

Представления о переселении душ у кельтов и в религиозно-философских системах других народов

Набор расхожих знаний о кельтах включает такие понятия, как друиды, омела, охота за головами, переселение душ. Именно существование друидов и их обрядов и верований являются основной почвой для модного Celtic mist, кельтского тумана.

Основной сферой моей научной деятельности является валлийская грамматика. Настоящий же доклад возник из моего желания понять, что же именно мы знаем об учении, о переселении душ у кельтов, из каких источников мы черпаем эти знания, а также уяснить, насколько это учение уникально по сравнению с другими философскими системами.

Хотелось бы предварить этот доклад одним методологическим замечанием. Изыскания в области культуры кельтов затруднены следующим обстоятельством: наши данные о кельтах не представляют собой континуум, а делятся на два периода. Первый - время кельтов античности, материковых кельтов. Для получения информации о них очень важны археология, эпиграфика и, пожалуй, самое главное для истории их культуры, изучение свидетельств античных авторов. Это время заканчивается самое позднее великим переселением народов. Второй период - время островных кельтов. Конечно, о Британии писали уже и в античности, однако только с 7-8 века нашей эры мы имеем сведения, написанные самими кельтами (то есть ирландцами или валлийцами) и на кельтских языках. Это период огромного количества оригинальной литературы, которая, однако, пишется, как в Ирландии, так и в Уэльсе уже после христианизации. И несмотря на всю архаичность многих черт островной кельтской литературы, этот фактор очень важно иметь в виду всегда при ее анализе.

Все выше сказанное релевантно для рассмотрения вопроса о представлении о переселении душ у кельтов. Для начала рассмотрим свидетельства античных авторов. Сразу оговоримся, что здесь мы будем говорить только о галлах, поскольку ни о кельтиберах, ни о других кельтских народах нам в этом отношении ничего не известно. Насколько мы знаем, первым достаточно подробно описывал галлов, их обычаи и верования Посейдоний (ок. 135-50 до н.), известнейший философ-стоик и этнограф своего времени. Он много сам путешествовал и жил среди описываемых народов, в том числе и у галлов. Его произведения не сохранились, однако довольно многое из них известно нам по цитатам из более поздних авторов. Так, с большой вероятностью

именно основываясь на Посейдонии, Страбон в своем очень подробном описании обитателей Галлии писал: «Не только друиды, но и другие утверждают, что души и вселенная неразрушимы; но все же в конечном счете огонь и вода одержат верх над ними»(1). Также много цитирует Посейдония и Диодор Сицилийский, сообщающий о друидах следующее: «Утвердилось же среди них учение Пифагора, о том что души людей бессмертны и после определенного числа лет живут снова, так как душа входит в другое тело»(2).

«Валерий Максим (начало 1 в. н.э) пишет о старом обычае галлов давать друг другу в долг с тем, чтобы отдать его в другом мире, настолько они убеждены, что души бессмертны. «Я назвал бы их глупыми, если бы они, носящие брюки, не полагали того же, во что верил одетый в плащ Пифагор»(3).

Аммиан Марцеллин, опирающийся на Тимагена, писавшего, вероятно, в 1 в. до н.э., также утверждает, что друиды разделяли доктрину Пифагора и говорит об объединениях друидов, сравнивая их с содружествами философов-пифагорейцев(4).

Очень важным автором для нас является Гай Юлий Цезарь. В «Записках о галльской войне», являющихся ценнейшим источником кельтской этнографии, Цезарь так описывает учение друидов: «Между прочим друиды стараются вселить убеждение, что души не подлежат разрушению, а по смерти одного существа переходят в другое; цель этого учения - внушить презрение к смерти и сделать храбрее(5). Кроме того они много рассуждают о светилах и их движении, о величине мира и земли, о природе вещей, о силе и могуществе богов бессмертных...»

Помпонию Мелу (сер. 1 века н. э.) пишет о галлах очень похоже на Цезаря и, вероятно, опираясь на него: «У них есть также ораторское искусство и учителя мудрости, друиды, которые заявляют, что знают величину и форму земли и мира, движение небес и звезд и волю богов... Одно из того, чему они учат, стало широко известно, дабы они были смелее на войне: а именно, что души вечны, и для душ умерших есть иная жизнь»(6).

Марк Анней Лукан в поэме «Фарсалия» также затрагивает учение друидов, основным источником его при этом являются, вероятно, все те же «Записки о галльской войне»:

Вы же, друиды, опять с окончанием войны возвратились

К богослужениям злым и варварским вашим обрядам.

Вам лишь дано познавать богов и небесную волю.

Или не ведать ее; вы живете в дремучих дубравах,

Где не сияют лучи: по учению вашему тени

Не улетают от нас в приют молчаливый Эреба,

К Диту в подземный чертог: но тот же дух управляет

Телом и в мире ином; и если гласите вы правду,

Смерть посредине лежит продолжительной жизни.

Народы Северных стран в ошибке такой, должно быть, блаженны,

Ибо несноснейший страх - страх смерти их не тревожит.

Вот и стремится солдат навстречу мечу и охотно

Гибель приемлет в бою, не щадя возвращаемой жизни.

Место, переводимое здесь как «в мире ином» (*regit idem spiritus artus orbe alio*), явилось предметом многочисленных дискуссий. Патрик Симс-Вильямс переводит его как «another region of the world», при этом мира этого(8). Хельмут Биркан так комментирует его: «Ни в коем случае не следует уверенно утверждать, что *orbis alius* здесь является Миром Иным островной кельтской традиции, скорее, он лишь потому называется «другим», что вновь воплощающийся дух не может дважды жить в одних и тех же условиях»(9).

Подведем некоторые итоги. Во-первых, заметим, что отнюдь не все авторы говорят именно о переселении душ, Страбон, например, просто указывает на веру в бессмертие. Во-вторых, следует отметить, насколько легко античным авторам давалось сравнение кельтских представлений о переселении душ с учением Пифагора - настолько легко, что их можно заподозрить в стремлении вписать частично схожую идею в рамки уже известной каждому образованному человеку философской системы. И, наконец, обратим внимание на то, как часто именно римские источники говорят о прикладном значении этой доктрины: воин должен верить в бессмертие души, чтобы не бояться смерти в бою.

Таковы основные моменты в источниках первого, материкового периода. Теперь хотелось бы остановиться на островной раннесредневековой литературе.

Древнеирландская сага *De chophur in Da Muccida* рассказывает о том, как два свинопаса, «много постигшие в тайном ремесле и колдовском знании - принимать они могли любые обличья» в споре о том, чья колдовская сила больше приняли на два года обличье птиц, затем снова человеческий облик, затем были в течение двух лет морскими тварями, потом превратились в оленей, потом в воинов, потом в призраков, потом в два снежных облика. И наконец «из снега того закапали они дождем на землю и превратились в двух личинок. Весной поселился один из них в реке Круйнд в Куальнге, а корова Дайре, сына Фиахны, проглотила его случайно, когда пила воду. А другой поселился в реке Гарад в Коннахте, и корова Айлиля Медб проглотила его случайно, когда пила воду. И когда настал срок, родились у этих коров два теленка. И выросли из них быки: Финнбенах, Белорогий с долины Ай, и Дуб, темно-бурый бык из Куальнге»(10). В относительно новом издании саги (Innsbruck, 1982) Ульри-ка Ройдер предприняла попытку связать слово *sorhur*, входящее в название саги, и древнеиндийское понятие и слово *samsara*. На индийских представлениях и возможности соотнесения их с кельтскими мы остано-вимся позднее, а пока укажем

только, что само слово *corphur* является га-паксом, встречающимся только в этом названии, и в рукописях глоссируется обычно как *coimpert*, *geineamhain* 'зачатие, рождение' (традиционные названия для саг, повествующих о зачатии или рождении героя). Ж. Ванд-риес в «Этимологическом словаре древнеирландского языка» определяет этимологию, предложенную Ройдер (преверб *com-* плюс глагольный корень *sir-* 'скитаться'), как «достаточно сомнительная» (11). В русском же переводе, также как и в немецком, название этой саги определено ее содержанием и звучит «О ссоре двух свинопасов».

Интересный для нас мотив содержится также в саге «Рождение Кухулина». В ней рассказывается о том, как чудесным образом воинами короля уладов была найдена рожаящая женщина, рожденный ей мальчик был взят ко двору и воспитывался королевской дочерью Дехтире, пока не подрос. Тогда напала на него болезнь, и от нее он умер. После трех дней скорби о воспитаннике Дехтире одолела жажда. В поданной ей чаше с питьем она увидела крошечного зверька, который котел прыгнуть ей в рот. Она постаралась сдуть его и выпила чашу, а этот зверек «проскользнул и пробрался внутрь нее». Во сне Дехтире явился мужчина и сказал ей: «Я принял образ мальчика, который там родился, и меня воспитала ты; это меня оплакивали в Эмайн-Махе, когда мальчик умер. Но теперь я снова вернулся, проникнув в твое тело в виде маленького зверька, который был в питье. Я - Луг Длинной Руки, сын Этлена, и от меня родится сын, ныне заключенный в тебе. Сетанта будет имя его» (12). После этого Дехтире забеременела и как ни пыталась она избавиться от плода, ребенок родился, вырос и со временем получил имя Кухулин, став величайшим героем.

Теперь обратимся к валлийской литературе. Первый эпизод, важный для нас, находится в повести «Мат, сын Матонви» (*Math uab Mathonwy*), представляющей четвертую ветвь центрального цикла средневековой валлийской литературы «Четыре ветви Мабиноги». В ней король Гвиннеда Мат обращает своих племянника и служанку за совершенный ими проступок на три года в диких зверей: они должны по году жить, как олени, свиньи и волки и приносить потомство (13).

Другой эпизод содержится в легенде о Талиесине одном из самых известных валлийских бардов, датируемой 9 веком. В ней рассказывается, как ведьма Керидвен наняла мальчика, носившего имя Гвион, для того, чтобы следить за котлом вдохновения и мудрости. На его палец попали три капли из этого котла, содержавшие всю мудрость, так что облизав его, он стал мудрейшим человеком на свете. Он сбежал от Керидвен, а когда она стала догонять его, он превратился в зайца. Тогда ведьма превратилась в борзую и преследовала его до реки Ди. Добежав до реки, он прыгнул в воду и стал рыбой. Ведьма последовала за ним, превратившись в выдру. Тогда мальчик превратился в птицу, а ведьма в ястреба. И когда она уже почти схватила его, он увидел кучу

провеянной пшеницы на полу одного амбара, опустился на кучу и превратился в зерно. Ведьма стала черной курицей, нашла его среди зерен, склевала, а затем снова приняла человеческий облик. Через девять месяцев Гвион снова родился, теперь как сын Керидвен. После целого ряда приключений он получил имя Талиесин, а в последствии стал знаменитым бардом(14).

Отметим, однако, что все вышеуказанные мотивы являются типично сказочными,(15) более того, характерными для сказок многих народов мира, и вряд ли могут являться иллюстрацией специфических древнекельтских представлений. Никаких более специфических указаний на веру в перевоплощение в островной литературе мы найти не сможем. И вряд ли это можно объяснить просто поздней христианской цензурой, осуществлявшейся при записи легенд. С одной стороны, сквозь нее проходили и многие очень архаические и языческие черты, с другой стороны, учение о перерождении настолько легко толковать в духе христианства, что оно вряд ли исчезло бы полностью при редактировании древнего предания монахами(16).

Для островных кельтов очень характерным мотивом является описание потустороннего мира, упоминание о котором необыкновенно часто присутствует в кельтской островной средневековой литературе. Подробное рассмотрение этого мотива могло бы стать темой отдельной работы, здесь мы лишь укажем на основные моменты. Названий у того мира множество. У ирландцев это - Tir na n-og "Страна юных", Tir na mban "Страна женщин", Mag mell "Блаженные поля", У валлийцев - Annwf(y)n "подземный мир" или "не-мир" (возможно, это слово встречается уже и в галльской надписи andoounnabo, означающей, по всей видимости, "богиням подземного/ другого мира"(17)), Aualon , ynys wydryn или inis uitrea в латинской версии, "стеклянный остров". Входом в тот мир часто являются волшебные холмы (ирландский snd и валлийский gorsedd). Также, как видно из названий, другой мир часто располагается на островах, причем иногда волшебными считаются вполне реальные острова. В этой связи интересно вспомнить рассказ Прокопия Кесарийского, сообщающего о том, как души умерших переправлялись в Британию (b. Goth IV, 20)(18). Особенно яркое описание "того мира" содержится в древнеирландской саге "Плавание Брана, сына Фебала".

Кони Лера блистают летом

Всюду, сколько хватает взора Брана.

Реки стремят свой медвяный поток

В стране Мананнана, сына Лера.

Блеск зыбей, средь которых ты находишься,

Белизна моря, по которому плывешь ты,

Эта расцвеченная желтым и голубым

Земля, она не сурова.

Велика равнина, много в ней мужей,

Краски блистают светлым торжеством.

Серебряный поток, золотые одежды -

Все приветствует своим обилием.

В прекрасную игру, самую радостную,

Они играют, вином опьяняясь,

Мужи и милые женщины, под листвою,

Без греха, без преступлени...

Лес дерев цветущих плодовых,

Среди них лоза виноградная,

Лес невянущий, без изъяна,

С листьями цвета золота.

Отметим, что «тот мир» в островной кельтской литературе - это не только и не столько мир мертвых, а в первую очередь мир волшебный.

Теперь для завершения картины кельтских представлений о жизни после смерти мы ненадолго обратимся к данным, которые предоставляют археология и этнография. Очевидно, что представления о загробной жизни каким-то образом должны найти свое отражение в погребальном обряде. На протяжении всей фиксируемой истории кельтов именно в нем находится масса региональных и временных различий. По археологическим данным, у арвернов в Центральной Франции судя по всему был обычай погребать умерших без каких-либо сопровождающих предметов. Если учесть, что именно арверны были одним из самых могущественных и богатых племен Галлии, то объясняется это явно не бедностью или статусом умершего. Большие захоронения, обнаруженные в Баден-Вюртемберге и относящиеся к раннему Гальштату, очень разнообразны по своему составу и содержат как захороненные, так и кремированные тела, некоторые из них сопровождаются дарами. Некоторые сведения о погребальном обряде дает нам и античная литература. Так, Страбон сообщает, что у кельтиберов кремация считалась позором, а почетно было остаться на поле битвы пищей стервятникам - так легче возносится к небесам душа. Удивительным образом точно так же полагали и герои валлийской поэмы «Гододин», относящейся к 7 веку н.э.: для них главной почестью было умереть в бою и достаться птицам(19).

В то же время Юлий Цезарь сообщает следующее: «Похороны у галлов бывают сколько возможно великолепнее и пышнее; все, что было дорого покойнику, сжигают и даже живое. Еще недавно, по отправлении надлежащих похорон, вместе с телом сжигали рабов и клиентов, наиболее приближенных к покойнику»(20).

Х. Биркан, описывая погребальные обряды кельтов, приводит в качестве примера современных специфически кельтских верований обычай передавать с покойниками письма для умерших на том свете, практиковавшийся еще в этом веке в Ирландии (автор даже ставит восклицательный знак)(21).

Итак, мы рассмотрели те данные о кельтских представлениях о жизни после смерти, которые нам дает филология, история, археология и этнография. В результате мы получили необыкновенно пеструю картину. С одной стороны, в античности друиды или все галлы верили в переселение душ. С другой стороны, для островных кельтов очень важным является вера в «мир иной», причем блаженный мир. Общей для этих двух представлений является черта, о которой говорит Хейнс в «Улиссе» Джойса. На замечание Быка Маллигана о том, что Стивен одержим картиной адских мук, Хейнс замечает: «Все это довольно любопытно, потому что в Вене профессор Покорный из этого делает любопытные выводы [...] В древнеирландском мифе ему не найти даже намека на ад. [...] Похоже, там нет и нравственной идеи, нет чувства судьбы, возмездия»(23). Естественно, христианство не могло не наложить свой отпечаток на мировоззрение современных кельтских народов, однако насколько мы можем судить, идея нравственной связи между этой жизнью и загробной действительно отсутствовала у кельтов.

Разумеется, исследователи не раз сопоставляли кельтские представления и другие философские системы. Самой древней из проведенных параллелей является соотнесение учения друидов с пифагорейским, его проводили, как мы видели, еще в античности.

Сам Пифагор не оставил нам книг, но вот свидетельство о нем Порфирия (V Pyth. 19): «О чем Пифагор учил своих учеников, никто не может сказать с уверенностью, ибо они давали строгий обет молчания. Из его учений наиболее общеизвестны следующие: что, по его словам, душа бессмертна, но переходит в других живых существ... »(24). Пифагореизм с течением времени довольно сильно изменялся, особенно в отношении учения о душе. Вначале душа считалась огненной (Гиппас), потом водяной (Гиппон) или состоящей из пылинок; затем стали говорить, что душа есть гармония и, именно, гармония противоположностей тела, что она есть числовое устройство, что она

бессмертна и бестелесна и что она только ради наказания прикреплена к телу(25). Для пифагореизма необыкновенно важным является именно чувство связанности души телесным началом, чувство грехопадения, жажды преодоления телесного начала и такого возмездия за грехи, в результате которого можно было бы надеяться на полное очищение.

Самое раннее выражение учения о переселении душ мы находим у Пиндара. Он представляет себе загробный мир трехчастным: это как бы ад («муки, на которые не подымется взор»), рай (Острова Блаженных) и между ними чистилище, где души ведут «беструдную жизнь», но для искупления грехов (как земных, так и совершенных уже в чистилище) периодически возвращаются на землю; если три таких искупления выдержаны беспорочно, то в последнем земном пребывании они становятся «святыми героями», а после него обретают вечное счастье на Островах Блаженных(26). Наиболее полная картина содержится в Олимпийских песнях (2, 67):

Владея таким уделом,

О, если бы знал человек грядущее!

Если бы знал он, как миновавши смерть,

Презренные души тотчас постигаются карами!

За вину в этом царстве Зевса

Некто в преисподней изрекает роковые приговоры.

Лишь достойные мужи Обретают беструдную жизнь

Там, где под солнцем вечно дни - как ночи и ночи - как дни.

Силой рук своих Они не тревожат ни землю, ни морские воды,

Гонясь за прожитком; Радостные верностью своей,

Меж любимцев богов Провожают они беспечальную вечность;

А для остальных -

Муки, на которые не подымлется взор.

Но те, кто трижды

Пребыв на земле и под землей,

Сохранили душу свою чистой от всякой скверны,

Дорогою Зевса шествуют в твердыню Крона.

Остров Блаженных Овевается там веяньми Океана;

Там горят золотые цветы,

Возникая из трав меж сияющими деревьями

Или вспаиваемые потоками.

Там они обвивают руки венками и цепями цветочными

По правым уставам Радаманфа,

Избранного в сопредельники

Горним отцом, супругом Реи, чей трон превыше всего.

Там Пелей, там Кадм,

И туда вознесла Ахилла

Мать его, тронув мольбами Зевсово сердце.

Со схожими представлениями мы встречаемся и у Платона, в знаменитом диалоге «Федон», где рассказывается о последней беседе Сократа с учениками. С важной оговоркой: «Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что именно такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам - коль скоро мы находим душу бессмертной, - утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно.»(28) Сократ очень подробно излагает космологию мира иного. Сократ полагает, что разным путем идут души чистые, «не влачащие за собой ничего телесного», и души «оскверненные и замаранные»(29) телесным миром, привязанные к нему. Первые, стремившиеся к познанию истинные философы, «уходят в подобное им

самим безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и , достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и - как говорят о посвященных в таинства - впредь навеки поселяется среди богов"(30). Вторые же, "души не добрых, но дурных людей принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику - к телесному - не будут вновь заключены в оковы тела"(31). Судьба душ нефилоффов может различаться в зависимости от их жизни: те, "кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели: имя ей рассудительность и справедливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, без участия философии и ума" оказываются среди общительных и смирных пчел и муравьев, или среди рода человеческого, становясь воздержанными людьми. Те, кто предавались чревоугодию, беспутству и пьянству, переходят, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов. Для Сократа очевидно, что праведная жизнь состоит в том, чтобы не перенимать правила и привычки тела, тем самым оставаться чистой, с тем чтобы избежать нового попадания в тело, где она "точно посеянное зерно пускает ростки"(32) и не лишиться "своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным".

Естественно, можно было бы еще многое сказать и об античных представлениях о судьбе души после смерти, и об описаниях загробного мира в греческой и римской литературе (ср. например, речь Анхиса в "Энеиде" Вергилия, рассказывающего Энею об очищении и переселении душ). Мы же здесь вкратце остановились только на пифагореизме и на известнейшем месте из Платона, продолжающем орфико-пифагорейское учение. Кстати выйдя из области чистой философии, отметим, что одним из практических выводов из учения о переселении душ для пифагорейца было вегетарианство. Так, у Овидия в "Метаморфозах" его герой Нума говорит:

Небеса изменяют и все, что под ними,

Форму свою, и земля, и все, что под ней существует.

Так - часть мира - и мы, - затем, что не только мы тело,

Но и летунья душа, - которая может укрыться, -

Эти тела, что могли б содержать и родителей души,

Братьев иль душу того, с кем некий союз нас связует, -

Так иль иначе - людей, - оставим же в мире и чести!

Недра не станем себе набивать пированьем Тиеста...(33)

Интересно сопоставить такой позиции пристрастия галлов, основным продуктом питания которых было мясо(34).

Что же писалось об этих «кельтско-греческих параллелях». Некоторые античные авторы считали, что галлы каким-то образом попали под влияние пифагореизма. Так, христианский автор Ипполит сообщает, что друидам пифагорейское учение принес раб Пифагора, тракиец Залмокс. Ср. также свидетельство Диодора Сицилийского.

Достаточно революционной была статья профессора Тьерне «Кельтская этнография Посейдония», вышедшая в 1960 году(35). В ней путем изучения отрывков сочинений Посейдония, находимых у позднейших авторов, он предпринял попытку восстановить содержание исходного текста. Его мнение относительно описания Посейдонием друидов было весьма нетрадиционно. Он счел, что Посейдоний, будучи сам выдающимся философом-стоиком, приписал друидам то, чего они на самом деле не утверждали. Так, в частности, он утверждает, что специфической доктриной именно стоиков было представление о разрушении вселенной огнем и водой (ср. вышеприведенное место у Страбона). Его аргументом также является несовместимость такой последовательной философской системы друидов, как ее рисует Посейдоний и следующие ему авторы, и других данных о кельтской мифологии, из которых следует, что она была достаточно похожа на индоевропейскую, отличалась рядом архаических черт и что обряды кельтов были относительно примитивны (ср. многочисленные

античные свидетельства об охоте за головами, человеческих жертвах и т.д.). И наконец, Тиерне полагает, что именно для иллюстрации и объяснения выдающейся храбрости кельтов в бою друидам приписывалось пифагорейское учение о переселении душ(36).

Сама Нора Чедвик приходит к довольно интересным, но несколько противоречивым выводам. Внимательно рассмотрев все античные источники, касающиеся друидов, она утверждает, что ниоткуда не следует столь широко распространенное мнение о том, что друиды были жрецами. Напротив, скорее, это были учителя, философы, в первую очередь интересовавшиеся природой физического мира (помянутая неоднократно *natura rerum*) и природой и судьбой человеческой души. Все это черты очень характерные и для греческих философов. Чедвик считает, что через контакты с греками в Марселе, ионийской колонией Массилией, друиды усвоили и сохранили идеи ранней греческой философии. Некоторая неясность ее итогов состоит в том, что она на одной странице утверждает, что ими были восприняты как идеи ионийской школы (с которыми их сближает пристальное внимание к натурфилософии), так и пифагореизма (особенно в отношении учения о душе)(37). Никак не пытаясь объяснить феномена слияния этих двух очень разных школ, она всего лишь замечает, что «точное определение западно-средиземноморской формы философии, распространенной во время формирования учения друидов должны определить специалисты по греческой философии». Из этой фразы следует, что автор считает, что это было некое единое учение, бытовавшее среди греков в Марселе. Поскольку детальный анализ поставленного ей вопроса действительно требует очень глубоких знаний в области истории греческой философии, его оставим неотвеченным и мы, только указав на кажущееся нам странным утверждение о некоем едином учении в греческой философии, которое могло повлиять на друидов. С другой стороны, сама мысль о том, что, философская система друидов, во-первых, не была общепринятой среди галлов *en masse*, и, во-вторых, могла возникнуть под греческим влиянием представляется нам очень интересной и позволяет объяснить, в частности, отсутствие учения о переселении душ в островной литературе и особенности погребальных обрядов, также не свидетельствующих о его наличии, в античности.

Общекельтской традиции, а особенно описанию пышных похорон у Цезаря, скорее можно сопоставить сцену погребального костра Патрокла в «Илиаде». Ахилл бросает, убив, на костер другу «четыре коней гордых и псов, двенадцать троянских юношей славных и свои волосы»(38). Так же возможны общие индоевропейские истоки представлений о мире ином, так схоже описанное, например, у Пиндара и в древнеирландских сагах, однако здесь следует учитывать и возможность прямого литературного влияния и просто относительную тривиальность этого «сказочного» мотива.

Естественно, что достаточно рано (а именно в комментарии к уже упоминавшейся древнеирландской саге «Плавание Брана», изданной Куно Майером и Альфредом Наттом в 1897 году) появилось и сопоставление кельтских идей о загробной жизни с учением другого индоевропейского народа - индийцев. Как мы уже отмечали, этому же вопросу в большой степени посвящено новое издание саги *De chophur in Da Muccida*, осуществленное Ульрикой Ройдер. Большая критическая статья на это издание «Ирландская samsara? Заметки к вопросу о кельтском учении о переселении душ» была опубликована в 1982 году боннским ученым Кристофом Дреге. Он отмечает, что понятие, также как и слово *samsara* не встречаются в древнейших индийских текстах. В Ригведе вообще довольно мало текстов посвящено жизни после смерти. Главное для нее - существование в этом мире, цель - долгая и счастливая жизнь(39). О том же, что касается жизни потусторонней, разные исследователи придерживаются разного мнения. Так, Т.Я. Елизаренкова считает, что некоторые места Ригведы возможно трактовать как свидетельствующие о вере в новое телесное воплощение души. Вот одно из таких многозначных мест из похоронного гимна (X, 14):

Соединись, соединишь с Ямой,

С жертвоприношениями и (добрыми) деяниями, на высшем небе!

Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой!

Соединись с телом в цветущем состоянии!(40)

Напротив, некоторые исследователи (Дреге, Дейсен) считают, что указаний на верования в перевоплощение в Ведах нет, а есть лишь вера в загробную жизнь, хорошую или дурную(41). Также уже в Ведах возникает учение о двух путях: пути богов и пути предков(42). Однако особенно полно это учение развивается в Упанишадах. Согласно им, путем предков идут те, кто ведет жизнь домохозяина и исполняет предписанные обряды. Путем богов идут отрeksiеся от мирской жизни, живущие в лесу.

Те, которые знают это, и те, которые в лесу, чтут веру и истину, идут в пламя, из пламени - в день, из дня - в светлую половину месяца, из светлой половины месяца - в мир богов, из мира богов - в солнце, из солнца - в молнию. И придя к молнии, [состоящий]

из пламени пуруша ведет их в миры Брахмана. В этих мирах Брахмана они живут вдали возвеличенные. Для них нет больше возврата.

Те же, которые приобретают миры жертвоприношением, подаянием, подвижничеством, идут в дым, из дыма - в ночь, из ночи - в темную половину месяца, из темной половины месяца - в шесть месяцев, когда солнце движется к югу, из этих месяцев - в мир предков, из мира предков - в луну. Достигнув луны, они становятся пищей. Там боги вкушают их, подобно тому, как [они вкушают] царя Сому, [говоря:] «Возрастай, уменьшайся». Когда это проходит у них, то [люди] попадают сюда в пространство, из пространства - в ветер, из ветра - в дождь, из дождя - в землю. Достигнув земли, они становятся пищей. Снова совершают подношение их на огне человека, и затем они рождаются на огне женщины. Так совершают они круговорот, снова поднимаясь в миры. Те, которые не знают этих двух путей, становятся насекомыми, птицами и кусающимися тварями(43).

Как действительно отмечает Дреге, сравнение кельтских и индийских представлений неуместно, поскольку *samsara* в индийской традиции является частью единой философской системы, а у кельтов мы находим всего лишь фрагментарные сведения о философских представлениях. Однако заметим очень точное совпадение учений о двух путях, изложенных в Упанишадах и у Платона. Дреге подчеркивает, что между еще индоевропейской традицией Вед лежит такая же пропасть, как и между Гомером, также продолжающем индоевропейскую традицию, и досократиками. Однако такая схожесть в учениях: путь богов, доступный лишь философам, и путь душ не столь совершенных, некоторые из которых, более достойные, вновь становятся людьми, а другие, порочные, различными животными, заставляет все-таки задаться вопросом о природе этого сходства. Мы же, не будучи специалистами в области философии, оставляем этот очень интересный вопрос открытым.

Итак, мы закончили рассмотрение идей о переселении душ у индоевропейских народов. Как оценивают эти частичные параллели кельтских, греческих и индийских представлений разные философы? Некоторые, как Дреге, категорически отвергают возможность генетического родства этих идей. Некоторые, как Чедвик, говорят о влиянии греческой философии на идеи друидов. Также достаточно распространенным в современной литературе является и мнение общего индоевропейского происхождения этих идей. Так, рассмотрев многие из цитированных нами отрывки греческой, индийской и кельтской литератур Гаретт Ольмстед приходит к следующему выводу: «Согласно праиндоевропейской традиции пламя загробного мира очищало души от грехов, и, после очищения в огне, души снова рождались на земле»(44). Во французском «Словаре мифологий» в статье «Индоевропейцы» приводится следующее утверждение: «Можно с уверенностью утверждать, что

индоевропейцы верили в реинкарнацию. Это надежно засвидетельствовано для кельтов и индийцев, но некоторые следы встречаются у всех народов (многочисленные рассказы о возвращениях в земную жизнь)"(45).

Мы склонны считать, что для такого мнения нет достаточных оснований. Реконструкция индоевропейских представлений о судьбе души после смерти, безусловно, является темой отдельной фундаментальной работы. Мы лишь можем сказать, что такое количество данных не позволяет нам считать учение о переселении душ общеиндоевропейским, на тех же основаниях, что не дали бы нам при таком количестве данных восстановить языковую праформу.

Что же, кроме общего происхождения, может объяснять такие параллели? Как и в языкознании, здесь может помочь типология. С.А. Токарев в книге "Ранние формы религии" приводит некоторую классификацию возможных представлений о загробном мире. В сущности, в нее включены все логические возможности того, что можно представить себе о судьбе души после смерти. Во-первых, можно представлять себе, что души или остаются где-то рядом в мире живых, или уходят в свой особый мир. Первая возможность логически делится на две - или душа невидимо присутствует где-то рядом с живыми, или она вновь воплощается в животное, в растение или в человеческое тело. Поверье о том, что умершие воплощаются в животных (реже в растения), связано с тотемизмом и отмечено в Австралии, Америке и Африке. Широко распространена также вера в то, что душа умершего вновь рождается в человеческом образе, воплощаясь при этом в ребенка, рожденного в той же семье или роде (эскимосы, различные индейские племена Северной Америки, йоруба). Своеобразный вариант идеи реинкарнации замечен у аранда и эскимосов: душа умершего вселяется в новорожденного ребенка, но лишь временно, пока не окрепнет собственная душа ребенка.

Однако наиболее распространена вера в особый мир душ ("тот свет"). Токарев отмечает, что рассмотрение разнообразных представлений явилось бы предметом особой большой работы, и дает лишь ряд общих наблюдений. Мир душ часто бывает довольно точно локализован, у приморских народов и островитян (например, народов Океании и Восточной Индонезии) особенно часто распространено представление о загробном мире где-то за морем, на острове (сравни многочисленные потусторонние острова ирландской и валлийской литератур). Также широко распространены локализации мира душ под землей или на небе.

Отдельно следует заметить, что люди часто считают, что судьбы умерших различны и после смерти. Мотивы, по которым одним умершим уготована одна участь, а другим

другая - различны. Ими могут быть выполнение или невыполнение племенных обрядов, род смерти. У народов, прославившихся воинственностью, храбрым воинам, погибшим в бою, уготовано счастливое место упокоения: в это верят некоторые индейцы Северной Америки, конечно, классическим примером является германская Валгалла, обитель душ павших воинов. На судьбу после смерти также может влиять имущественное положение (у гавайцев, таитян, жителей Маркизских островов души вождей идут на небо, а простых людей - в подземный или подводный мир). И, наконец, возможна идея воздаяния, загробной награды или наказания за земные дела. Это соответственно представления об аде и рае, например, в христианстве и исламе. Или худшее или лучшее перерождение (или отсутствие его для особо «продвинутых») в буддизме и индуизме. Та же идея, замечает и Токарев, усвоена в античном мире пифагорейцами, а позже манихеями. Она сохранилась в некоторых мусульманских сектах, особенно у исмаилитов.

Таковы различные представления, существующие у народов мира. Мы видим, что фактически здесь исчерпаны все представимые возможности. Более того, число их невелико, и именно этим, вероятно, возможно объяснить, что одни и те же идеи появляются у народов неродственных и никогда друг с другом не контактировавших. В рамках разных систем эти многообразные возможности могут комбинироваться. Так, у Платона и в Упанишадах, сочетаются представления о мире ином и реинкарнации (а вот уже случайное совпадение комбинации чисто математически гораздо менее вероятно). Интересный вариант синтеза различных представлений о загробной жизни дает материал, собранный Каргопольской этнолингвистической экспедицией РГГУ. Для информантов параллельно существует два представления о том, что происходит с душой после смерти. С одной стороны, существуют рассказы об обмираниях - попадании ненадолго за грань земной жизни, и хотя в основном говорится о том, что передавать виденное на том свете нельзя, некоторые записанные тексты в красках описывают мучения грешников на том свете - преимущественно пище-вые, не соблюдающих постов заставляют есть червей в разных видах, а перед достойными положено много всего съестного. Есть и христианские представления об аде под землей и рае на небе. Вот один из наиболее развернутых разговоров с информантом: «[А куда душа девается после смерти?]

-Ну дак вот улетит, не знаю, на небеса да... кто достоин дак хорошо в раю там, а недостоин дак в аду, кто если чево воровал, говорят, всё надо относить куда-то обратно. А всё рассказывали, что женщина молоко продавала да воду подливала дак вот ей там заставили отделить воду от молока. Как отделишь? И вот она всю жизнь должна стоять и отливать. Всё отчерпывай, отчерпывай, без конца отчерпывай.

[А в рай кто попадает?]

-Это хорошие люди, которые веруют в Бога, соблюдают все обычаи там не ругаются, не врут, не воруют, худыми делами не занимаются, не сплетничают. Вот это, говорят, самый худой грех, что сплетничать... Да там вот завидовать людям...

[А что с ними в раю происходит?] -Так не знаю уж такая жизнь райская, наверно, хорошая... весело живут, с ангелами там...

А в аду так там... вот, говорят, за какой-то грех так в смоле надо кипеть, в смоляном котле, смола кипит и ты там варишься... За убийство или за что... Наверно за убийство, это самый большой грех.

Что-то ты украл так тоже сплутывал и чё-то людям худое пожелал, навредил... тебе надо покаяться, если ты не покаешься, значит умрёшь с этим грехом, значит, тебя там всё время будут мучить." (В.И. Шесткова, 1927 г.р., дер. Кречетово).

С другой стороны, весь погребальный обряд и обычаи после похорон, свидетельствуют о совсем другом представлении о жизни усопших. Это, не подвергшееся влиянию христианства, представление о кладбище как мире мертвых. Вот как описывается жизнь умерших: "Одна там была Федосьева Марья была старушка такая, живой давно не было её. Рассказывала, што была на том свете. Это, говорит, как на том свете, токо оградки у ково нету, ну, ограды на могиле, те, говорит, гулеют, между могилами-то дорожки. Тротуары, гулеют, веселяться. А кто в оградке-то, говорят, похоронят, так, сидит, как в тюрьме. Как за решётку глядит и выйти некуда. Так лучше в оградках не делать." (А.Т. Боронин, 1909 г.р., дер. Ухта). Во время похорон не надо ходить к могилам своих покойников - они все встречают новоприбывшего. Могила представляется домом умершего: "Говорят, што надо, чтобы слышал, што пришли [когда на кладбище приходишь, надо по кресту постучать]" (Е.А. Капустина, 1930 г.р., дер. Нокола). в могиле устраиваются специальные полаты - как и в доме, в гроб новопреставленному подкладывают вещи для покойников - шапку, тапки. См., например "Дак вот шапки-то, у нас вон в Северодвинске похоронили одново без шапки. Ну и вот, одной и приснился, что мол этово - зачем ты меня похоронила без головново убора. Дак опять какой-то свой помер дядька, дак ему положили для тово шапку..." (М.Л. Гришченко, 1931 г.р. дер. Бор), "Умерла учителка... Одна у матки была, матка гоорит:" Не знаю, чево делать то. Похоронить в тапках".. Дык давай и похоронила на высоком каблуку. На девятый дни ей сница, как всё это и скажи: "Ой,- говорит, - как, мамка, живу худо. Все бегают, а ты,- гоорит,- мама, одела меня на высоком каблуку. Ой,- гоорит,- худо мне".. Ну ладно,- гоорит [мать], - я тебя помяну: дам тапки кому-нибудь, чтобы тебя помянули то. Нет, - гоорит,- не давай никому.

А в городе Северодвинске на такой-то улице, в такой-то квартире. Свези, купи тапки, мне доставят. Мать на сороковой день прошёл...купила тапки и приехала в Северодвинск. Допустим, в такой-то город, на такую-то улицу. И тапки везёт. Раз как дочка снилась. Заходит - там юноша умер. Она в гроб к нему и склала. Она на второй сон: "Спасибо, мама, я теперь в тапках" (В.А. Будилова, 1926 г.р., дер. Кречетово). Так что упомянутый Х. Биркханом обычай подкладывать письма не является специфически кельтским. Я достаточно подробно остановилась на современных славянских верованиях для того, чтобы показать, что представления о загробной жизни совсем не обязательно должны быть логичными. Более того, в этой области, о которой человек не знает объективно ничего, очень естественна некоторая размытость представлений.

Итак, вернемся к кельтам. По всей вероятности, они верили существование мира иного, и вера эта не была усложнена моральной составляющей, пришедшей лишь с христианством. Так же возможны общие индоевропейские истоки представлений о мире ином, так схоже описанном, например, у Пиндара и в древнеирландских сагах, однако здесь следует учитывать и возможность прямого литературного влияния и просто относительную тривиальность этого "сказочного" мотива.

Некоторые же из них, друиды античности, вероятно под влиянием греков-пифагорейцев (а также, возможно, в силу особой милитаризованности галльского общества) верили в переселение душ.

Таковы те выводы, которые мы можем сделать из достаточно скудных источников, свидетельствующих о философских представлениях кельтов на разных этапах их истории.

Список литературы

1. A Guide to Welsh Literature. Vol. 1. Ed. By A.O.H. Jarman & Gwilym Rees Hughes. Cardiff, 1992.

2. Chadwick Nora K. The Druids. Cardiff, 1997.

3. Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique. Dir. Yves Bonnefoy. Paris, 1981.

4. Druge C. Ein irischer samsara? Betrachtungen zur Frage der "keltischen Seelenwandre-rungslere". P. 261-269 // Zeitschrift für celtische Philologie, 39 (1982).

5. Eska J., Evans D. Ellis. Continental Celtic. // Ball, Martin J. (ed.). The Celtic Languages. London, 1992.

6. Maier B. Lexikon der keltischen Religion und Kultur. Stuttgart, 1994.

7. Olmsted G. Gods of Celts and Indo-Europeans. Budapest, 1994.

8. Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlandais ancien. (C) Dublin, 1987.

9. Williams Ifor. Pedair Keinc y Mabinogi. Caerdydd, 1951.

10. Бхагавадгита. Пер., послесловие и прим. Б.Л. Смирнов. СПб., 1994.

11. Гомер. Илиада. Пер. Н. Гнедича. М., 1978.

12. Джойс Д. Улисс. М., 1993.

13. Исландские саги. Ирландский эпос. М, 1973.

14. Лукан Марк Анней. Фарсалия или поэма о гражданской войне. Пер. Л.Е. Остроумова. М., 1993.

15. Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. Пер. В. Эрлихмана. М., 1995.

16. Овидий Публий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии. Перевод с лат. С. Шервинского. М., 1983.

17. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Том 2. М., 1993.

18. Похищение Быка из Куальнге. Пер. Т.Михайловой и С. Шкунаева. М., 1985.

19. Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.

20. Сочинения Юлия Цезаря. Записки о его походах. С латинского перевел Алек. Клеванов. М., 1876.

21. Страбон. География в 17 книгах. Пер. Г.А.Стратановского. М., 1964.

22. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

23. Упанишады. Перевод, предисловие и комментарий А.Я. Сыркина. М., 1992.

24. Философская энциклопедия. М., 1962.

Примечания

1. География, IV. 4

2. Цит. по Дрцге, с. 261

3. Vetus ille mos Gallorum occurit, quos memoria proditum est pecunias mutuas, quae his apud inferos redderentur, dare, quia persuasum habuerint animas hominum immortales esse. Dicerem stultos, nisi idem bracati sensissent, quod palliatus Pythagoras credidit. (Factorum et Dictorum Memorabilium Libri Novem, II.6.10) Цит. по Chadwick, с. 54

4. Chadwick, с. 55

5. Imprimis hoc volunt persuadere non interiire animos, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto. (De bello Gallico, VI, 14)

6. De Chorographia, цит. по Chadwick, с.30

7. Лукан, Фарсалия I, 450-62.

8. Цит. по Birkhan, с. 914.

9. Там же, с.913-4.

10. Похищение Быка из Куальнге. С. 114.

11. Vendryes, C-204.

12. Ирландский эпос, с.586.

13. PKM 75-76. См. Русский перевод в Мабиногион, с. 44-5

14. Welsh Literature, с.107-8.

15. Maier, с. 184.

16. Druge, с. 265.

17. Eska-Evans, с. 40

18. Цит. по Birkhan, с. 840.

19. Birkhan, с. 845-6.

20. De bello Gallico VI, 19. Цит. по Цезарь, с. 128.

21. Birkhan, с. 847

22. Юлиус Покорный (1887-1970) - известный кельтолог и индоевропеист, автор книг по ирланд-скому языку и культуре. Однако данное упоминание о нем в романе -

анахронизм. Действие в романе происходит в 1904 году, когда Покорному было всего 17 лет, а преподавать в Вене (как приват-доцент) он стал с 1914 года.

23. Джойс, с. 193.

24. Цит. по Антология мировой философии, 1, 1, с. 287

25. Философская энциклопедия. IV, 260.

26. Пиндар, комментарий. С. 399

27. Пиндар, с. 17-8.

28. Платон, с.76.

29. Платон, с.76.

30. Там же, с.37.

31. Там же, с.38.

32. Там же, с.40.

33. Метаморфозы XV 454-478

34. Maier, с. 117

35. J.J. Tierney, "The Celtic Ethnography of Posidonius"// Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. 60, Section C, no.5 (Dublin, 1960); здесь цит. по Chadwick

36. Chadwick, с.56.

37. Chadwick, с.101.

38. Гомер, Илиада VIII, 138-183, 237-246 (с. 432-3, 435)

39. Дрцге, с. 262.

40. Ригведа, с. 199.

41. Бхагавадгита, послесловие - с. 295.

42. Упанишады, предисловие - с. 32-3.

43. Брихадараньяка Упанишада. VI.2.15 - 16 (с. 145-6)

44. Olmsted, с. 32.

45. Dictionnaire des Myhologies, с. 560.

