

Natalia Wladirowa

Тело и слово в памятниках кельтской старины

Polilog. Studia Neofilologiczne nr 5, 23-35

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ТЕЛО И СЛОВО В ПАМЯТНИКАХ КЕЛЬТСКОЙ СТАРИНЫ

Natalia Wladimirowa

*БФУ им. И. Канта
Калининград, Россия
natvl_942@mail.ru*

Ключевые слова: *тело, телесность, слово, семиотика, поэтика*

Первые попытки размышления о человеческом теле обнаруживаются в самой глубокой древности. Они связаны с ранними представлениями о его мистической, символической сущности и семиотической значимости. Мэнли Палмер Холл констатирует: «Наиболее древним, значимым и универсальным из всех символов является человеческое тело. Греки, персы, египтяне и индусы рассматривали философский анализ человеческого тела как обязательную часть этического и религиозного обучения. Мистерии каждого народа учили, что законы, элементы и силы Вселенной нашли свое отражение в человеческой конституции; суть учения заключается в том, что каждая вещь, существующая вне человека, имеет аналог в человеке» [Холл 1994: 253].

На протяжении дальнейшей истории тело и телесность как таковые больше привлекали внимание мистиков, философов и психоаналитиков [Ницше 1990; Фрейд 2007; Гуссерль 1998; Лакан 1998-2008; Мерло-Понти 1992; Делез, Гваттари 2007; Батай 2007; Фуко 1998; Фуко 1999], нежели теоретиков искусства и литературоведов. Такая ситуация сохранялась вплоть до XX столетия. «Парадоксальным образом систематический интерес к телу – явление сравнительно недавнее», – констатируют Г. Кабакова и Ф. Конт [Кабакова, Конт 2005: 4]. Счастливым исключением, по общему признанию, стало известное исследование М.М. Бахтина, две главы которого посвящены образам тела, телесной жизни, материально-телесного низа и еды [Бахтин 1965: 329-474]. В XXI в. стали появляться литературоведческие труды, посвященные исследованию тела и телесности в немецком романтизме и в русской литературе [Hangstrum 1984; Bruhm 1994; Nevelidine 1998; Youngquist 2003; Richardson 2004; Куличихина 2012; Уракова 2009]. Однако до сих пор не сложилось единого представления о том, что есть тело человеческое, телесность и телесный образ. Нет и об-

щего мнения о времени возникновения таковых. Теоретики сходятся в мысли, что «... это относительно поздний продукт культуры, и его явление совпадает с развитием чувства конечности, смертности человеческого существа» [Подорога 1995:11]. М.А. Куличихина началом интереса гуманитарных наук к телу как культурному феномену считает 1960-е годы, связывая его с переменами в обществе [Куличихина 2012: 2]. Исследователи Г. Кабакова и Ф. Конт точкой отсчета **научного** интереса к проблеме называют 70-е годы XX в., а Т. Цивьян началом науки об истории тела, помещенной в широкий научный контекст структурной антропологии, философии и др., считает 80-е годы XX в. Бесспорным остается тот факт, что активность разработки телесной проблематики в литературоведении нарастает к 90-м годам XX столетия, привлекая все большее внимание в XXI. Определяющей до последнего времени оставалась философская, онтологическая проекция проблемы, что подтверждают практически все ученые, обратившиеся к проблеме тела в XXI столетии. Добавим, что в наше время проблема приобрела очевидную гендерную проекцию, проявившуюся как в самих произведениях искусства, так и в искусствоведческих работах. Этим объясняется особенность современной эстетической ситуации, связанной с острой потребностью в осмыслении принципиально новых, или осознаваемых по-новому арт – объектов. Тело становится особенным предметом художественного изображения, а связанная с этим рефлексия присутствует не только в спекулятивных размышлениях философов, культурологов или ученых – психофизиологов, но оказывается важной составляющей самих произведений, обозначая свое присутствие в тексте в виде авторского, филологического, медицинского, антропологического, исторического или естественно – научного дискурсов. «XX в. на практике, в своих главных серьезных художественных экспериментах и гуманитарных дискурсах занимался не чем иным, как мучительными поисками принципиально нового, адекватного своему времени *эстетического* (вопреки всему!) опыта», – замечает В.В. Бычков, создавая систему новых паракатегорий поэтики и включая в их круг тело и телесность.

В отличие от сравнительно поздно возникающих теоретических рефлексий первые художественно-образные представления о теле находят отражение еще в мифе, где мир волшебства и реальность взаимообратимы, обыденный же мир не осознается ни как единственный, ни как универсальный. Показательны в этом отношении памятники кельтской старины, где физическое тело являлось неизменным объектом прямого или косвенного воздействия на него через слово и опосредующие его заместители. Изобилующие перечислениями частей тела памятники кельтской старины не вступали в противоречия с представлениями о его целостности, неотделимости от души, воспринимаясь как часть мыслимого целого. Привязанность души к телу отразилась в одном из главных друидических догматов. Поскольку друиды избегали письменной фиксации своего учения, кельтологи в этой связи прибегают чаще всего к письменным свидетельствам Цезаря – его книге *Записки о галльской войне (De Bello Gallico)*. «Один из главных догматов, – пишет великий полководец, – заключается в следующем: души после смерти не исчезают и не гибнут, а просто переселяются

из одного тела в другое [выделено мною – Н.В.]; кельты верят, что это учение вдохновляет мужчин проявлять высшую доблесть, поскольку позволяет преодолеть страх смерти» [*Кельтская мифология* 2002: 41].

Душа была соотносима не только с телом, но и с его именовани­ем – то есть словом. «Для кельтов остаться без имени означало оказаться в чрезвычайно опасной ситуации, ибо по примитивным верованиям той эпохи, имя и душа представляли собой как бы единое целое» [*Кельтская мифология* 2002: 306]. Серьезное отношение к имени отражается, например, в одном из *гейсов*, наложенных Кухулиным на своего, еще не рожденного от союза с Аоифе, обитательницей Страны Теней, сына: «он не должен открывать своего имени» [*Кельтская мифология* 2002: 180].

Слово почиталось как серьезное орудие воздействия, особенно в руках друидов и филидов. И для нас важно, что сила слова подкрепляется не чем иным как особым пониманием и особым отношением к телесности: сила слова высвечивается за счет того, что оно способно было нанести телесный ущерб и даже уничтожить физически. Телесность в данном случае выступает в качестве важнейшей меры существования и критерия оценки. Еще более сложен критерий телесности в *Злой песне*, – песне стыда и поношения, т.к. здесь словом караются не только отступления от норм «правильного поведения», она могла быть исполнена и в целях отмщения за отказ разделить любовь. Так случилось с Луайне в саге *Сватовство к Луайне и смерть Атирне*. Обещанная Конхобару, она отказывает в любви Атирне и двум его сыновьям: «Тогда спели они ей три песни поношения, что оставили на ее лице три нарыва – Стыда, Упрека и Позора, что были черного, красного и белого цвета. Тотчас испустила Луайне дух от стыда и позора» [*Сватовство к Луайне и смерть Атирне* [в:] *Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 216]. Телесными последствиями знамениты словесные поношения брата Фафне, который мстит королю за свою сестру Айге: «Три прыща вскочило у короля на лице».

Более того, древние кельты верили, что наговорами, пропетыми заклинаниями можно было не только нанести телесный ущерб, но и уничтожить Ирландию¹, поэтому крайне серьезно относились ко всякого рода гейсам – словесным запретам: нарушение их чревато самыми различными бедами. Но и внешнему облику, телесному статусу придавалось большое значение. В памятниках устанавливается прямая зависимость между эмоциональным и телесным состоянием героев. Избыточность первого оборачивается телесной недостаточностью или утратой. Оэнгус, своего рода гэльский Эрот, которому во сне явилась вызвавшая страсть бесплотная девушка, отказывается от пищи целый год, за который он «весь истаял от любви, так что от него осталась лишь тень» [*Кельтская мифология* 2002: 140]. Могла наступить смерть от горя (Бенн в *Старине мест* умирает от горя по своему супругу). Любовь становилась причиной болезни, страсть способна «пожрать» «плоть и кровь» (сага *Это снова сватов-*

¹ «Чарами, колдовством и наговорами наводила порчу на всю Ирландию женщина, разбоем и грабежами уничтожали все ее сыновья», – говорится в *Старине мест*, в сказании Кармун [*Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 221].

ство к Этайн), она не оставляла в теле ни единой «косточки с палец длиной, что не исполнилась бы вековечной любовью к девушке». В саге о смерти короля Муирхертаха создается прямая зависимость: сжигающая любовь и сгорающее тело: любовь к сиде Син приводит к тому, что король сгорает во дворце. Восприятие любви как смертельной болезни получило закрепление и в самой ирландской лексеме: «ирландское слово, которым в преданиях обозначается любовь, взаимные чувства и привязанность, – это и название болезни: *serg* „томление” или „неврастения”» [*Память острова Мэн* 2002: 165; Леру, Гюйонварх 2001: 85], – отмечает в комментариях С.В. Шабалов, опираясь на исследования бретонских кельтологов Франсуаза Леру и Кристиана – Ж. Гюйонварха.

Разрушительными для тела оказывались и переживания стыда или зависти по поводу обладания властью, как это произошло с персонажем саги *Разрушение Динн Риг*: «Завидовал Кобтах власти Лоэгайре, так что овладели им уныние и немощь, а кровь и плоть его истожились». Утрата телесного благополучия отразилась в смене именованья, то есть получила закрепление в Слове: утраченное собственное Имя замещается прозвищем Коэл Брег, что означало Тощий из Брега [*Кельтская мифология* 2002: 141].

Процесс именованья осознался в единстве с получаемым первоначанием об окружающем мире, закреплённом вербально. Слово, произнесенное и записанное, играло важную роль в этом процессе, обладая магической силой. Не случайно в памятнике *Разрушение Дома Да Хока* названия деревьев уподобляются путям повестей: «Названья деревьев – пути повестей...» [*Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 132].

Названия деревьев (Горесть, Черное, Довольство, Величие [Шкунаев 1991: 263]) – ключевые слова, наделенные особенной семиотической значимостью, поскольку соотносимы с представлениями о системе Мира. Номинации – знак или своего рода древняя матрица с потенциальными возможностями разворачивания в моделируемое повествование. Так, Биле-дерево считалось воплощением духа человека или божества. Оно соединяло три Царства – Землю, Небо и Море и рассматривалось как живое магическое создание, приносящее благословение, своего рода «двери» из Иного Мира². Не случайно возник и обычай записывать предсказания на тисовом прутике огамическим письмом, а сам огамический алфавит состоял из названий деревьев [Маккалох: электронный ресурс]. Соотнесенность слова с системой космического единства и таящаяся в нем способность магического воздействия, а наряду с этим и возможность его зрительного восприятия имели особую важность. Слово, не только произнесенное, но и записанное, получало возможность быть **увиденным**. Франсуаза Леру приходит к важному выводу, с которым трудно не согласиться: «Самый большой прорыв в этом направлении – создание письма и возможности **увидеть слово** и соответственно что-то делать

² Поклонение деревьям отражало древнейшее почитание кельтами природы. Особое отношение к дереву в языческих верованиях кельтов проявлялось и в его связи с древним огамическим письмом, представлявшим не только письменность, но и тайнопись.

с ним: исправлять, членить, корежить, строить различные композиции» [Леру 2003: 108].

Человек постигал свой телесный облик, как и окружающий мир, прежде всего, зрительно, в отражении. Характерной представляется акцентировка в древних текстах **видимого** предмета и мира. Мифопоэтическое мышление формировалось и представало, прежде всего, как видение. Даже в более поздние времена Гераклит Эфесский утверждал, что глаза – более точные свидетели, чем уши.

Однако не только образ собственного зрительно-телесного отражения включался первобытным сознанием в картину внешнего мира, внешней природы, но была намечена и обратная парадигма – перенос телесности на слово, осознание его материальности. «Слово по определению телесно: его исходным локусом является тело, оно рождается из тела, в него же возвращается. Но есть и другая сторона телесности слова... – традиционные представления о природе слова, его субстанции, способах его создания и усвоения», – пишет А. Байбурин [Байбурин 2005: 102].

Проявлялась общая тенденция мифопоэтического сознания объяснять новое, неведомое через характерную (например, для древнекельтской пантеистической философии) аналогию с окружающим, материальным миром, через взаимобмен «тела» на слово, а в современной проекции – тела на текст.

Приведем в качестве примера песню, которую сложил Амхэйргин Прекрасное Колено, ступив правой ногой на землю Ирландии. Она сохранилась в составе древнейших письменных текстов – *Леканской* и *Баллимотской* книг. Текст памятника имеет сходные черты с ранневаллийской поэмой *Битва деревьев*, авторство которой приписывалось прославленному барду Телесину. Он пел: «Я словом был немолчаливым в книге. Я был раскрытой старинной книгой <...> Я был звенящею струною арфы». В конце этой песни, завершая перечень всех ипостасей своих воплощений, он резюмирует: «Поистине, на свете не осталось ничего, чем бы я не был» [*Кельтская мифология* 2002: 122].

Слово обладало как разрушительной, карающей мощью, так и чудесным свойством позитивного воздействия. Выше отмечено, что филид «мог сочинить песнь поношения, от которой лицо жертвы покрывалось волдырями [это могли быть и нарывы – Н.В.] и она «теряла свое лицо...». «Так называемая “сатира” филида, или, иначе, песнь поношения могла буквально порушить общественное положение лица, против которого была направлена, не исключая и лиц королевского достоинства», – замечает известный кельтолог С.В. Шкунаев [Шкунаев 1991: 15]. Иная проекция реализуется в повести об Этне, которой Патрик придал много «чудесных свойств»: повесть дарует удачу и счастье, преуспевание, ясность ума, отсутствие раздора – «не будет сверканья жестоких разящих клинков» и более того – рассказанная повесть об Этне способна даровать свободу, освободить пленных от пут: «Если расскажете вы эту повесть Пленным ирландцам – то будто бы лопнут их тяжкие путы» [*Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 101].

У разных народов сложилась достаточно устойчивая традиция, согласно которой, по наблюдению А. Байбурина, «обретение знаний представляется фи-

зиологическим процессом, ближайшим аналогом которого является поглощение пищи и еды» [Байбурин 2005: 106]. Об этом пишет и Франсуаза Леру, посвятившая свое исследование оригинальной культуре друидов. В качестве устойчивой черты она отмечает присутствие в народной традиции «проглатывания собственных мыслей в заговорах, сказках, загадках». Исследовательница комментирует: «Создается впечатление, что человек постоянно стремится «приручить» слово, сделать его доступным всем другим способам прочувствования. <...> Не случайно слова *рождаются, вырываются, падают, текут, их дают, берут*, они *связывают* человека (он *связан словом*), *цепляются* друг за друга, ими можно *забросать* собеседника» [Леру 2003: 106, 107]. Таким образом, еще в древних текстах проявилась тенденция «оплотнения» слова, придание ему свойств телесности. Рефлексия по поводу тела и духа, разума и чувства, коллизии их противопоставленности – это удел гораздо более поздних времен.

В сложившихся кельтских традиционных представлениях волшебный чудесный Котел (прообраз Святого Грааля в артуровском цикле рыцарских романов), даровавший изобилие («не случалось людям уйти от него голодными»), был средством воскрешения, символом верховной власти и одновременно служил котлом вдохновения и поэзии. Он стал целью одного из военных походов знаменитого короля Артура, который, совершив со своей дружиной «смелый рейд» «в самое сердце вражеской земли», «возвратился, потеряв почти всех своих спутников, но зато, в конце концов, добыл предмет своих вожделений – волшебный котел вдохновения и поэзии».

Известно немало историй, связанных с поглощением пищи из этого волшебного предмета³ и с происхождением «невероятного дара мудрости, вдохновения и всеведения» [*Кельтская мифология* 2002: 528]. Керридвен – мать Афагдды, чтобы компенсировать отталкивающую внешнюю уродливость своего сына, решила наградить его талантом, для чего целый год варила волшебный отвар в огромном котле, получив всего три капли этой магической жидкости, которая «способствует рождению пророческого и поэтического дара». Случайно отведавший ее Гвион Бах стал знаменитым бардом, нареченным значимым именем Талиесина – «лучистая бровь» [*Кельтская мифология* 2002: 359-360]. Таинственный источник Коннлы в Ирландии, как и источник Мимира, в *Старшей Эдде*, давал дар предвидения и поэтического вдохновения и знания. Над ним росли девять лещин учености, из которых мудрецы черпали мудрость⁴.

Герои ирландских и исландских саг, персонажи сказок и легенд разных народов получают дар знания и понимания, к примеру, языка птиц и зверей благодаря попавшей на язык пище из волшебного источника. Характерно и уподобление хвалебной песни барда съестным дарам.

³ «Котел Керридвен в Уэльсе был «котлом вдохновения», и этот котел тождествен Котлу Аннувна из поэмы Талиесина», – отмечает С. Шабалов. [Шабалов 2002: 71]

⁴ «Орехи, падавшие в этот источник, создавали в водах ручьев, которые он питал, пузыри высшего вдохновения. В свою очередь орехи эти поедались лососями или же попадали в реку Бойне, и тот, кто отведал этих орехов или мяса лосося, обретал дар предвидения и поэтического вдохновения», – пишут исследователи-кельтологи братья А. и Д. Рис. [Рис А. и Д].

Искусство рассказчика запечатлело не только силу воздействия слова, его «питающие», «облекающие» свойства, но и его взаимообмен на жанрово от-рефлексируемый текст. Между ними возникали отношения подобия: «Если стихи поэтов не более чем повести, То питье наше, еда и одежда – тоже повести, И весь мир наш – повесть, И человек, что создан из праха, – повесть». В приведенных строках нашли отражение и особенности понимания лексемы повесть, сложившиеся в те далекие времена, когда появились эти строки безымянных поэтов⁵.

Магическая сила слова была связана не только с его «питающими», вдохновляющими свойствами, она могла быть и смертоносной. Кухулину грозила смерть через съедение собачьего мяса согласно наложенному на него гейсу и в случае его несоблюдения.

Уникальность кельтской мифологии определяется своеобразием языческих верований этого талантливой этноса и необычной установкой на реалистичность изображения. Кельтские сказания насыщены анатомическими подробностями описания телесных ран и всевозможных повреждений, полученных в сражениях: истерзанная рука «со следами трижды пятидесяти ран от копий». «Другая рука, не прикрытая щитом, была сплошь изрублена, изрезана и окровавлена и не отделилась от тела героя лишь благодаря его крепким сухожилиям...» [*Разрушение Дома Да Дерга*, [в:] *Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 127].

Волшебство удивительным образом сочеталось с физиологически достоверными телесными представлениями. Описание Кухулина, совершающего волшебный прыжок лососа, чтобы метнуть чудесное копьё Га-Болг, сочетается с достоверным описанием наносимого телесного ущерба: «когда копьё попадало в тело врага, его зазубрины проникали во все жилы и мышцы». В другом случае меч Диана Кехта, отца искусного врачевателя Мидаха, «прорубил лобовую кость и задел мембрану мозга». Физиологические детали присутствуют и в описании растерзания быка Эйлила, Финнбенаха: Донн Куальгне «растерзал его, отдирая мясо от костей и жилы от кожи. Чресла его он швырнул в Атлон, а печень в Трим». Топография тела коррелируется в приведенном примере с географическими указаниями, что свидетельствует о единстве его с окружающим миром.

⁵ Согласно филологическому комментарию кельтологов А. и Д. Рис, «В валлийском языке само слово „значение, смысл” (*ystyr*) происходит от латинского *historia*, которое дало в современном английском языке два слова – „повесть” (*story*) и „история” (*history*). Понятие «история» утратило ныне большинство изначальных экстраисторических содержаний, присущих латинской „*historia*”, которая восходит к корню, обозначающему „знающий”, „мудрый”, „ученый”, „судья”. Древневаллийское слово „повесть” (*cyfarwyddyd*) означает одновременно „руководство”, „наставление”, „ученость”, „искусность”, „предписание”. Его основа, *agwydd*, также имеет значение „символ”, „знак”, „проявление”, „чудо” и восходит к корню „видеть” (и „провидеть”). Повествователь (*cyfarwydd*), таким образом, был одновременно провидцем и учителем, который вел души своих слушателей через мир „тайны”» [Рис А. и Д.]. Заметим, что повесть как *story* и одновременно как история *history* сохранила обе свои смысловые проекции в современной прозе – в уникальных по своему поэтологическому своеобразию романах Дж. Уинтерсон.

Существовали и представления об иерархической шкале ценности разных частей тела, они подразделялись на жизненно важные, жизнеобеспечивающие и иные – не ставящие под сомнение само существование живого тела. Врачеватель Нуада Диан Кехт заявлял: «Я берусь полностью излечить любого раненого, если только у него не отрублена голова, не поврежден мозг и не сломан позвоночник» [*Кельтская мифология* 2002: 92].

В условиях, когда человек должен был быть физически крепким, чтобы добыть себе пищу и обеспечить семейный очаг необходимым, когда сила была не только непременным условием выживания, но и доказательством правоты, сложилось и соответствующее представление о телесном каноне: ценилось тело физически развитое, сильное, гармоничное, лишённое увечий и отклонений: «...согласно кельтским обычаям, калека и увечный не может занимать королевский трон» [*Кельтская мифология* 2002: 84], ибо магическая сила, удача вождя, предводителя или обладателя трона была «призвана обеспечить народу благополучие».

История о свергнутом короле Нуаде мотивируется этим обычаем. Он лишился руки и по этой причине не мог быть королем. В этой драматической истории таится и происхождение его прозвища. «<...> Диан Кехт, бог-врачеватель клана Туатха Де Данаан, сделал ему [королю Нуаду по прозвищу Аргетлам – Н.В.] искусственную, серебряную, руку (airgetlam), двигавшуюся на особых сочленениях и действовавшую совсем как настоящая». Его и стали потому называть Нуаду Аргетлам (король Нуаду Серебряная Рука). Однако рука не прижилась. В саге описано отторжение организмом бывшего короля Нуада «имплантанта» – Серебряной Руки: у него «загноился один из суставов, где его искусственная серебряная рука соприкасается с телом» [*Кельтская мифология* 2002: 84, 87]. Мидаху, сыну Диан Кехта, удалось позднее приладить настоящую руку короля на прежнее место, рука «приросла и стала действовать, как и прежде» [*Кельтская мифология* 2002: 87], благодаря чему Нуаду был вновь провозглашен королем Племена богини Дану.

В эпизоде этой же саги есть и описание «трансплантации» кошачьего глаза привратнику короля Нуады – такого же калеки, как и господин. Операция не только вернула ему утраченные физические возможности, но создала и неудобства фантастического характера: «пересаженный глаз сохранял все кошачьи повадки»: «когда его новый хозяин хотел спать по ночам, зоркий кошачий глаз упорно высматривал мышей, а днем был закрыт и дремал». Фантастика здесь особого свойства – она приближена к реальности и обладает признаками «поэтики необычайного» (термин Е.Н. Ковтун).

Кельтам, как и многим народам, была свойственна вера в магические превращения, которые способны совершать высшие существа. Однако вера в способность к реинкарнации корреспондирует со стремлением сохранить в потомке не только память о герое, но воплощение его самого. Памятник *Сватовство Эмера* рассказывает о настойчивом стремлении женить Кухулина, первого героя Ирландии, поскольку было известно, что «его потомок будет воплощением его самого» [*Кельтская мифология* 2002: 42]. В этом же ряду и не лишённая фантастики история о возрождении спустя двести лет после смерти

Финна Мак Кумхайла в облике короля Олстера – Монгана, рассказанная в известном памятнике «Похищение быка из Куальнге». Вера в реинкарнацию, запечатленная в памятниках кельтской старины, уникальна и вместе с тем устойчива. Варьируясь, она прослеживается в текстах, описывающих попытки создания искусственной руки или имплантации глаза. Фантастика, вера в возрождение, переселение душ могла быть навеяна особенностями друидического ведовства⁶, представлениями о возможности выкупить человеческую жизнь другой жизнью, что подкреплялось ритуалами магии, связанными с жертвоприношениями. Жрецы для этого создавали подобия человеческих фигур, наполненных живыми людьми, которые сжигались. Подобия человеческих фигур – первые попытки воссоздания человека, питавшие не только магические обряды и поэтическую фантазию, но стимулировавшие в далекой перспективе поиски философской мысли и научные эксперименты. Вера в возможность воссоздания человека, подкрепленная медицинскими опытами последующих столетий, привела в наше время к возможности клонирования живых существ. Не потерялась она и в истории английской литературы, получив отражение в знаменитой истории XIX века о сотворении гомункулуса, монстроидного человеческого подобия в романе Мэри Шелли *Фрэнкенштейн...* и ее творческом пересоздании в современной повести Питера Акройда *Журнал Фрэнкенштейна*.

Присутствующие в эпике уникальные сведения о теле подпитываются развитой практикой друидического врачевания. Сказания кельтской старины изобилуют физиологическими деталями и подробностями, практически не встречающимися в эпосе других народов: «потoki струй крови и сукровицы из тел воинов и разбойников» (*Битва при Маг Мукриме*), копье, выворотившее «кишки наружу» (*Убийство Ронаном Родича*) [*Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 158, 201].

Эта особенность не затерялась в веках, ее отдаленные побег проросли в виде медицинского, физиологического, анатомического дискурсов в современной художественной английской прозе.

Наряду с преобладающей установкой на холизм тела, в древней эпике существовало представление и о его дискретности: нередки упоминания о голове (голова Брана), спине, руках, кулаках, ногах, бедре, коже. Особая роль отведена глазу.

⁶ Эта вера синкретически соотносима и с накопленными медицинскими познаниями, подпитывалась ими. Друиды – хранители народной мудрости, летописцы, заклинатели, «воины знания», величайшие мудрецы, справедливейшие судьи, философы. Обладая тайным знанием, они имели славу прекрасных врачей. Они практиковали три вида врачевания, среди которых «кровавое целительство» или хирургия, фитотерапия или врачевание растениями, а также колдовское, с помощью заговоров. Друиды не без оснований стали духовной элитой средневековья, занимая высокое положение в обществе и пользуясь беспрекословным авторитетом даже у могущественных правителей. Исследователи-кельтологи единодушны, прослеживая преемственность, идущую от друидов к филидам и бардам. Друиды позднее уступили свои функции филидам, которые были и жрецами – предсказателями, и судьями, хорошо разбираясь «во всем, что касалось прав и обязанностей королей, сам же верховный поэт Ирландии (оллам) перед лицом закона был равен королю». Преемниками филидов стали барды.

«В средневековом валлийском обществе <...> человеческое тело, как принято было считать, состояло из девяти частей», что соответствовало представлениям о девятичастной структуре мира⁷.

Особое восприятие мира определялось принципом целостности и подобия: один из вождей Калатин предлагал своих двадцать семь (трижды девять!) сыновей, включая внука, считать за одного воина, ибо его потомки – члены его тела.

Доминирующем в этом контексте оказывается представление о «родовом теле». Картина вселенской катастрофы, наступления плохих времен, связана не только с исчезновением цветов, отсутствием молока у коров, но и утратой женщинами стыда, мужчинами мужества, воинами верности и превращением их в изменников, но и с инцестом. Вселенская катастрофа чревата утратой родового тела.

Поддержанием в первую очередь «родового тела» объясняются повествования о необычных и нередких историях телесных отношений земного и внеземного персонажей, повествования о зачатии и рождении, внебрачных, случайных, покрытых тайной связях, загадочных историях инцеста, объяснявших полубожественное происхождение героя и сверхъестественные проявления его способностей к детским подвигам: ребенок растет, значительно опережая своих сверстников, он наделен необыкновенным умом и силой. Сверхъестественное существо, вступающее в телесный контакт с земным, принимает телесный облик птиц или животных. Нередки метафорические образы девушек в виде лебедей, способных легко преодолевать границы иерархических территорий, равно как и границы миров (лебедь – обитатель 3-х стихий: водной, земной и воздушной). С этими образами коррелирует и бестелесная любовь: «бесплотная леди» из сна, в которую был влюблен Оэнгус (гэльский Эрот) оказалась девой-лебедем – языческим изменчивым бессмертным существом [*Кельтская мифология* 2002: 140-141].

Телесные преображения (перерождения Туана, или уэльского героя и барда Телесина) одновременно создают атмосферу чудесного, демонстрируя наивную кельтскую веру в переселение душ. С этой верой связаны чудесные преображения, истории, рассказывающие о попытках сбросить «старый облик» и «облечься в новую молодую плоть» [*Кельтская мифология* 2002: 140-141]. Как правило, рождение молодой или новой плоти связано с процессом погло-

⁷ У кельтов, например, существовала наряду с семидневной - неделя из 9 дней, а точнее – ночей, поскольку счет времени велся не по дням, а по ночам (числа 5, 7, 9 были особенно значимы). Присутствие числа девять в памятниках кельтской старины, по утверждению известных кельтологов, отличается повышенной частотностью и широкой сферой употребления. Они приводят множество фактов такого рода. Вот некоторые из них: 9 орехов мудрости растут у истоков 7 главных рек Ирландии, свита королевы Медб состоит из 9 колесниц, в *Жизни Мерлина (Vita Merlini)* счастливыми островами правят 9 сестер, старшая из которых – Моргана, Кухулин обладает 9-тью экземплярами каждого вида оружия. В Шотландии ритуальный огонь Бельтана разжигали, используя 9 палочек, отломленных 9 людьми от 9 разных деревьев. Можно согласиться с наблюдениями кельтологов по поводу того, что ирландская литература изобилует «компаниями из девяти человек» [См. Рис А. и Д.: Глава 9. Числа].

щения. Туан переживает превращение в лосося. Пойманный в сети супруги вождя Кэйрелла, он был съеден ею без остатка, попав в желудок к ней. «Затем он родился опять, на этот раз став Туаном, сыном самого Кэйрелла...» [*Кельтская мифология* 2002: 83].

Телесные превращения получают закрепление в генетической памяти рода / родового тела и исторической памяти страны, совершая трансформацию в текст, которому суждена жизнь, бережно хранимая в рассказах. Таким образом, цепочка превращений тела как «идея о переселении душ», «крепко завладевшая кельтами», замыкается окончательной трансформацией родового тела в текст обретающего вечную жизнь в слове.

Тема «родового тела», взятая в историческом аспекте, трактуется М.М. Бахтиным как «тема бессмертия и роста человеческой культуры», соотносимой с «темой и с живым ощущением» «коллективного исторического бессмертия» [*Кельтская мифология* 2002: 41, 306; *Сватовство к Луайне и смерть Атирне* [в:] *Предания и мифы средневековой Ирландии* 1991: 216].

В приведенном примере говорится: в Туане «до сих пор сохранилась **память о прежних жизнях**, обо всех своих жизнях, обо всех своих превращениях и **славных эпизодах истории Ирландии**, и он поспешил поделиться всеми этими воспоминаниями с христианскими монахами, которые бережно записали его рассказы» [*Кельтская мифология* 2002: 83]. Безымянные создатели текстов кельтской старины наряду с теми, чьи имена, как друида Амхейргина или прославленного валлийского барда Талиесина, сохранились в манускриптах, достигают высот философского обобщения мысли, создавая прочувствованный образ пантеистического единства мира через описание многочисленных воплощений «Я – тела»: «Я – ветер, веющий над морем, – произнес Амхейргин. Я – океанская волна. Я – рокот волны. Я – семь дружин бойцов. Я – молодой орел, сидящий на скале. Я – первый солнца луч. Я – яростный кабан. Я – дикий вепрь. Я – самая прекрасная из трав. Я – молодой лосось в ручье. Я – озеро на солнечной равнине. Я – искушенный мастер всех искусств. Я – грозный воин, всех сражающий мечом. Я властен облик свой менять, как боги» [*Кельтская мифология* 2002: 125]. Очевидно созвучие приведенных строк с восторженным воспеванием открывшегося поэту барду Талиесину единства с миром одушевленной и неодушевленной природы и ощущения собственной власти над ней: «Я принимал различный облик, – говорит он, – пока не отыскал пригодный для меня. Я был клинком тяжелого меча. Я был и капелькой дождя, летящей в воздухе. Я был сияющей звездой. Я словом был, немотствующим в книге. Я был раскрытой старинной книгой. Я был звенящим светом фонаря <...> Я был мостом, перелетевшим через три стремнины трех соседних рек. Я странствовал по небу в облике орла. Я был мечом в руке бойца. Я был щитом в бою. Я был звенящею струною арфы... Поистине, на свете не осталось ничего, чем бы я не был» [*Кельтская мифология* 2002: 125]. В приведенных поэтических образцах проявилась уникальная способность, присущая лишь исключительным философам древности, «видеть Единое во всякой твари, единую Высшую сущность во всем многообразии форм жизни» [*Кельтская мифология* 2002: 126].

Тексты кельтской старины свидетельствуют о разнообразии форм взаимодействия словесного и телесного. Опорой является установка на освоение Я-тела и окружающего мира как видимого. Слово осознавалось как важная сила магического воздействия через апелляции к высшим сферам. Тем не менее, аксиология прорастала из посюстороннего мира, осознаваемого через его телесное восприятие. Отсюда и взаимообратимость слова и тела – слово «оплотняется», телесное оживает и одушевляется. Вариативность проявлений этого процесса позволила соединить в противоречивую целостность холизм и дискретность рождавшихся представлений о мире. Символические и семиотические возможности осваиваемого в древности слова проросли в современных текстах, использующих творческий потенциал мифопоэтического мышления, нашедшего художественное выражение в креативных возможностях новых форм выразительности современной неклассической поэтики и порождаемых ею паракатегорий.

Библиография

- Байбурин А.К., 2005, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Москва.
- Батай Ж., 2007, *История эротизма*, Москва.
- Бахтин М., 1965, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*, Москва.
- Гуссерль Э., 1998, *Картезианские размышления*, Санкт-Петербург.
- Делез Ж., Гваттари Ф., 2007, *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения*, Екатеринбург.
- Кабакова Г. и Конт Ф., 2005, *От составителей. От русской души к русскому телу?* [в:] *Тело в русской культуре. Сборник статей*, сост. Г. Кабакова и Ф. Конт, Москва.
- Кельтская мифология: Энциклопедия*, 2002, Москва.
- Куличихина М.А., 2012, *Тело и телесность в немецком романтизме: концепции и образы*, Автореф. дисс.к.ф.н., Москва.
- Лакан Ж., 1998-2008, *Семинары*, Москва.
- Леру Ф., 2003, *Друиды*, Санкт-Петербург.
- Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж., 2001, *Кельтская цивилизация*, Санкт-Петербург.
- Маккалох Джон Арнотт, 2004, *Религия древних кельтов*, [Электронный ресурс], Режим доступа: 41dd8085-775d-11e0-9959-47117d42cf4b
- Мерло-Понти М., 1992, *Око и дух*, Москва.
- Ницше Ф., 1990, *Рождение трагедии из духа музыки*, [в:] Ф. Ницше, Собр. соч. в 2-х т. Т. 1. Москва.
- Память острова Мэн: Книга сказаний*, 2002, Москва-Санкт-Петербург.
- Подорога В., 1995, *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992-1994 годов)*, Москва.
- Предания и мифы средневековой Ирландии*, 1991, Москва.
- Рис А. и Д., *Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе*, [Электронный ресурс], svitk.ru>004_book_/9b/2158_ris-nasledie_keltov.php (14.10.2014).

- Уракова А.П., 2009, *Поэтика тела в рассказах Эдгара Аллана По*, Москва.
- Фрейд З., 2007, «Я» и «Оно», Санкт-Петербург.
- Фуко М., 1998, *Забота о себе. История сексуальности*, Киев.
- Фуко М., 1999, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*, Москва.
- Холл Мэнли Палмер, 1994, *Энциклопедическое положение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии*, Санкт-Петербург.
- Шабалов С.В., 2002, *Сост.*, [в:] *Память острова Мэн. Книга сказаний*, Москва-Санкт-Петербург.
- Шкунаев С.В., 1991, *Комментарии*, [в:] *Предания и мифы средневековой Ирландии*, Москва.
- Bruhm S., 1994, *Gothic bodies: the politics of pain in romantic fiction*, Philadelphia.
- Hangstrum J.H., 1985, *The Romantic Body: Love and sexuality in Keats, Wordsworth, and Blake*, Knoxville.
- Neveland R.B., 1998, *Bodies at risk: unsafe limits in romanticism and postmodernism*, NY.
- Richardson A., 2004, *Romanticism and the Body*, [in:] *Blackwell Literature Compass - Romanticism*, Summer.
- Youngquist P., 2003, *Monstrosities: bodies and British romanticism*, Minneapolis.

Summary

Word and body in antique Celtic texts

Texts of Celtic antiquity show the diversity of interaction word and flesh. Support is installed on the development of self-body and the world as visible. Word is to realize how important power of magic influence is through appealing to higher realms. Nevertheless, axiology has the roots in the real world, to become aware through its bodily perception. Variability of the manifestations of this process allowed to join in the controversial integrity of holism and discrete representations of the world is born. Symbolic and semiotic possibilities of the ancient words sprouted in modern texts.

Key words: *body, corporelity, word, semiotics, poetics*