

ПРИЛОЖЕНИЕ:

Б. Мис

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: Колодцы проклятий¹

Священные источники, пруды и колодцы разбросаны по всем Британским островам, а вообще водоёмы с подобной репутацией – как, например, древнее культовое место в Шамальере, во Франции, – известны на всей территории европейского континента. Хотя в наши дни они интересуют не столько верующих, сколько краеведов, некоторым из них издавна приписываются и более зловещие свойства. В местном кельтском фольклоре упоминается несколько колодцев, которым приписуется скорее вредоносная, чем полезная, магия; вероятно, эта традиция является пережитком вековой связи между водоёмами и злыми чарами. На первый взгляд, сохранение подобных верований в местной традиции представляет собой чрезвычайно убедительное свидетельство культурной непрерывности, восходящей непосредственно к древним кельтам и их поверьям насчёт проклятий.

Особенно знаменитый пример такого водоёма – Финнон Элиан, или Колодец святого Элиана в Лланелиан-ин-Рос (Клуйд). Согласно местным легендам, колодцу изначально поклонялись как целебному, но Новое время уже не застало этого культа. В XVIII веке вокруг этого древнего уэльского колодца возник целый бизнес на наведении порчи – с желающих использовать чары колодца во вред своему ближнему брали определённую плату. Устраивалось это так: имя будущей жертвы писали на клочке пергамента или грифельной дощечке и бросали в колодец. Затем «страж» Финнон Элиан читал отрывок из Библии и брызгал водой из колодца на проклинаящего. Этот ритуал повторялся трижды. Иногда использовалась также восковая фигурка жертвы, которую протыкали булавками (аналог античного «колоссоса»). За всё это сторож брал с проклинаящего один шиллинг, и говорят, что один из сторожей зарабатывал на этой якобы древней практике до 300 фунтов в год. В 1831 г. уэльский «колдун» Джон Эванс за семь шиллингов обещался снять порчу с предполагаемой жертвы чар колодца и был приговорён к шести месяцам каторжных работ как мошенник. И всё же сотни местных жителей продолжали использовать Колодец Святого Элиана для наведения чар или утверждать, будто сами околдованы с его помощью, до тех пор, пока он не был заколочен по приказу местной администрации².

Пер. с англ. М. В. Елифёровой.

²E. Peacock, 'A Welsh conjuror, 1831', *Folk-lore* 1 (1890), 131–3; F. Jones, *The Holy Wells of Wales* (Cardiff 1954), pp. 119–23; Bord and Bord, *Sacred Waters*, pp. 64–7.

Но вряд ли следует пытаться разглядеть за подобными феноменами некую глубокую историческую перспективу; скорее они демонстрируют, как стойкая народная вера в целебную силу источников породила и оборотную сторону медали – острую убежденность в существовании магической антитезы «здоровью и счастью», – в те времена, когда непосредственно древняя традиция вредоносной магии уже практически забылась. Этот дуализм магического мышления может отражать преемственность по отношению к древним кельтам, но может быть и просто выражением общечеловеческого опыта: если мы можем желать кому-то блага, то кому-то другому можем и пожелать зла. С 1960-х гг., антропологи склоняются к тому, что подход с более широкой позиции общечеловеческих ценностей эффективнее – что возникновение таких поверий являет собой продукт типичных, если не всеобщих, когнитивных и биологических реакций человека на определенную ситуацию, как если бы само понятие единства кельтской культуры и её исторического опыта было дисквалифицировано современной антропологией. Однако изучение народных традиций антропологическими методами в кельтологии слишком часто заводит в дебри спекуляций. Эмпирика исторических наук искони состояла в тщательной работе с источниками – в том, чтобы «парить низко», по известной формулировке одного ведущего антрополога, который именно так обозначил задачу теории культуры³. «Парить низко» – значит воздерживаться от тех универсалистских презумпций, которые то и дело разбиваются волнами о кельтские берега. Традицию эмпиризма XIX в. с его стремлением представлять прошлое «как оно было на самом деле» вытеснили другие формы исторического знания, исторической интуиции и исторического идеализма, не говоря уже о ранних направлениях эволюционистской антропологии. С другой стороны, «новая критика» в литературоведении 1960-х оказалась лучшим эликсиром бодрости для того романтического историзма, который возобладавал в нативистской кельтологии предыдущих десятилетий, по мере того как идея текстуальности – осознание текста как конструкта, который скорее репрезентирует представления, чем объективно воспроизводит реальность, – всё прочнее укоренялась в исторических науках как всеобщий принцип. Но, какими бы современными ни казались все эти методы, они не могут заменить эмпирической основы анализа – максимальной близости к материалу первоисточника (даже если он труден с лингвистической точки зрения), насколько это практически осуществимо в науке.

Дальнейшее усиление акцента на текстуальности древних источников предполагает, что такие данные, как галльские таблички с проклятиями, невозможно обойти, если мы действительно хотим по-

³C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: selected essays* (New York 1973), p. 23.

них кельтов. Не стоит игнорировать общеевропейские параллели только потому, что в современной теории исторических наук в центре внимания оказался по преимуществу неевропейский материал.

Внимательный филологический подход к кельтским проклятиям также выявляет, что ранняя островная традиция вредоносной магии имеет мало общего с памятниками поэтической хулы, но что проклятия святых в островной житийной литературе вырастают главным образом из библейской традиции. В наши дни модно переходить всевозможные границы в интеллектуальной и культурной сфере – но возникают сомнения, возможно ли допустить сколько-нибудь значительное ослабление речевых и понятийных границ между традиционными дискурсивными моделями и жанрами в западных культурах более отдалённого прошлого. Демаркация, существовавшая между христианством и язычеством, была особенно жёсткой там, где дело касалось демонов, идолопоклонства и магии⁶. Для историков религии огорчительно, насколько современные интерпретации вымерших верований и ритуалов затемнены присвоением, замалчиванием и эвгемеризацией. Но применительно к доисторическому или раннеисторическому периоду в культуре Британии, Галлии или Ирландии граница между христианством и язычеством слишком весома на текстуальном уровне, чтобы историки могли притворяться, будто универалистские спекуляции могут помочь в прочтении содержания каких бы то ни было древнекельтских текстов.

При всех методологических ограничениях текстуального подхода в антропологизированной истории и «филологической»⁷ литературной критике наших дней, всё же остаётся теоретическое основание, на котором изначально базировались послевоенная антропология и «новая критика» – это признание реальности языковых структур. Лингвистический анализ отдельных терминов, словосочетаний и узуса общекеельтского языка проклятий обещает более глубокое историческое понимание кельтской традиции проклятий и иных воздействий на судьбу, не говоря уже о более общей картине кельтских воззрений на магические манипуляции. Однако, кроме устойчивого упоминания «наложения» чар, лишь отдельные названия для колдовства, такие, как *cétal*, *hud* и *bricht*, и островные описания практик предопределе-

⁶С точки зрения современного религиоведения, это утверждение представляется более чем спорным. Автор игнорирует такую общепринятую в наше время – в том числе в англоязычной литературе – категорию, как народное христианство (*folk Christianity*, *folk piety*). – *Прим. пер.*

⁷Имеется в виду определённое направление в литературной критике. В английском языке понятия «филология» и «литературная критика» разведены значительно сильнее, чем в русском: *philology* значит то, что мы бы назвали скорее «источниковедением» или «филологической критикой источников». – *Прим. пер.*

ния судьбы и наложения заклятий могут быть доказательно связаны со специфически древнекельтскими поверьями и представлениями. В той же мере, в какой стихотворные размеры древнейшей островной поэзии скорее на описательном уровне, чем на структурном или типологическом, схожи с дошедшим до наших дней континентальным древнекельтским стихом, древнекельтские магические верования и обряды, по видимости, находят лишь туманные отголоски в быту и традициях средневековых Ирландии и Уэльса. Несомненно, островные и континентальные кельты сохраняли значительную социальную и культурную общность между собой, о чём свидетельствует сохранение таких общих обозначений статуса, как «филиды», «барды» и «друиды». Более того, лексические параллели существуют в островной магической практике, хотя эту общность не всегда легко разглядеть. Но только чужеродность древней традиции заклятий (*binding curses*) – той разновидности магических текстов, которые обнаруживаются на древнекельтских пластинках – может быть причиной столь заметных отличий древнекельтской магической традиции от того, что наблюдается в дошедших до нас ирландских и валлийских источниках. Соотношение между островной кельтской магией и тем, что известно применительно к древним бриттам и галлам, по-видимому, аналогично соотношению между про-клятием (*conventional curses*) и за-клятием (*binding spells*): у них в целом много общего, даже на лингвистическом уровне, но они представляют собой существенно различающиеся жанры магической практики. Подобно тому, как идея «зрения» формирует в кельтской традиции этимологическое ядро, вокруг которого образуется семантическое поле «знания» и «поэтического вдохновения», различные лексические единицы для обозначения присуживания судьбы, прядения судьбы, отмаливания, наложения и околдовывания – общие для трёх наиболее надёжно засвидетельствованных кельтских традиций, – по-видимому, отражают общекельтскую языковую культуру магического воздействия на судьбу, предопределения и связывания, даже притом, что островные представления о проклятии явно претерпели значительное переосмысление по библейским и церковным образцам после крещения. В этом свете неудивительно, что некоторые комбинации признаков общекельтской магии обнаруживаются и в континентальных, и в островных жанрах: от этимологических и стилистических параллелей в изображении «присуживания судьбы» до более широкого контекста, связанного с проклятиями, на который указывает образ «ранящего острия», подобные выражения свидетельствуют о том, что галльские воззрения на колдовство и наложение чар отчасти пересекались с теми, которые имелись у островных кельтов в раннюю эпоху.

