

КОГНИТИВНЫЕ, КОММУНИКАТИВНЫЕ И СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕКСТОПОРОЖДЕНИЯ

УДК 398.2(417)

DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

Встреча в лесу: «образец» и «инструкция» в культуре коммуникации средневековой Ирландии

Татьяна А. Михайлова

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия,
tamih.msu@mail.ru*

Аннотация. Исследование посвящено сопоставлению двух типов коммуникации с мифологическим персонажем, зависящих от жанра нарратива. Так, в быличке встреченный мифологический персонаж воспринимается как потенциальный агрессор, и его следует особым образом «отогнать», желательно – при помощи бранных слов. В волшебной сказке мифологический персонаж может выступить в функции дарителя и воздаст за проявленную к нему вежливость. Неверная оценка типов реальности может сама стать объектом нарратива. В качестве материала привлекаются две древнеирландские саги, в которых описана встреча пяти братьев во время охоты с монструозной женщиной, предлагающей им соединиться с ней. В первом тексте все братья, кроме одного, отказываются, а последний соглашается и за это получает власть над Ирландией. Во втором исходная ситуация та же, однако монструозная женщина оказывается их переодетой двоюродной сестрой и соперницей. Все братья соглашаются соединиться с ней, но оказываются связанными и поработанными. Сопоставительный анализ двух текстов опирается на включение в материал точки зрения компилятора и его предполагаемой аудитории, а также противопоставление языческого предания и его христианской интерпретации.

Ключевые слова: брань в фольклоре, оберег, мифологический персонаж, проказа, коммуникация, былички, древнеирландские предания, образ женщины-власти

Дата поступления статьи: 6 марта 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 5 мая 2024 г.

Дата публикации: 26 марта 2025 г.

Для цитирования: Михайлова Т.А. Встреча в лесу: «образец» и «инструкция» в культуре коммуникации средневековой Ирландии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 1. С. 10–32. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

An encounter in the forest. Samples and instructions in the culture of communication in Medieval Ireland

Tatiana A. Mikhailova

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, tamih.msu@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the study of two types of communication with a mythological character. The protagonist's tactics depend on the narrative genre. In the bylichka-tale a mythological character is represented as a potential aggressor and must be driven away, presumably by swear words. In a fairy tale the same mythological character could on the contrary have a function of a magic helper or a donor. He rewards the protagonist for his politeness and kindness. An erroneous assessment of the kind of 'reality' can itself become the object of narration. Two Old Irish tales are studied in a contrastive comparison. In both tales an encounter of five hunting brothers with a monstrous woman is described. She proposes to copulate with her to each of them. In the first tale (on the sons of Eochaid) only Niall agrees to this demand, and as a reward receives the sovereignty over Ireland. In the second, the initial situation is the same, but the monstrous woman turns out to be their cousin and rival in disguise. All brothers agree to copulate with her, but find themselves bound and enslaved. The comparative analysis of the two texts is based on the inclusion of the point of view of the compiler and its intended audience in the material; as well as the opposition of pagan tradition and its Christian interpretation.

Keywords: swearing in folk tradition, apotropaic texts, mythological character, leper, communication, folk tales, Old Irish mythology, woman as a symbol of sovereignty

Received: March 6, 2024

Approved after reviewing: May 5, 2024

Date of publication: March 26, 2025

For citation: Mikhailova, T.A. (2025), "An encounter in the forest. Samples and instructions in the culture of communication in Medieval Ireland", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 1, pp. 10–32, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-1-10-32

*Грубость и вежливость
как коммуникативный акт:
прагматика*

В сказке Шарля Перро «Подарки феи» из рта вежливой и доброй девушки выпадают розы и жемчуг, а у другой, скандальной и злой, – жабы и змеи, что, безусловно, представляет собой реализацию метафоры добрых и грубых слов, за которыми, предположительно, стоят добрые или злые души¹. В указателе Аарне-Томпсона-Утера данный мотив так и представлен – мотив АТ-480 «добрые и недобрые девушки» (the kind and the unkind girls), причем он не пересекается с близким мотивом – «вознаграждение вежливости» (Q-41 Politeness rewarded). В указателе Березкина и Дувакина акцент ставится на результате речевого контакта protagonista с мифологическим персонажем, условно – «одаривании». Этот мотив имеет индекс М57d4 – «Мороз-даритель»², но на самом деле у него гораздо более широкие и многочисленные реализации, в основе которых лежит схема: сирота-падчерица отправляется либо для решения «невыполнимой задачи» (условно – «подснежники зимой»), либо просто по некоему хозяйственному делу (принести воды, как у Перро) и в лиминальном пространстве (условно – в лесу) встречается с мифологическим персонажем. Сирота ведет себя вежливо и более чем корректно, за что оказывается одарена. Затем вместо нее в это же лиминальное пространство отправляется родная дочь, которая ведет себя в аналогичной ситуации грубо и в результате наказывается. Наказание

¹ Именно так, видимо, понимал суть сказки и сам Перро, и его племянница Мари-Жанна Леритье де Вилландон, включившая в свой сборник 1695 г. сказку «Очарование красноречия» (Enchantement de l'éloquence), во многом перекликающуюся с «Подарками феи» сюжетно. См. об этом, в частности: [Fumaroli 1982; Fumaroli 2014]. Пользуюсь случаем выразить благодарность А.Ф. Строеву за библиографические рекомендации.

² См.: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 2 марта 2024).

может быть как летальным, так и не совсем. Мой интерес в данном случае привлекла сказка Перро «Подарки феи» (франц. *Les Fées*, 1697), которая на самом деле является пересказом итальянского «Пентамерона», изданного Джамбатистой Базиле (1566–1632), именно из-за ее акцента на речевых действиях героинь. Перро внес некоторые изменения в сюжет и вместо брата и сестры в качестве протагонистов поставил сироту-падчерицу и родную дочь, но центральный мотив оставил неизменным: вежливая сирота в качестве дара получает розы и драгоценные камни, которые падают у нее изо рта при каждом слове, а грубая родная дочь, которая оскорбляла фею и отказалась помочь ей напиться, – жаб и змей, которые также падали у нее изо рта при каждом слове. Аналогичные соревновательные повести существуют, наверное, почти всюду, но в этой сказке речь идет не просто о наказании грубиянки и одаривании вежливой девушки, но речевые действия героинь оказываются метафорически отмеченными и материализованными.

Итак, встретив мифологического персонажа (предположительно – не опознанного ею в качестве мифологического), сирота ведет себя вежливо и оказывается одаренной, тогда как родная дочь грубит и бранится (контекстуально – уже предполагая, что встреча у колодца – это встреча с мифологическим персонажем) и за это оказывается наказанной.

Данный универсальный для волшебной сказки финал представляется отчасти парадоксальным, поскольку в быличках, напротив, как известно, именно брань является одним из оберегов против нечистой силы. Как пишет О.В. Санникова, «матерная брань отгоняет лешего, домового, русалку, демона, душащего во сне людей, вештицу и вампира. Брань может считаться более действенным средством, чем молитва»³. Все это общеизвестно, и, как очень верно и точно формулирует данный принцип мой анонимный рецензент, вежливость – это правильная стратегия для сказки и уязвимая стратегия для мемората, тогда как агрессивность – это правильная стратегия для мемората и уязвимая – для сказки. Примеров использования брани для отгона или распознавания духа или колдуна можно найти достаточно много не только в традиционных собраниях полевых исследователей, но и в современной «желтой прессе», публикующей разного рода истории, объединенные установкой на достоверность.

Ср. подборку избранных сюжетов «Мертвые среди живых» из журнала «Невыдуманные истории»:

³ Санникова О.В. Брань // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 251.

В 1993 году у меня умер муж. За день до его смерти мне приснился сон. Будто в моей спальне на стуле сидит женщина, толстая, вся в черных бородавках. Я пыталась ее отогнать, но она не уходила. Наконец мне удалось заставить ее подняться – для этого пришлось браниться отборным матом⁴.

Ср. также октябрьский номер журнала «Невыдуманные истории» – отгон колдуна, наводящего порчу:

Баба Клава спрашивает: как, мол, узнаю, кто это? Знахарка и отвечает: вечером он сам к тебе придет и что-то попросит. Но не давай ничего и гони его матюгами⁵.

Брань использовалась для отгона болезней, которые также представлялись как персонификация демонов, примеры здесь также могут быть универсальны. В традиции ирландской при встрече в лесу с сидой, которая вначале может быть не опознана и принята за земную девушку, при опознании рекомендуется «послать ее к дьяволу», говорить с ней грубо, отказываться выполнять ее просьбы, резко реагировать на возможные предложения. В сказке из Донегола, человек, который женился на сиде, думая, что это обычная девушка, когда увидел, как его жена и дочь при помощи магии топят корабли и губят рыбаков, закричал ей: «Будь ты проклята, звериное отродье, убирайся, откуда пришла», и обе они тут же исчезли. И более того, в житии святого Колумбы Адомнана в эпизоде с изгнанием чудовища, которое жило в озере Несс, автор пишет, что Колумба не просто поднял руку с крестом, но произнес некие «страшные слова» (*terribile verbum*), услышав которые чудовище ушло в воды озера и больше не появлялось. Как пишет об этом Ж. Борч, «Адомнан хотел тем самым подчеркнуть гнев святого» [Borsje 1996, p. 170].

Таким образом, если при встрече с мифологическим персонажем, который может быть потенциально агрессивен и которого надо в первую очередь от себя отогнать, правильно ведет себя как раз родная дочь, почему именно она оказывается наказанной? При этом добрая падчерица, напротив, проявляя вежливость по отношению к мифологическому персонажу, рискует оказаться подверженной сверхъестественной агрессии⁶, но оказывается одаренной.

⁴ Невыдуманные истории. 2023. № 34. С. 155.

⁵ Там же. № 42. С. 15.

⁶ Сочетание «сверхъестественная агрессия» (*supernatural aggression*) в данном случае используется как своего рода термин, за которым стоит представление о потенциальной опасности, исходящей от любого

Причем если в сказке Перро фея предстает как земная женщина (бедная старушка, а затем богатая дама), то в сказке типа «Морозко» мифологическая природа встреченного в лесу персонажа, казалось бы, не должна вызывать сомнений.

О трех типах реальности

Как я понимаю, причина гибели или наказания родной дочери лежит не в неверном распознавании персонажа, но в ошибочной квалификации фокуса нарратива, в котором тот выполняет функции не агрессора, а дарителя. Все сказанное мною имеет характер намеренно упрощенный, поскольку фокус наррации направлен на горизонт ожидания не протагонистов, а слушателя. И именно слушатель, а также обстоятельства и стиль наррации диктуют и систему персонажей с их функциональным распределением, и ситуативно обусловленную модель и образец поведения. Ср. «быличку» о неверно распознанном персонаже в очередном выпуске «Невыдуманных историй»:

Два студента в общежитии решили провести ритуал вызывания Пиковой дамы и попросить у нее помощи в карточной игре. После проведения ритуала дверь открылась, и на пороге появилась пожилая женщина с седым пучком в черной шали. Студенты замерли от ужаса, но один из них не растерялся и громко обругал «духа», и к тому же выплеснул ему в лицо стакан с портвейном. Оказалось, это была комендант общежития. В итоге студенты были не одарены, но сурово наказаны⁷.

В момент вызова духа персонажи рассказа, как мы понимаем, допустили возможность существования и реального появления в обыденной действительности духа-призрака, и поэтому их действия были как бы обоснованными и логичными.

В подобном издании приводится также меморат, рассказанный девушкой, которая сняла квартиру в блочном доме. Ее начали беспокоить ночные звуки: шаги по комнате и странное бормотание. Девушка решила, что это местный домовый или призрак кого-то, кто в этой квартире умер. Она встала и грубо крикнула «призраку»: «Оставь меня в покое, ты мне спать не даешь!» Шаги стихли. На следующий день она встретила соседа, который извинился

неизвестного объекта или лица, свойственное «примитивным» (но далеко не примитивным) обществам, см. об этом: [Jenkins 1977].

⁷ Невыдуманные истории. 2023. № 44. С. 16.

перед ней за беспокойство и обещал, что будет стараться больше не шуметь.

В данной связи хотелось бы поделиться аналогичным автомеморатом: в 2007 г. я снимала комнату в Дублине у человека, который был увлечен магией, оккультизмом, неodruidизмом и под. Он охотно делился со мной своими взглядами, опытом и рассказывал о существующих в данной области практиках, тем самым, видимо, настраивая меня на соответствующую «волну». Когда он уехал из города на несколько дней и я осталась в доме одна, в первую же ночь на лестнице послышались шаги. Решив, что это пришедшие к хозяину «демоны», я вышла на площадку и громко (по-русски) закричала: «Оставьте меня в покое! Я к вам не имею отношения, а Джона нет!» Шаги стихли и больше не возобновлялись. Сейчас, ретроспективно, я думаю, что скорее всего это был вор, который проник в дом, зная, что хозяин уехал, но не учел наличие жильца. И я его просто спугнула. Но в тот момент такая простая мысль мне даже не пришла в голову, как не было и страха перед возможным преступником. Что это было на самом деле, мне неизвестно, но в данном случае хочется отметить успешность применения брани для отгона какой бы то ни было возможной агрессии (см. ниже о подменышах в фабулатах и меморатах).

Парадоксальный случай неверного распознавания персонажа приводится в романе Ивлиина Во «Упадок и разрушение»: сумасшедший столяр, который стал одержим идеей нравственного воспитания человечества, рассказывает о себе:

– Прибираюсь я как-то раз в мастерской перед закрытием, и тут входит Ангел Божий. Сперва я его не признал. «Еще, – говорю, – сэр, пять минут, и вы бы меня не застали. Что угодно?» И тут объял его огонь, и огненное кольцо засияло над его головой. И тогда он открыл мне, что отметил Господь своих избранных и что грядут дни скорби⁸.

В мозгу человека, сошедшего с ума на религиозной почве, уже присутствует «посланник Господа» как функция и поэтому в порожденной им же галлюцинации он не может «не признать» того, кто сам и был им создан. Совершенно иная ситуация складывается с Джонатаном Харкером и другими героями романов о вампирах: по законам построения сюжета, вампир в их внутреннем мире **не** присутствует, и они смотрят на жизнь «реалистически», поэтому вампира и не опознают. Противоположный, совсем уже не комический случай был зафиксирован в 30-е гг. XIX в. в Болгарии:

⁸ Пер. В. Орла.

в деревню пришел мрачного вида человек, который отказывался от угощения, он был распознан жителями деревни как вампир, потому что эта функция существовала в тот момент в их коллективном мышлении. Пришедший был проткнут колом и сожжен живьем⁹. Типологически аналогичная история была зафиксирована в Ирландии в конце XIX в., когда муж, воспитанный по образцам традиционной культуры, решил, что его больная жена Бриджет на самом деле – сида-подменыш, и он начал обращаться с ней соответствующим образом: в частности, подверг испытанию горящим маслом (для лампы), но она это испытание не выдержала и умерла [Bourke 1999]. Обращает на себя внимание тот факт, что и в Болгарии, и в Ирландии коллизия произошла на базе смешения реальностей: персонажи опирались на известные им фабулаты (рассказы с нестрогой достоверностью), которые они принимали за мемораты (то есть источники с установкой на достоверность и рассказанные от 1-го лица)¹⁰. Аналогичных примеров можно назвать еще немало¹¹.

Ср. также в данной связи показательный разговор Мастера с Иваном Бездомным у Булгакова:

– Лишь только вы начали его описывать, – продолжал гость, – я уже стал догадываться, с кем вы вчера имели удовольствие беседовать. И, право, я удивляюсь Берлиозу! Ну вы, конечно, человек девственный, – тут гость опять извинился, – но тот, сколько я о нем слышал, все-таки хоть что-то читал. Первые же речи этого профессора рассеяли всякие мои сомнения. Его нельзя не *узнать*, мой друг! Впрочем, вы... вы меня опять-таки извините, ведь, я не ошибаюсь, вы человек невежественный?

– Бесспорно, – согласился неузнаваемый Иван. – Ну вот... ведь даже лицо, которое вы описывали... разные глаза, брови! Простите, может быть, вы даже оперы «Фауст» не слыхали?

⁹ Jones E. On the nightmare. N.Y.: Liveright, 1971. P. 123.

¹⁰ Интересно в данном случае сопоставить отношение к так называемым «подменьям» в сказке и меморате. В сказке изначально подменья принимают за реального, но заболевшего ребенка и лишь затем происходит опознание и изгнание демона. В многочисленных зафиксированных в Ирландии меморатах, напротив, реальный ребенок объявляется подменьям и также жестоко изгоняется (см. об этом, например, в известной работе: [Eberly 1988]).

¹¹ См., в частности, раздел «Ведьма»: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильворг, 1903. 529 с.

Образованный человек Берлиоз не смог опознать дьявола, поскольку в его реальности тому не было места, тогда как Мастер, как я понимаю, существовал уже в иной реальности, допускающей проникновение в его мир потустороннего и сверхъестественного.

Примеров противоположного неверного опознания мифологического персонажа в меморатах можно встретить очень много, и в ряде случаев сам факт ошибки в опознании является элементом сюжета. Так, например, в норвежских рассказах о хульдре демон принимает облик жены пастуха, ушедшего на зимнее стойбище, придумывает правдоподобный предлог (например: «вот, ты ключи от амбара с собой унес в кармане», и правда – вот они ключи), остается у него на ночь, и только утром он замечает у нее хвост или то, что у нее нет спины, и затем заболевает и даже иногда умирает.

В сборнике «Магические истории»¹² приводится рассказ некой Юлии о ее бабушке, которая во время войны жила в Белоруссии. Ее муж был призван на фронт, и от него долго не было вестей. Наконец, он ночью появился под окном и затем стал приходить регулярно, но просил, чтобы она никому об этом не говорила. Женщина решила, что он в партизанском отряде. Через какое-то время она стала худеть и слабеть, ее сестра каким-то образом поняла, что происходит, научила ее словам отгона и сама совершила обряд (подробности не приводятся). Муж перестал приходить, и бабушка осталась жива.

В чем-то близки китайские фабулаты о лисах, которые под видом одинокой бедной девушки приходят в дом крестьянина, вступают с ним в близкие отношения, а затем тот начинает чахнуть и умирает. То есть и в быличке, и в волшебной сказке сверхъестественный персонаж может быть носителем одного и того же предиката – стремления к соитию с земным человеком, при этом он исполняет функции вредителя, и его неверное опознание приводит к гибели героя, который мог бы спастись, если бы сразу обратился к прекрасной девушке или к якобы собственной жене с бранью и тем самым отогнал бы ее.

На самом деле все несколько сложнее.

Пока, суммируя, можно сказать: если сверхъестественный персонаж принимается за живого человека и против него не совершается условно называемый «отгон» (брань или резкий отказ помочь или выполнить его просьбу), то это дает ему возможность осуществить свои недобрые намерения, включающие в себя также половой акт. Если, напротив, живой человек (что встречается реже и в текстах иного типа, с установкой на досто-

¹² Магические истории: Избранное. СПб.: Вкусный мир, 2019. С. 60–63.

верность) принимается за сверхъестественное существо и против него совершается «отгон», то это чаще кончается плохо не для субъекта, а для объекта.

Таким образом, мы можем выделить три вида реальности: Р-1 – полностью обыденная реальность, в которой (в идеале) нет места брани и грубости по отношению к незнакомому персонажу; Р-2 – обыденная реальность, в которой, напротив, встреча с мифологическим персонажем представляется возможной и в которой брань и грубость рекомендованы как средство для защиты от сверхъестественной агрессии; Р-3 – реальность волшебной сказки, в которой брань вновь табуируется, поскольку встреченный незнакомец может оказаться дарителем.

Сказка про двух девушек иллюстрирует, таким образом, не только мораль (надо быть вежливой), но и столкновение жанров? Или не совсем: мораль «надо быть вежливым на всякий случай всегда» и не отпугнуть возможного дарителя открывает в качестве инструкции и образца дорогу для сверхъестественной агрессии? Видимо, нет. Скорее – волшебная сказка просто существует по собственным законам, в которых встреченный в лиминальном пространстве персонаж скорее всего и окажется дарителем.

Следует, однако, отметить еще один момент: понятие «сказка» как система мотивов и персонажей может различаться в конкретных реализациях в зависимости от региональной традиции. Так, в японской и китайской сказке дракон обычно оказывается дарителем, тогда как в европейской – антагонистом¹³.

Мотив «встреча в лесу» в ирландской традиции

Все сказанное было своего рода прологом для сравнения двух древнеирландских текстов, посвященных одному и тому же ситуативно обусловленному кейсу: пять братьев, которые претендуют на трон, во время охоты в лесу, отдыхая у костра, встречают жуткого вида женщину, которая предлагает им возлечь с ней.

Но эта ситуация – исходная, в дальнейшем же сюжет развивается по разным сценариям, поскольку женский персонаж

¹³ Отличие было отмечено Н. Конрадом в предисловии к сборнику японских сказок: когда он читал сказки своему внуку и дошел до эпизода с драконом в подводном царстве, мальчик изумленно спросил, почему же он его не убил. С огромным сожалением признаюсь, что в свое время не записала данный пример со ссылкой и теперь полагаюсь лишь на собственную память.

оказывается в первом случае сверхъестественным, а во втором – нет.

Первый эпизод – сага «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона», относящаяся к королевскому циклу. Основной ее сюжетный стержень – показать правомочность притязаний на верховный трон сына Эохайда – Ниалла, который потом стал основателем династии.

В саге «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона» герои встречаются в лесу старуху, облик которой поистине чудовищен:

Is amlaid bui in chaillech, co mba duibithir gual cech n-alt – cach n-aigi di o muliach co talmain. Ba samalta fri herboll fiadeich in mong glas gaisidech bai tria cleithi a cheandmullaich. Consealgad glasgeg darach fo brith dia corran glaisfiacra bai 'na cind co roichead a hou. Suli duba dethaighe le, sron cham chuasach. Medon fethech brecbaindech ingalair le, – luirgni fiara fochama said, adbronnach leathansluaistech si, glunmar glaisingnech. Ba grain tra a tuarascbail na cailligi¹⁴. («И такой была та старуха, что был черным, как уголь, каждый ее член и каждый ее сустав от макушки до земли. Была подобна хвосту дикой лошади грива серая жесткая, что была подобна перьям на макушке ее головы. Разгрызли бы зеленую ветку дуба на куски ее зеленые зубы, что были в ее голове от уха до уха. Глаза темные, как сажа, у нее, нос кривой, как крюк. Середина тела пестро-пятнистая болезненная у нее и голени кривые и вывернутые, у нее толстые лодыжки, была она коленистой и серо-когтистой. Поистине жутким был облик той старухи»¹⁵).

В дальнейшем все братья резко отказываются от ее просьбы возлечь с ней, и соглашается на это один Ниалл. Когда это происходит, старуха превращается в прекрасную девушку и говорит, что она власть и что отныне власть навеки пребудет с Ниаллом и его потомками:

– Иди теперь к своим братьям, – сказала женщина, – и возьми с собой воду. С этой поры вовеки пребудет власть у тебя и твоего потомства, кроме двоих из потомков Фиакра – Дати и Айлиля Молта. И еще один король будет из Мунстера, Бриан Борома, и все они станут

¹⁴ The death of Crimthann son of Fidach and the adventures of the sons of Eochaid Muigmedon / ed. by W. Stokes // *Revue celtique*. 1903. Vol. 24. P. 196.

¹⁵ Здесь и далее перевод цитат из источников и научной литературы выполнен автором статьи, кроме случаев, которые оговариваются отдельно.

короли без протеста. Какой увидел ты меня прежде, ужасной, в зверином обличье и дикой, такова и власть, ибо редко достается она без сражений и распрей, но для кого-то оборачивается прекрасной и доброй¹⁶.

Упоминание «пестро-болезненного тела» отчасти напоминает облик прокаженного, и действительно, предположение о том, что встреченная монструозная женщина имела такой образ, содержится в работе [Eichhorn-Mulligan 2006], где указано, что «тема проказы и ее сопоставление с другими контекстами заставляет предположить, что преобразование прокаженной от соприкосновения с законным королем оказывается чудом, ставящим короля на один уровень со святыми» [Eichhorn-Mulligan 2006, p. 1019].

Текст саги относительно поздний, уже среднеирландский и, несомненно, написан по заказу правящей династии Уи Нейллов, то есть потомков Ниялла. Имя короля Бриана ясно свидетельствует о позднем происхождении данной редакции саги (она датируется уже началом XII в.). Этот сюжет существует не только в виде прозаического текста, но и как поэма, приписываемая придворному поэту Маэля Сехналла – Куану Уа Лохлинн († 1024). Как пишет С. Пассмор, «это была своего рода инаугурационная ода, посвященная вступлению короля на престол Тары» [Passmore 2008, p. 148].

Другой фрагмент – поздняя, уже ранненовоирландская вставка в сагу «Сватовство к Эмер», относящейся к уладскому циклу. Вставка объясняет происхождение названия столицы уладов Эмайн Махи. После краткого пересказа более распространенной версии о Махе, которая состязалась в беге с лошадьми и, будучи беременной, победила их и умерла, родив близнецов, компилятор пишет: «А еще повествуется о том, как произошло имя Эмайн Махи, в таком рассказе».

Далее приводится рассказ о том, как король Аод Руад правил Ирландией вместе со своими братьями Кимбаотом и Диторбой. Причем они сменялись на престоле каждые семь лет (это был традиционный обычай как бы перевыборов короля). Когда умер Диторба, Ирландией стали править вместе его пять сыновей. Через семь лет вновь настал черед Руада, но тот к тому времени тоже умер, оставив всего одну дочь – Маху по прозвищу Рыжегривая. Ее дядя и двоюродные братья сказали, что она не может править вместо отца, потому что она женщина. Тогда она сначала вызвала на поединок дядю, победила его, а потом стала его женой.

¹⁶ Предания и мифы средневековой Ирландии / сост., пер. и коммент. С.В. Шкунаева. М.: МГУ, 1991. С. 212.

Но кузены продолжали оспаривать ее право на престол. И вот как-то раз, когда они отдыхали у костра в лесу после охоты, к ним подошла прокаженная и попросила разрешения погреться у костра. Это была Маха, которая намазала лицо ячменной кашей и отрубями. Тогда братья захотели с ней вступить в интимную связь, и она согласилась по очереди уединиться с каждым из них, но вместо этого связала их прутьями и затем повела на север и сдала королю уладов. Тот предложил их убить, но она сказала, что лучше возложить на них наказание: вырыть защитный ров и насыпать сторожевой вал для крепости, которой она будет владеть. А границы этого земельного владения она сама прочертила своей пряжкой, откуда и название – Эмайн Маха, «пряжка Махи».

Эпизод встречается также в «Старинах мест» (Dinnsenchas) и отчасти упоминается в анналах, причем, согласно анналам, этот эпизод имел место раньше, чем эпизод с сыновьями Эохайда и Ниаллом (он стал королем в конце IV в. н. э., а эпизод с Махой относится к неким давним временам).

А. Эйхорн-Муллиган в своей работе отмечает несомненное сходство и инвертированность эпизодов: «Хотя Маха всего лишь маскируется под прокаженную, в повести несомненно содержится эксплицитная ассоциация с образом изуродованной проказой старухи и отсылает к мотиву обретения королевской власти в других нарративах» [Eichhorn-Mulligan 2006, p. 1040]. Таким образом, можно сказать, что рассказ о старухе в лесу и о том, что соитие с ней обеспечивает законную власть, мы можем сделать осторожный вывод о том, что данный сюжет, существующий в разных редакциях и оформлениях, мог быть своего рода прецедентным образцом-инструкцией для компилятора второго текста.

Аналогичным образом, например, в позднем и очень слабом романе Брема Стокера «Леди в саване»¹⁷ герой попадает на Балканы, и там к нему ночью начинает приходить странная девушка, которая, как прямо сказано, соблюдает все правила вампирического этикета. Но он влюбляется в нее, и это не дает ему немедленно поступить с ней надлежащим образом, а потом выясняется, что она намеренно вела себя как вампир, чтобы укрыться от турок, и распускала слух, что дочь местного князя умерла. Все кончается хорошо. Но интересно, что герой, когда рассуждает о «вампирическом этикете», явно в качестве прецедентного имеет в виду роман «Дракула», который он, будучи англичанином, скорее всего читал.

В нашем случае аналогичным образом создается впечатление, что компилятор предания о Махе Рыжегровой уже знал рассказ

¹⁷ Русский перевод см.: *Стокер Б. Леди в саване* / пер. с англ. Н. Падалко. М.: Энигма, 2012. 525 с.

о сыновьях Эохайда и о том, что соитие с монструозной женщиной – это на самом деле получение гаранта законности власти, и тогда поведение сыновей Диторбы кажется логичным: они принимают реальную женщину за представительницу иного мира, богиню власти, и, более того, сама Маха как бы на это и рассчитывает. На первый взгляд это кажется странным, поскольку сага о сыновьях Эохайда Мугмедона как текст дошла до нас в относительно поздних редакциях, а рассказ о Махе Рыжегровой предположительно уже присутствовал в утраченной рукописи «Книга снежного хребта» (*Cín dromma snechta*), которая датируется VIII в. (см. об этом: [Carey 1995]). В так называемых «списках саг», составленных уже в среднеирландский период, но оперирующих и с более ранними сюжетами, упоминается сага *Echtra Macha* «Приключение Махи», которая, несомненно, отсылает к преданию о Махе Рыжегровой (см.: [Mac Sana 1980, p. 45]). Но противоречия здесь не будет, если мы восстановим некий архетипический рассказ о гаранте законной власти как символическом соитии с богиней, представленной как монструозное женское существо, – образ, известный компиляторам обеих саг.

Архетипический сюжет о соединении короля с женщиной, символизирующей одновременно страну и власть, восстанавливается довольно надежно, более того, он восстанавливается на достаточно архаическом уровне. В указателе сюжетов древнеирландской литературы Т.П. Кросса¹⁸ это сюжет D-732 *Loathly Lady*, совпадающий по индексу с аналогичным мотивом в указателе Томпсона. Для традиции ирландской мотив превращения уродливой старухи в прекрасную женщину после соития с будущим королем получил условное название *puella senilis* (см. об этом, например: [Mac Sana 1956]). Тема получила дальнейшее развитие в ирландской литературе, включая, например, знаменитую пьесу Йейтса «Кэтлин, дочь Хулиэна» (1902), завершающуюся преобразованием старой нищенки в прекрасную женщину, которая «идет поступью королевы» (о литературной обработке мотива см., например: [Breatnach 1953]). Если говорить о более сложном паттерне-схеме, в который включены также мотивы «охота» и «пять братьев», то своего рода вариантом предания о сыновьях Эохайда Мугмедона можно назвать содержащийся в трактате «Верность имен» (*Cóir anmann*) рассказ о псевдоисторическом короле по имени Лугайд Лайг-де (*Lugaid Laigde*), который вместе с братьями охотился в лесу на белую лань, они убили ее и съели, а затем начали мучиться от жажды и стали просить воду у монструозной старухи – хозяйки

¹⁸ Cross T.P. Motif-index of early Irish literature. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1969. P. 118.

источника. Она соглашалась дать воду лишь при условии соития с ней, и только Лугайд согласился на это. Старуха превратилась в прекрасную женщину, а Лугайд стал королем¹⁹. Сюжет считается вторичным по отношению к преданию о Ниалле, однако в нем есть и некоторые отличия, которые позволяют предположить некий отдельный близкий, но самостоятельный источник. Так, в нем акцентирована тема охоты на белую лань, и значимым оказывается, кто именно сумеет ее выследить и убить, что в саге о сыновьях Эохайда практически полностью нивелировано. В целом же представляется вероятным, что для компилятора рассказа о Махе прецедентным текстом была не собственно сага о сыновьях Эохайда (или даже какая-то ее более ранняя, не дошедшая до нас версия), но обобщенная мотивная схема: братья, охота, обретение власти, питье, монструозный женский персонаж и соитие с ним.

На уровне фабульном ключом к мотивации поведения братьев (желание вступить в интимные отношения с прокаженной) оказываются ее глаза – не мутно-болезненные, но «ярко-красивые» (*is álaind rosc na caillige*²⁰). Среди многочисленных описаний превращений старухи в прекрасную девушку также, как правило, фигурирует упоминание прекрасных глаз. Таким образом, облик «прокаженной», но обладающей красивыми глазами уже как бы заставляет их подозревать, что перед ними некий мифологический персонаж, персонификация власти и страны, соединение с которым, как им известно по многочисленным преданиям, способно принести гарантии королевской власти. Или проще: что это не настоящая прокаженная, а переодетая?

Возвращаясь к нашей терминологии, братья Ниалла существуют в Р-2, т. е. реальности, в которую может проникнуть мифологический персонаж и которого следует «отогнать». Сам же Ниалл уже пребывает в Р-3, т. е. реальности волшебной сказки, в которой мифологический персонаж оказывается дарителем. Во втором тексте (о Махе) братья находятся в Р-1 (обыденной реальности), но думают, что попали в лиминальном пространстве леса в Р-3, и поэтому соитие с прокаженной обеспечит им власть над страной. Таким образом, в основе рассказа о Махе лежит, с одной стороны, неверная оценка персонажа (реальная, условно, женщина воспринимается как мифологический персонаж), а с другой – конфликт жанров и «образцов».

¹⁹ *Cóir A. A Late Middle Irish treatise on personal names* / ed. by Sh. Arbuthnot. L.: Irish Texts Society, 2005. P. 101–104.

²⁰ *Compert Con Culainn and other stories* / ed. by A.G. van Hamel. Dublin: DIAS, 1978. P. 34.

*Конфликт реальностей
или намеренное дистанцирование?*

Все сказанное представляется мне отчасти парадоксальным и напоминающим рассказы о том, как в предновогодние и предпраздничные дни мошенники одеваются Дедами Морозами или Санта-Клаусами, приходят в дома и на корпоративные вечеринки, где их присутствие никого не удивляет, и крадут все, что попадается под руку. Для реализации преступного замысла в данном случае, как я понимаю, необходимо верно оценить ситуацию, время и место, поскольку, например, появление в непраздничное время человека, одетого лешим, вызовет иную реакцию²¹. Но, видимо, так же верно оценила ситуацию и Маха Рыжегровая: она подошла к братьям именно после охоты, во время отдыха в лесу.

Имитация прокаженного, видимо, имеет в ирландских нарративах свою традицию. Так, в саге «Борома» человек по имени Рон Керр вызывается идти к вражескому королю и вести с ним переговоры, но при этом хочет обезопасить себя:

– Я пойду, – сказал тогда Рон Керр. – Пусть же принесут мне ржаное тесто и телячью кровь и обмажут меня, а потом дадут мне рясу и суму. Так и было сделано, и стал походить Рон Керр на любого прокаженного²².

В то же время, как пишет Эйхорн-Муллиган, в данном случае прецедентной может послужить и реальная практика: вынужденная путешествовать в одиночку, женщина могла замаскировать себя под прокаженную, чтобы избежать нежелательных контактов (см. также: [Schulenburg 1985, p. 51]). В то же время в Ирландии, как и всюду, прокаженный считался одновременно лиминальной и сакральной фигурой, его нельзя было обидеть, запрещено было отнимать у него еду и одежду. Не случайно в Житии святого

²¹ Для участников такой вечеринки или для родителей, пригласивших ребенка Деда Мороза, Р-1 не столько превращается в Р-3, сколько как бы имитирует Р-3, происходит своего рода игра «в сказку». В свое время, когда моей дочери было три года, я заказала для нее приход Деда Мороза и Снегурочки. Результат был ужасным. Не умея играть в Р-3, она погрузилась в Р-2 и, побледнев, застыла, вцепившись руками в диван. На предложение Снегурочки пройтись хороводом, она прошептала: «Уходите!» (отгон). Вечером у нее поднялась температура. Такая реакция сейчас мне кажется правильной и логичной.

²² Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 184.

Молинга, составленном уже в XVII в., присутствует эпизод, в ходе которого прокаженный просит святого перенести его через ручей, и тот охотно соглашается. И это оказывается Христос. В общем, тема огромная.

В ирландской саговой традиции есть еще один довольно мало-известный текст, который оказывается отчасти пересекающимся с приведенными выше сюжетами, в первую очередь в том, что касается переодевания и имитации прокаженной. Я имею в виду фрагментарно (из-за повреждений в рукописи) дошедшую до нас сагу, не имеющую собственно названия. Условно ее можно назвать «Повесть о Суитхерн и короле Ронане». Герой саги, Ронан Диколла, как предполагает издатель саги Г. Мак Ойн, может быть отождествлен с одним из мелких королей Мунстера по имени Таламнах, погибшим в сражении в 649 г. [Mac Eoin 1978, S. 64]. Главный персонаж саги – дочь другого короля, которую звали Суитхерн (Suithchern). Ее имя, как полагает Мак Еоин, является маркированным и восходит к словосочетанию *so-tigern* ‘хорошее правление’. Неправедно обвиненная в чем-то (лакуна в рукописи), она была изгнана из дома и стала бродить по Ирландии. Наконец, она пришла в дом короля Ронана и попросилась служить при кухне, назвав свое имя – *Mael Coirn* (букв. ‘слуга пива’). Когда она подошла к королевскому дому, лицо ее было намеренно покрыто коркой ржаной каши, одежда изорвана, волосы в грязи, за спиной она несла кожаный мешок. Через какое-то время королева, жена Ронана, отметила, что ее муж слишком пристально рассматривает Маэль Хорн, и сказала: «Нет, наверное, во всем мире женщины уродливей». На это король ответил:

Do-beirem mo briathar, ar Ronan, nach bhfacae a cinn mna riem rose bad ailli na rosc Maoile Coirn – a ded fiacal – a troig archena [Mac Eoin 1978, S. 72] («Я даю слово, – сказал Ронан, – что никогда не встречал женщины, у которой были бы такие же прекрасные глаза, как у Маэль Хорн, такие же зубы и ровные ноги»).

Обиженная королева потребовала, чтобы он провел ночь с уродливой служанкой. Вечером Маэль Хорн попросила домоправительницу отвести ее в баню, где смыла с лица ржаную корку, вымыла тело и волосы, а потом достала из своего мешка пурпурный плащ и золотую диадему²³. Король пришел к ней ночью в полной тьме, соединился с ней и заснул, а проснувшись утром, увидел рядом с собой прекрасную девушку. Он изгнал из дома свою жену и провозгласил королевой Суитхерн.

²³ Несомненная параллель с сюжетом «ослиная шкура».

Таким образом, как мы видим, у сыновей Диторбы были все основания искать контакта с прокаженной, но при этом они, вопреки горизонту слушательского ожидания, оказываются обманутыми, и обман строится именно на подмене реальностей: волшебная сказка оказывается суровой действительностью, а ожидаемый даритель – антагонистом.

Предание о Суитхерн, переодевшейся прокаженной, укладывается в нашу схему «встреча в лесу» не полностью, так как точкой пересечения в данном случае являются только мотивы переодевания и сексуального соединения, тогда как тема охоты, описание блуждающих в лесу пятерых братьев и мотив стремления обрести законное правление, объединяющие сагу о сыновьях Эохайда и рассказ о Махе, в нем отсутствуют. В то же время поведение Суитхерн, которая специально оговорила, что король должен прийти к ней без света, в полной темноте, чтобы лишь утром увидеть ее «чудесное преображение», несомненно, отсылает к эпизоду с Ниаллом и старухой. Как я это понимаю, в данном случае речь идет о сложении сюжетных схем и традиционных для саг мотивов, что характеризует и средневековую литературу, и фольклорную традицию (включая и современные мемораты). Однако некоторое отличие, как мне кажется, все же есть.

Описанные мною ирландские предания не могут быть, строго говоря, названы ни меморатами, ни фабулатами, поскольку граница между реальным (Р-1) и фантастическим (Р-2) в них если не полностью отсутствует, то представляется несомненно проницаемой. Поэтому ясно ответить на вопрос о том, в какой реальности находятся персонажи, довольно трудно. Рассказы о Махе и о Суитхерн не содержат в себе на первый взгляд ничего фантастического или мистического. Но при этом последняя, несомненно, олицетворяла «истинную власть», соединение с которой было для короля добрым знаком. Аналогичным образом и более поздняя и безусловно историческая королева Гормлат, жена короля Бриана Бору (XI в.), также являлась своего рода символом власти, о чем говорит и ее значимое имя (*gorm-flaith* ‘жаркая власть’), и ее биография: у нее было несколько мужей, причем последним стал Ситрик – один из скандинавских вождей, который женился, как принято считать, на 70-летней женщине, чтобы упрочить свою власть в Дублине (см. о ней: [Trindade 1986]). С нашей точки зрения, Маха притворилась страшной прокаженной, тогда как анонимная старуха из предания о сыновьях Эохайда таковой и была и после соединения с будущим королем Ирландии «превратилась» в прекрасную девушку. Для раннесредневековой ирландской аудитории это было не совсем так. Приведу пример, относящийся даже не к историческим преданиям, но к Хроникам.

Ирландские «Анналы четырех мастеров», наиболее полная историческая компиляция, составленная уже в XVII в., но базирующаяся на более ранних источниках, на 845 г. помещают следующее вхождение, сообщающее о смерти мунстерского короля Федельмида мак Кримтанна²⁴:

Fedhlimidh, mac Criomhthainn, ri Mumhan, angcoire & scribhneóir ba deach d'Erennchaibh ina aimsir, d'écc 18 August, dia ghuin mhedhoin, tria mhiorbhaile Dé & Ciaráin²⁵. («Федельмид, сын Кримтанна, король Мунстера, отшельник и писец, лучший среди ирландцев того времени, почил 18 августа от своей раны, посредством чуда Бога и Киарана»).

Король Федельмид, сын Кримтана, безусловно, был личностью выдающейся, однако назвать его лучшим, наверное, мы не могли бы. Те же «Анналы четырех мастеров» на 844 г. помещают запись:

Orgain tertainn Ciaráin lá Feidhlimidh, mac Criomhthainn, & Ciarán dna do theacht ina dheadhaidh, andar lais, & forgamh dia bhachail do thabhairt ind, go ros-gabh guin mhedhoin, co narbo slán go a écc²⁶. («Разрушение земель Киарана Федельмидом мак Кримтанном, и Киаран пошел за ним вслед, как ему казалось, и ударил его своим посохом, так что у того сделалась рана, от которой он не оправился до смерти»).

О регулярных нападениях на Клонмакнойс, монастырь, основанный святым Киараном в 544 г., пишут также и «Ульстерские анналы»:

833. Iugulatio muinntire Cluana Moccu Nois & loscudh a *termuinn* co rici dorus a cille la Feidhlimidh righ Caisil. Fon oen-cumai muinnter Dermaighi co dorus a cille²⁷. (Убийство насельников Клонмакнойса

²⁴ Подробнее о Федельмиде и святом Киаране см. в нашей работе: [Михайлова 2021].

²⁵ Annala Rioghachta Eireann. Annals of the kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616. 7 vols. / ed. and trans. by J. O'Donovan. Dublin, 1848–1851 (repr. Dublin, 1856; Dublin, 1990). P. 472.

²⁶ Ibid. P. 470.

²⁷ Hennessy W.M., Mac Carthy B. Annala Uladh. Annals of Ulster otherwise Annala Senait, Annals of Senat. A chronicle of Irish affairs from A.D. 431 to A.D. 1540. 4 vols. (Dublin, 1887–1901, repr. <with fresh introduction and bibliography, ed. Nollaig Ó Muraíle>. Dublin, 1998). Vol. I. AD 431–1056. P. 290.

и сжигание его владений до самых дверей церкви Федельмидом мак Кримтанном).

Ирландские анналы буквально пестрят записями о нападениях короля Федельмида на соседние королевства, но также – на монастыри, которые он не столько грабил, сколько сжигал. Особенной ненавистью пользовался у него монастырь Клонмакнойс, основанный в середине VI в. святым Киараном. Он несколько раз убивал монахов и аббатов монастыря, причем временами сам же удалялся туда же, каялся, молился, постился, требовал, чтобы его не только постригли в монахи, но и объявили аббатом Клонмакнойса, а затем возвращался к себе в Кашель. Повторяющуюся в нескольких источниках легенду²⁸ о том, что короля Федельмида на самом деле убил умерший за 300 лет до этого святой Киаран, можно оспорить и предположить, что на самом деле убийство было совершено одним из монахов Клонмакнойса, который мог назваться Киараном. В хрониках же убийство короля святым Киараном описано как реальный эпизод. Характерна, однако, добавленная в «Анналах четырех мастеров» вставка *andar leis* («как ему казалось, по его мнению,» см. выше), т. е., как можно понять, то, что удар был нанесен святым, опирается лишь на свидетельство самого короля Федельмида. Видимо, при анализе собственно денотативной составляющей как саговых нарративов, так и исторических преданий и даже хроник надо учитывать в первую очередь сигнификат, т. е. не только ожидание аудитории и сеть прецедентных текстов и мотивных схем, но и позиции компилятора и позднего переписчика. Широко известен колофон к саге «Похищение быка из Куальнге» (в Лейнстерской книге): «Я же, который записал эту повесть (*historiam*), или, вернее, вымысел (*fabulam*), не беру на веру рассказанных тут историй или вымыслов. Ибо многое здесь наущение лукавого, иное причуда поэзии. Одно возможно, другое нет. Иное назначено быть развлечением глупцам».

Иными словами, попытка разграничения типов реальности была предпринята уже писцом XII в.

Эксплицитное дистанцирование от устного языческого предания может, как мне кажется, иметь характер и имплицитный. Так создаются сюжеты, призванные показать христианской аудитории, что вера в сказки давно прошла, а власть добывают силой и хитростью.

²⁸ Легенду – с наших позиций, но с точки зрения компиляторов Анналов – историческое свидетельство.

Заклучение

Попытка четко разграничить три типа реальности, а также желание дополнить работу ответами на вопросы и замечания, сделанные анонимным рецензентом, как мне кажется, привела меня к еще большей запутанности и меньшей четкости. Совершенно определенно выявился не отмеченный ранее момент: в ряде случаев в ходе общения с реальным незнакомцем тактика «резкого отгона» может оказаться верной.

Благодарности

Выражаю благодарность моему анонимному рецензенту за важные для меня замечания, которые я попыталась учесть.

Acknowledgements

I express my gratitude to my anonymous reviewer for the important for me comments that I tried to take into account.

Литература

- Михайлова 2021 – Михайлова Т.А. Святой Киаран – карающая длань? // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 17 / отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: МАКС Пресс, 2021. С. 55–73.
- Borsje 1996 – Borsje J. From chaos to enemy. Encounter with monsters in Early Irish texts. An investigation related to the process of Christianization and the concept of evil. Turnhout: Brepols Publishers, 1996. 430 p.
- Bourke 1999 – Bourke A. The burning of Bridget Cleary. A true story. L.: Pimlico, 1999. 240 p.
- Breatnach 1953 – Breatnach R.A. The lady and the king. A theme of Irish literature // Studies. 1953. Vol. 43. P. 321–336.
- Carey 1995 – Carey J. On the interrelationships of some ‘Cin Dromma Snechtai’ texts // Ériu. 1995. Vol. 46. P. 71–92.
- Eberly 1988 – Eberly S. Fairies and folklore of disability. Changelings, hybrids and solitary fairy // Folklore. 1988. Vol. 99. No. 1. P. 58–77.
- Eichhorn-Mulligan 2006 – Eichhorn-Mulligan A.C. The anatomy of power and the miracle of kingship. The female body of sovereignty in a Medieval Irish kingship tale // Speculum. 2006. Vol. 81. No. 4. P. 1014–1054.
- Fumaroli 1982 – Fumaroli M. Les enchantements de l'éloquence: Les Fées de Charles Perrault ou de la littérature // Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou. Geneva: Droz, 1982. P. 153–186.
- Fumaroli 2014 – Fumaroli M. Les Contes de Perrault et leur sens second: l'éloge de la modernité du siècle de Louis le Grand // Revue d'histoire littéraire de la France. 2014. Vol. 114. No. 4. P. 775–796.

- Jenkins 1977 – *Jenkins R.P.* Witches and fairies. Supernatural aggression and deviance among Irish peasantry // *Ulster Folklore*. 1977. Vol. 23. P. 33–56.
- Mac Cana 1956 – *Mac Cana Pr.* Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // *Études celtiques*. 1956. Vol. 7. P. 356–413.
- Mac Cana 1980 – *Mac Cana Pr.* The learned tales of Medieval Ireland. Dublin: DIAS, 1980. 168 p.
- Mac Eoin 1978 – *Mac Eoin G.* *Smithchern and Ronán Dicolla* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1978. Bd. 36. S. 63–82.
- Passmore 2008 – *Passmore S.E.* Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach // *Essays on the Early Irish king tales* / ed. by D.M. Wiley. Dublin: Four Courts Press, 2008. P. 148–169.
- Schulenburg 1985 – *Schulenburg J.T.* The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutation // *Women of the Medieval world. Essays in honour of John H. Mundy* / ed. by J. Kirshner, S. Wemple. Oxford: Basil Blackwell, 1985. P. 29–72.
- Trindade 1986 – *Trindade W.A.* Irish Gormlaith as a sovereignty figure // *Études celtiques*. 1986. Vol. 22. P. 143–156.

References

- Borsje, J. (1996), *From chaos to enemy. Encounter with monsters in Early Irish texts. An investigation related to the process of Christianization and the concept of evil*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium.
- Bourke, A. (1999), *The burning of Bridget Cleary. A true story*, Pimlico, London, UK.
- Breatnach, R.A. (1953), “The lady and the king. A theme of Irish literature”, *Studies*, vol. 43, pp. 321–336.
- Carey, J. (1995), “On the interrelationships of some ‘Cin Dromma Snechtai’ texts”, *Ériu*, vol. 46, pp. 71–92.
- Eberly, S. (1988), “Fairies and folklore of disability. Changelings, hybrids and solitary fairy”, *Folklore*, vol. 99, no. 1, pp. 58–77.
- Eichhorn-Mulligan, A.C. (2006), “The anatomy of power and the miracle of kingship. The female body of sovereignty in a Medieval Irish kingship tale”, *Speculum*, vol. 81, no. 4, pp. 1014–1054.
- Fumaroli, M. (1982), “Les enchantements de l’éloquence: Les Fées de Charles Perrault ou de la littérature”, in Fumaroli, M., ed., *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Droz, Geneva, Switzerland, pp.153–186.
- Fumaroli, M. (2014), “Les Contes de Perrault et leur sens second: l’éloge de la modernité du siècle de Louis le Grand”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. 114, no. 4, pp. 775–796.
- Jenkins, R.P. (1977), “Witches and fairies. Supernatural aggression and deviance among Irish peasantry”, *Ulster Folklore*, vol. 23, p. 33–56.

- Mac Cana, Pr. (1956), "Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature", *Études celtiques*, vol. 7, pp. 356–413.
- Mac Cana, Pr. (1980), *The learned tales of Medieval Ireland*, DIAS, Dublin, Ireland.
- Mac Eoin, G. (1978), "Suithchern and Ronán Dicolla", *Zeitschrift für celtische Philologie*, Bd. 36, SS. 63–82.
- Mikhailova, T.A. (2021), "St. Ciaran. A puniching hand?", in Mikhailova, T.A., ed., *Atlantika: Zapiski po istoricheskoi poetike* [Attantica. Studies on historical poetics], iss. 17, Maks-Press, Moscow, Russia, pp. 55–73.
- Passmore, S.E. (2008), "Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach", in Wiley, D.M., ed., *Essays on the Early Irish king tales*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 148–169.
- Schulenburg, J.T. (1985), "The heroics of virginity. Brides of Christ and sacrificial mutation", in Kirshner, J. and Wemple, S., eds., *Women of the Medieval world. Essays in honour of John H. Mundy*, Basil Blackwell, Oxford, UK, pp. 29–72.
- Trindade, W.A. (1986), "Irish Gormlaith as a sovereignty figure", *Études celtiques*, 1986, vol. 22. pp. 143–156.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Б. Кисловский пер., д. 1; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260

Information about the author

Tatiana A. Mikhailova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 1, Bolshoi Kislovskii Lane, Moscow, Russia, 125009; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260