

БОЛЬШАЯ ИСТОРИЯ



МИРОВАЯ КУЛЬТУРА

ТАТЬЯНА МИХАЙЛОВА

МАГИЯ КЕЛЬТОВ

СУДЬБА И СМЕРТЬ



Большая история, мировая культура

Татьяна Михайлова

Магия кельтов: судьба и смерть

«Издательство АСТ»

2021

УДК 398.21(4)
ББК 82.3(0)-6

Михайлова Т. А.

Магия кельтов: судьба и смерть / Т. А. Михайлова —
«Издательство АСТ», 2021 — (Большая история, мировая
культура)

ISBN 978-5-17-150983-5

Вампиры, демоны, предвестники смерти. Почему древние кельты, предки ирландцев, поклонялись языческим божествам? Как вера помогла им выжить? Что связывает легендарное племя и наших пращуров славян? На эти и многие другие вопросы отвечает один из самых авторитетных современных кельтологов, профессор, доктор филологических наук Татьяна Михайлова. Волхв-прорицатель на пути Вещего Олега, пугающие плакальщицы-банши и коварные полуденницы, упыри и вурдалаки, ведьмы и охотники на них – все эти герои, так или иначе, влияли на историю мировой культуры. Автор доказывает, что созданные древними народами пугающие образы и легенды – это не просто суеверия, а истоки человеческого сознания, без которых невозможно в полной мере понять образ мыслей современных людей. В формате PDF А4 сохранён издательский дизайн.

УДК 398.21(4)

ББК 82.3(0)-6

ISBN 978-5-17-150983-5

© Михайлова Т. А., 2021
© Издательство АСТ, 2021

Содержание

Кельтская магия... и ее разоблачение	6
Глава 1	8
«Но вижу твой жребий на светлом челе...»: топос «прорицатель на пути войска» в германской и кельтской традиции – история и/или миф	8
Многоаспектность эпизода «смерть Олега»	9
Баллада Пушкина и ее подтекст?	11
«Песнь»: мотивная схема	13
«Прорицатель на пути у войска» – параллели	15
«Переправа» как сакральный локус	19
Заключение	20
Глава 2	21
Дело Алисы Китлер	21
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Татьяна Андреевна Михайлова

Магия кельтов: судьба и смерть

© Михайлова Т. А., текст, 2023

© Издательство АСТ, 2023

Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена или использована в какой-либо форме, включая электронную, фотокопирование, магнитную запись или какие-либо иные способы хранения и воспроизведение информации, без предварительного письменного разрешения правообладателя.

Кельтская магия... и ее разоблачение

«Желание причинить вред ближнему, по крайней мере – обрести собственное благополучие посредством лишения соседа некоего “блага”, которым тот обладает, представляет собой ментальную универсалию. Как правило, данное желание предстает как мотивированное в глазах того, кто намеревается принести вред. В качестве повода может выступать месть, ревность, желание “наказать”, а также – просто потребность избавиться от бед самого себя. Но признавая данное желание универсальным, и, кроме того, – понимая, что мы имеем дело: 1) с желанием тайным и его воплощением – анонимным и 2) с тем, что среда, в которой происходит данный процесс, допускает истинность мистического и демонического воздействия на жертву (что также универсальным образом присутствует в обществе, причем далеко не только аграрном или архаическом), мы должны будем допустить как универсальность возникновения рассказов, повествующих о подобном воздействии, так как и универсальность или хотя бы – сходство механизмов данного воздействия». Так я начинаю статью о сравнении русских *подкладов* и кельтских *пишиогов* (способах наведения порчи). Статьи этой в книге нет, она вообще не написана, по крайней мере – пока. Но содержащаяся в этом вводном фрагменте идея присутствует в книге постоянно, поясняясь другими примерами. Точнее – идей на самом деле несколько.

Первое – за фольклорным преданием стоит реальная жизнь с ее проблемами и даже – трагедиями. Нежелание видеть эти проблемы, нежелание осознавать свою вину – все это порождает фольклорный рассказ о вмешательстве демонических сил, которые и оказываются ответственными за все случившееся. Ребенок погиб, но мать в этом не виновата: его украла полудница или фея-сида. Муж приревновал жену и убил ее, но он не виноват: это была не жена, а подменш. Жена не может забыть умершего мужа, постоянно плачет о нем, доводя себя до смерти, но она не виновата: это муж-вампиры приходит по ночам и сосет ее кровь. Слишком удачливой соседке позавидовали другие и обвинили ее в колдовстве, но и соседи не виноваты: она и вправду была ведьмой. Король проиграл битву, но он не виноват: на пути ему встрети-лась пророчица и накликала ему поражение и смерть. И так далее...

Вот, казалось бы, и первое разоблачение магии: на самом деле нет никаких сверхъестественных существ, нет чудесных «умений» влиять на судьбы людей. Человек просто все придумывает, а за магией скрывается искаженная реальность. Но на самом деле все не так просто. Человек самостоятельно ничего не придумывает, по крайней мере – человек, живущий по законам традиционной культуры (а к ней относится не только архаическое, но и современное общество, вспомним приметы, которым и мы иногда верим). Система магических объяснений свершившегося уже дана человеку от рождения, он воспитывается в обществе, где принято верить в русалок и полудниц. Поэтому он сам ничего не придумывает: магические объяснения происходящих бед он уже получает как бы в готовом виде. Но если данная система «искаженной реальности» предстает как истина, то где в таком случае собственно реальность, а где – вымысел? И что дает нам сейчас право с уверенностью судить о том, что была «на самом деле»? Так что – не будем спешить с разоблачением магии как таковой.

Второе – если, как я пишу в начале, человеческая натура универсальна, универсальными оказываются и «магические» методы влияния на природу и на судьбы людей. В чем же тогда особенности кельтской традиционной культуры? В книге дается много примеров того, что некоторые мифологические персонажи, которые считаются кельтскими, имеют параллели в русской традиционной культуре. Так, например, знаменитая Банши, которая своими стонами и рыданиями оповещает о близкой смерти, перекликается с нашей русалкой. Русалка тоже может «навыть смерть». Более того, оказывается, что обе они любят расчесывать свои длинные волосы гребнем и иногда этот гребень теряют (ни в коем случае нельзя его подбирать!). Но и тут все оказывается сложнее. Для ирландской Банши главная функция – предсказание смерти,

а гребень так, попутно. Для русской русалки – расчесывание волос изображается как основное занятие, часто по этому признаку она и опознается. Так что национальная специфика есть и в системе магических представлений, и многочисленные сопоставления, которые я даю в книге, как раз и призваны ее показать.

И третья. Как бы мы ни старались сейчас жить по законам разума, вера в магию все равно остается где-то внутри нас. Ведь мы по-прежнему знаем об окружающем мире еще очень мало. Так что, наверное, не стоит сразу разоблачать «отсталую магию», вспомним, чем это закончилось в романе «Мастер и Маргарита». Правда, это тоже – всего лишь вымысел....

Татьяна Михайлова, профессор РАН, доктор филологических наук

Глава 1

О судьбе и о тех, ко её видит

«Но вижу твой жребий на светлом челе...»: топос «прорицатель на пути войска» в германской и кельтской традиции – история и/или миф

«“Предание о смерти Олега” – один из самых известных эпизодов “Повести временных лет”» – так начинает свою статью З. А. Андрианова (Андрианова, 2003, с. 112). И как пишет она далее: «Известность и популярность предания особенно возросли после того, как в 1822 г. А. С. Пушкин написал “Песнь о Вещем Олеге”». И она, безусловно, права. Далее, однако, автор пишет, что во многом популярность баллады Пушкина была связана с тем, что ее текст был включен в программу средней школы¹ (VI класс), с чем согласиться уже труднее. Баллада Пушкина стала широко известна гораздо раньше, наверное, – сразу после первой публикации в альманахе «Северные цветы» в январе 1825 г. И уже в XIX в. входила в программу гимназического образования. Итак, это памятник хрестоматийный и действительно – более чем известный, что неизбежно вызвало вопрос об источниках как самой баллады, так и стоящего за ней эпизода смерти князя Олега из «Повести временных лет». Интересным памятником истории изучения баллады, например, можно назвать небольшую брошюру, вышедшую в 1911 г. (переиздание 1915 г., смотреть: Пушкин, 1915) и снабженную предисловием и примечаниями инспектора Московской XI гимназии И. К. Линдемана. Предназначенные для гимназий и популярно написанные, примечания, естественно, отсылают читателя к летописному источнику, а также к саге об Орвар-Одде², но также содержат упоминания о мотивах, менее известных. Так, автор приводит два рассказа, практически идентичных по своему содержанию. Действие обеих историй происходит в Италии (время не указано). В них сообщается о юноше, которому приснилось, что его за руку укусил каменный лев. Наутро он пришел к этому льву и, желая посмеяться над пустым сном, сунул руку в пасть льва со словами: «Ну, давай, кусай меня!» В пасти каменного льва свил себе гнездо скорпион, который тут же укусил юношу (Пушкин, 1915, с. 17). Судя по названным Линдеманою источникам, для него в основе сюжета лежит рассказ о неверно истолкованном пророчестве, что мы видим и в саге об Одде, и в рассказах об итальянских юношах. Но и баллада Пушкина, и соответствующий эпизод из «Повести временных лет» на самом деле сюжетно гораздо сложнее и складываются из нескольких элементов, каждый из которых требует истолкования.

¹ Сочетание «средняя школа», как я понимаю, предполагает уже школу советского периода.

² см. текст саги и предположение об идентичности Одды и Олега в: Пчелов, 2018, с. 184–226.

Многоаспектность эпизода «смерть Олега»

Работ, посвященных «смерти Олега», очень много, и они демонстрируют поразительное разнообразие подходов к тексту. Так, в статье З. А. Андриановой, с которой я начала свой анализ, например, пересказывается концепция Льва Гумилева, согласно которой «на самом деле» змея не смогла бы прокусить княжеский сапог. В данном случае, как полагают авторы, речь идет о своего рода эвфемизме: Олег умер от яда, то есть был отравлен греками. А вызвано это было его необычайной жестокостью, проявленной при взятии Царьграда, поскольку князь в качестве советчиков имел уже не толерантных скандинавов, а коварных принявших иудаизм хазар (Андрианова, 2003, с. 117–118; Гумилев, 1989, с. 41).

В. Я. Петрухин, в свою очередь, также склоняется к идее, что смерть Олега не может быть названа результатом случайного совпадения обстоятельств, но видит за рассказом о ней отсылку к скандинавскому обычаю сакрализованного предания смерти правителя. Как он пишет, «не является ли смерть Вещего Олега, отнесенная летописцем к осени, то есть началу полюдья у подвластных князю славянских племен, мифологизированным отражением гибели князя во время сбора дани? Сама “мифологизация” его смерти выглядит как “месть” со стороны Волоса, атрибутами которого были змея и конь – князь был принесен в жертву “ско-тъему богу”» (о реконструкции смотреть: Иванов, Топоров, 1974). Причем принесение князя в жертву, как он полагает, было намеренно изображено христианином – составителем «Повести временных лет» именно как иллюстрация поведения, свойственного «невегласам – невежественным язычникам» (Петрухин, 2019, с. 123). В «смерти от коня» своего рода наказание судьбы видит и Е. А. Мельникова (Мельникова, 2005), считающая сюжет исконно скандинавским (смотреть также о связи коня и всадника и мотиве «павшего под всадником коня»: Исландские пряди, 2017, с. 445).

В то же время в работах историков отмечается особая роль черепа коня, который в ритуальных германских погребениях иногда остается намеренно незахороненным, что и происходит в «Повести временных лет» с черепом умершего коня князя Олега. В работах Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина описан факт оставления умершего коня на берегу реки (какой именно – также является объектом дискуссий), что предполагает ритуальное убийство коня и последующее выставление его черепа.

Действительно, например, в недавно вышедшей монографии о принесениях в жертву лошадей у индоевропейцев (Kaliff, Oestigaard, 2020) описываются конские захоронения на острове Борнхольм, в которых черепа коней выставлены на немного возвышающемся пространстве, скорее всего, чтобы быть видимыми. О важной роли черепа коня, расположении его на возвышенном пространстве и строгом запрете наступать на него, распространенном у тюркских народов, подробно пишет в связи с анализом легенды о смерти Олега и С. Ю. Неклюдов (Неклюдов, 2010).

Многоаспектность подходов к фрагменту летописи, описывающему данный действительно необычный эпизод, показывает и саму сложность фрагмента. В каждом случае в фокус анализа попадает нечто, воспринимаемое как основное и компилятором текста, и его предполагаемой аудиторией. Для компилятора «Повести временных лет»³, как я понимаю, рассказ о смерти Олега прежде всего представлял как иллюстрация веры в прорицания, реализуемые не столько в узнавании будущего события, сколько в акте вербализации «сценария будущего» сакральным лицом и принятии его адресатом. Как формулирует эту идею сам Нестор: «Не

³ В данном случае различие версий и редакций летописи представляется не очень существенным, как и реконструкция текста «Львовской летописи», изданная в 1792 г., которая послужила для Пушкина основным источником (см. уже упомянутую работу: Неклюдов, 2010; а также: Немировская, 1949).

удивительно, что от волхования сбывается чародейство» (Повесть временных лет, 1978, с. 55). Вслед за этими словами в летописи помещен довольно большой фрагмент, повествующий о волхве по имени Аполлоний Тианин, за которым скрывается реальный философ I в. н. э. Аполлоний Тианский, о котором известно, что он творил чудеса, а также предсказал обстоятельства убийства императора Домициана. Компилятор в данном случае, что интересно, осуждает не только верящих в «волшебство» (то есть язычников), но и тех, кто «творит волжбу», поскольку тем самым опирается на помощь дьявола. Сам же факт возможности реализации «чародейства», а также способность некоторых людей древности (приводятся Фараон, Навуходоносор, Симон Волхв, Менандр) видеть будущее, компилятором хоть и осуждаются, но под сомнение не ставятся.

Другое дело – Карамзин, чей труд «История государства Российского», вышедший в 1815 г., был также Пушкину знаком. Кратко воспроизводя рассказ о смерти князя Олега «от коня», он добавляет, что «можем верить и не верить, что Олег на самом деле был ужален змеею на могиле любимого коня его; но мнимое пророчество волхвов или кудесников есть наивная народная басня, достойная замечания по своей древности» (Карамзин, 1989, с. 110).

Баллада Пушкина и ее подтекст?

Что же видел в первую очередь в переложённом им в балладной форме историческом эпизоде сам Пушкин? Ответить на этот вопрос мы не можем, поскольку, скорее всего, его взгляд также был полифокусным, то есть он по-разному расценивал и важнейшую составляющую исторического эпизода, и свою задачу как составителя его поэтического переложения. Не беремся решать, какую цель преследовал Поэт, когда сел писать свою знаменитую «Песнь». Наверное – не одну, или – ни одной? Так, Б. Томашевский считал, что «Песнь» была написана как своего рода ответ на развернувшуюся в первой четверти века полемику вокруг жанра баллады и его приспособленности к русской среде (Томашевский, 1990, с. 156). В таком случае непосредственным источником пушкинской «Песни» можно считать балладу В. Жуковского «Граф Габсбургский», совпадающую с «Песней» метрически (четырёхстопный амфибрахий) и даже имеющую с ней ряд сюжетных и мотивных переключек (в частности – тема дарения коня провидцу)⁴. В то же время, как отмечает Томашевский, в этом относительно раннем произведении уже начал проявляться пушкинский строгий взгляд на историю, о чем, в частности, свидетельствует письмо Пушкина Рылееву, написанное в ответ на его думу «Олег Вещий». Упоминание в ней «герба России» Пушкин справедливо счел грубейшей ошибкой, «в чем мы видим первое приближение к методу исторического изображения прошлого в художественном произведении» (Томашевский, 1990, с. 158).

А что же сам Пушкин? Что в историческом эпизоде привлекло его внимание прежде всего?

В письме к Бестужеву, написанном в конце января 1825 г., уже после публикации баллады, Пушкин писал, что наиболее трогательным ему представляется теплое отношение Олега к своему коню:

Товарищеская любовь старого князя к своему коню и заботливость о его судьбе есть черта трогательного простодушия, да и происшествие само по себе в своей простоте имеет много поэтического.
(Пушкин, 1965, с. 122).

В тексте «Песни», действительно, тема любви Олега к коню получает самостоятельное развитие, однако назвать ее привнесённой извне или придуманной Пушкиным мы не можем. Другое дело – отсутствующий в летописях эксплицитно конфликт князя с волхвом, далеко не ограничивающийся заключительным эпизодом, ставящим под сомнение истинность предсказания. Тема отказа от «княжеского дара» принадлежит уже самому поэту, который привнес ее в свою трактовку исторического эпизода на радость советскому литературоведению, которое в строке «Волхвы не боятся могучих владык» видели очередной призыв к свержению самодержавия, по крайней мере – проявление присущей Пушкину «вольности». Вот, например, из Гроссмана:

«Пушкин воспользовался древней легендой для выражения одного из основных правил своей поэтики:

Волхвы не боятся могучих владык,
А княжеский дар им не нужен....

⁴ О соотношении баллады Жуковского с «Песней о Вещем Олеге», а также о специфическом ореоле метра – АМ-4 – см. в богатой материалом статье А. С. Немзера: Немзер, 2013.

Этот принцип независимости поэта, “правдивости” и “свободы” его языка звучал особенно гордо и мужественно в обстановке политической ссылки» (Гроссман, 1960, с. 194).

Да, действительно, баллада была написана в кишиневской ссылке, поэтому некий завуалированный жест «против властей» в ней вычитать мы вполне имеем право. Предлагаю продолжить: под Олегом, в таком случае, следует понимать императора Александра, а под Царьградом – Париж, куда Александр въехал 31 марта 1814 г. на белом коне. Пушкин пишет также, что язык волхва-поэта «с волей небесною дружен». Баллада была напечатана в альманахе «Северные цветы» в январе 1825 г., и, несомненно, царь успел с нею ознакомиться. В ноябре того же года, поехав в Таганрог, Александр, которому было всего 47 лет, неожиданно скончался. Вот так: «Не удивительно, что от волхвования сбывается чародейство...». Можем ли мы **всерьез** говорить о том, что пушкинский текст хотя бы в какой-то степени повлиял на судьбу императора? Конечно, нет. По крайней мере, как мне кажется, даже задавать этот вопрос мы не имеем права. Более того, несмотря на известное пушкинское пристрастие к суеверию и страх перед «знаками судьбы», а вернее – именно в силу этого, я не могу поверить в то, что Пушкин мог иметь в виду что-то подобное, когда писал свою балладу⁵.

⁵ И все же: «Я верую в пророчества пиитов», – скажет тот же Пушкин позднее в «Борисе Годунове» устами Самозванца (см. подробнее о реализации в нашем времени архаического, но вечного конфликта носителей жреческой и воинской власти в работе: Мейлах, 2017).

«Песнь»: мотивная схема

В уже упомянутой мною работе (Неклюдов, 2010) С. Ю. Неклюдов суммирует содержание легенды о смерти князя Олега следующим образом.

«Таким образом, основная идея легенды и логическая структура ее сюжета (в русской летописной традиции, в скандинавской саге, в **пушкинской балладе**) (выделено мною. – *Прим. авт.*), казалось бы, выражена однозначно; в русле данного прочтения недвусмысленно могут быть поняты и все ее детали:

узнав, что ему суждено принять смерть от своего коня,
князь надолго удаляет его от себя,
однако предсказанная гибель все же настигает его —
наступив на череп этого коня
в знак презрения к «лживым» предначертаниям кудесника,
а тем самым и к самой судьбе,
Олег умирает от укуса змеи,
осуществившей данное предначертание.»

Безусловно верная, данная схема тем не менее оставляет за рамками саму сцену предсказания, которая в «Повести временных лет» и в тексте баллады выглядят различно.

Событийный план **пушкинской** интерпретации можно намеренно кратко свести к следующим пунктам.

1. Встреча князя с волхвом на пути к «неразумным хазарам».
2. Прорицание Олегу о смерти из-за собственного коня.
3. Неверная трактовка князем сути прорицания, то есть предположение, что конь послужит причиной падения и гибели во время сражения, отказ от коня.
4. За кадром описания – смерть коня, желание Олега увидеть его кости.
5. Узнавание о смерти коня, что с точки зрения Олега делает прорицание несбывшимся, возложение ноги на череп и укус змеи.
6. «Смерть от коня» – то есть реализация прорицания (в неожиданной форме), демонстрирующая могущество жреца.

В трактовке событийного ряда Пушкиным, во-первых, можно отметить историческую неточность: в «Повести временных лет» эпизод прорицания предшествует походу на Царьград и договору 911 г., поэтому говорить о «щите на вратах» волхв-кудесник еще не мог. Но важнее, как мне кажется, второе изменение, привнесенное Пушкиным в его изложение исторического эпизода. В «Повести временных лет» говорится, что Олег обращался за прорицанием об обстоятельствах смерти к «своим кудесникам», тогда как в балладе мы видим несколько иную картину: волхв идет навстречу войску Олега, то есть появляется перед ним неожиданно. Он явно не «свой» для князя Олега. Более того, можно предположить, что он не только не входит в окружение князя, но и предстает как чуждый ему этнически и конфессионально. Оба были язычниками, но волхв служил Перуну (что отмечает и Пушкин), тогда как Олег-Хельги, видимо, поклонялся Тору или Одину. Наверное, в данном случае будет лишним пересказывать долгие споры по поводу «норманнской теории», которые в основном сводятся лишь к этимологии слова *русь*. Тот факт, что первые русские князья были выходцами из Скандинавии, сейчас очевиден и признается практически всеми современными историками. Вопрос лишь в том, насколько были они ассимилированы славянским окружением. Так, в монографии В. Дужко (Duszko, 2004) высказывается предположение, что начало смены языка в варяжской среде может быть датировано лишь концом X века, причем маркированным в данном случае

является имя сына Игоря (Ингвара) – Святослав (Duszko, 2004, p. 213). Олег, таким образом, предстает еще как носитель скандинавского диалекта, и, рассуждая логически, должен воспринимать прорицание волхва как иноязычное, хотя отчасти, наверное, уже понятное. В балладе Пушкина тема этнического конфликта открыто не звучит, Олег и волхв говорят на русском языке начала XIX в. И, казалось бы, без труда понимают друг друга. Тем не менее, как я могу предположить, сюжетные изменения, произведенные Пушкиным, возможно – бессознательно, но воссоздают повторяющийся мотив – «местный прорицатель на пути у враждебного войска», который находит параллели совсем в других традициях, как исторических, так и эпических.

«Прорицатель на пути у войска» – параллели

Обратимся к истории Рима.

Так, римский историк греческого происхождения II – начала III века н. э. Дион Кассий в своей «Римской истории» (кн. 55, 1) пишет о квесторе Друзе, отце императора Клавдия, который, попытавшись переправиться через Эльбу, был вынужден повернуть назад, потому что перед ним предстал призрак женщины громадного роста и сказал ему: «Куда же стремишься ты, ненасытный Друз? Не видать тебе всех этих земель. Уходи, ибо грядет конец и дел твоих, и жизни!». Друз в спешке повернул обратно и, не достигнув Рейна, умер от какой-то болезни (Cassius Dio, 1955, p. 380). За день до этого возле лагеря слышался вой волков, видели двух странных юношей на белых конях, а еще ночью раздавались женские стоны и рыдания. Перечисляя эти «знамения», Дион Кассий как бы рисует картину нагнетания тревоги и напряжения, которые завершились появлением странной женщины и ее прорицания, а скорее – проклятия. Смерть Друза упоминается и у Страбона, однако никакого предания он при этом не сообщает, говоря лишь, что возле Рейна «нашел свою смерть Друз Германик» (Страбон, 1964, с. 266). Смерть Друза упоминается и в «Эпитамах» Тита Ливия (I в. до н. э.), где описывается немного иначе: услышав проклятие, тот в спешке упал с коня, а затем конь повалился на него сверху, в результате чего Друз умер.

Интересно, что Светоний в «Жизни двенадцати Цезарей» (II в. н. э.) в начале раздела о Божественном Клавдии, описывая победное шествие претора Друза в войне с германцами и его продвижение к рейнским землям, остановленное встречей с пророчицей, находит необходимым отметить, что она обратилась к Друзу на латинском языке: «призрак варварской женщины, выше человеческого роста, на латинском языке запретил победителю двигаться далее» (Светоний, 1988, с. 170). То есть подчеркивает инородность прорицательницы, которая говорила на чужом для нее языке. Друз провел канал от Рейна к заливу Зейдер-Зее в Голландии, а затем оттуда дошел до устья Везера по морю, вошел в Везер и уже по суше направился к Эльбе, там его и ожидала встреча с пророчицей (или вестницей из иного мира). Это были смешанные кельто-германские земли, которые формально в Империю в 9 г. до н. э. (дата смерти Друза), еще не входили, но находились в сфере римских интересов. Местная пророчица, таким образом, скорее всего была германского происхождения, однако контакты с Римом в этих районах уже были давними, и теоретически, понимая, что послание должно дойти до адресата, она действительно могла бы обратиться к нему на понятном ему языке. Естественно, все сказанное сейчас не следует понимать буквально, однако приписка Светония ясно показывает, что эту легендарную встречу он рассматривает не только как военный, но и как межэтнический конфликт, то есть в предании реализуется тема – пророчица на пути у войска и последующая гибель его предводителя. Причем смерть квестора Друза, отца Клавдия, как я понимаю, действительно имела место в 9 г. до н. э. и произошла где-то в прирейнских землях, но само предание о встрече с местной прорицательницей возникло и распространилось позже.

Этот же эпизод считается источником другого предания, также связанного с историей Рима, но относится к периоду более позднему – началу III в. Речь идет о гибели императора Александра Севера (ок. 235 г.) и связанными с ней преданиями. Описание события содержится в одном из фрагментов «Истории Августов» (*Historia Avgvstae*) и приписывается вымышленному автору Элию Лампридию. Однако, как было установлено антиковедами-текстологами, все тексты «Истории Августов» были написаны одним анонимным автором и датируются примерно 400 г. н. э. (предисловие к русскому переводу «Историй Августов». Доватур, 1957). Таким образом, описанный эпизод отстоит от фиксации примерно на 150 лет.

Как пишет псевдо-Лампридий: «Когда он проходил, женщина-друидесса крикнула ему по-галльски: “Иди, но не надейся на победу и не верь своим воинам” (*mulier dryas eunti*)

exclamavit gallico sermone: uadas nec uictoriam speres ne(c) te militia tuo credas» (Hohl, 1971, I, p. 299).

В отличие от Друза, Александр Север, как пишет Лампридий, «ко всему этому отнесся с полнейшим презрением и, отправившись на войну, был убит в указанном месте» (Доватур, 1958, с. 259).

Интересно, что этот эпизод, а также ссылки на другие знамения грядущей гибели императора отсутствуют у другого историка, Геродиана, греческого происхождения, который умер в 250 г. и создавал свою «Историю от Марка Аврелия» сразу вслед за изображаемыми событиями, описывая гибель императора очень подробно (Геродиан, 1829, с. 214–216). Эпизод встречи Александра Севера с гальской прорицательницей, таким образом, скорее всего был привнесен в «Историю Августов» позднее, причем следуя некоторой уже возникшей модели. Интересно, что, как и Друз, Александр Север изображается идущим в поход (на этот раз против германского племени маммеев), более того – также подходящим к переправе, но не через Эльбу, а через Рейн. Обращает на себя внимание и то, что автор счел нужным отметить, что пророчица обратилась к императору по-гальски, то есть – подчеркивается вновь иноэтничность прорицательницы и объекта ее предречения (или – предостережения, поскольку указанную фразу можно понять и так).

Третий эпизод относится совсем к другой традиции и изначально, как я понимаю, не имеет установки на достоверность. Я имею в виду фрагмент из «Песни о Нибелунгах», в ходе которого герои, направляясь в гости к королю гуннов Этцелю, подходят к переправе через Дунай, где их встречают «вещие жены». Они говорят Хагену, что всем суждено погибнуть и домой сможет вернуться только капеллан:

Одна из них сказала: «Назначено судьбою
Тебе лишиться жизни и всем друзьям с тобою,
Нам ведомо, что только дворцовый капеллан
Вернется в земли Гунтера из чужедальних стран».

*(Песнь о Нибелунгах, 2004, с. 179
Пер. Ю. Корнеева)*

Пытаясь «проверить» истинность предсказания, Хаген бросает капеллана в воду, но тому удается выплыть и спастись, но своих спутников он при этом покидает, чем и показывает истинность предречения.

Как известно, германский эпос, повествующий о гибели всего войска и тем самым – падении королевства, в качестве исторической основы имеет реальное событие – разгром Бургундского королевства гуннами в 437 г. Между событием и его эпическим описанием в данном случае стоит целая история возникновения, развития и циклизации разного рода памятников, создающих характерную «абсолютную эпическую дистанцию» (Бахтин, 2000, с. 204), да и просто – дистанцию временную, что не позволяет предположить, на каком именно этапе в сюжет был вставлен эпизод прорицания, отсутствующий в героических песнях «Старшей Эдды», которые представляют собой более архаическую версию того же рассказа о гибели Нифлунгов. Эпизод с «вещими девами», которых, с одной стороны, все же нельзя назвать враждебными войску Гунтера, а с другой – иноязычность и иноэтничность которых в тексте эксплицитно не выражены, по своей модели вписывается в нашу схему – прорицатель на пути войска. Более того, в нем более четко прорисованы черты, которые в римской истории были лишь намечены:

- неверие в пророчество и попытка его опровергнуть;
- переправа через реку как сакрализованное место осуществления прорицания.

Первая черта присутствует, кстати, в данной схеме далеко не всегда: тот же Олег, как и римский претор Друз, воспринимает предречение всерьез, но если Олег пытается последовать словам кудесника как предостережению (как у Пушкина, так и в «Повести временных лет»), то Хаген изначально не верит словам вещих жен. Если мы представим себе, по крайней мере – теоретически, развитие событий, которое последовало бы в том случае, если бы Олег волхву не поверил, то, наверное, как можно предположить, князь в любом случае погиб бы «от коня», но в традиционном понимании данного предречения. Иначе представлен эпизод с капелланом: если бы Хаген не решил проверить истинность предречения и не попытался бы его опровергнуть, тот отправился бы к Этцелю вместе со всеми и, конечно, тоже погиб бы. В данном случае мы имеем дело с так называемым «самореализующимся пророчеством» (self-fulfilling prophecy) – термин, введенный американским социологом и антропологом Р. Мертоном в его работе «Социальная теория и социальная структура» (Merton, 1949; русский перевод: Мертон, 2006). Согласно идее Мертона, в ситуации ложного толкования пророчества создается импульс к определенному поведению, которое само по себе превращает изначально ложное (!) предречение в реальное. Примеров данной «реализации» известно очень много, к сюжетам такого типа можно отнести, например, легенду об Эдипе, о которой пишет Мертон, а также – предание о рождении Кира, о чем он не пишет, и так далее. Иными словами, данный мотив существует сам по себе и обретает форму в разнообразных сюжетах, которые как функционально, так и схематически могут в значительной степени различаться.

Вторая отмеченная нами черта, встреча с прорицательницей в момент переправы через реку, кажется скорее естественной для данного сюжета, поскольку переправа – это всегда сакрализованный локус, а также – сакрализованное действие. Предречение скорой гибели короля, происходящее именно у брода, – мотив, часто встречающийся в традиции ирландской, причем также не всегда как реализация модели «прорицатель на пути **враждебного** войска».

В указателе мотивов древнеирландской литературы Т. Кросса данный «топос» вообще не выделен и с некоторой натяжкой мотив предречения гибели короля в битве, совершенного богиней, встреченной войском у брода, можно отнести к группе А 485.1 – «богини войны, предречение гибели» (Cross, 1969, p. 14), а также – М 341 – «предречение гибели в битве». Ориентированные на предикаты (смерть при определенных обстоятельствах), указатели подобного типа автоматически оставляют вне поля рассмотрения обстоятельства самого предречения как акта, а также, в данном случае, способа сообщения предречения.

В традиции ирландской он довольно специфичен: вместо вербализованного предречения мы имеем дело с повторяющимся мотивом «женщина у брода моет в воде окровавленные доспехи, иногда – части тела тех, кому суждено погибнуть». Тема «кровавых прачек» в данном случае соприкасается с образом *баниши*, которая также по модели «манifestация смерти как уже свершившейся» своими стонами и рыданиями предвещает смерть (Михайлова, 2002; Lysaght, 1996, pp. 193–205). Аудиокод в данном случае уступает место коду визуальному, символическая условность которого должна быть понятна адресату. В ряде случаев нарратор вводит обмен репликами и вкладывает в уста прорицательницы соответствующие пояснения. Сравним, например, эпизод из саги «Разрушение Дома Да Хока»:

Потом пошли воины к Друим Айртир <...> Там распрягли они свои колесницы и увидели у брода прекрасную женщину, которая мыла свою колесницу, подстилки и сбрую. Опустила она руку, и вода у брода окрасилась кровью и сукровицей, а потом подняла ее вверх и ни капли воды не осталось у брода не поднятой вместе с нею <...>.

– Ужасно то, что делает эта женщина, – сказал Кормак, – пусть же пойдет один из вас и расспросит ее.

Приблизился к ней один из воинов Кормака, и тогда пропела им женщина, стоя на одной ноге и закрыв один глаз:

- Я мою сбрую короля, который умрет.
Воротился к Кормаку посланный и передал злое пророчество Бадб.
– Воистину приход твой причина великих бед, – сказал Кормак и отправился к броду поговорить с женщиной. Желал он спросить, чью же сбрую она отмывает. <...>
– Это твоя сбруя, о Кормак, и сбруя верных тебе людей.
– Не добры пророчества, что припасла ты для нас, – сказал Кормак, – и беспощадна твоя песнь.
(*Предания и мифы, 1991, с. 133*).

В монографии П. Лайсафт приводится еще шесть текстуально близких эпизодов⁶, относящихся к ранней нарративной традиции, а также приводятся более поздние фольклорные данные, где мотив «встреча у брода» становится уже устойчивым и, как она верно отмечает, «утрачивает конфликтность» (Lysaght, 1996, p. 201). Отсутствие конфликтности можно отметить и для ранних памятников: герой – объект предречения, как правило, воспринимает его относительно спокойно, по крайней мере – осознает неизбежность реализации предречения. В этом я вижу одну из широко отмечаемых специфических черт отношения к смерти у кельтских народов: неизбежное нельзя отворотить, поэтому сам факт предречения скорой смерти предстает скорее как благо, поскольку дает возможность выполнить необходимые приготовления, с одной стороны, и демонстрирует знатность героя – с другой (к иностранцам и плебсу богини земли не приходят).

На этом фоне особенный интерес представляет описанная в тексте середины XIV в. «Победы Турлохов» (Caithréim Thoirdhealbhaigh) сцена встречи подобной «прачки у брода» с одним из командующих норманнской армией Ричардом Де Кларом, которую также приводит П. Лайсафт. Описанное событие датируется маем 1318 г. И сам текст считается историческим и имеет установку на достоверность. Как пишет компилятор этого псевдоисторического нарратива Шон Маграт, Де Клар, переправляясь через реку Фергус, увидел женщину, которая что-то мыла в воде. Он отправил к ней переводчика (!) с вопросом, чем она занята. Тот вернулся и сказал, что женщина моет в реке окровавленные доспехи тех, кому суждено сегодня погибнуть, и что доспехи самого Ричарда Де Клара тоже находятся среди них. В ответ Де Клар распорядился игнорировать сообщение и не обращать внимания на знак, посылаемый, как он сказал, «ирландской ведьмой», поскольку ее колдовство актуально лишь для тех, кому понятна стоящая за ним символика. Вечером того же дня Ричард Де Клар и его сын были убиты⁷.

⁶ На самом деле, как признает и она сама, их гораздо больше (см., например, об этом в работе: Schoepperle, 1919).

⁷ О предшествующих этому событиям и о сражении у Пустоши О'Дай в мае 1318 г. с чисто исторической точки зрения см.: Watt, 1993.

«Переправа» как сакральный локус

Итак, во всех приведенных примерах реализации топоса, названного мною «прорицатель на пути у войска», локусом ожидаемой «встречи с чудом» (Неклюдов, 2015, с. 181–183) является переправа через реку. И это кажется, конечно, логичным. Более того, во всех названных случаях в функции прорицателя оказывалось существо женского пола, будь то профессиональная жрица или мистический образ неясной природы. В известной (среди ирландистов) и ставшей классической работе Дж. Кэри «Встреча у брода» делается вывод, что в эпизодах подобного рода, а также близких по содержанию, мы имеем дело не с пространственным локусом, но с персонификацией реки как таковой, в свою очередь – части сакрального пространства. Истоки образа он предлагает видеть как в античной традиции, так и в общем индоевропейском архаическом наследии. Пересечение реки, таким образом, должно осмысляться как сакральное соитие с женским божеством (Carey, 2004). Его рассуждения, бесспорно, интересны, однако не противоречат иному подходу к анализу описанных эпизодов, которые, как я думаю, в данном аспекте компилятором не осмыслялись и даже не рассматривались. К тому же для меня в фокусе внимания оказывалось предречение (оно же угроза-проклятие и/или предостережение), а не мотив переправы. Но действительно – в традиционной культуре неизменно создаются комплексы-модели, по которым бессознательно компилятор и кроит свой рассказ.

Однако обратим внимание на то, что все приведенные «случаи» имели место в кельто-германском ареале, то есть могут быть описаны как реализации кластерных мотивных схем, имеющих некое специфическое географическое распространение (о данном подходе к материалу, а также о развитии идей мотивной ареалистики Ю. Березкина смотреть: Николаев, 2019).

Заключение

Но что же баллада Пушкина? Описанная в ней сцена встречи князя Олега с волхвом, безусловно, отличается от приведенных выше эпизодов предречения гибели тем, что, во-первых, она происходит не у переправы. А во-вторых, собеседником князя является жрец-жужчина. Но мы можем сделать своего рода допущение и сказать, что граница «темного леса», которую пересекают протагонисты эпизода, может быть также приравнена к сакрализованной пограничной зоне. Интересно при этом, что тема реки в балладе все-таки появляется, но в ином контексте и позже: «у берега Днепра» лежат кости коня, то есть именно там князя настигает смерть, и там же затем разворачивается сцена поминальной тризны. Что касается отсутствия эротических коннотаций в сцене предречения, то это показывает, как я думаю, что воссоздание описанной нарративной модели делалось Пушкиным скорее бессознательно.

Что мог он иметь в качестве источника в данном случае? На этот вопрос ответить очень непросто. Так, даже не предположительно, а скорее допустимо он мог быть знаком с латинскими памятниками. Так, в личной беседе Н. Н. Казанский охарактеризовал «Истории Августов» как пустое собрание забавных **анекдотов** (термин его. – *Прим. авт.*), а не настоящую историю, и к ним так все и относились⁸. Пушкин, как он полагает, вряд ли мог читать сам текст Лампридия, но мог знать фрагменты по устным пересказам. Известно также, что первый русский перевод памятника появился уже в 1775 г. (Шесть писателей, 1775) и мог быть Пушкину известен. Не отсылка ли к этому или подобным текстам лежит в известных словах о Евгении Онегине, который «дней минувших **анекдоты**, от Ромула до наших дней» хранил в своей памяти? То же, наверное, можно сказать и о Светонии.

Другое: понимал ли Пушкин иноэтничность князя Олега, которого в балладе он противопоставил славянину-волхву? Более того: проецировалось ли такое понимание на уже отмеченную мною выше параллель между первыми князьями – выходцами из Скандинавии и русскими императорами – в основном имевшими немецкие корни?⁹ Данные вопросы вполне могут быть поставлены и ответы на них вполне могут быть получены при обращении к теме собственно исторической и анализу отношения к «норманнской теории», впервые сформулированной еще при Иване Грозном, в первой четверти XIX в. Наверное, Пушкин следовал взглядам Карамзина, который скорее может быть назван «норманистом», но насколько осознанно проявилось это в его «Песни»? Все сказанное демонстрирует перспективность дальнейшего сбора и анализа материала, я же в данном случае хотела лишь еще раз показать, что «наука во все времена есть не более, чем система экспликативного (то есть – объяснительного) **вымысла**, производное от одного из главных условий нашей интеллектуальной деятельности – веры в способность реальности образовывать знаковые системы» (Зюмтор, 2003, с. 12).

⁸ Личная беседа, 10 июня 2021 г.

⁹ Сам А. С. Пушкин, как известно, гордился своей родословной и древними корнями, возводившими род к загадочной фигуре Ратши (или – Рачи), служившего Александру Невскому (см.: Веселовский, 1990, с. 9–20).

Глава 2

О попытках изменить судьбу колдовством

Дело Алисы Китлер

Джон Сеймур начинает свою книгу о колдовстве в Ирландии, вышедшую впервые в 1914 г., отсылкой на некое зоологическое описание Ирландии, которое в разделе «змеи» кратко сообщает: «В Ирландии змей нет». Так же, как он пишет, можно было бы сказать и о ведьмах и колдовстве: «В Ирландии колдовства нет», точнее: «История колдовства в средневековой Ирландии была бы столь же краткой, если бы не странное дело Китлер из города Килкенни» (Seymour, 1992, p. 1). Естественно, утверждая это, Сеймур понимает, что некие действия, которые совершались в основном женщинами и которые в Европе XV–XVII вв. могли бы быть квалифицированы как колдовские, в Ирландии тоже осуществлялись, однако они как колдовские и преступные там не воспринимались. И поэтому процессов над ведьмами там действительно не было. Первое реальное дело о колдовстве, как он полагает, было делом Флоренс Ньютон, которая в 1661 г. была обвинена в том, что околдовала свою служанку Мери Лонгдон (Seymour, 1992, p. 130). Аналогичного мнения придерживается и Рассел Робинс, который в своей Энциклопедии колдовства и демонологии пишет: «...с 1324 г. до 1661 г. в Ирландии не произошло ничего, заслуживающего нашего внимания» (Роббинс, 1995, с. 192). И в общем, с рядом оговорок¹⁰ мы можем сказать, что это действительно так, но тем более странным выглядит дело 1324 г., которое даже для Европы предстает как слишком раннее, а для католических кругов Ирландии вообще как некая аномалия. Мы имеем в виду знаменитое дело госпожи Алисы Китлер, богатой дамы из Килкенни, которая была обвинена в колдовстве и общении с демонами епископом Оссори францисканцем Ричардом Ледредом.

Процесс над Алисой Китлер и многие сопутствующие этому странные моменты в настоящее время широко известны, и сама Алиса, которая в 1325 г. скрылась предположительно в Англии и так и не была обнаружена, считается одной из первых жертв охоты на ведьм, или даже – героиней-подвижницей, своего рода символом женской независимости. Так, мы нашли интересные упоминания о ней в книге Полин Кампанелли «Возвращение языческих традиций», экзальтированный стиль которой, как кажется, говорит сам за себя:

Для многих из нас, идущих путем ведовства, было бы очень желательно установить связь с теми нашими сестрами и братьями, кто стоял в кругу мудрых в минувшие эпохи и кто, возможно, лишился жизни из-за своей веры, – хотя что-то подсказывает мне, что большинство из них живут сейчас среди нас. Справедливо возникает вопрос: сколько людей из миллионов, казненных за колдовство, были ведьмами на самом деле? В книгах о колдовстве можно найти ответы, которые варьируются между следующими: «Нет, все они, вероятно, были добрыми христианами» и «Немногие введенные в заблуждение

¹⁰ Строго говоря, и в XIV в., и позднее, как и много ранее, в Ирландии считалось противозаконным не столько само колдовство, сколько его применение, а точнее – достижение собственной выгоды при помощи магии. В древнеирландских законах лица, которые подозревались в колдовстве, как правило, имели более низкий статус (см. об этом подробнее в нашей работе: Михайлова, 2005), однако колдовство как таковое (например – любовная магия, а тем более – применение магии в медицине) не преследовалось. И, как мы понимаем, примерно такая же ситуация в свое время была характерна для всей Европы (см. об этом, а также об изменении отношения к колдовству в книге Ж. Мишле (1997), а также в фундаментальных трудах А. Я. Гуревича (1981, 1990). Кроме того, параллельно нарастала волна обвинений в ересь, что также собственно колдовством названо быть не может, и позднее (в годах, но не только) слилась в общую линию преследований.

люди, думавшие, что они ведьмы». Прочитав очень много показаний, данных на процессах, причем не обвиняемыми, а свидетелями, я придерживаюсь мнения, что большинство действительно практиковали какую-то из форм нашей религии, поскольку обвиняемые с благоговением придерживались своей веры даже ценою жизни.

Недавно я закончила вышивку с именами девяти женщин, обвиненных в колдовстве за триста лет преследований. Чтобы создать крепкую духовную связь с ними, я вышила имена крестом на куске старинного домотканого холста, который мы с Дэном обнаружили на изнаночной стороне вставленной в рамку вышивки восемнадцатого века, купленной нами несколько лет назад. Первое из девяти имен принадлежит Алисе Китлер, которая одной из первых в Англии была осуждена за колдовство. Остальные женщины, как я считаю, тоже были ведьмами. Их истории написаны на листке бумаги, прикрепленном к изнанке вышивки (Кампанелли, 2001).

Что же на самом деле произошло в Килкенни в начале XIV в., была ли ведьмой Алиса и был ли сам процесс, а если и был, то какие именно обвинения выдвигались против нее? Ответить на этот вопрос сейчас очень трудно, причем попытка «разобраться» в этом деле осложняется тем, что вокруг него постоянно нарастают факты, которые из предположительных становятся «точными» и переходят из одного авторитетного издания в другое (не говоря уже о популярных энциклопедиях, интернет-сайтах и всем прочем). Предположение, что за делом Алисы Китлер стоит вполне реальная история о реальном колдовстве, которое практиковала эта женщина, которая якобы была главой тайной организации, можно встретить и в научных исследованиях об истории колдовства, как, например, в книге Маргарет Мюррей «Культ ведьм в Западной Европе» (Murray, 1921).

Однако подлинность данного дела оставляет много сомнений, и в книге Джеффри Рассела «Колдовство и ведьмы в Средние века» высказывается осторожное предположение, что вся эта «ведовская история» во многом оказывается более поздней фальсификацией, поскольку звучащие в ней обвинения «во многом предвосхитили будущие ведовские процессы, на которые, однако, она не могла оказать непосредственного влияния» (Рассел, 2001, с. 249). Более того, как подделку, относящуюся к более позднему времени (предположительно – к XV или XVI вв.) ее рассматривает, как мы понимаем, и Норман Кон в своей знаменитой книге «Внутренние демоны Европы» (Cohn, 1975, p. 164). Как писал А. Я. Гуревич применительно к другим «известным ведовским процессам» этого периода: «Недавно было показано, что свидетельства о массовых расправах над ведьмами XIII–XIV вв. – это фальшивки, сфабрикованные в XV, XVI и даже в начале XIX в.» (Гуревич, 1987, с. 12).

Если судить по данным Дж. Рассела, единственным описанием этого дела является анонимный латинский текст, хранящийся в библиотеке Британского музея, который был в 1843 г. издан Томасом Райтом под названием «Современное повествование о деле против госпожи Алисы Китлер» (Wright, 1843). Все остальные источники, как он пишет, вторичны по отношению к этому тексту, включая хроники, составленные в конце XVI в. Естественно при этом усомниться в достоверности этого единственного источника и предположить, что и он был написан примерно в XV–XVI вв. и затем принят Райтом за подлинный, причем текст этот был известен и хронистам XVI в., которые также принимали его на веру. Ссылки на то, что дело Алисы Китлер описано только в одном источнике, которым является сомнительное «Современное повествование», переходят сейчас из одной работы в другую и, таким образом, из одной крайности – принимать на веру все, что приписывалось Алисе, – исследователи впадают в другую – считать все дело поздней фальсификацией, не обращая внимания ни на хроники того времени, ни на записи в церковных книгах и магистрате города Килкенни. Истина, как мы понимаем, находится как раз посередине.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.