания и уз⁵⁹. Таким образом, предикат Бояна связан скорее с поэтическим ремеслом, а в древнеирландском случае мы имеем дело с более явно выраженным шаманским ритуалом. При этом вариации лексики не отменяют общей для обоих наших примеров архаической (квази)шаманской основы поэтического вдохновения и ремесла.

⁵⁵ *Falileyev A.I.* *Cambro-Slavica* // *Zeitschrift für celtische Philologie* (далее: ZCP). 1997–1998. Bd. 49–50. S. 198–203; *Idem.* *Celto-Slavica* // *Ibid.* 1999. Bd. 51. S. 1–3; *Idem.* *Celto-Slavica II* // *Ibid.* 2001. Bd. 52. S. 121–124; *Kalypguine V.P.* *Deux correspondences de vocabulaire mythologique entre les langues celtiques et balto-slaves* // *Ibid.* 1997–1998. Bd. 49–50. S. 367–72.

⁵⁶ *Carey J.* *The earliest Bran material* // *Latin scripts and letters A.D. 400–900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday* / Ed. J.J. O’Meara and B. Naumann, Leiden, 1976. P. 174–193; *Carey J.* *The Lough Foyle Colloquy Texts: Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in druid Brain 7 inna banfhátho Febuil ós Loch Fhebuil* // *Ériu*. 2002. Vol. 52. P. 74–75. См. также издание К. Мейера по рукописи Н.4.22: *Meyer K.* *Immacallam in druid Brain ocus inna banfhátho Febuil* // ZCP. 1913. Bd. 9. P. 339–340.

⁵⁷ *Carey J.* *Op. cit.* P. 181.

⁵⁸ *The Lough Foyle Colloquy Texts.*

⁵⁹ Чтение N основано на расшифровке Дж. Карни и моем чтении электронной копии рукописи (<http://www.isos.dias.ie/english/index.html>).

⁶⁰ Дж. Кэри предлагает *fiad fiadnuib* ‘in presence of witnesses’, что соответствует юридическим коннотациям глагольной формы *penaisc* (см. ниже) (*Carey J.* *Op. cit.* P. 76, 79–80).

⁶¹ Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 254.

⁶² *Ford P.* *The death of Aneirin*. // *Bulletin of the Board of Celtic Studies*. 1987. Vol. 34. P. 42, 49–50; *The Gododdin of Aneirin* / Ed. J.T. Koch. Cardiff, 1997. P. 96–97.

⁶³ *Carey J.* *Op. cit.* P. 182.

⁶⁴ *Borges J.L.* *The Total Library. Non-fiction. 1922–1986.* Harmondsworth, 2000. P. 355.

⁶⁵ Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 254.

⁶⁶ *Carey J.* *Op. cit.* P. 184; *Mac Mathúna S.* *Immram Brain. Bran’s Journey to the Land of the Women.* Tübingen, 1985. P. 270 (Ш. Мак Махуна сравнивает странствие души друида с экстатическим опытом, известным по преданиям жанра *baili*. Путешествие души друида, описанное в IDB, подразумевает использование оккультного искусства, известного как *fisidecht* [см. Dictionary of the Irish Language. Dublin, 1913–1976, s.v. *fisidecht*]; Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. СПб., 1995. Т. 3. С. 295).

⁶⁷ Ср. эпизод с жертвоприношением быка в предании “Любовный недуг Кухулина”: *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1953. P. 9.

⁶⁸ *Plummer Ch.* *Vitae Sanctorum Hiberniae.* Oxford, 1910. Vol. I. P. clxi–xii.

⁶⁹ Термин употребляется в славянском переводе Евангелия, когда речь идет о волхвах (др.-греч. *μάγοι*), приносящих дары. В Ирландии в евангельском контексте использовался термин *druí*.

- ¹⁶ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей // М., 1974. С. 64.
- ¹⁷ Дж. Карни переводит *fius* как 'faculty of cognition' (*Carney J.* Op. cit. P. 184).
- ¹⁸ Mann S.E. An Indo-European comparative dictionary. Hamburg, 1987. P. 1534.
- ¹⁹ Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise. P., 2001. P. 268.
- ²⁰ MacKillop J. Dictionary of Celtic Mythology. Oxford; N.Y., 1998. P. 254.
- ²¹ Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes and J. Strachan. Dublin, 1903. P. 357-58.
- ²² *Carney J.* Op. cit. P. 182. Единственное противоречие здесь заключается в том, что пророчица в поэме не играет роли "знающего" персонажа, ее функции сводятся к созерцанию и памяти.
- ²³ The colloquy of the two sages / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*. 1905. Vol. 26. P. 4-64.
- ²⁴ О значении и.-е. корня **ц(e)id-* 'видение' см.: *Калыгин В.П.* Кельтская космология // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М., 2002. С. 110, 112.
- ²⁵ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С. 290; *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I. P. 78.
- ²⁶ Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 254.
- ²⁷ Энциклопедия "Слова о полку Игореве". Т. 3. С. 295.
- ²⁸ Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 262, 266. Аргументацию в пользу чтения *мыслию*, основанную на структуре "Слова", см.: *Гаспаров Б.М.* Поэтика "Слова о полку Игореве". М., 2000. С. 546.
- ²⁹ Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. С. 276.
- ³⁰ *Татищев В.Н.* Собр. соч. М., 1994. Т. I. С. 112.
- ³¹ "...Et ridiculosus magorum fabulationibus dicentium in avium substantia majores suos saecula pervolasse, assensum praestare videbimur" (*Augustinus [Hibernicus]*. De mirabilibus Sanctae Scripturae // *Patrologiae cursus completus* / Ed. J.-M. Migne. P., 1845. Vol. 35. lib. I, cap. 17).
- ³² *Carey J.* King of Mysteries. Early Irish Religious Writings. Dublin, 2000. P. 12, 58.
- ³³ La siège de Druim Damhghaire / Ed. M.-L. Sjostedt // *Revue celtique*. 1926. Vol. 43. P. 110-112, § 117.
- ³⁴ См. рис. 1 в: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 265, 430.
- ³⁵ Three Irish Glossaries / Ed. W. Stokes. L., 1862. P. 43 (= *Sanas Cormaic*, 1059, 1231).
- ³⁶ *Carey J.* Scél Tuáin meic Chairill // *Ériu*. 1984. Vol. 35. P. 101-102; *Anecdota from Irish Manuscripts* / Ed. K. Meyer. Halle; Dublin, 1907. Vol. I. P. 26.
- ³⁷ *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* V. 3, 5; *Eliade M.* Shamanism. L., 1989. P. 404.
- ³⁸ *Eliade M.* Op. cit. P. 24.
- ³⁹ *Sergent B.* Les indo-européens. Histoire, langues, mythes. P., 1995. P. 381.
- ⁴⁰ *Delamarre X.* Op. cit. P. 126.
- ⁴¹ Голубиня книга: Русские духовные стихи XI-XIX вв. М., 1991. С. 220.
- ⁴² *Bachelard G.* L'air et les songes. P., 1990. P. 212.
- ⁴³ На другой окраине индоевропейского ареала др.-инд. *paṅhas* 'облако' в индийской и тибетской традиции, видимо, означало также 'внутреннее пространство головы', 'разум'.
- ⁴⁴ *Eliade M.* Op. cit. P. 401.
- ⁴⁵ *Mac Cana P.* On the use of the term "retoiic" // *Celtica*. 1966. Vol. 7. P. 81-82.
- ⁴⁶ *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. M.N.O.P. P., Dublin, 1959. P. 8; отсюда "dororchair Conall a nēl" ("С. упал в обморок") (The Death-tales of the Ulster Heroes / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906 [repr. 1993]. P. 38).

- ¹ La siège de Druim Damhghaire... P. 110, § 114.
- ² "И прозваша Ольга – вѣщій: бяху бо людие погани и невѣгиласи" (Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. И.И. Адриановой-Перетц. СПб., 2007. С. 17 [907 г.]).
- ³ *Jacobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*. Brescia, 1969. Vol. II. P. 588-589.
- ⁴ Ср. *Veledā*, пророчица, почитавшаяся германцами, согласно Тациту (*Germania*. 8). Этот термин обозначает кельтский социальный институт, заимствованный германцами (граница между германцами и кельтами во времена Тацита была зыбкой) и адаптированный к их фонетике (-t- > -d-) (*Delamarre X.* Op. cit. P. 261).
- ⁵ *Archiv für celtische Lexikographie* / Ed. W. Stokes and K. Meyer. Halle, 1904. Vol. II. P. 344.
- ⁶ *Laws of Ancient Ireland*. Dublin; L., 1879. Vol. IV. P. 358. 4.
- ⁷ The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan. With variant readings from the Lebor na Huidre / Ed. J. Strachan and J.G. O'Keefe (Suppl. to *Ériu*. 1904-1912. Vol. 1-3, 6).
- ⁸ Цит. по: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 64.
- ⁹ *Королев А.А.* Древнеирландское *fo-naisc, fonaidm* "связывать, подвязывать" и ведическое *Sóma úpanaddhah* "подвязанный Сомы": общиндоевропейское название? // Язык и культура кельтов: Мат-лы IV коллоквиума. СПб., 1995. С. 12-13.
- ¹⁰ *Carey J.* King of mysteries: Early Irish religious writings. Dublin, 1998. P. 136.
- ¹¹ *Korolev A.A.* The co-cloth formula and its possible cultural implications // *Ulidia: Proceedings of the first International Conference on the Ulster cycle of tales* / Ed. by J.P. Mallory and G. Stockman. Belfast, 1994. P. 251; *Wagner H.* Studies in the origins of early Celtic Civilisation. II. Irish fáth, Welsh gwawd, Old Icelandic ódr 'poetry', and the Germanic god Wotan/Ódinn // *ZCP*. 1970. Bd. 31. P. 50-51.
- ¹² *Amra Choluimb Chille* / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*. 1899. Vol. XX, XXI. 52.
- ¹³ *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1968. P. 181ff.