

Балканские чтения 6

НОМО ВАРКАНИКУС

Поведенческие сценарии
и культурные роли

Античность • Средневековье • Новое время

Тезисы и материалы

Москва
2001

Российская академия наук
Институт славяноведения

НОМО ВАСКАНИКУС

Поведенческие сценарии и культурные роли

Античность • Средневековье • Новое время

Балканские чтения 6

Тезисы и материалы

Москва 2001

Редколлегия: И. А. Седакова

Т. В. Цивьян

Рецензенты: чл.-кор. РАН, доктор филол. наук, профессор

Т. М. Николаева

доктор филол. наук

А. Л. Топорков

Материалы даются в авторской редакции

Ното Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. — М., 2001. — 138 с. (Балканские чтения 6. Тезисы и материалы.)

ISBN 5-7576-0118-3

ISBN 5-7576-0118-3

© Институт славяноведения РАН, 2001

© Коллектив авторов, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург) Власть предрешающие (от микенской эпохи к греческой архаике).....	7
Л. И. Акимова (Москва) ΧΑΙΡΕ. Прощания-встречи в искусстве классической Аттики (белые лекифы и стелы)	10
В. П. Казанскене (Санкт-Петербург) Конец странствий в жизни Одиссея.....	13
В. В. Файер (Москва) Гомеровские стихи без цезур и их позднейшая интерпретация	15
Н. В. Брагинская (Москва) Воробы и херувимы: Σαφο, Fr. 1.....	17
Е. Г. Рабинович (Санкт-Петербург) Балканская судьба.....	22
В. Н. Топоров (Москва) Человек «осевого времени» Сократ в платоновской «Апологии Сократа» (к проблеме «поведенческого сценария» и «культурной роли»).....	25
А. А. Россиус (Москва) Стоицизм и греческая астрономия.....	37
В. Л. Цымбурский (Москва) Фракизмы в этрусской ономастике: проблема экспансии «балканского человека»	43
А. П. Непокупный (Киев) К отражению балканизмов в понтийской поэзии Овидия: «Да» и «Нет» на языке жестов	46

О. Л. Левинская (Москва)	
«Ослиные» метаморфозы в античной беллетристике: Лукиан, Апулей и Луций из Патр	48
А. И. Солопов (Москва)	
Об одной славяно-италийской семантической параллели: рус. <i>полая вода, половодье</i> — лат. <i>caua flumina, caua palus,</i> <i>cauae undae</i>	51
М. К. Трофимова (Москва)	
Событие и его культурная роль (к истории создания коптской письменности).....	52
Я. Н. Любарский (Санкт-Петербург)	
Ироничные византийцы?	55
А. В. Занемонец (Москва)	
«Антирретик» Иоанна Евгеника и проблема рецепции Флорентийского Собора на Востоке.....	56
Г. П. Клепикова (Москва)	
Автор «Поучений Нягое Басараба своему сыну Феодосию» (XVI в.) как реализация <i>Ното Balcanicus</i>	58
А. В. Жугра (Санкт-Петербург)	
Этика общения (иносказание как способ осуществления коммуникации).....	64
Т. В. Цивьян (Москва)	
Роль диминутивов в структуре новогреческого этноязыкового пространства.....	66
F. Badalanova (London)	
<i>So that the Virgin May Smile (Ritual Obscenity</i> <i>as a Cultural Phenomenon)</i>	69
А. А. Плотникова (Москва)	
Демон-герой на Балканах.....	78
Т. А. Агапкина (Москва)	
Балканославянские календарные персонажи и символы	81

А. В. Жугра, Л. Н. Каминская (Санкт-Петербург)	
Отношение к смерти у албанцев — мифопоэтический и обыденный уровни	86
О. М. Младенова (Калгари)	
Статус в традиционной болгарской модели мира	90
П. Христов (София)	
Зачеването в българската народна култура — норми и забрани	93
И. А. Седакова (Москва)	
«Субботние» люди на Балканах	98
Е. С. Узенёва (Москва)	
Персонаж «невеста» в сценарии болгарской свадьбы	101
Л. Н. Виноградова (Москва)	
«Нова млада» в новой семье: послесвадебный сценарий	104
В. В. Усачева (Москва)	
Здоровье в жизненном сценарии болгар	108
Вяч. Вс. Иванов (Москва — Лос-Анджелес)	
К вариантам баллады о мастере Маноле	111
Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург)	
Дигенисы — в истории греческой литературы. Герои и творцы	112
С. Б. Ильинская (Афины)	
Движение посвяtitельного самопознания в «Ясновидящем» А. Сикельяноса	114
И. В. Тресорукова (Москва)	
Греческий театр теней: истоки и балканская традиция. На материале легенды о драконоубийце (Ο Μεγαλέξαντρος και το хатарαμένο φίδι)	116
Д. А. Яламас (Афины—Москва)	
Женщина и любовь в греческих песнях <i>ребетика</i>	119
Н. В. Злыднева (Москва)	
Югославянский примитив как модель поведения	124

О. Александропулос (Афины)	126
Русский путешественник в Константинополе XIX века	
Роль и трактовки	126
М. Воловикова, С. Тихомирова (Москва)	
М. Няголова (Велико Тырново)	
Исследование личностных представлений о празднике:	
Россия и Болгария	129
Т. Н. Свешникова (Москва)	
Штрихи к портрету Мирчи Элиаде	132
И. И. Ковалева (Москва)	
Ното Balsanicus в зеркале поэзии: «греки» у Бродского	
как культурный символ и поведенческая модель	134

ВЛАСТЬ ПРЕДЕРЖАЩИЕ (ОТ МИКЕНСКОЙ ЭПОХИ К ГРЕЧЕСКОЙ АРХАИКЕ)

Термины власти сравнительно мало меняются от микенской эпохи к греческим диалектам I тыс., при том, что внутреннее содержание терминов претерпевает иногда достаточно сильные изменения, например, глава микенского государства — ванакт (wa-na-ka), известен и в гомеровском эпосе (этот титул сохраняет Агамемнон ἄναξ ἀνδρῶν). В последующие века ἄναξ — обычное обращение к божеству. В микенское время, судя по всему, наблюдалась определенная сакрализованность царской власти. Не только эпитеты божеств (wa-na-sa), не только связь ванакта с культом (ср. РУ Un 2.1 pa-ki-ja-si, mu-jo-me-no, e-pi wa-na-ka-te), но и гомеровские формулы, восходящие к микенской эпохе, до некоторой степени свидетельствуют о таком положении дел, например, упоминание о священном замысле царя (ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο), где ἱερὸν μένος скорее всего связано с промыслом и замыслом, включавшем также элемент сакрализации этого замысла. На последнее может указывать также формульное ведийское ṛṣirēṇa mānasā (instr.) Если прав К. Ройх, определяющий ἱερὸν μένος как микенскую формулу, входившую в этикет обращения к царю, то внутренняя форма данного словосочетания отчетливо указывает на присутствие сакрального в самой царской должности. Для поздней архаики, напротив, сакральные способности правителя не востребованы: чтобы освятить свое право вернуться к власти, Писистрат ставит на колесницу рядом с собой девушку, наряженную Афиной, имитируя эпическую ситуацию, но нигде не утверждая прямо свое ἱερὸν μένος — его право на тираническую власть освящает олицетворение божества.

Из микенских текстов мы знаем, что следующим за ванактом стоял военачальник — лавагет, а затем три человека, обозначенные как te-re-ta. Особенно отчетливо такая иерархия проявляется в тексте РУ Ег 312, где описываются принадлежащие им размеры земельных участков:

- .1 wa-na-ka-te-ro, te-me-no []
- .2 to-so-jo pe-ma GRA 30
- .3 ra-wa-ke-si-jo, te-me-no GRA 10
- .4 *vacat*
- .5 te-re-ta-o[]to-so pe-ma GRA 30
- .6 to-so-de, te-re-ta VIR 3
- .7 wo-ro-ki-jo-ne-jo, e-re-mo
- .8 to-so-jo, pe-ma GRA 6 []
- .9 *vacat*

Определить полномочия упоминающихся в данном тексте должностных лиц намного труднее, поскольку в текстах I тыс. до н. э. соответствия им редки и не бесспорны; это в первую очередь касается te-re-ta: ни общепринятое сближение с элейским τελεστάς, ни сопоставление с τηρέω [впервые — Вентрис, недавно дополнительно обосновано В. П. Казанскене] не позволяет точнее определить их функции, хотя последняя интерпретация, возможно, подразумевает наличие таких обязанностей, как сакральная охрана страны.

В греческих государствах I тыс. до н. э. сохраняется еще как архаическое установление должность, обозначаемая словом βασιλεύς. В микенских текстах оно выступает как qa-si-ge-u — начальник небольшой области, в центре которой находится qa-si-ge-wi-ja. В Пилосе таких областей несколько; подчиненное положение qa-si-ge-u по отношению к центральному управлению очевидно. В эпосе все предводители греков — βασιλῆες; впоследствии должность сохранилась на Кипре, где восемь царств, и в каждом свой pa-si-ge-u-se, но в других государствах древней Греции их роли меняются — либо два царя, как в Спарте, либо ἄρχων βασιλεύς как один из коллегии — в Афинах (заметим, кстати, преимущественное отношение его функций к области наиболее тяжких, в т. ч. сакральных преступлений). Характерно, что о гомеровских царях сообщается, что они «правят мощно» ἴφι ἀνάσσειν.

Безусловно, понятие силы как атрибута власти можно постулировать и для микенского времени. Пожалуй, самым ранним примером здесь может служить гомеровская формула, как правило, определяющая роль наследного принца. Как установил К. Ройх, βίη Πρακλείη и подобные выражения могут представлять в эпосе

наследие микенского времени; микенская реконструкция дает *g^wiā Nēra^kleweheia, создавая правильное окончание гексаметра и демонстрируя микенскую суффиксальную оппозицию (затем утраченную) -io- : -euo- = неотторжимая принадлежность : поссесивность. В микенских текстах ku-gu-me-ni-jo 'сын Климена' противопоставлен ku-gu-me-ne-jo 'Клименов (участок земли)'.
1

В греческих лирических текстах βίη Πρακλείη меняется на ἴς Πρακλείη. Значение силы и в архаическое время оказывается связанным с идеей власти, причем не обязательно с реальной, поскольку обнаруживаются и контексты, в которых «сила» обозначает наследственное право на власть при реальном ее отсутствии.

В качестве такого примера можно рассмотреть строки Феогнида (Theogn. 31–38):

ταῦτα μὲν οὗτος ἴσθι κακοῖσι δὲ; μὴ προσομίλει
ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχει
καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔστιε, καὶ μετὰ τοῖσιν
ἴξε, καὶ ἀνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.
ἔθλων μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι ἦν δὲ κακοῖσιν
συμμίσηγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.
ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὁμίλειε, καὶ ποτε φήσεις
εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ.

Очевидно, что Theogn. 34 не содержит совета юному Кирну подладиться к власти имущим, но речь идет о тех, кто как раз в это время утратил власть. Поэтому перевод А. И. Доватура 'les grands seigneurs' — 'вельможи' замечательно подходит по контексту, где сила власти заменяется силой нравственных и наследственных социальных устоев.

Смена ролей от микенской до архаической Греции не выглядит резкой, хотя и ощутима. Христианство резко меняет роли, первые становятся последними, а последние — первыми. Уходят традиции и идеалы нажитого добром богатства, власти и силы. Меняется и роль правителя, и институты власти. Эти изменения — плод духовного прорыва философской мысли и смены нескольких, связанных между собой концептуальных сфер, на пересечении которых роли должностных лиц и их функции изменяются, развиваются и даже формируются заново.

Л. И. Акимова (Москва)

ХАЙРЕ. ПРОЩАНИЯ-ВСТРЕЧИ В ИСКУССТВЕ КЛАССИЧЕСКОЙ АТТИКИ (БЕЛЫЕ ЛЕКИФЫ И СТЕЛЫ)

Одной из специфических черт представителей балканского мира нам видится их отношение к смерти. Погребальный ритуал, вокруг которого развиваются мифологические, псевдомифические и «реальные» ситуации, — древнейший в культуре. И именно он во многом определяет собой модель поведения и общий тонус человеческой жизни — тем более это свойственно древности.

Особое отношение к смерти глубоко отличает греков от других древних народов. С наибольшей художественностью оно проявилось в мемориальном искусстве Аттики X–IV вв. до н. э. *Жертвоприношение* как центральное событие «ритуала перехода», свойственное древнему мифосознанию с его циклическим представлением о бытии, в явном виде исчезает из мемориального искусства Греции уже в эпоху геометрики, X–VIII вв. до н. э. С наступлением же классики оно уходит глубоко внутрь изобразительного текста, оставляя место для показа чисто человеческих чувств, связанных с переживанием смерти. Главными героями мемориальных памятников остаются *супруги* — *мужчина* (ритуально умерший, жертва) и *женщина* (ритуальный спаситель, жрец). Но их отношения на двух главных типах погребальных аттических памятников — подземных (глиняных урнах и семантически эквивалентных сосудах) и надземных (каменных стелах с рельефами) — совершенно различны.

В V–IV вв. до н. э. «подземный» могильный памятник в Аттике представляет *белый лекиф* — высокий узкогорлый сосуд, с росписью разжиженным лаком по белому грунту. Лекиф был вещным символом умершего: он проходил тот же погребальный обряд — ингумации или кремации, и часто разбивался при положении тела в могилу. Захороненный вместе с «телом» («костями»), он мог выступать воплощением отошедшей от него, но долженствующей вновь вернуться «души». Об этом говорят неожиданное предпочтение (около сер. V в. до н. э.) краснофигурного стиля тональной жи-

вописи, а также изящество формы лекифа, его утонченная хрупкость и светлый, сияющий фон. Лекиф соотносился с образом светила-солнца, по образу и подобию коего проходил «ритуал перехода» эллин-мужчина; супруга же его представляла образ богини-луны. О заключенной в лекифе световой и огненной сущности говорит и его содержимое — масло, которое, помимо «блеска», «сверкания», способности гореть, обладало и свойствами *соединения* разъединенных космических частей (ср. роль жира в жертвоприношении богам, Hes. Theog. 535–541; ср. также положение лекифов *между ног* умерших — Jenkins, Sloan 1996: 144–145, Nr. 26–27).

На лекифах изображался поминальный обряд, совершаемый после погребения. Его исполняли главным образом женщины; ядром «перехода» был *лунный* цикл: поминки совершались на 3-й, 9-й и 30-й дни месяца, погребали же человека всегда до восхода *солнца*, в соответствии с фазой «смерти» светила. Исключая редкие рецидивы геометрических тем, протесиса (оплакивание в доме) и экфоры (выезд к месту захоронения), а также архаической темы погребения умершего Гипносом и Танатосом, основная сюжетика белых лекифов связана с «посещением некрополя» (Riezler I–II, 1914). В исходной модели женщина-супруга, принося на могилу корзинку с ритуальными вещами, совершает обряд *символического венчания* с умершим: она украшает стелу венками, обвязывает ее тенией, ставит на ступени лекифы и кладет вечнозеленые ветви. Обычно умерший присутствует тут же, незримо, как эйдолон: сначала стоит по другую сторону стелы, затем все чаще садится на ее ступени, а с расширением первичной модели (с появлением второй дароносицы или ее мужского коррелята) переселяется к стеле, практически сливаясь с ней. Совершение акта венчания возвращает умершего к жизни: он начинает окликать «супругу», и та, уже собираясь уходить, оборачивается как пораженная током, с учащенным сердцебиением и — застывает в безмолвном его созерцании. У него *отверзаются уста*. И еще — *пробуждается память*: нередко он держит лиру или сидит на ступенях, печально бряцая по струнам. Вспоминая о жизни, он начинает скорбеть о своей злосчастной судьбе — мужчины впадают в безысходную грусть, женщины бьют себя в грудь, ударяют руками в голову, падают ниц, вздымают в трауре руки. Иногда они втягивают в этот плач и родных, и те тоже погружаются в глубокую скорбь, оплакивая свою потерю. На лекифах диалог живых и умерших — лишь потенциальная возмож-

ность бытия (*начало* нового жизненного цикла), основная же их тема — разлука, разбитая жизнь. Но эти страсти души — «*души*» в виде скорбных крылатых теней парят на лекифах — остаются в невидимом мире (ср. Аид — «невидимый»). О них знает только умерший.

На «надземных» мемориалах, *стелах*, видим тоже прощания-встречи, но в ином варианте. Они представляют уже не могилу, а некий идеальный маленький храм (наиск), где собираются живые и мертвые (Conze I, 1893; Diepolder 1931). По-прежнему доминирует ритуальный союз супругов, которых теперь соединяет пожатие рук. *Рукопожатие* — эвфемистическая замена древней жертвы (к умершему через телесный контакт перетекает живая жизнь); его усилено и с массой тончайших вариаций дублирует контакт духовный — *встреча взглядов* (Акимова 1999). Живые и умершие пожимают руки и смотрят друг на друга проникновенным, любящим взглядом. Фактически стелу ставят одному человеку, но с течением времени помимо ритуальных фигур «спасителя — жертвы» она принимает в себя все новых и новых героев; вокруг умершего собираются целые семьи, причем бывает трудно понять, кто из изображенных умер, а кто еще жив. Однако это не имеет значения. Люди на стелах предстают в их возвышенном и очищенном облике, без описания портретных черт, истории, географии, быта, а также и обстоятельств смерти. Здесь никто никого не клянет, никто не взывает о мести, никто ни о чем не просит. Просто родные собираются вместе, потому что они любят друг друга и хотят вместе остаться и в том неведомом мире, как это было при жизни. В поздних стелах исчезают и рукопожатия и встречи взглядов: умершие, отклоняя последнюю надежду на материальное «спасение», не принимают даже этих метафорических жертв и покидают жизнь с душевным достоинством — изящно и тихо. Они словно приносят в жертву сами себя. Единственное слово, которое иногда остается наследникам, это **ΧΑΙΡΕ**, что значит вместе и «здравствуй» и «прощай».

Идея приносимой смертью разлуки, *разделения*, очевидная в росписях лекифов, преодолевается на стелах мыслью о *союзе* смерти-жизни. В искусстве Аттики скорбь и траур буквально *уходят в могилу*, а из нее в мир живых *восходит* идея побеждающей смертью любви, и уже не только любви супругов, но и родителей-детей, сестер-братьев, и всех людей вообще как *единой человеческой семьи*.

КОНЕЦ СТРАНСТВИЙ В ЖИЗНИ ОДИССЕЯ

Как известно, Одиссеей совсем не хотел отправляться в Троию, и Агамемнону потребовался целый месяц, чтобы уговорить его принять участие в этом походе (Од. 24, 118–119). Его возвращение в Итаку, однако, заняло значительно больше времени, было переполнено трудностями и приключениями, мотивированными внешне (воля богов, поведение спутников, обстоятельства) или внутренне (характер самого героя). Среди них выделяются два поворотных момента, когда Одиссею пришлось менять свою роль, чтобы на самом деле вернуться домой и снова стать хозяином в своем доме.

Первый момент касается полученного от Тиресия в Аиде указания (Од. 11, 119–137, которое в несколько измененном виде повторено в Од. 23, 267–287), что вернувшись на родину и убив женихов Пенелопы, Одиссеей должен отправиться, взяв весло, к людям, не знающим ни моря, ни кораблей, едящим пищу не соленой. При этом Тиресий указывает и точный знак (σημα):

ὄπποτε κεν δή τοι ξυμβλήμενος ἄλλος ὀδίτης
φήη ἀθηρηλοιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαίδιμῳ ὤμῳ,
καὶ τότε δή γαίη πῆξας εὐῆρες ἐρετμόν,
ἔρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἀναχτι...
οἴχαδ' ἀποστείχειν... (Од.11, 124–129).

Этот многоплановый пассаж, как и вся песня, неоднократно рассматривался и древними комментаторами Гомера (напр., Евстафием), и современными исследователями в первую очередь как свидетельство о распространенности культа Посейдона в далекой от моря области, жители которой не знают, как выглядит весло и принимают его за привычное для себя орудие труда — веяльную лопату для отделения зерна от мякины и сора. При этом античные комментаторы много внимания уделяли слову ἀθηρηλοιγός, рассматривая его как с точки зрения народной этимологии («смерть мякины»), так и сопоставляя с другими обозначениями того же предмета — πτύον, θρῖναξ: Ἀθηρηλοιγός: τὸ πτύον τὸ τοὺς ἀθέρας

ὄλοθρεῦον (Hesych., Suda), πτύον θρῖναξ, ξύλον ἐν ᾧ διαχωρίζουσι τὸν σῖτον ἀπὸ τοῦ ἀχύρου (Hesych.).

Они же отмечали и сходство весла, точнее, плоского конца весла, с веяльной лопатой:

πλάτη γὰρ θαλασσία τὸ ἐρετμόν. καὶ πλάτη χερσαία τὸ πτύον (Eustath.).

Особенно важны в этом пассаже, на наш взгляд, слова «воткнув весло в землю» — γαίη πήξας εὐήρες ἐρετμόν, — действие, которое само по себе остается непонятным, также как нелепым выглядит требование ходить с веслом на плече в отдаленных от моря местах. Мало дает и единственная, насколько нам известно, аналогия у Гомера, когда душа нелепо погибшего Эльпенора просит предать погребению его тело и воткнуть весло на его могильном холме (Од. 11, 76–77); здесь воткнутое весло имеет явно иную семантику — оно должно служить памятным знаком. Однако если учесть возможную подмену весло/веяльная лопата, мы находим интересный сельскохозяйственный ритуал, засвидетельствованный в седьмой Идиллии Феокрита:

...βωμῶ παρ Δάματρος ἀλωίδος; ἄς ἐπὶ σωρῶ
αὐτίς ἐγὼ πάξαμι μέγα πτύον (Theoc. Id., 154–156).

Схолии к Феокриту содержат объяснение этого действия:

провеяв пшеницу, сгребали зерно в кучу и в знак завершения этой работы втыкали сверху большую веяльную лопату, причем начало этого обряда возводится к Триптолему.

Нам кажется возможным перенести это объяснение на пророчество Тиресия, данное Одиссею: исполнив это и другие приказания (принеся определенные жертвы Посейдону и другим богам), воткнув весло в землю, герой получал возможность освободиться от необходимости странствовать по морю, подвергаясь опасностям, и перейти к мирной жизни земледельца, обещавшей долгую жизнь в достатке при такой же благополучной жизни его народа, то есть перейти к исполнению новой роли, которая уже вышла за пределы гомеровской «Одиссеи». Так, старый земледельческий обряд, включенный во вполне сказочный мотив, мог послужить внешней мотивировкой резкой перемены жизни Одиссея.

ГОМЕРОВСКИЕ СТИХИ БЕЗ ЦЕЗУР И ИХ ПОЗДНЕЙШАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

1. Согласно традиционным правилам в гекзаметрическом стихе должна быть или одна цезура, делящая строку пополам («пятиполовинная» или «после третьего трохея»), или две, которые пересекают стих на три части («семиполовинная» в сочетании с «трехполовинной»).

2. В гомеровских поэмах встречается некоторое количество стихов (по нашим подсчетам — 35 в «Илиаде» и 19 в «Одиссее»), которые не подходят под вышеуказанные типы. Во всех этих строках имеется семиполовинная цезура, то есть словораздел после арсиса 4 стопы. Чуть чаще строки этого типа встречаются у Гесиода (по 5 в обеих поэмах), реже в гомеровских гимнах (Ven. 271; отсутствуют в Сег., Apoll., Мерс.).

3. Среди гомеровских строк с семиполовинной цезурой можно выделить несколько групп: (а) строки, которые имеют приставочный глагол в третьей стопе, так что при отделении приставки можно получить «правильную» цезуру; (б) строки, где в третьей стопе имеется элизия, которая может быть заменена на афериэзу с получением «правильной» цезуры; (в) строки с длинными именами собственными в середине (*ῥρσεο Λαομεδοντιάδῃ, καλέουσι ἄριστοι* II. 3.250); (г) все остальные. Наличие двух последних групп убеждает нас в том, что любые попытки исправить эти строки (сделать в них тмесис, заменить элизию на афериэзу и т. д.) некорректны для поэм Гомера. Строки с одной семиполовинной цезурой следует рассматривать как редкую, но вполне закономерную для Гомера метрико-просодическую структуру.

4. Исследование текстов показывает, что традиционные правила, более строгие, чем гомеровский и постгомеровский узус, сложились в эллинистическую эпоху. Гекзаметр поэтов этого времени «очищен» от редких вариантов, изменен в сторону большего метрического единообразия. Уменьшается число допустимых форм гекзаметра, строже соблюдается мост Германна и, в том

числе, не допускаются строки с одной семиполовинной цезурой. У Аполлония, Каллимаха, Феокрита и Никандра ни разу не встречаются строки этого типа. Тому же правилу следуют позднеантичные поэты Оппиан из Аназарба и, тем более, радикальный реформатор гексаметра Нонн Панополитанский. Из общего хора выпадают эллинистический поэт Арат (2 нарушения) и позднеантичный эпик Квинт Смирнский (5), которые более точно следуют гомеровской традиции. Псевдо-Оппиан из Апамеи (1 нарушение) вообще не стесняется строгим соблюдением подобного рода запретов.

5. Стремление «очистить» гекзаметр от аномалий затрагивало не только поэтов, но и издателей Гомера. В схолиях мы можем найти указания на то, что александрийские филологи стремились исправить некоторые строки «без цезур». Так, для строки II. 5.263 (ср. 5.323) $\text{Αἰνεῖαο δ' ἐπαῖξαι μὲννημένος ἴππων}$ указан вариант Зенодота Αἰνεῖω . Трудно сказать, в какой степени Зенодот переработал оставшуюся часть строки, но, без сомнения, в ней появился трехполовинный словораздел. Другая «аномальная» строка была переработана Аристархом: вместо $\nu\tilde{\xi} \delta' \eta\delta' \eta\epsilon \delta\iota\alpha\rho\rho\alpha\iota\sigma\epsilon\iota \sigma\tau\rho\alpha\tau\acute{\omicron}\nu \eta\epsilon \sigma\alpha\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ (II. 9.78) он предложил чтение « $\delta\iota\alpha\rho\rho\alpha\iota\sigma\epsilon\iota$ ». Как это можно интерпретировать? Вероятно, за этим вариантом скрывается тмесис с «закономерной» трехполовинной цезурой $\delta\iota\alpha|\rho\rho\alpha\iota\sigma\epsilon\iota$. Оба эти исправления можно объяснить и иными причинами, но в более широком контексте наше объяснение о метрической обусловленности данных вариантов представляется наиболее правдоподобным.

6. Особый интерес в этой связи представляет «Энеида» Вергилия. В ней иногда встречаются стихи с одной только семиполовинной цезурой, но почти все они, как отметил Д. А. Литвинов¹, обладают следующим свойством: 40 из 45 таких строк, если в них сделать афезу вместо элизии, получают «закономерную» цезуру. Из пяти оставшихся 3 допускают тмесис, а 2 содержат длинные имена собственные. Итак, среди «безцезурных» стихов у Вергилия встречаются те же самые группы, что и у Гомера, за исключением последней «остаточной» группы. Таким образом, можно предположить, что в отношении цезур Вергилий руководствовался гоме-

¹ Литвинов Д. А. Перспективы применения статистического метода и компьютерной техники для атрибуции и датировки латинских гекзаметрических сочинений, М., 1997 (дипломная работа, защищенная на кафедре классической филологии МГУ).

ровской традицией, но только он упорядочил ее определенным образом. Следы подобного упорядочивания можно было бы усмотреть и в текстах Арата и Квинта, но только Вергилий предоставляет достаточный материал для вывода.

7. Начиная с эллинистического времени, можно попытаться выделить в античной гекзаметрической поэзии два направления в отношении «безцезурных» строк. Большая часть поэтов отказываются от них, а издатели стремятся исправить некоторые из таких «аномалий» в «Илиаде». Другие поэты продолжают следовать гомеровскому узусу, нормализуя и упорядочивая его.

Н. В. Брагинская (Москва)

ВОРОБЬИ И ХЕРУВИМЫ: SAPHO, FR. 1

There is no gap between Babylon and Greece.

Walter Burkert. Orientalizing Revolution.

Отождествление Афродиты и Астарты-Иштар — уже давно общее место религиоведения, тем более, что сами древние проводили подобное сопоставление совершенно недвусмысленно.

Сравнительно более новым является обнаружение за сценами из «Илиады» мотивов аккадского эпоса. Такова сцена прихода Афродиты с жалобами на ранившего ее Диомеда (5, 330–431) к матери Дионе и отцу Зевсу и аналогичного прихода Иштар к отцу, богу Неба Ану с жалобой на отвергшего и оскорбившего ее Гильгамеша (VI, 1–91) (Gresseth, Burkert). Родители Афродиты в этой сцене — бог Неба Зевс-Дий и Диона, возникающая у Гомера в этой единственной сцене и носящая имя, представляющее собою женский вариант имени Зевса, то есть женская богиня Неба, — соответствуют отцу Иштар богу Неба Ану и матери Анту, чье имя также является регулярным образованием женского рода от Ану.

Между тем, Буркерт отмечает и различия этих сцен. В аккадском эпосе она играет важную сюжетобразующую роль, кроме того, известен сакральный, ритуальный «подтекст» сюжета. У Го-

мера же остается только очаровательная «жанровая сценка», никак не влияющая на ход основных событий и не имеющая никакого сакрального фона.

Разительную параллель к этой параллели мы находим на Лесбосе, в «сфере влияния» малоазийской и переднеазиатской религии и культуры. У Сафо в стихотворении, которое открывало книгу (Фг. 1), с жалобой и просьбой о заступничестве обращается героиня и/или автор, она молит и зовет Афродите, а та спрашивает: «Кто тебя, Псапфа, обидел?» (18–19) точь-в-точь, как Гомерова Диона — Афродите: «Кто тебе такое сделал, милое дитя?» (5, 373). Сафо заменяет здесь Афродите, Афродита — Диону, беседа между старшими и младшими олимпийцами превращена в лирическом жанре в разговор между богом и человеком. Но по содержанию жалоба у Сафо ближе аккадскому эпосу: она жалуется, как Иштар, на отвергаемую любовь, а не на рану, нанесенную в битве. Мифологический параллелизм битвы и любовного соединения, сказавшись в замене поношений Гильгамеша распутной Иштар отповедью Диомеда: «Скройся, Зевесова дочь! удалися от брани и боя. Или еще не довольно, что слабых ты жен обольщаешь?» (Илиада 5, 347–348; перев. Н. Гнедича); у Сафо этот параллелизм сказавшись в просьбе отвергнутой к Афродите быть «со-воительницей», «со-ратницей».

На фоне неожиданно близкого общения ближневосточной и греческой поэтической традиции, представляется возможным сопоставить прославленную сцену теофании «пестротронной Афродиты», спускающейся по призыву Сафо с неба на золотой колеснице¹, запряженной воробьями, с иконографией Иштар, восседающей на троне, поддерживаемом крылатыми существами. Иконография сидящих на крылатом троне различных ближневосточных богов и представленная в библейских текстах теофания божества на троне или престоле, несомом херубами-керубами, хранителями стран света, хорошо изучена. Функции переднеазиатских херубов или керубов — охранять престол бога, его трон, и передвигать его. Бог явля-

¹ Грамматика текста и пунктуация папируса предполагает также чтение, при котором эпитет «золотой» относится не к колеснице, а к дому, откуда является Афродита; но помимо известных соображений D. Page'a (Sappho and Alcacus. Oxf. 1955, p. 7) и «золотых колесниц» эпоса (II. V, 722; 23, 503; 10, 438), стоит вспомнить, что Иштар обещает прежде всего приготовить для Гильгамеша золотую колесницу, с золотыми колесами (Табл. VI, 10 сл.).

ется восседающим на престоле, а престол охраняют и несут/носят крылатые зооантропоморфные существа гибридной природы. Сопоставление со знаменитым фрагментом Сафо, казалось бы, лежит на поверхности, но, насколько нам известно, не делалось.

Правда, Афродита едет на колеснице, а не на летающем троне/престоле. Но гимн начинается с эпитета «пестротронная», стоящего тем самым в особо выделенной позиции (это первое слово молитвенного обращения), а этот эпитет — *hapa*x, более нигде не засвидетельствован. Филологам он часто казался неуместным, как не относящийся к самой ситуации явления, а историки искусства затруднились указать изукрашенные престолы в греческом искусстве ранее второй половины VI в. В то же время для Финикии, в восьмом веке, как минимум, была характерна инкрустированная мебель.

И сами изображения Афродиты, восседающей на троне (в отличие от таковых изображений Зевса и Геры или Аида и Персефоны), для архаического периода не известны, а позднее сравнительно редки. Троны Афродиты с птицами (лебеди, гуси) и крылатыми сфинксами по бокам, в основании трона, или же составляющими этот трон оказываются сконцентрированы среди наиболее ранних тронных изображений богини VI — начала V в. Возможно сохранившиеся терракотовые статуэтки воспроизводят культовые изображения монументального жанра. На статорах киликийского Нагида изображение статуи Афродиты, восседающей на троне в форме сфинкса сохранялось до второй трети IV в. Разумеется, мысль о восточном происхождении иконографии «царицы зверей» на «зверином» троне высказывалась давно. Однако здесь нет колесницы. Для классического и эллинистического периода известны изображения Афродиты, сидящей на гигантском гусе или лебеде, а также летящей на птице по небу. Но никаких воробьев.

Воробьи, несущие колесницу, вызывают когда восхищенное, а когда и смущенное, удивление читателей и исследователей. Само слово *στρούβοι* может обозначать и крохотного воробья, и страуса, а страусов действительно иногда запрягали в колесницы. Но у Сафо *στρούβοι* летят («красивые быстрые *στρούβοι* везли тебя над черной землей, кружа густыми крыльями, с неба через середину эфира», 7–12).

Появление воробьев в столь неожиданной роли требовало объяснения. И уже в античности оно было найдено: воробьи — «свя-

щенные птицы» Афродиты, потому что похотливы и плодовиты. Так аргументируют авторы схолий к Гомеру, Порфирий, Афиней, позднее Евстафий. Я полагаю, что эти поздние авторы (а ранних источников о воробьях Афродиты нет) строят свои объяснения не на данных культа, а на той или иной спекуляции и аллегорезе прежде всего знамения, данного грекам в Авлиде перед Троянским походом: змея пожрала восемь птенцов воробьихи и саму воробьиху и окаменела. Произвольность и «неконгруентность» толкования знамения Калхантом вызывало критику уже в античности (Аристотель, Цицерон), но в рамках аллегорической традиции (схолиасты, Порфирий, Евстафий) толкование было развито далее: змея — символ греков и Афины, а воробьи — символ троянцев и, тем самым, покровительствовавшей им Афродиты. Священной птицей Афродиты воробьи были объявлены по логике аллегорезы уже наличного в эпосе знамения, а не попали в знамение из культовой практики.

Мнение древних о многочадии или любострастии воробьев или же о том, что их мясо или яйца являются афродисиаками, на поверку оказываются относящимся к другим, причем крупным, птицам (аравийскому «воробью» — «большому животному», или ливийскому «воробью», т. е. страусу). А для Афиней, например, само стихотворение Сафо служило основой для строящихся на этимологической игре умозаключений о природе воробьев: Афродита едет у Сафо на воробьях ($\delta\chi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$), потому что воробей животное любострастное ($\delta\chi\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, 9.46. 14 сл. Kaibel).

Если сравнить исследования по античной религии и комментарию к Сафо, то окажется, что отношением к культу Афродиты объясняют появление воробьев во фрагменте Сафо, а утверждение о существовании культа строится практически только на свидетельстве этого фрагмента. К Сафо восходит дальнейшая семантизация воробья как участника любовной игры в лирике Катулла.

Мы едва ли узнаем, в каких терминах описывалась теофания Афродиты-Астарты в устной традиции, посредующей между Сафо и ближневосточными описаниями теофании божества на троне. Возможно, заслуживает внимания в этой связи парадоксальное именование страуса словом «воробьеверблюд» ($\sigma\tau\rho\upsilon\beta\omicron\chi\acute{\alpha}\mu\eta\lambda\omicron\varsigma$). Термин кратко описывает гибридное животное, которому следовали и зоологические описания страуса («парнокопытная птица» с крыльями из шерсти и верхними веками, как у четвероногих,

Agist. PA 697b.14 сл.). Он мог возникнуть первоначально (как калька?) не для страуса, а для описания грифоноподобных существ. В собственно воробьев это крылатое чудовище у трона Астарты превратилось «при передаче».

Возможно, между «красивыми воробьями» Сафо и чудовищными монументальными карибу и херубами существовали и пластические посредующие звенья. В самом деле, греческий грифон, само название которого считается восходящим к арийскому заимствованию варианта того же самого курибу-карибу-карубу из западно-семитских языков, представлял собой существо с головой орла и телом льва и исполнял функции охраны святынь. Храмовая утварь, котлы для варки жертвенного мяса во всем ареале восточного влияния, включая этрусков, украшались обращенными вовне котла головами грифонов с изогнутой шеей, а по краю сосуда, обращенные головой к центру котла, помещаются бронзовые птички с человеческими лицами, условно именуемые «сиренами». Они «парят» над водою, над паром котла, осеняют священное вариво своими крыльями, и, оставляя орлиной пасти грифона функцию обращенного вовне устрашения, сами исполняют функцию защиты. Таким образом слитный образ восточного крылатого чудовища-хранителя распадается в греческой пластической интерпретации на «чудовище» и «хранителя». Бесчисленные бронзовые «птички» с человеческими лицами как представляющие собою часть декора храмовых котлов, так отдельные бронзовые вотивы, должны были скапливаться в архаических храмах в такие же «стайки», как скапливается в современных музейных экспозициях архаического искусства этот «массовый материал». Между тем известно, что «сирены» среди прочего доставляли людей на Олимп или служили посредниками между людьми и богами. В «Антиопе» Еврипида (Fr. 911 Nauck), по-видимому, Эрот, отправляясь к Зевсу, ступает по эфиру в сандалиях «оперенных сиренами».

Различие по характеру и сакральной весомости теофании из видения Иезекииля и из песни Сафо вполне отвечает подобной же дистанции соответствующих сцен аккадского и гомеровского эпоса. От массивного трона восточных божеств остается «легкий» эпитет, могучие и устрашающие ассиро-вавилонские божества, хранители стран света — превращаются в легкокрылых, крохотных воробьев, «херувимчиков», и вся грозная теофания становит-

ся, как и в сцене жалобы Афродиты, прелестной поэтической картинкой, или даже «картинкой для детей», точно так как восточные чудовища и демоны, например, Ламашту, становятся персонажами греческих сказок, которыми пугают детей — Ламией, Горго и др.

Е. Г. Рабинович (Санкт-Петербург)

БАЛКАНСКАЯ СУДЬБА

Всякая последовательность событий может преобразоваться в повествовательную последовательность — в сюжет. Рассказ о человеке, все равно эпос или анекдот, чаще всего описывает лишь какой-то период или даже эпизод его жизни, а вот в культурах, содержащих концепцию метемпсихоза — в Индии, в странах индийского влияния и (независимо?) в Греции — возникли еще и жизнеописания, которые могут пониматься как повести о воплощении души, хотя и для самой биографии и даже для биографа это за редкими исключениями неактуально. Сколько есть типов повествования, столько и способов рассказать о человеке, и, соответственно, так и сам человек сознает свою и чужую жизнь и/или любой ее этап как нечто логически целостное — но некоторые типы повествования и осознания более или менее универсальны (как молодецкие подвиги), а некоторые довольно редки (как обретение мудрости посредством аскезы). Значит, если найдется некий специфически балканский тип сюжета, появится повод говорить и о специфически балканском осмыслении судьбы, пусть на Балканах и не доминирующем, — просто в других местах такого либо нет, либо оно очевидным образом заимствовано с Балкан.

Трагедия была чисто афинской литературной новинкой, быстро процветшей и вскоре почти сошедшей на нет, но в главных своих образцах хрестоматийной почти наравне с Гомером. Аристотель ради создания нормы, в его время уже бесполезной, подробно описал несущую структуру трагедии, «трагический миф», — увлекательный сюжет, включавший страсть, ошибку (вину), переворот (перипетию)

и узнавание (Poet. 1452 a 5 — 1452 b 10), которые все вместе и вели зрителя или читателя через острые переживания к развязке, далеко не всегда была трагической в нынешнем ходовом значении слова: у Еврипида многие трагедии кончаются хорошо, и как раз у них самый увлекательный сюжет, как у «Ифигении в Тавриде» или у «Елены».

Послеэпическая повествовательная техника была, таким образом, отработана греками сначала в трагедии — и с огромным успехом. Когда лидирующим жанром сделалась новоаттическая комедия, ничто в этой повествовательной технике по существу не изменилось: ошибки, перевороты, узнавания — всё (как не раз уже отмечалось исследователями) создавало сюжет, очень похожий на трагедии Еврипида со счастливым концом. В эпидейктической риторике (художественной прозе) чисто повествовательным жанром был «любовный роман», где сюжет строился всё по тому же принципу, но ввиду большего объема с заметно большим количеством ретардаций — а перевороты и узнавания случались уже не с мифическими героями и в прошлом, как в трагедии, и не с устойчивым набором вымышленных персонажей и в настоящем, как в комедии, а где угодно и когда угодно, и с устойчивым набором персонажей собственно романических, целомудренных красавцев и благородных разбойников. Трудно, впрочем, удержаться от замечания, что был все-таки один, излюбленный всеми остросюжетными жанрами; персонаж — подкидыш, будь то Эдип или Дафнис.

Итак, набор реально работавших правил был только у этого — специфически балканского (афинского), трагического по происхождению — сюжета, так что если, скажем, историк писал занимательно, у него сразу появлялись и переворот (Крез у Геродота), и узнавание (Кир у Геродота), не говоря уж о страстях и ошибках. Тем не менее нередко исследуемая проблема влияния трагедии на того или иного автора может быть признана корректно сформулированной лишь применительно к авторам, жившим до появления и развития новой комедии, не говоря уж о романе, если же автор знал сюжетную схему в разных ее жанровых реализациях, вернее утверждать, что на него влияла эта — в сущности, единственная! — беллетристическая сюжетная схема.

А вот влиял ли этот балканский сюжет на жизнь, как несомненно влияло на жизнь биографическое предание (прежде всего биография), снабжая жизнестроителей, то есть преимущественно

философов, образцами жизни и смерти «сущих любомудров»? Вопрос этот труден не только потому, что сведения мы получаем из текстов, которые сами не избежали влияния балканского сюжета, но и потому, что сюжет этот — не на всю жизнь, а только на одно действие, границы которого в реальности зачастую размыты событийным контекстом. И все же, если обратиться ко времени Александра и особенно ко времени диадохов, когда в литературе балканский сюжет уже был использован во всех доступных ему формах, можно видеть, что авантюрный стиль поведения обретает размах, не присущий ему ранее: Гарпал крадет казну, прощен Александром, но снова крадет казну и бежит на другой край земли; Деметрий хитро спасает Митридата, а тот бежит на край земли и становится там царем; да наемники, которых часто вернее будет назвать кондотьерами, да массовые переселения — и этому нет конца. У греков культурная роль авантюриста никогда не была вовсе не освоена (уже Архилоха можно понимать как авантюриста, а Платон в своих сицилийских затеях вел себя, как самый настоящий авантюрист), но роль эта не была особенно массовой и сценарий авантюрного поведения не отличался поэтому отчетливостью — лишь при Александре и особенно чуть позже явились тысячи авантюристов разного калибра. Из них остались в истории относительно немногие, кравшие казну и/или объявлявшие себя защитниками «свободы городов», а о мелких мы знаем преимущественно, что они существовали, то примыкая к крупным, то в одиночку, то группами. Обывателям они внушали понятный интерес, так что одни и те же люди учили в школе Еврипида, ходили в театр на Менандра, читали книжки о приключениях подкидышей и судачили об очередной эскападе очередного Гарпала, а порой и сами пускались в авантюру.

Аристофан считал, что Еврипид развращает, и был по-своему прав: авторитет занимательной по преимуществу трагедии как бы подтверждал престиж приключения за пределом повседневной нормы — и вот одни переступали этот предел, а другие любовались ими, обсуждали их, иногда и подражали им. Итак, балканский сюжет и балканская судьба составляли, можно сказать, континуум, постепенно переставая быть специфически балканскими — и, однако, еще у римлян некоторая ассоциация авантюрного поведения с греками (Петроний) или Грецией (как у Апулея) сохранялась.

ЧЕЛОВЕК «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» СОКРАТ
В ПЛАТОНОВСКОЙ «АПОЛОГИИ СОКРАТА»
(К ПРОБЛЕМЕ «ПОВЕДЕНЧЕСКОГО СЦЕНАРИЯ»
И «КУЛЬТУРНОЙ РОЛИ»)

У людей масштаба Сократа, особенно в той ситуации, в которой он оказался уже после того, как прозвучали обвинительные речи, но многое еще зависело от его поведения на суде, от выбора «угодной» суду роли и сценария поведения, в котором эта роль главная, не было и не могло быть ни намерения выбрать некий проверенный сценарий защиты (т. е. нечто, известное из практики подобных судебных процессов и в тех или иных случаях помогающее обвиняемому оправдаться), ни принять на себя соответствующую этой поведенческой установке «культурную» роль в этом сценарии. Ни о намерении, ни о желании, ни, пожалуй, об умении, о котором, впрочем, вопрос вообще не стоял, не могло быть и речи, а использование последнего вообще было бы изменой всему смыслу жизни Сократа, всей его жизненной практике, самому духу жизни. Все- и всё-испытующему Сократу, и знающему, что и в других, более простых, случаях, как например, беседа о добродетели, отсутствие испытания превращает для человека жизнь не в жизнь, но и сознающему, что этим его словам афиняне скорее всего поверят еще меньше, ясна уже та черта, которая легла между ним и его слушателями (кроме ближайших учеников его), и это лишает Сократа надежды на понимание ими его позиции и на «практический» успех дела. Незадолго до оглашения смертного приговора, на этой «афинской последней вечере», в беседе с доброжелателями Сократ говорил: *ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὃ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἤττον πείσεσθέ μοι λέγοντι* (38a). Более четырех веков спустя в Иерусалиме в сходной ситуации Иисус

тоже, — но резче и, конечно, драматичнее — скажет своим ученикам: «все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь» (Марк 14, 27 и др.).

Но и эта ситуация, ориентирующаяся на некое главное событие, выступающее как прецедент, хотя и отнесенная к иному персонажу, может удобно укладываться в рамки сценария-«замысла» и его главной роли — *Я люблю твой замысел упрямый / И играть согласен эту роль. / Но сейчас идет другая драма, / И на этот раз меня уволь, хотя уже ...продуман распорядок действий / И неотвратим конец пути. / Я один, все тонет в фарисействе. / Жизнь прожить — не поле перейти.* Сократ не просил уволить его от предназначенного, хотя подлинную цену жизни знал хорошо, и не имея опоры в том, кого называют Ты (*Твой замысел*) и только будучи на пути к Нему. Центр тяжести смещался на личное решение — выбор Сократа, на подлинно человеческое, обнаженное до последней сути, которое и обнаруживает первичное как свою опору. Эта ситуация в корне отлична от той, которая связывает сценарий и роль в нем: и то и другое вторичны по отношению к стоящему за ролью человеку и к стоящему за сценарием поведению человека в мире, еще не подвергшемся «сценаризации» — выдирке необходимого и аранжировке «выданного», не редко совершаемым, как в случае Сократа, в угоду суду и черни, для которых только и важен сценарий, роль и мораль, обычно плоская, но доступная и приносящая удовлетворение «низменному» свидетелю происходящего.

Происшедшее в Афинах в 369 г. до н. э. событие было страшным, и таковым оно остается до наших дней, хотя опыт людей «железного» века многократно расширился и познакомил их со многим еще более страшным. Но эта старая история о том, как в демократических Афинах (уже после свержения Тридцати тиранов) безвредного старика (если только не говорить о его полезности в высшей степени) присудили к смерти и вынудили принять ее, продолжает оставаться живой раной, не позволяя примириться с происшедшим.

Сократ жил в самом удивительном городе и в самое удивительное время — Афины. V век до н. э., «золотой век» в Древней Греции, превосходивший все, что известно об этом веке в других местах. Сократ (469 или 470—399 г. до н. э.) был младшим современ-

ником Эсхила (525—456), Пиндара (518—438), Вакхилида (ок. 505 — ок. 428), Софокла (496—406), Еврипида (485/84 [или 480] — 406), Геродота (ок. 460 — 425), Анаксагора (ок. 500 — ок. 428) и, конечно, Перикла (ок. 495 — 429), чьим именем нередко обозначался весь этот век. Сократ был также старшим современником Фукидида (ок. 484 — 425), Алкивиада (ок. 450 — 404), Аристофана (445 — ок. 386), Платона (427—347). Большинство из них жило в Афинах, афинских пригородах, неподалеку, или они приезжали в этот город из более отдаленных мест. Легко предположить, с кем мог встречаться и разговаривать Сократ в этом весьма ограниченном пространстве Афин, и понять уровень духовной, интеллектуальной, художественной жизни города. Вообразить Сократа в этом блестящем обществе довольно трудно, хотя некоторые из его учеников и последователей позже сами станут представлять это общество, но тогда уже не будет самого Сократа. Какая-то незримая черта отделяет его от этого общества. Во всяком случае дело Сократа особое, как и его место в городе. Плоть от плоти афинянин, проводящий много времени на глазах сограждан, где-нибудь среди народа, толпящегося на площади у меняльных лавок (17d), прислушивающийся к тому, что говорят люди, и сам нередко вступающий в беседу и собирающий слушателей, он все-таки тоже не сливается и с этой толпой, сознавая свое отличие от нее, хотя и чувствуя не только свою связь с нею, но и свой долг, который он старался выполнить, воспитывая в людях нравственное чувство и выступая безвозмездным их учителем, отдавая себе при этом отчет, как нелегко понять друг друга без особых дополнительных усилий, той методы, которую можно назвать сократической. Принадлежность к одной и той же стихии не снимает для Сократа проблемы «истинного» смысла и правильного и полного понимания. Нечто важное он понимал как-то иначе и умел сделать так, чтобы и его собеседник понял сказанное, как надо, т. е. поймал смысл на нужной глубине. Конечно, он казался многим людям странным, не без некоторой доли юродивости.

Чтобы жизненный и человеческий контекст стал яснее, нужно напомнить кое-что из известного о Сократе-человеке, без чего и его учительство не может быть адекватно понято. Семья, в которой Сократ родился и вырос, не была богатой. Отец его был ваятелем, и в детстве сын помогал отцу в его ремесле; иногда говорят, что он исполнял обязанности рабов: одни допускают это (и допу-

щение не следует считать слишком смелым), другие считают это клеветой. Видимо, еще в детстве возникла у Сократа жажда образования, тяга к достойным учителям; все новое он впитывал в себя, как губка, но, кажется, все-таки с разбором. Благо, что в Афинах было немало образованных людей, которые могли во многом помочь мальчику. Рано стали интересовать его вопросы философии и нравственности. Был, видимо, весьма способен и органически усваивал то, что считал для себя нужным. Упоминают о необыкновенных познаниях Сократа в геометрии. Среди его особенностей называют самообладание, выносливость, нетребовательность к физическим благам, сосредоточенную набожность, верность друзьям и убеждениям, вообще некую твердость характера, впрочем, не афишируемую. Любил отечество. Закон был для него непререкаем. Справедливость внутренним мерилom всего. Жизнь — благом, к которому он относился со всей серьезностью. Был серьезен и глубок по существу, но умел и шутить, в частности, охотно смеялся над своей некрасивостью (говорили о его безобразной внешности, и это стало своего рода притчей, хотя более пронизательный человек оценил бы ее совсем иначе и, вероятно, понял бы, что «негреческость» его лица, столь радикально нарушающая канон красоты, выделяет его среди большинства так же, как его ум, интеллект, убеждения, его учение). Жил Сократ более чем скромно, если не бедно. Зная свою высокую цель, он не пренебрегал исполнением гражданского долга, не раз участвовал в сражениях, вел себя храбро, помогал попавшим в беду друзьям. Несправедливость всегда встречала в нем отпор. И если к политической деятельности Сократ сам лично не испытывал призвания, то все-таки считал ее важным занятием, связывал с нею определенные надежды и побуждал других к участию в ней. Но когда затрагивались интересы справедливости, он и один готов был выступить на ее защиту, как в аргинузском процессе или в выступлении против Тридцати тиранов. Конечно, это отвлекало его от главного — воспитания своих сограждан в нравственной сфере. Платы за обучение он никогда не принимал и вообще был бескорыстен, даже аскетичен. Домашняя жизнь Сократа едва ли может быть названа удачной, но он, кажется, умел сносить сварливость, вздорность, вспыльчивость своей жены. Играя в афинском обществе большую и положительную роль в воспитательном плане, он тем не менее,

когда было нужно, исполнял обязанности притана (в 406 году он член афинского Совета — Βουλή) и проявил свое мужество, отказавшись (и это в правление Тридцати тиранов) — один из пятых — участвовать в казни Леонта Саламинского. Имея в виду буддийские аналогии, можно с известным основанием сказать, что Сократ был человеком «среднего пути», но не в смысле компромисса, а в смысле равноудаленности от крайностей. Этот же путь был избран Буддой, еще одним подвижником и мыслителем (что в каком-то отношении сближает эти две фигуры) эпохи «осевого времени», взявшей старт веком раньше на Востоке. Жизнь Сократа выстраивалась им сознательно именно как путь, и это нужно подчеркнуть особо, поскольку отнюдь не каждая жизнь образует путь (иное дело — дорога). Руководителем Сократа был его δαίμονιον, являвшийся как некий внутренний голос, отклонявший его от несправедливости и побуждавший к добру. Δαίμονιον, несомненно, знак избранности Сократа, особого его дара (кроме «Апологии Сократа» Платон упоминает об этом внутреннем голосе и в ряде других своих текстов — «Федр», 242b; «Эвтидем», 272e; «Теэтет», 151a; «Алкивиад первый», 103a–b; ср. также «Воспоминания» Ксенофонта — Mem. I, 1, 2–5; из вторичных источников — Аристотель Rhet. II, 23, 8; Плутарх «De genio Socratis», 11; Цицерон De divin. 1, 54=122; Апулей «Liber de deo Socratis»). Особо должны быть отмечены злые выпады Аристофана, прежде всего в «Облаках», но и в других его комедиях. В «Апологии Сократа» упоминаются эти выпады и дается им оценка — «и еще он мелет так много разного вздору, в котором я ничего не смыслю» (19c).

Эти сведения о Сократе-человеке содержатся в разных источниках, полнее и, как считают некоторые, достовернее всего в сократических текстах Ксенофонта. В некоем условном и общем плане с этим можно согласиться. Но в этих заметках основным (и практически единственным) источником является «Апология Сократа», написанная Платоном в ранние годы его творчества (он познакомился с Сократом в 407 г. до н. э., стал верным его учеником, усвоившим от учителя не только многое, но и главное). Та же тема, вернее, ее продолжение и окончание, разворачивается в следующем сочинении Платона «Критоне», не говоря уж о том, что Сократ присутствует и во многих других текстах Платона, содержащих богатую информацию о Сократе, о его встречах с учениками, бе-

седах, спорах и т. п. Выбор в качестве источника «Апологии Сократа» имеет три главных основания — Платон вырос из Сократа и более глубоко вник в суть сократического учения и самого Сократа-человека; текст платоновской «Апологии» составляют слова самого Сократа (перволичная форма), как они были запомнены Платоном; «Апология Сократа» — как раз о той последней странице жизни мудреца, которая, собственно, и описывает момент истины в наиболее адекватной форме.

Выше говорилось о проблеме понимания-непонимания, как она представлена у Платона, и об известной обособленности-особности Сократа. Эта черта — сугубо теоретически — могла определять отношения Сократа с его великими современниками, о чем совершенно неизвестно, или с городским людом Афин, о чем кое-что все-таки известно. Ситуация неполного или неверного понимания Сократа, его въедливость в слова и в их смыслы, когда тем, к кому он обращался, казалось, что все и так ясно и понятно и, может быть, Сократ «излишествует» и перетончает ради своей какой-то фантомной идеи, фиксируется не раз, и обойти ее стороной нельзя. Что уж говорить, если сам Сократ не доверяет своим ближайшим ученикам в способности «истинного» понимания его слов, определения границ между их знанием и «незнанием»!

«Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол» и продолжает: «Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь? Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей (*διαφέρο τῶν πολλῶν ἀνθρώπων*) и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю (*οὐτῶ καὶ οἶμαι οὐχ εἰδέναι*)». *Apol. Socr.*, 29a–b. Знание о своем незнании — важная составляющая сократовской мудрости, ее исходный пункт. И человек, другой, проверяется на то, что и как он знает о своем собственном знании, и мудр ли он или только мнит себя таковым. Бывало, что при таких проверках (*ἐξετάσις*) Сократ оказывался мудрее «проверяемого» как раз только в том, что он знал о собственном незнании (21c–e). И многие

из «проверяемых» или даже просто присутствующих начинали ненавидеть Сократа — ἐντεῦθεν οὖν τοῦτω τε ἀπληθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων (21a); καὶ ἐνταῦθα χάκείνω καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἀπληθόμεν (21e). И делали это зря, лишая себя возможности пробудиться от укуса «овода»-Сократа к некоему новому состоянию-пониманию, к новому рождению.

Но Сократ, конечно, имел и другие преимущества перед теми, с кем он сравнивал себя. Он умел разговаривать с самим собой, ставить такие вопросы, ответы на которые с большой вероятностью подводили к выводу, к решению, и при этом монолог переводился как бы в диалогизированную конструкцию, в которой вторым участником мыслился сам субъект вопрошания, или некий мыслимый второй участник диалога, не совпадающий с первым ни в чем, кроме функции отвечания. Эта авторефлексивность, обращенность-повернутость к самому себе, ощущаемая в ряде мест «Апологии» и не только в ней, была знамением времени, оформлением понимания необходимости в самопознании, и между γυνῶθι σεαυτόν надписи на Дельфийском храме и тем же призывом Аристотеля находятся и фрагменты платоновской «сократовской» «Апологии», где латентно содержится тот же, по сути, императив, формулирующий центральную задачу времени. Понять-познать значит определить объем «субъективного «личного», которое не осознается, и тем самым уразуметь самое суть — у себя и по аналогии у другого.

И я, и ты, и он должны и могут стать объектами «научного» исследования; сама наука, в которой до тех пор наивно-научное находилось в тесной связи с мифопоэтическим и которая ограничивалась до сих пор сферой натурфилософии, должна обратиться к этим я, ты, он — к человеку, к антропоцентрическому кругу проблем, к методам исследования, к опыту, смысл которого состоит в поиске и в проверке. Не трудно заметить, как усиленно вводятся в сократовский текст слова со значением «испытывать»: (πάσχω (22c)), объединяющее и реальное или ритуальное претерпение мук, страданий, тяжелых испытаний в мифоритуальных текстах, и испытание в примитивно-научном смысле, некое экспериментальное состояние; в этом контексте странными кажутся слова об этимологии этого слова — «Pas d'étymologie». Chantraine 862, особенно после естественного соотнесения πάσχω с πάθος, πείσομαι, ср.

также πενθέω, πένθος, ср. Πενθείς, растерзанный вакханками сын Эхиона и Агавы; всё — к и.-евр. **(s)pen-(d)-* — ‘распинать’, ‘растерзывать’ и т. п. с достаточным количеством соответствий в других родственных языках; — ἐξ-ετάζω ‘испытывать’, ‘исследовать’, ср.: ...χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται (23c); — ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους... (28e–29a); — ...ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ εξετάσω καὶ ἐλέγξω (29e); — πᾶσαν ὑμῶν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον· ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῦς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς (33c); ср. выше 38), «искать», «выискивать», «допытываться» (ταῦτ’ οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν... (23b)); — «рассуждать», «обсуждать», «различать» (...καὶ ὑμῶν ἐπιτρέπω καὶ τῷ θεῷ χρῆναι περὶ ἐμοῦ... (35d)); «расспрашивать» (ср. ἐρήσομαι (29e)), «философствовать» (φιλοσοφεῖν (29d)), о «проверять», «проверка» см. выше, и т. п. По сути дела, отмеченные глаголы находятся у Сократа уже на пути к превращению в термины, обозначающие «мыслительные» (интеллектуальные) операции, применение которых помогает уменьшить сферу незнания, увеличить сферу знания, уточнить границу между ними и отчасти направление динамики этих сфер. Существенно отметить, что у Сократа эти операции ориентированы как на человека-субъекта этих операций, так и на человека-объекта их.

Само выделение этих операций, попытка их систематизации, порядка следования имели бы существенное значение уже сами по себе как стремление к уяснению неких логических конструкций и/или элементов технологических схем, и могли бы иметь самодовлеющий характер. В поколении внуков (Аристотель), возможно, исходя из сократических текстов, решительный шаг был сделан, и рефлексии Сократа, как оказалось, стали доступны сциентификации, формированию науки в том виде, какой был воспринят в Европе и отчасти в арабском мире после крушения античности. Но Сократ не был деятелем науки, не был даже натурфилософом и, главное, не собирался стать ими. Его цель была другая, несравненно более конкретная и более универсальная. Он увидел человека в мире как некую проблему особой важности и

создал до того не известный вариант «духовной» антропологии. Жизнь и смерть — два основания ее. Всю жизнь Сократ готовился к смерти, к органическому завершению жизни. Цена такой целостной и органической жизни так велика, что за «неповрежденность» ее можно заплатить и самой жизнью, сохранив тем самым принцип ее, верность ей и ее духу, высокий взгляд и на жизнь и на человека.

Суд над Сократом, сама обстановка до него и во время него, многое открыли ему, и он скорее всего предполагал, что у него есть шансы и даже некоторые пути сохранить себе жизнь. Но, думается, он мало верил в тогдашнюю афинскую демократию и понимал, что против него объединились многие: наверху обвинители — молодой трагический поэт Мелет, богатый владелец кожевенных мастерских в Афинах, набравший силу после освобождения от тирании Тридцати Анит, и оратор Ликон и, видимо, ряд людей их круга; внизу — афинский демос в лице черни, отчасти обманутой слухами о непочтении Сократа к богам и о его безнравственном поведении, отчасти же тонко улавливающей настроения верхов и легко начинающей испытывать жажду крови. Но даже если бы они понимали суть дела, цели Сократа, едва ли что-нибудь в них бы переменилось. Ведь именно он публично и тогда, когда не кончилась пора культа героев Олимпийских и иных игр, осмелился оскорбить «святые» чувства афинян. На суде, как бы помогая суду и афинянам в выборе и решении относительно него, он сказал:

«Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой [как будто нуждались в ответе человека, как бы признающего, что он «такой», т. е. соответствующий худшим мнениям о нем. — *В. Т.*]. Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? [не услышали ли здесь попрекания и не ответили ли ему в душе что-нибудь такое — «Нужны нам эти твои назидания!» — *В. Т.*] Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я — подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь [скорее

всего было понято как глумление и самовосхваление. — В. Т.]. И так, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее». — По сути дела, эти слова и есть жалящий укус «овода»-Сократа. Теперь ждать хорошего Сократу не приходится.

Сценаристы судилища могли бы радоваться: обвиняемый сам компрометирует себя, и их сценарий тем самым ужесточается, поскольку мудрец, как им, вероятно, казалось, все глубже втягивается в ловушку. Но у Сократа другая логика, иные ценности, которых не понимают его противники. Да, он даст судьям довести свой сценарий до конца, но он не даст им вовлечь себя в него; более того, никакого противостояния им или вымалывания благого исхода не будет. Сократу важнее дать оказавшееся последним назидание афинянам — не просто по-доктринерски изложить свои установки, но, если угодно, подсказать суду варианты его решения, из которых можно сделать выбор и, более того, объяснить людям нечто важное в тоне спокойном и рассудительном: «сами видите теперь, что у меня нет альтернативы казни, и самое разумное для меня — принять ее», и это решение в этих обстоятельствах устраивает обе стороны.

Иногда указывают, что в этой речи Сократа есть логические несовершенства и тактические ошибки, осложнившие его защиту. Конечно, есть и то и другое, но должно быть у комментаторов и признание особой позиции Сократа, которой они на месте Сократа не заняли бы. Одним словом, жаль: можно было бы избежать худшего, но отчасти сам обвиняемый тоже виноват: говорил не совсем то и, главное, совсем не так, как следовало бы. Но подсказывать Сократу, даже с таким опозданием, бессмысленно: в соответствии с верой в справедливость и с готовностью следовать закону, он вел свою линию продуманно, не изменяя ни своим убеждениям, ни избранной линии поведения человека нового типа, открытого людям и ставящего нравственные ценности выше самой жизни. Именно эти черты позволили Сократу быть на суде разным в разных ситуациях, но всегда единым в основном. Он говорил то несколько эмоционально, то иронично, то доверительно, то исповедально, но всегда своим простым, естественным, не ангажированным какими-либо предвзятостями и тайными целями языком, который может быть то спокойным, то несколько взволнованным, но никогда ни бесстрастным, ни безразличным к сути дела.

Он понимает, что его выступление может некоторым показаться высокомерным, и хочет заверить — «я убежден, что ни одного человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мы мало времени беседовали друг с другом». Клевета тяжела, и за короткое время по частям ее опровергнуть не так легко. Не обижая никого из присутствующих, Сократ не хочет обижать и себя, на себя наговаривая и тем более, назначая себе наказание. — «С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю, я не ведаю, благо это или зло?» (37b) И сам, однако, перечисляет возможности — тюремное заключение, денежная пеня, изгнание, которое сейчас кажется Сократу приемлемым для обвинителей. Казалось бы, и для Сократа это был бы не худший выход: во всяком случае выигрыш во времени и в свободе. Но сам же он резко прерывает ход своих рассуждений — «Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас столь тяжелыми и невыносимыми, что вы ищете теперь, как бы от них отделаться, так неужели другие легко их вынесут? никоим образом, афиняне» (37d).

Но позицию Сократа нельзя свести к упорству ради упорства, к отказу от конструктивных решений. Сложность в том, что убедить обвинителей в чем-либо трудно. Здесь можно было бы поставить точку, но Сократ не хочет таить в себе, что он о себе думает, — «К тому же я и не привык считать, будто я заслуживаю чего-то плохого», и, если бы у Сократа были деньги, он присудил бы себя к уплате штрафа. Но на нет и суда нет. Однако присутствующие на суде Платон и другие друзья и ученики проявляют готовность собрать требуемую сумму.

Но смертный приговор произнесен, и хотя, как известно, были практические шансы избежать смерти, Сократ выбирает смерть. В последнем слове он предупреждает, что такое решение будет способствовать дурной славе города, что будут говорить, что лишили жизни мудрого человека, хотя сам он не считает себя таковым. «Вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя

смерть близка». Но упоминая об этом как о возможности, он с большей уверенностью говорит о другом. Он не раскаивается в том, что защищался избранным им образом. «Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе [...] не следует избегать смерти любыми способами без разбора [...] Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избежать испорченности: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность» (38e–39c).

И еще об одном предупреждает Сократ присутствующих в суде — о способности людей, которым предстоит умереть, к прорицаниям и о том, что у него эта способность есть: за его смертью совершится кара, более тяжелая, чем его смерть. Это не цепляние за жизнь, тем более не шантаж, но то, что вскоре станет данностью. И еще Сократ говорит о поразительном явлении: «...раньше все время обычный для меня вещей голос моего гения слышался мне постоянно и удерживал меня даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильное, а вот теперь, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы [...] наихудшей бедой, божественное знамение не остановило меня ни утром [...], ни во время всей моей речи [...] Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло» (40a–c).

Последние слова Сократа — «И моя участь сейчас определена не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение меня ни разу не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор и обвиняли меня не с таким намерением, а думая мне повредить, за что они заслуживают порицания...» (41d–e) и еще — наказ сыновьям, и в самом конце — «Но уж пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно кроме Бога» (42a), того становящегося Бога, о котором, вероятно, свидетельствовал δαίμων Сократа.

СТОИЦИЗМ И ГРЕЧЕСКАЯ АСТРОНОМИЯ

Множество научных выводов делается с опорой на молчаливо признанную верной историографическую схему, в которой развитие греческой астрономии (в известном смысле — экзemplификации науки *par excellence*) видится историей сосуществования и отчасти противостояния двух взаимоисключающих направлений — абстрактно-теоретизирующего и прагматически-наблюдательного. Более древняя из этих традиций связана с заимствованием и пополнением результатов многовековых вавилонских наблюдений; в ее недрах возникли обобщающие классификации повседневных данных (апокрифы вроде утраченной «Морской астрологии») и была разработана календарно-метеорологическая система парапегм. Очевидно, в рамках данного течения должно постулировать прямую генеалогическую линию, протянувшуюся от ранних практических астрономов и реформаторов календаря (Метон и др.), обходя стороной Евдокса, к блестящему наблюдателю Гиппарху. Другой подход, чисто греческого происхождения, сводит астрономию к вопросу о том, как примирить кажущуюся неправильность круговых путей планет с пифагорейской теорией равномерных круговых движений («спасать явления»). Опыт есть лишь косвенный источник познания, роль его сводится к тому, чтобы обнаружить сложность высшего порядка, которая объясняет и отклонение от правила в фактах чувственного восприятия. Исследование при таком его понимании предполагает геометрическое видение вселенной, подобное видению Пифагора и Платона; именно в такой перспективе помещается система Евдокса. Для стоика отношение к астрономическим проблемам предопределено его своеобразным эмпиризмом: опыт для него есть источник непосредственного познания, откровение, прямо сообщенное людям божественным началом, которое правит миром, — то есть самолично Зевсом. Геометрическая правильность небесных явлений для него в такой же мере предстает ему источником радости и религиозной экзальтации, но он желает, чтобы миропорядок был поведен ему в откровении, без того, чтобы быть обязанным, слов-

но Платон и Евдокс, постигать его посредством умозаключений. Следовательно, если назвать вещи своими именами, стойку придется быть столь же враждебным к астрономической теории, как платонику — к наблюдениям.

В такой картине есть элементы правды, но дает ли она какие-то основания для того, чтобы греческую науку расклассифицировать по философским школам? Поставим вопрос шире и принципиальнее: можно ли представить себе реальную науку, не заинтересованную в наблюдениях, или — у греков! — реальную науку, ограничивающуюся только наблюдениями и запрещающую себе какое бы то ни было теоретизирование? В самом деле, мы располагаем свидетельством Сосигена о том, что Платон поставил перед своими учениками задачу геометрического решения проблемы неправильного видимого движения планет (ар. Simpl. in Arst. *De caelo* 488 l. 18 sqq.): ...πρῶτος ...Εὐδοξος ὁ Κνίδιος ...ἄψασθαι λέγεται τῶν τοιούτων ὑποθέσεων Πλάτωνος, ὡς φησι Σωσιγένης, πρόβλημα τοῦτο ποιησαμένου τοῖς περὶ ταῦτα ἐσπουδαχόσι, τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῆ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα. Именно здесь мы находим самую четкую формулировку платонического принципа «спасения явлений»; в сочетании со знаменитым пассажем об астрономии из VII книги «Государства» это место дает многим современным ученым повод говорить о том, что Платон полностью отвергает роль наблюдений в астрономии (Rep. 530 C): «Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἑάσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (пер. А. Н. Егунова). Многие историки науки с готовностью истолковывают эти слова чуть ли не как призыв к астрономам отказаться от предмета собственной деятельности. Но при таком понимании слов Платона речь может идти только об уничтожении астрономии в идеальном государстве, а не о реформировании этой области знания, о чем, казалось бы, говорится в тексте. Убедительное, и что важно, остающееся всецело в рамках главных ориентиров платоновской философии решение предложил Г. Властос (1980): весь пассаж 530 C следует читать в контексте более общего разговора о предметах истинного знания (особенно 529 C 1). В этом случае не-

бесные явления отвергаются Платоном не как таковые, а лишь в качестве предметов истинного знания, которыми они, будучи вещами, доступными чувственному восприятию, служить не могут. Однако то, что не может быть истинным знанием в соответствии с критериями платонизма, вполне может быть правильным мнением, которое, пусть даже не составляя части «истинной астрономии», все же служит необходимой ее предпосылкой. Наблюдательные данные только ставят перед нами проблемы; следовательно, их сбор является необходимой предварительной работой для исследования собственно проблем, но не может считаться частью этого исследования, которое должно представлять собой чисто теоретическую, созерцательную деятельность мысли, единственно способную уловить искомое решение. Итак, даже о самом Платоне мы, в сущности, не можем говорить как о безусловном враге астрономических наблюдений, а значит, и последователи его, будучи практическими астрономами, тем более не могут играть в действительности тех упрощенных ролей в истории науки, какие приписывает им редуccionистская схема.

Данные о «стоической» астрономии, т. е. о той астрономии, которая практиковалась учеными-стоиками, весьма скудны, что, однако, не послужило препятствием для ее интерпретаций в духе презумпций, изложенных выше. Фактически единственную группу достаточно ранних источников в данном случае составляет поэма Арата и порожденная ею комментаторская литература. Последовательное принятие редуccionистского тезиса заставляет современных толкователей либо считать, что Арат воспользовался только наблюдательными данными, едва ли не случайно затесавшимися в его образец, трактат Евдокса, тогда как теоретической стороной этого трактата он пренебрег (Ж. Мартен, 1956, 1979), либо утверждать, вопреки на редкость подробной античной биографической традиции, что версифицированный Аратом астрономический компендий принадлежал не Евдоксу, более того, предметом для его описания стало якобы не звездное небо, но небесный глобус (М. Эррен, 1967). Ни разу не делалось попытки проанализировать то небольшое, что сказано в поэме о мироустройстве и характере небесных движений, поставив эти сведения в контекст стоической физики.

Занимающий несколько строк (19–26) экскурс Арата в небесную механику сообщает читателю только о совместном круговом

движении неподвижных звезд, о фиксированном положении небесной оси и о полюсах (καί μιν πειραίνουσι δύο πόλοι ἀμφοτέρωθεν // ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐπίοπτος, ὁ δ' ἀντίος ἐκ βορέαιο // ὑφῶθεν ὠκεανοῦ). Прочитав один этот отрывок из «Явлений», мы можем только гадать, какую структуру Вселенной подразумевает автор: имеет ли она сферическую форму (конечно, именно это приходит на ум современному человеку, но из *текста* поэмы этого вовсе не следует с необходимостью), или же наблюдатель видит нечто вроде полусферического колпака над головой; какова, наконец, форма Земли. Впрочем, упоминание о невидимом южном полюсе все-таки направляет интуицию читателя на мысль о симметрии, а следовательно, и о сферичности космоса. В целом, однако, легко понять, как в текст Арата вчитывается представление о поэте-стойке, приходящем в восторг от упорядоченности небесных движений, но безразличном к их механизму и готовом удовольствоваться чуть ли не Анаксимандровой картиной мира. Далее, известно, что упоминания об оси (а не о полюсах) мироздания появляются в греческих научных текстах лишь в более позднюю эпоху; это и дает повод для выдвижения гипотезы о том, что Арат описывает не небосвод, а его точное материальное воплощение — звездный глобус. Неправильной установкой угла оси глобуса по отношению к горизонту объясняются и астрономические ошибки Арата. Едва ли не решающим аргументом здесь стало Аратово употребление слова *πόλος*: концепции небесного полюса как некоей абстрактной точки во время Арата будто бы не существовало, само существительное *πόλος* в приложении к природе могло означать только небо; следовательно, Арат употребляет его в буквальном смысле «конец шеста», — иными словами, он говорит об оси глобуса. Однако исследования Э.Маасса еще в прошлом веке на огромном материале продемонстрировали, что употребление слова *πόλος* в значении «небесный полюс» засвидетельствовано в греческом языке с самого раннего периода, о котором позволяют судить наши свидетельства (V в. до н. э., что для Арата более чем достаточно).

Но если подойти к проблеме с другой стороны и поставить вопрос так: какой должна быть структура космоса в представлениях ученика Зенона, — в наших руках оказывается набор текстов, позволяющий дать вполне однозначный ответ, не только согласующийся с астрономией поэмы Арата, но и космологически обосновывающий ее мо-

рализирующую тенденцию. Особенную ценность для нашей задачи представляет восходящее в самому Зенону обоснование теории естественного движения (SVF 1.99), сопоставительный анализ которого с физикой Аристотеля и Эпикура (М. Вольф, 1988) ведет к следующей формуле: вместе с Аристотелем и в отличие от Эпикура стоики полага-ли, что движение падающих предметов вниз, по направлению к центру вселенной — это не единственный вид естественного движения; вместе с Эпикуром и в противовес Аристотелю они не признавали, что самопроизвольное движение легких тел вверх свидетельствует об их естественной тенденции двигаться вверх; наконец, в отличие и от Эпикура, и от Аристотеля стоики не считали тяжесть естественным стремлением к движению вниз, но только предрасположенностью к такому движению. Объясняя самопроизвольное движение тяжелых и легких тел как движения «в согласии с природой» (*κατὰ φύσιν*), они, вразрез с Аристотелем, не подразумевают при этом, что их противоположность по природе (свойство быть легкими или тяжелыми) является причиной их движения в противоположных направлениях. Вместе с Эпикуром они принимают в качестве общего допущения, что все части космоса по природе движутся в одном направлении, то есть вниз; однако в противовес Эпикуру и вслед за Аристотелем они считают, что движение вниз направлено к центру мироздания. Наиболее интересный для наших целей момент стоической теории естественного движения как раз в том и состоит, что центростремительное движение частей космоса происходит в силу их природы, так как природа частей космоса и, следовательно, частей тела заключается в стремлении двигаться к его центру — таким образом, центростремительное движение и есть тот фактор, который скрепляет мироздание и не дает ему рассеяться в окружающей его бесконечной пустоте.

Космологический принцип Аристотеля, гласящий, что каждому элементу присущ один и только один вид естественного движения (именно этот принцип заставил Аристотеля ввести в свою систему пятый элемент), не имеет силы для стоиков. Они не приписывают каждому из элементов такую природу, которая допускала бы только единственный вид простого движения (прямолинейного или кругового), и любое иное движение не становилось у них «противным природе», т. е. вызванным внешним усилием. Два элемента в системе стоиков обладали более чем одним видом простого естественного движения: огонь и воздух. Будучи по природе частями космиче-

ского тела (которое, в свою очередь, является соединением всех других тел), они подвержены центростремительному движению (SVF II 550). В то же время их природное свойство двигаться активно, самостоятельно, ответственно за их собственное движение, благодаря чему они движутся не только к центру космоса, но и вокруг него: дело в том, что центростремительное движение огня и воздуха представляет собой лишь тенденцию — тенденцию, в силу которой возникает центр космоса как центр равновесия тех сил, которые в конечном итоге обеспечивают скрепление частей космического тела воедино; круговое же движение воздуха и огня, напротив, есть фактическое движение, которое мы (точнее, движение одного из этих элементов, огня) можем наблюдать в виде движения небесных тел. Итак, круговое движение небес для стоиков — это самодвижение огня, для которого не требуется ни приложения внешней силы, ни неподвижного двигателя. Но то же самое соотношение сил и движений отвечает еще за одну фундаментальную характеристику космоса, а именно за распределение элементов во вселенной. Так как наиболее тяжелый из них, земля, стремится к центру мироздания, то естественным образом ее основная масса агрегируется в сферическую форму; то же самое происходит и с остальными элементами, в порядке убывания их тяжести (SVF II 555). Следовательно, прямым следствием приверженности поэта стоическим взглядам должна быть космология, так же безукоризненно пригодная для построения геоцентрической модели, как и космология, обоснованная вполне абстрактными аргументами в первых главах «Альмагеста»; мало того, диктуемый материалом ход рассуждения делает во многом параллельными и сами аргументы двух теорий.

Нет ни малейших теоретических оснований подвергать сомнению санкционированное традицией авторство Евдокса для трактата по наблюдательной астрономии; равным образом нет оснований и устранять Евдокса из числа источников Арата, искусственно превращая последнего из поэта звездного небосвода в «поэта глобуса». Платоник и стоик равно имеют право и на построение космологических схем, и на интерес к астрономическим наблюдениям. Разными путями оба приходят к сходным (ибо к тому ведут результаты наблюдений) теоретическим моделям, дающим естественную и удобную основу для изложения и систематизации наблюдательных данных.

ФРАКИЗМЫ В ЭТРУССКОЙ ОНОМАСТИКЕ: ПРОБЛЕМА ЭКСПАНСИИ «БАЛКАНСКОГО ЧЕЛОВЕКА»

Проблематика «балканского человека» с неизбежностью охватывает также вопросы, связанные с балканским вкладом в языки и культуры соседних регионов Европы и Средиземноморья. Именно в этой связи мне хотелось бы обсудить выявляемые с достаточной достоверностью фракийские (восточно-балканские) элементы в ономастике Этрурии.

Как известно, в I тыс. до н. э. на землях Италии неиндоевропейский этрусский этнос контактировал в основном с индоевропейцами, говорившими на языках типа *centum* — различными ветвями италийцев, венетами, позднее также кельтами. В Анатолии, откуда по традиции происходили этруски, из индоевропейских языков до конца II тыс. до н. э. доминировали хетто-лувийские, также принадлежащие к кентумным. Тем любопытнее, что у этрусков Италии встречаются родовые имена с явными параллелями на северо-востоке Балкан — во Фракии и хорошими индоевропейскими этимологиями при обычных для фракийского отражениях индоевропейских гуттуральных по типу *satem*.

А. Наиболее наглядные примеры на индоевропейские палатальные.

1. Этр. *Resu*, *Rezu* (варианты передачи одного и того же родового имени из Перузии в СІЕ 4168-4177), расширенная форма *Resna* ~ фрак. Ρῆσος, имя мифического царя-полубога, также обычное мужское имя, в частности, передаваемое через Ραιζδος т. е. [Red-zos] <и.-е. *gēg* 'сакральный царь', др.-инд. *gāja*, лат. *gex* и т. д. Вариант с суффиксом *-ko* (ср. др.-инд. *gāja-ka*), представленный во фракийских царских именах Ράσχος, Ρασχού- πορις, Ρεσχού- πορις, тоже реализован в этр. *Rasce*/**Resce*, жен. род. *Rescia*, *Resciunia*.

2. Этр. *Zauturia*, *Sautri* (варианты передачи одного и того же родового имени женщины в СІЕ 4301-4302), расширенная форма *Sauturine* ~ популярное во Фракии, в том числе среди царей и знати имя

Σεῦθης (с разновидностями передачи Sautes, Zeuta) < и.-е. *g^hheu-tēr ‘жрец, совершитель возлияний’, др.-инд. hotar, авест. zaotar. В этрусской апеллативной лексике примечательна возможно содержащая родственную основу форма zavēna, уменьшит. zavēnuza, обозначение некоего типа сосудов (для возлияния?), где позволено предполагать тот же индоевропейский корень *g^hheu- ‘лить’ в сатемном отражении.

3. Этр. Ezra, Ezru ~ фрак. Εζβεω (род. падеж в надписи из Врацы, за которым должен стоять номинатив *Εζβας или *Εζβης), далее Εζβενις, Esbenus, Hezbenus, кроме того ср. в составе эпikleзы бога-всадника Хэроса Ουετ-εσπιωι, Ουτ-ασπιω < и.-е. *ek^hwos ‘конь’, др.-инд. асва, авест. aspa, лик. esbe, лат. equus и т. д.

4. Этр. Sveitu, Svetu, жен. род. Sveitui, Svetunia ~ ср. во Фракии эпитет Хэроса Σουητουληνος, Σουιτουληνος с частым во фракийских теофорных прозвищах суффиксальным оформлением на -λ-ηνος и корнем из и.-е. *k^hweit(u)-, др.-инд. śveta ‘белый’, слав. světъ, лит. šviēsti ‘светить’. Бросается в глаза, что продолжения и.-е. *ek^hwos и *k^hweit(u)- во фракийской и в этрусской ономастике демонстрируют одинаковое различие рефлексов *k^hw в инициальной и в интервокальной позициях.

В. Примеры на индоевропейские лабиовелярные.

1. Этр. Ceturna, вар. Seburna, лат.-этр. Cetrius ~ фрак. Κετρι-πορις «Имеющий четырех сыновей», Κετρε-ξερις «Четырехрукий», Κετριζις, Cetrilas, имена, содержащие рефлекс и.-е. *k^hetur- ‘четыре’ и, по-видимому, указывающие на особое значение «четверичности» в картине мира фракийцев.

2. Этр. Percna, Percni, Perciu, Percumsna < *Percum(e)-se-na, сюда же Percsevei < *Perce-te-na-i, женское родовое имя, построенное по типу Μανθvatnei от Μανθvate «Мантуанец» и определенно заставляющее реконструировать топонимическую основу *Perce ~ ср. известные фракийские вотивы Хэросу Περχω-«Дубовому» и Περχωνει-«Громовнику», кроме того древнее название Фракии Πέρχη (St. Byz.) и топоним на обращенном к Фракии троянском побережье Περχώτη, все с индоевропейской основой *perk^ho-, *perk^hu-, обозначающей ‘гору’, ‘горный лес (дубовый или сосновый)’, ‘обитающего на горах бога грома’. Известное в этрусском преобразование -un > -um в исходах основ, хорошо засвидетель-

ствованное для заимствованных из греческого названий сосудов (напр., этр. qutun, qutum, уменьшит. qutum-uza < греч. κώθων, этр. pūxum < греч. accus. πρόξουν, этр. (уменьшит.) lextum-uza < греч. accus. λήκυθον), позволяет усмотреть в этр. Percum-s-nei след древней основы на -n, той самой, что налицо во фрак. Περκωνει, в лит. Perkunas, в гот. fairguni 'гора' и т. д. Если предлагаемое сближение оправданно, то на фоне иных известных или предполагаемых отражений той же основы, территориально более близких к этрусскому ареалу (таковы кельт. ἔρκος «дрυμός», Hercynia [silva], гойдельск. Querquegni, иллир. Κέρχουρα, Κερκίνη, лат. quercus(-us) 'дуб', Quercens, Quercuensia), этрусские формы обнаруживают специфическую звуковую близость именно к фракийским.

Следует ли расценивать все эти данные в свете гипотезы о фракийцах в Этрурии? Или приведенные имена должны рассматриваться как почерпнутые ранними этрусками (тирсенами) в дописьменный период их истории у племен, родственных позднему обитательству исторической Фракии? В пользу второго решения свидетельствует различие между вокализмом фрак. Σεύθης < и.-е. *g'heu-tēr и этр. Zauturia, Sautur(ine) < и.-е. *g'hou-tōr или *g'heu-tōr, при гораздо более древнем облике этрусских имен в целом, непосредственно обнаруживающих ту основу на -ter/-tor, каковая для фракийского лишь восстанавливается по внешним (индо-иранским) соответствиям. Аналогично и этр. Cetur-na, Cetur-na по своему вокализму так же соотносятся с фрак. Κετρί-, Κετρε-, как лит. keturì к ст.-лтш. cetri, лтш. četri. Принимаемая многими локализация этрусской прародины в приморской Северо-Западной Анатолии и на прилегающих островах могла бы существенно подкрепиться тем, что на этой прародине этрусски заимствовали у ранних фракийцев (или прафракийцев) имена, восходящие — в характерной фракийской аранжировке — к характернейшим терминам индоевропейского культурного словаря, включая обозначения для «сакрального царя», «жреца — совершителя возлияний», «коня», «четверичности», для смыслового комплекса «горы, горного леса, бога-громовержца».

Я думаю, что (пра)фракийский вклад в этрусском этим не ограничивается и резервирую за собою обращение в ближайшее время к теме влияния (пра)фракийцев на мифологическую номенклатуру этрусков.

К ОТРАЖЕНИЮ БАЛКАНИЗМОВ В ПОНТИЙСКОЙ ПОЭЗИИ ОВИДИЯ: «ДА» И «НЕТ» НА ЯЗЫКЕ ЖЕСТОВ

1. Будучи сосланным в Томы (ныне г. Констанца в Румынии), весной 12 г. н. э. Овидий пишет одну из своих «Скорбных элегий» («Трижды на Истре был лед с тех пор, как живу я у Понта...» — V, 10), где рассказывает о своем общении с местными жителями (строки 35–42; перевод С. Шервинского):

*Между собой они говорят на здешнем наречье,
Я же движеньями рук мысль выражаю для них.
Сам я за варвара здесь: понять меня люди не могут,
Речи латинской слова глупого гета смешат.
Верно, дурное при мне обо мне говорить не боятся,
Может быть, смеют меня ссылкой моей попрекать.
Если качну головой, соглашаясь иль не соглашаясь,
Мнение мое все равно против меня обратят.*

(Овидий 1978: 81)

2. Приведенный отрывок содержит то «место», которое в науке об Овидии «давно признано темным» (Подосинов 1985: 201–202), — два последних стиха (41–42), первый из которых уже насчитывает пять вариантов своего прочтения (Hauben 1975: 61). Проиллюстрируем это на примере трех доступных нам версий, которые можно свести воедино:

*Utque fit, in [1] me aliquid [2/3] dicentibus illis
abnuerim quotiens adnuerimque, putant.*

Цифры в скобках обозначают: [1] = *sanum*, т. е. вместе с *in* = *insanum* (Г. Лука; Ibidem: 63); [2] = *ficti* (С. Оуэн; Подосинов 1985: 116); [3] = *si quid* (Ж. Андре; Ovide 1987: 54). При этом в каждом варианте используется только одна «вставка» — 1, 2 или 3, тогда как остальные две остаются «невостребованными».

Ср. два последних прочтения: [2] «Случается, что когда они говорят обо мне какую-то неправду, каждый раз, когда я кивком отрицаю, они считают, что я признаю [это] (С. Оуэн), а также [3] «Если, как случается, я делаю во время, когда они говорят, знак отрицания или утверждения, они его истолковывают против меня» (Ж. Андре).

3. Появление пяти конъектур к одной строке скорее всего было обусловлено тем, что классикам оставалась неизвестной сама реалья, о которой ведет речь Овидий. И в этом смысле Ф. Хаубен (Тель-Авив) имел явное преимущество перед своими предшественниками.

Коснувшись вопроса о движениях головой в языке жестов вообще, названный исследователь, видимо, первым обобщил, что те же самые недоразумения, которые возникали у Овидия при его общении с гетами, испытывают современные французы и немцы, когда они попадают в Грецию и Болгарию: приезжих поражают прямо противоположные формы выражения «да» и «нет» (Hauben 1975: 62). Так современность стала здесь ключом к пониманию античности и помогла ученому определиться с выбором прочтения дискуссионных стихов 41–42 (вариант 1).

4. Идея географического районирования Европы в зависимости от вертикальных или горизонтальных движений головой как знаков утверждения или отрицания была выдвинута еще Ч. Дарвином (Дарвин 1953: 860–862), а в наше время нашла свое отражение у Р. О. Якобсона, который «русской двоичной системе знаков утверждения и отрицания», совпадающей «с мимическим кодом подавляющего большинства европейских стран», противопоставил «болгарский код», находящий себе «соответствие еще в нескольких племенных группах Балканского полуострова и Ближнего Востока» (Якобсон 1970: 285–286).

5. Ввиду изложенного целесообразнее говорить о существовании в современной Европе не столько «болгарского», сколько «балканского кода». И такая черта кинетического языка Балкан восходит как минимум к началу нашей эры, когда этот балканизм в знаковых жестах «да» и «нет» своего фракийского окружения испытал на себе и увековечил римлянин Овидий.

ЛИТЕРАТУРА

- Дарвин 1953 — Дарвин Ч. Выражение эмоций у человека и животных // Дарвин Ч. Сочинения. Т. 5. М., 1953. С. 681–920.
- Овидий 1978 — Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта. М., 1978.
- Подосинов 1985 — Подосинов А. В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1985.
- Якобсон 1970 — Якобсон Р. О. Да и нет в мимике // Публикации отделения структурной и прикладной лингвистики. Вып. 4. Язык и человек. М., 1970. С. 284–289.
- Hauben 1975 — Hauben F. «Adnuo» and «abnuo» in Ovid. «Tristia» 5–10. 41–42 // American Journal of Philology. 1975. Vol. 96. No. 1. P. 61–63.
- Ovide 1987 — Ovide. Tristes / Texte établi et traduit par J. André. Paris, 1987.

О. Л. Левинская (Москва)

«ОСЛИНЫЕ» МЕТАМОРФОЗЫ В АНТИЧНОЙ БЕЛЛЕТРИСТИКЕ: ЛУКИАН, АПУЛЕЙ И ЛУЦИЙ ИЗ ПАТР

1. В корпусе сочинений Лукиана есть небольшой текст под названием «Луций, или Осел». Это забавная история о том, как молодой человек по имени Луций превратился в осла и после многих приключений вернул себе человеческий облик. Для филологов-классиков это текст проблематичный и спорный, а начало спорам положил еще в IX в. византийский патриарх Фотий: он обнаружил поразившее его сходство «Луция, или Осла», с другим текстом, до нас не дошедшим, — «Рассказами о метаморфозах Луция Патрского» (Bibl. cod. 129). Проведя сравнительный анализ, Фотий заключил, что Лукиан написал своего «Осла», сжав и сократив пространное повествование неведомых нам «Метаморфоз Луция Патрского».

2. Вывод патриарха сильно повлиял на дальнейшую судьбу лукиановского текста. Самая ранняя из известных нам рукописей (Xв.)

завершается словами: «Лукианова эпитама Луциевых метаморфоз», а современные ученые, не желая признать, что великий писатель мог унизиться до роли «простого пересказчика», просто атетируют этот текст (см. *Lucian. With an Engl. Transl. by M. D. Macleod. In 8 vol. // Cambridge, 1979. Vol. 8, p. 47 sq.*, а также: *Scobie A. Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus). A Commentary // Meisenheim am Glam, 1975, p. 49 sq.*). Основанием для атетирования служат и языковые особенности «Луция, или Осла». Ученые не допускают, что Лукиан мог отклоняться от собственной стилиевой манеры как в сторону вульгаризмов, так и в сторону поэтизмов.

3. Оба довода в пользу атетирования этого текста звучат не вполне убедительно. Во-первых, для того, чтобы оценивать роль пересказчика как второстепенную и потому унижительную для Лукиана, нужно твердо знать, что античные авторы относились к этому так же, как мы сейчас. Во-вторых, при всех отклонениях от изысканного лукиановского аттицизма, язык «Луция, или Осла» в целом все-таки признан «невероятно лукиановским» (*Lucian, vol. 8, ibidem*), и в результате спор возвращается в исходную позицию: «Можно считать автора „Луция, или Осла“ блестящим имитатором Лукиана, но лучше — самим Лукианом» (*ibidem*).

4. Возможно, попытки установить авторство этого текста предпринимались бы менее энергично, если бы не существовало «Золотого осла» Апулея. Этот третий «Осел» ставит соблазнительную задачу: установить, как соотносились в традиции все три «Осла», включая описанного Фотием и несохранившегося. После бесконечных дебатов, начатых еще Э. Роде, самой распространенной оказалась такая схема: несохранившиеся «Метаморфозы Луция из Патр» послужили основой для двух независимых текстов — псевдо(?)лукиановского «Луция, или Осла» и апулеевских «Метаморфоз, или Золотого осла». Есть и другие схемы, и все они основаны на убеждении: субстратом может быть только греческий текст.

5. С нашей точки зрения, допустимо и обратное — хотя бы потому, что во II в. римская литература стала ровней литературе греческой. Предполагая обратную зависимость между текстами, мы стараемся не перетасовать еще раз колоду из трех карт, одна из которых никогда не будет открыта, — мы пытаемся выстроить такую схему, которая если не окончательно развяжет, то хотя бы поможет ослабить все затянувшиеся узлы.

6. Вот пример. По мнению Фотия, язык и стиль «Луция, или Осла» (как и неведомых нам «Метаморфоз Луция из Патр») — типично лукиановский, т. е., как пишет Фотий, «чистый, ясный... и чуждый словотворчеству». Стиль же Апулея, как известно, пышный, избыточный и обильный неологизмами. Вместе с тем, параллельное чтение греческого и латинского текстов обнаруживает а) множество дословных совпадений, б) общность некоторых риторических фигур (например, триколон), в) общность ритмической организации текста. Триколоны и ритмизованность текста — характерная особенность апулеевского; а не лукиановского стиля. Что же касается дословных совпадений, то в соответствии с принятой схемой (см. выше, пункт 4) они должны были появиться в результате *независимой* работы двух малопохожих авторов над одним текстом-субстратом, притом что один сжимал и сокращал этот текст, другой — расширял и распространял. Но даже если принять другую схему («Луций, или Осел» как *непосредственная* основа для апулеевского «Золотого Осла»), то и тут невозможно объяснить, почему такой вполне самостоятельный и яркий автор, как Апулей, превращая незамысловатый греческий рассказик в римский философский роман, дословно переводит отдельные и вовсе не ключевые фразы своего источника.

7. Но допустим, что греческий «Луций, или Осел» — это краткая версия апулеевского романа. В этом случае более объяснимы и словесные совпадения, и сходство римтико-синтаксической структуры, и даже те отклонения от чистого аттицизма, которые заставили ученых выключить «Луция» из числа аутентичных лукиановских текстов (разговорность до вульгарности и возвышенность до поэтичности). Лукиан как тонкий и виртуозный писатель не просто заметил и понял все особенности апулеевского стиля, но воспроизвел их, чтобы его греческий читатель мог почувствовать вкус латинского романа. Наше допущение тем более вероятно, что особенного стремления к изучению латыни за греками не наблюдалось.

С предложенной точки зрения легче объяснить и многое другое — почему, например, герой псевдо(?)лукиановского рассказа — римлянин, восклицающий в тяжелую минуту «О Цезарь!». Такой герой выглядит органично только в римском романе, откуда он, как нам кажется, и попал к Лукиану.

8. Наиболее сложным является, конечно, вопрос о том, какое же место в предложенной схеме занимают прочитанные Фотием «Метаморфозы Луция из Патр». Сознвая, что нам нечем поверить даже самое правдоподобное предположение, сосредоточимся пока на двух доступных текстах, оставив реконструкцию и атрибуцию потерянного текста более отважным коллегам по цеху (см., например, *Perry B. E. The Ancient Romances. California, 1967, chapter 6*).

А. И. Солопов (Москва)

ОБ ОДНОЙ СЛАВЯНО-ИТАЛИЙСКОЙ
СЕМАНТИЧЕСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ:
рус. *полая вода, половодье* – лат. *caua flumina,*
caua palus, cauae undae

В нескольких латинских поэтических текстах прилагательным *cauus* ~а ~um «полый» определяется вода или различные водные бассейны: болото, река, море и т. п.:

Catull. 17, 4: *ne supinus eat cauaque in palude recumbat*

Catull. 95, 5: *cauas Satrachi...ad undas*

Varr. Men. fr. 387 Buecheler: *e cauo fonte*

Verg. geo. I 326: *implentur fossae et caua flumina crescunt cum sonitu*

Verg. geo. IV 427: *arebant herbae et caua flumina siccis faucibus ad
limum radii tepefacta coquebant*

Ou. a. a. III 94: *quisue cauo uastas in mare seruet aquas?*

Lucan. I 396: *deseruere cauo tentoria fixa Lemanno.*

Питер Глэр в Оксфордском словаре латинского языка определяет значение прилагательного в этой группе контекстов как «глубокий, имеющий глубокое русло» ((of rivers and other water) having a deep channel, deep); таково же мнение Вальде и Гофманна («*tief* (von Gewässern)»). Несмотря на исключительно поэтический характер текстов, речь о заимствовании из греческого поэтического языка в

лучшем случае может идти только в отношении *saunt mare* пассажира из «Науки любви» Овидия (ср. греч. κοίτη ἄλς, κοίτη θάλασσα у Аполлония Родосского (A. Rh. II 595) и Полибия (Polyb. I 60, 6)): в сочетании с существительным «река» греческое прилагательное имеет совершенно иное значение, см., с одной стороны, κοῖλος ποταμός Thuc. VII 84 «река, в которой почти нет воды (a river nearly empty of water)» и τοῦ ποταμοῦ κοίλου ῥυέντος Socr. ap. Ath. IX 388 a, а с другой — κοῖλος ποταμός Polyb. XXI 37, 4 «река с глубоким руслом (with deep bed)» (переводы взяты из словаря Лидделла-Скотта изд. 1996 г.).

Ближайшей параллелью такому словоупотреблению представляется русское прилагательное *полый*. Помимо сочетания *полая вода* и образованного от него сложного слова *половодье* (более редкий вариант: *половодица*), словарь Даля отмечает также архангельское выражение «Река пол'а»: гола, чиста, не покрыта льдом, уже вскрылась, и олонеецкое: «Онега ещё поло»: Онежское озеро ещё не замёрзло, не стало (синтаксически — точная параллель к цитированному месту Лукана).

Весьма вероятно, что отмеченная семантическая параллель имеет не просто типологическую, а генетически обусловленную природу, восходящую, возможно, к периоду общеевропейского единства. В таком случае, скорее всего, русский язык в рассматриваемом случае лучше сохранил первоначальную семантику, а семантическую эволюцию можно представить в виде: «полый» > «свободный от льда» > «глубокий».

М. К. Трофимова (Москва)

СОБЫТИЕ И ЕГО КУЛЬТУРНАЯ РОЛЬ (К ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ КОПТСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ)

1. Восприятие исторического события его непосредственными участниками, сторонними наблюдателями и следующими поколениями далеко не тождественно.

Участники событий как правило не в состоянии предвидеть, как и в чем оно проявится в дальнейшем.

2. История создания коптской письменности служит примером этих общих положений. Имена участников события, конкретные обстоятельства его нам не известны. Но то, что речь идет о событии огромного значения, бесспорно. Иероглифическому письму, «рисуночному письму, дополненному некоторыми фонетическими знаками»¹, существовавшему в Египте с глубокой древности, пришло на смену коптское алфавитное письмо. В отличие от спорадического использования еще в III–II вв. до н. э. греческих букв для передачи звучания некоторых египетских слов, видимо, в конце II–III в. имело место создание продуманной алфавитной системы, сделавшей возможным фиксировать речь по звуковому способу ограниченным количеством знаков. Алфавитная система коптского письма была создана на основе 24-х греческих букв и стилизованных в их духе 6–8 знаков из древнеегипетской скорописи для обозначения звуков, которым не нашлось соответствия в греческом алфавите. Наиболее ранние свидетельства этого события — фрагменты перевода Библии на коптский, датируемые третьим веком.

3. Перед нами уже не случайные попытки, а нечто устоявшееся, согласованное — стандартный алфавит. Это не частные эпизоды, а ясный ответ на острую потребность — перевода Библии на язык коренных жителей Нильской долины. Можно говорить о революционном характере создания новой системы письменности как события, имевшего решающее значение не только для существования коптского языка. Замкнутость древнеегипетской культуры, ориентированной на письменность, бывшую достоянием узкого круга людей, уступила место при новой системе значительно большей открытости коптской культуры миру.

4. Создание коптской письменности содействовало распространению христианства среди коренных жителей Нильской долины. С коптским и его письменностью в значительной мере, связана история христианской церкви в Египте — с догматическими спорами, внутрицерковной борьбой, расколами и отпадением после Халкедонского собора коптской церкви от православной. Коптский со времен св. Антония Великого был языком египетского

¹ Gardiner A.H. *Egyptian Grammar*. 2 ed. London. 1957. P. 8.

монашества. Монастыри, возникшие в конце III в. и умножившиеся числом в дальнейшем, насаждали коптскую грамоту в среде не только монахов, но и окрестного населения. Они стали центрами высокой письменной культуры, где трудились над переводами и составлением оригинальных текстов, где сложилась отчасти дошедшая до нас разнообразная по своему характеру религиозная литература, где процветало мастерство изготовления коптских рукописных книг, составлялись библиотеки.

5. Создание новой системы письменности способствовало освоению египтянами культурного наследия античности и Востока (в переводах с греческого, сирийского, что засвидетельствовано сохранившимися текстами), проникновению в Египет учений самого разного рода. В свою очередь, и Европа оказалась обязанной устройением своих монастырей образцу, данному св. Пахомием в организации коптских общежитийных монастырей, уставу, им составленному, духовному опыту коптских монахов.

6. Коптская письменность открыла возможность собеседования с людьми, приобщившимися к книгам Нового и Ветхого Заветов во всем тогдашнем мире. С созданием коптского письма принципиально изменилась египетская культура, пришло новое сознание.

7. Создатели коптского письма не предвидели всех этих последствий своего нововведения. Цели их были более скромными. Но толчок, данный появлением коптской письменности, оказался столь сильным, что отражения его прослеживаются на протяжении многих веков и в самых разных сферах истории культуры.



ИРОНИЧЕСКИЕ ВИЗАНТИЙЦЫ?

В последние годы представления о непременной благочестивой серьезности византийцев начали подвергаться ревизии. Большинство исследователей обращают при этом внимание на смеховую культуру, коренящуюся в фольклоре и свойственную общественным низам. Однако и «высокая культура» Византии в ряде случаев оказывается далекой от одноплановости и торжественности, обычно ей свойственным.

Начиная со XI в. в Византии появляется ряд произведений явно иронического содержания. Ирония свойственна нескольким стихам Христофора Митиленского. Нетрудно обнаружить иронию у Михаила Пселла, вообще склонного к игре и театральности. Буквальный, поверхностный смысл некоторых его сочинений прямо противоположен истинным интенциям автора.

Ироничный подтекст весьма характерен для многих пассажей истории Никиты Хониата, хотя и бывает подчас не столь очевиден, как у Михаила Пселла.

Вскрыть потаенную иронию Хониата удастся с помощью анализа языка, образных средств и особенно характера использования цитат и литературных аллюзий. Гомеровские и библейские образы служат Никите совсем иным целям, чем Анне Комнине и Иоанну Киннаму. Цель их применения в ряде случаев — не создание атмосферы иронической торжественности, а, напротив, иронической ситуации, при которой низменный или просто прозаический тип поведения или характера героев оказывается в противоречии с высоким стилем их описания.

Для анализа византийской иронии можно использовать (за отсутствием средневековых теорий комического) античные представления, в центре которых находится комедийная пара Эйрона и Аладзона.

«АНТИРРЕТИК» ИОАННА ЕВГЕНИКА И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ ФЛОРЕНТИЙСКОГО СОБОРА НА ВОСТОКЕ

Флорентийский Собор (1439 г.) изучен на сегодняшний день достаточно хорошо. Изданы греческие и латинские акты, описания очевидцев и воспоминания. Им занимались такие выдающиеся исследователи, как Joseph Gill¹. Однако рецепция Собора на православном Востоке изучена недостаточно. Большинство исследователей, в первую очередь западных, просто констатируют отвержение *ороса* Собора греческими участниками сразу по возвращении на родину. Впрочем, за этим последовала борьба сторонников и противников унии, завершившаяся только после 1453 г.

Во главе противников унии после Собора оказывается св. Марк Эфесский, умерший в 1444 г. Сторонники ортодоксии не имели никакой формальной организации, однако Марк, умирая, назначает своим преемником Геннадия Схолария, после падения Империи ставшего патриархом Константинополя. Из активных деятелей этого круга, помимо Марка и Схолария, в первую очередь стоит назвать Феодора Агаллиана, Сильвестра Сиропула и Иоанна Евгеника.

Иоанн Евгеник, младший брат Марка Эфесского, долгое время не воспринимался как самостоятельная фигура, так как казалось, что его заслоняет более масштабная фигура брата. Однако он был значительным писателем, замечательным каллиграфом и многое сделал для своей церкви². Главным полемическим и богословским произведением Иоанна Евгеника является «Антирретику» — достаточно объемный текст, где параграф за параграфом опровергается *орос* Флорентийского Собора³. Он сохранился в

¹ Gill J. Le Concile de Florence. Tournai, 1964; *Idem*. Personalities of the Council of Florence. Oxford, 1964; *Idem*. Church Union: Rome and Byzantium. London, 1979.

² См. Бандиленко М. М. Византийский писатель XV в. Иоанн Евгеник и его творческое наследие. М., 2000 (диссертация).

³ См. Petrides S. Les oeuvres de Jean Eugenikos // EO, 13 (1910), p.111–114, 275–281.

шести рукописях XV–XVII вв. (Monac. 256, Paris. gr. 1218, МПТ 204, М. Lauras 1886, 2053, 2146). Как установил Б. Л. Фонкич, наиболее близким к протографу вариантом является текст, содержащийся в Monac. 256, так как он несет авторскую правку Иоанна Евгеника. «Антирретик» был однажды издан патриархом Досифеем Иерусалимским в «Tomos Katallages» (1692г.)⁴ по рукописи МПТ 204.

Время и обстоятельства написания текста в точности неизвестны. В «Антирретик» опровергается *весь орос* Флорентийского Собора по параграфам, соответственно, написан он должен быть после окончания Собора и возвращения греческой делегации в Константинополь 1 февраля 1440 г. Вероятнее всего, он составлен в первой половине 40-х годов, так как Марк Эфесский, умерший в 1444 г., называется здесь «божественнейшим отцом и предстателем, и вождем нашим», а его слова — «только *недавно* сказанными в Ферраре». Упомянув Марка Эфесского в других своих произведениях после его смерти, Иоанн Евгений почти всегда указывает на это обстоятельство, здесь же он нигде не говорит о Марке как об уже умершем. Таким образом, Марк на момент написания «Антирретик» по всей видимости еще жив.

Иоанн Евгений с 1440-го по 1449 г. жил в Мистре, на Пелопоннесе⁵. Он и стал, скорее всего, местом написания «Антирретика». Несколько раз в своем тексте Евгений обращается к конкретному лицу, в предисловии называя его «*sebastie despota*» (*уважаемый господин / или деспот*). Вероятнее всего, «Антирретик» был посвящен одному из Морейских деспотов, Феодору II или Константину Палеологу, будущему императору Константину XI, скорее даже деспоту Феодору, который действительно покровительствовал православным. Тогда *terminus ante quem* написания текста можно считать 1443 г., когда Феодор передал власть своему брату. Таким образом, «Антирретик» написан ок. 1440–1443 гг. в Морейском деспотате и посвящен одному из деспотов, вероятнее, Феодору II.

Это главное полемическое произведение Иоанна Евгеника в действительности не является произведением богословским. По

⁴ Tomos Katallages / Изд. Досифей, патриарх Иерусалимский. Яссы, 1692. С. 206–273.

⁵ См. Zakythinis D. A. Le despotat grec de Morée, v. II. Athènes, 1953. (Об Иоанне Евгенике в Мистре — с. 271–286, 334–336, 361).

каждому из пунктов *ороса* в отдельности было немало сказано с православной стороны во время Собора. В первую очередь это тексты св. Марка Эфесского. То, что написал Иоанн Евгеник, скорее православный комментарий-опровержение соборного определения. Иногда он просто «издевательский» (типа того, что какой же это был Флорентийский Собор, когда он заседал в основном в Ферраре и т. п.), но по преимуществу — это подборка православных антитезисов униатским утверждениям и длинный ряд цитат из Писания и Отцов Церкви. Таким образом, «Антирретик» должен был стать как бы практическим пособием для православных по чтению Флорентийского *ороса*, он учил ориентироваться в православной аргументации и отеческих писаниях по поводу обсуждаемых вопросов.

Именно такой вид полемики, а не высокое богословие, господствовавшее на Соборе, было призвано подготовить греков к окончательному разрыву унии и утверждению в православии колеблющихся. Характерно, что тексты Марка Эфесского и Схолария, написанные по этому поводу после Флорентийского Собора, носят тот же характер полемики не ради богословов, но для более или менее рядовых читателей. Эта тактика дала свои результаты: клонящаяся к своему концу Византия осталась православной.

Г. П. Клепикова (Москва)

АВТОР «ПОУЧЕНИЙ НЯГОЕ БАСАРАБА СВОЕМУ СЫНУ ФЕОДОСИЮ» (XVI в.) КАК РЕАЛИЗАЦИЯ НОМО VALCANICUS

1.0. Предварительные замечания. «Автор» понимается нами не как конкретное лицо, человек (= «определенность бытия»), но как «*принцип видения*», которому нужно следовать, т. е. «индивидуальность автора есть творческая индивидуальность особого неэсте-

тического порядка; это авторская индивидуальность видения и оформления, а не видимая и не оформленная индивидуальность» (М. М. Бахтин). Ср. и сходную точку зрения, доводящую подобное понимание статуса «автора» до логического конца и представленную во французском структурализме формулой «смерть Автора», — как следствие того, что «...Письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости <...> где исчезает всякая самоидентифицируемость, и в первую очередь телесная тождественность пишущего <...> говорит не автор, а язык как таковой» (Р. Барт). Это позволяет в данном случае *элиминировать проблему «авторства»* — в традиционном ее понимании (по существу, центральную в исследованиях и дискуссиях, посвященных данному произведению), т. е. выявления *конкретной* исторической личности, которой атрибутируются «Поучения...»; заметим, что вообще задача установления авторства, применительно к довозрожденческой эпохе, является достаточно сложной и в качестве *объекта* изучения остается собственно Текст произведения [ср.: «Фигура автора принадлежит новому времени; по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя <...> достоинство индивида или... „человеческой личности“» (Р. Барт)].

1.1. В определении содержания концепта Homo Balcanicus'a (НВ), **во-первых**, не сводимого к констатациям собственно географического характера (хотя они и имеют определенное значение), и, **во-вторых**, описываемого с помощью ряда сущностных признаков, мы следуем за В. Н. Топоровым, предложившим общую характеристику НВ как типа личности, образующего *центр* балканской модели мира (БММ) и важнейший объект изучения в рамках современной балканистики. Так, (1) НВ, преемник (наследник) древнебалканской нео-энеолитической цивилизации, «строит свою жизнь в согласии с природой и развивает культуру не вопреки ей, ...видя в ней союзницу»; при этом природа и культура «матрицируют человека и типы его жизненной судьбы». (2) НВ «исходил из признания таких антитетических идей как стабильное и изменяющееся, архаизм и инновация, свое и чужое (...Я и другой)», что ведет к пониманию «связи времен» и осознанию «ответственности жизни во времени» (позднее поддержанного идеями христианства); (3) стратегия НВ в условиях сосуществования/контакта «своего» ~ «чужо-

го» определяется необходимостью «достичь той степени гибкости, чтобы стать амбивалентным, умеющим работать — в зависимости от ситуации — не только в двух разных, но и противоположных режимах, при одном из которых нечто жертвуется, а при другом же — возмещается, компенсируется» и др. (В. Н. Топоров).

2.0. «Поучения Нягое Басараба сыну Феодосию» являются выдающимся памятником средневековой румынской литературы и важным явлением истории румынской культуры; это произведение было написано в начале XVI в. (1520 г.) на «книжнославянском языке румынской редакции»; в середине XVII в. (1648 г.) было переведено на румынский (первое издание — 1843 г.). Наиболее полной версией текста «Поучений...» является именно румынская; от славянской версии сохранилась лишь $\frac{1}{3}$ (издана П. А. Лавровым в 1904 г., новое издание предпринято Г. Михайлэ в 1996 г.); существует и краткая версия на греческом языке. Истории создания книги, соотношению версий, авторству, а также анализу содержания и под. посвящена большая научная литература; многие проблемы, связанные с исследованием «Поучений...» были предметом острых и длительных дискуссий.

2.1. Центральной темой их (помимо проблемы «авторства»), является наличие в содержании и структуре произведения двух различных интенций. Одна из них, условно говоря, — религиозно-нравоучительная, аккумулировавшая важнейшие идеи средневекового христианства, представленного в формах восточного (= византийского) мистицизма и аскетизма, в том числе с их проповедью *отказа* от мира, мирского. Другая сторона «Поучений...» — «светская», включающая наставления будущему государю по управлению страной, ядром которых является идея абсолютной монархии, данной правителю Богом, и в то же время — ответственности правителя перед Богом. Советы касаются отношений монарха с боярами, слугами, также церемониала при дворе и поведения на пиру, совершения правосудия, подробно обсуждаются вопросы дипломатии, военной стратегии и тактики и под.

Значительный «удельный вес» религиозно-нравоучительного, морализаторского аспекта — отличительная черта всей средневековой литературы, и вместе с тем в книге, действительно, много нравоучительных, морально-религиозных и под. высказываний,

которые, являясь, по существу, проповедью аскетизма, вступают в явное противоречие с советами и наставлениями сугубо светского характера.

2.2. Именно сложный характер содержания «Поучений...» — объект различных по направленности интерпретаций данного произведения в целом. (1) Одна точка зрения как бы *абсолютизирует* отмеченную выше особенность, и текст рассматривается как механическое соединение, соположение идейно разнородных частей (П. Панаитеску и др.). (2) Другой подход состоит в признании *единства* произведения; поэтому исследователи не преувеличивают существующую негетогенность и не рассматривают соответствующие эпизоды, мотивы и под. как несовместимые друг с другом, и анализируют «Поучения...» в более широком *контексте*.

2.3. Обычно имеется в виду социально-исторический (resp. социо-культурный) контекст создания данного памятника письменности; наиболее полно этот контекст учитывается в трудах Д. Замфиреску. Вслед за Д. С. Лихачевым, он исходит из существования в XIV—XVI вв. на Балканах (также и в России) особого культурного климата, в формировании которого важную роль играл исихазм — религиозно-идеологическое и литературное течение, возникшее в Византии (Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама и др.), с его идеей возможности достичь «лицезрения Бога» и общения с «божественной энергией» не только аскетам-монахам, но и политически и социально ангажированным верующим, — путем долгих молитв, очищения души, укрепления разума (= деятельно-созерцательный аскетический идеал). Исторически сложилось так, что рост влияния исихазма в обществе происходил в условиях, когда христианство превращалось, ввиду угрозы турецкого нашествия, в знамя борьбы за независимость Румынских княжеств; ср.: «между течением исихазма, ...и неотложными нуждами борьбы за независимость на почве румынской культуры создавался особый сплав. Христианское рвение, [постоянно] поддерживаемое церковью, канализируется в направлении мобилизации народа на борьбу в защиту родины»; следовательно, речь идет о синтезе «между мощной (волной) религиозности исихазма и борьбой за „крест“, т. е. в защиту страны от полумесяца» (Zamfirescu, 1973). Таким образом, обнаруживаемые в тексте «Поучений...» отдельные противоречия могут быть

примилены — «сняты», при учете *всей* конкретно-исторической перспективы, когда оказались равно востребованными и религиозное рвение (предполагавшая уединение, сосредоточение на духовных проблемах и под.), и активная государственная деятельность (т. е. «лицезрение Бога без оставления мира»).

2.4. С другой стороны, «противоречивость» содержания «Поучений...» может быть объяснена в контексте, условно говоря, *интеллектуальном*, образуемом религиозно-философскими (= теософскими) идеями, исканиями, характерными для эпохи позднего Средневековья. Идея *отказа* от мира, мирского кажется несовместимой с долгом правителя, отсюда — **конфликт** между *вечным* и *преходящим*, но в «Поучениях...» усматривается путь его преодоления: «Нягое не чувствует этого конфликта, т. к. все завершается (= разрешается) для него в масштабах *вечности*». Для этого от мирского, суетного мысли должны быть устремлены к вечному и пройти ряд ступеней (безмолвие ~ покой, недвижность ~ покорность и сожаление ~ страх [одиночества, оставленности] ~ смирение ~ размышление о том, что осуществится [предсказанное] ~ любовь, которая приводит к тому, что души говорят с ангелами, и «тогда осознает человек, что он находится близ Бога»); ср.: «...в *вечности*, где, после блужданий в одиночестве и страхе, (за)канчивается сознание Нягое, не может быть речи ни о сознании, ни об этической усиллии (напряжении)... Контакт устанавливается между человеком и Богом, а не между человеком и его собственным сознанием... Фактический конфликт между вечным и преходящим решается напрямую — ...уклонением духа от всего, что принадлежит ему — сознания, деятельности, человеческих проявлений. Человек не проявляет (реализует) себя, он лишь присутствует, чтобы свидетельствовать» (С. Noică).

2.5. Наконец, «противоречивое единство» «Поучений...», может быть понято таким образом, что в их содержании отражаются особенности глубинной структуры БММ & балканской ментальности & НВ. Действительно, текст обнаруживает, во-первых, явные рефлексивные амбивалентности, принципиальной неоднозначности, и вместе с тем — уход от бинаризма и выбор неоднозначных решений (= *сосуществование* различных/противоположных начал, идей: надмирно-религиозного, «вечного» и мирского, житейского, «преходящего»), и, во-вторых, отражает процесс медиации — преодоление этого разного (= «оппозитов») на каком-то ином, бо-

лее высоком, уровне. Указанная оппозиция представляется основной, пронизывающей *весь* текст произведения и образующей его глубинный смысл; амбивалентность присуща и практически *каждому* фрагменту (эпизоду) книги, когда мотивы нравственно-религиозные, мистико-аскетические и мотивы «светские» выступают как единство/целостность, которое образовано разным и дискретным (Т. В. Цивьян, 1990); в результате процесса медиации оказывается, что «факт противопоставления перекрывается единством диалектического характера, позволяющим распознать в оппозиции способ глобального описания объекта» (Т. В. Цивьян, 1992).

Вместе с тем все рассмотренные интерпретации сложного и внешне противоречивого содержания «Поучений Нягое Басараба сыну Феодосию», могут оцениваться не как взаимоисключающие версии, но как комплекс связанных и взаимодополняющих друг друга *аспектов*, достаточно полно характеризующих это произведение румынской литературы и его «Автора», который предстает в качестве одной из возможных реализаций концепта НВ (= балканской ментальности), — «в роли» конкретного носителя исторически обусловленного варианта БММ.



ЭТИКА ОБЩЕНИЯ (ИНОСКАЗАНИЕ КАК СПОСОБ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ КОММУНИКАЦИИ)

В патриархальном обществе североалбанских горцев, живших по нормам обычного права, были развиты формы публичной речи. Высоко ценилось умение говорить, умение вести и направлять беседу. Владеющих этим мастерством называли *bugri i bisedës* ‘муж беседы’, *bugrë i mëçëm e kuvendar* ‘муж умный и речь ведущий’, *gojtar* ‘оратор’ (букв. ‘устар’ от *gojë* ‘рот, уста’) и др. ‘Муж беседы’ умел начать беседу (*i çel llafet*) и затем ее направлять (*ndreq muhabetin e odës*) таким образом, чтобы она была живой (*me e majtë t’gjallë*), тонкой (*e tjerr hollë muhabetin*), умной (*flitke fjalë me mën*), чтобы она развивалась последовательно (*me e drejtue rënin e fjalve e t’muhabetit*), наконец, он умел завершать беседу вовремя (*me i mshelë llafet, me ditë me e nisë edhe me ditë me e lanë*).

Одним из наиболее распространенных способов ведения беседы было использование для этой цели коротких шуточных рассказов, напоминающих порой притчу, порой – анекдот. Среди албанцев северной Албании и Косово в этом значении употребляется термин *mesele*, им мы и будем пользоваться. В *mesele* есть всегда что-то недосказанное, что дает возможность множественности ее интерпретаций. Исследователи отмечают, что эта форма устной прозы родилась как особый способ передачи мыслей и особый способ ведения беседы. Осуществление коммуникации с помощью *mesele* позволяет выразить скрытые мысли, который не всякий может и должен понять. Беседа с использованием *mesele*, или *bisedë me grotulla* ‘разговор с намеками’ (букв. ‘беседа с колесами’, ср. русск. *околичности, нести околесицу*) были и остаются (по данным информантов) весьма распространенным типом коммуникации.

Возможности функционального употребления *mesele* весьма широки. В силу своих характерных особенностей *mesele* охотно используются в речи, делая ее столь насыщенной смыслом и придавая ей специфическую «особость». *Mesele* охватывают разнообразную тематику, касающуюся всех проблем в жизни человека, отличаются лапи-

дарностью, остротой в высмеивании пороков и недостатков, точным и выразительным диалогом, многозначностью развязки.

Иносказание может служить для обмена информацией, не предназначенной для посторонних. С помощью *mesele* можно сделать замечание человеку при посторонних, не обижая его публично, намекнуть ему, что его поведение не соответствует принятым нормам. Иносказание может использоваться для словесного оформления решения при обсуждении какой-то сложной ситуации, и тогда оно становится своего рода «историческим прецедентом», который привлекается при решении других подобных (в правовом плане) вопросов.

Наконец, *mesele* может использоваться как эффективное и эффективное средство построения беседы, как инструмент ведения иносказательного разговора. «*Kur hapen meselet, hapet muhabeti*» — «Когда начинаются месели, начинается беседа». И, действительно, на любом собрании мужчин, при обсуждении каких-либо проблем, в беседе, которую ведут в гостях в комнате для приема гостей (пё *odën e buggave* ‘в комнате мужей’), на сходе старейшин фиса (родоплеменного объединения) можно наблюдать использование разного рода *mesele* как средства для того, чтобы убедить собеседника в своей точке зрения. *Mesele* активно используется как действенный способ полемики. Если же собеседник тоже владеет искусством слова и отвечает притчей на притчу, то беседа развивается вся в иносказательном ключе, сплетаясь из *mesele*-й (*tuj u ther me mesele*), а ее участники разят друг друга притчами (букв. ‘колесами’ — *tuj u gjujt me grotulla*).

Сами албанцы придавали большое значение данному виду устного творчества и высоко оценивали его роль в деле сохранения своей национальной самобытности. В народном сознании этот способ коммуникации объясняется необходимостью защиты от внешних врагов. Не исключая совершенно этого аргумента при рассмотрении данного феномена, укажем на целесообразность учета таких моментов, как *а)* эстетический (отражает естественное стремление человека к красоте), *б)* ментальный (не всякую притчу легко понять, иные требуют специального толкования, т. е. это своего рода интеллектуальный тренинг), *в)* этический (это щадящий чужую гордость и честь способ речи, что важно в обществе, в котором понятие личной чести и достоинства еще не было фикцией).

Т. В. Цивьян (Москва)

РОЛЬ ДИМИНУТИВОВ В СТРУКТУРЕ НОВОГРЕЧЕСКОГО ЭТНОЯЗЫКОВОГО ПРОСТРАНСТВА*

Тема диминутивов в новогреческом более чем разработана см. [подробный аналитический обзор: Елоева 1998]. При всем том представляется возможным подойти к ней несколько по-иному. Мы попытаемся в докладе «вписать» словообразовательные элементы (т. е. набор соответствующих суффиксов) в рамки модели мира (ММ) и, применительно к данному симпозиуму, рассмотреть, насколько они могут быть связаны с *поведенческим сценарием*.

На парадигматическом уровне значение диминутивов может быть сведено к трем вариантам: 1. собственно уменьшительное — буквальное; 2. ласкательное (но и пренебрежительное) — метафорическое «1-й степени»; 3. «этикетное» (условно — *пожалуйста*-диминутив) — метафорическое «2-й степени». Порядок перечисления соответствует развитию и изменению значений во времени (от 1 → 2 → 3). И сами значения, и их хронология объяснимы и более или менее универсальны. Вполне обычно и сосуществование всех трех значений в одном языковом срезе: разница проявляется на уровне их экстенсионалов (особый вопрос — спациональная дистрибуция, в том числе разные дискурсы). Экстенсионалы и формируют переход от универсального к индивидуальному и создают неповторимое лицо каждого языка (в других терминах — это монтаж уникального из неуникальных элементов). В новогреческом экстенсионал диминутивов был метко назван «диминутивным бумом» [Елоева 1998]: ср. одну только возможность прибавлять диминутивный суффикс к любой части речи.

Было бы неверно видеть в этом плеоназме диминутивов их семантическую девальвацию — так же как неверно и обратное: приписывать им слишком жесткую (слишком конкретную) семантическую мотивацию. В контексте ММ диминутивы попадают в по-

* При поддержке гранта РФФИ 00-06-80222.

ле оппозиций *близкий/далекий, свой/чужой* (прежде всего). На уровне языка это означает разделение (= классификацию) пространства с точки зрения *говорящего* (соответственно, имеется в виду прежде всего уровень речи). Именно он (субъект «в роли говорящего») дихотомически делит пространство (универсум) на *близкое* (к самому себе как точке отсчета) и *далекое*, в другой кодовой системе — на *свое* и *чужое*. Специфика этого деления состоит в его динамичности, почти произвольности, оптических фокусах, когда объекты, по воле *говорящего*, то приближаются к нему вплотную, то предельно отдаляются, оставаясь (объективно) на одном и том же месте.

На грамматическом уровне язык обладает большими ресурсами для выражения этой обращенной на *субъекта/говорящего* специальной классификации: личные (оппозиция *ты/вы*), указательные, притяжательные, неопределенные местоимения, артикли, пересказывательное наклонение и т. п., в конечном итоге — разные виды дейксиса. В балканских языках, отражающих и формирующих балканскую модель мира (БММ), как в самой БММ, категория пространства, движения в пространстве, ориентации в пространстве, членения пространства, т. е. определение *м е с т а*, *своего* и *чужого*, играет главенствующую роль — что связано со структурой самого балканского пространства, реального и метафорического [Цивьян 1999]. В каждом балканском языке можно, наряду с обычными, найти нетривиальные способы специальной классификации.

Представляется, что в новогреческом эту функцию в большой степени выполняют диминутивы: они «собирают» пространство вокруг человека, способствуют созданию *своего*, защищающего локуса, в который вовлекается не только собственно пространство, но и его обитатели, объекты и атрибуты. Буквальное значение диминутивов порождает метафорическое, двигаясь в сторону эмоциональности, и подчеркнутое пространственное приближение ведет к интимизации пространства. Примеры общеизвестны. Когда на вывеске в греческой таверне посетителям предлагается *οχταπόδι, οχταπόδαхи* ‘осьминог, осьминожок’, *φάρι, φάραхи* ‘рыба, рыбка’ и т. п., или когда вместо *принесите, пожалуйста, воды, вина, хлеба* говорится просто *νεράχι, κρασάχι, φωμάχι* ‘водички, винца, хлебца’, то речь, естественно, не идет о большом, маленьком или

особенно симпатичном осьминоге, и *пожалуйста* не является главной семантической компонентой *водички*. Происходит формирование *своего* локуса, который «метится» диминутивами; последние сохраняют свой семантический ореол, усиливая и/или ослабляя канонические значения. Для внешнего наблюдателя, попадающего в плен метафоричности (тот же оптический фокус), эта диминутивная насыщенность создает впечатление «социального братства», особой демократичности, открытости, характеризующей вообще «средиземноморскую» культурную атмосферу. Этот образ *Homo Balcanicus*'а имеет безусловное право на существование — опора на диминутивы оказывается достаточно прочной.

Однако следует заметить, что такого рода восприятие основано, по сути дела, на гиперсемантизации диминутивов, в то время как их избыточность в определенном ракурсе может трактоваться и как грамматическая регулярность. Регулярность же, во-первых, ослабляет семантическую отмеченность, противопоставляя ей формальные правила, а, во-вторых, переводит соответствующее явление на другой уровень: в данном случае, на уровень *языка*.

На уровне же *языка* можно видеть в новогреческих диминутивах освоение новой морфосинтаксической (пожалуй, преимущественно синтаксической) функции. Не слишком разнообразные, но при этом четко и ярко оформленные, унифицирующие облик лексемы и обедняющие ее морфо-синтаксические возможности, эти диминутивы как бы переходят в разряд грамматических формантов, по функциям приближающихся к дейктическим. Пожалуй, в наибольшей степени тяготеет к этому чрезвычайно продуктивный суффикс *-αχι*, переводящий «помеченную» лексику в средний род и практически лишаящий ее склонения. Он настолько «регулярен», что заставляет видеть в себе если не аналог, то отсвет постпозитивного артикля, одного из главных по рангу балканизмов, характеризующих балканский языковой союз. Эта проницаемость и отзывчивость языка, его чуткость к *другому*, находящая сугубо индивидуальное выражение, может быть интерпретирована и как отпечаток в языке ментальных процессов, или структуры БММ.

«[Язык] разрезает мир на куски и, значит, подчиняет его», — говорил в своем трактате «Теория слов» философ из круга обэри-

утов Леонид Липавский [1935]. Его собрат по философским («чинарским») беседам Я.С. Друскин раскрывал эту мысль следующим образом: «...я вижу мир не таким, как он есть, и не таким, каким вижу, а каким хочу, а иногда не хочу видеть... Язык делит мир на части, чтобы понять его. И понимает части разделенного языком мира. Язык и соединяет разделенные части. Это деление мира на части предполагает и одновременно создает определенный взгляд на мир. При этом возникают два отношения: 1. Отношение разделяющего языка к разделенному — семантическое отношение. 2. Отношение разделенных языком частей — ситуационное отношение» [записи 1950–1970].

Дейктическая система — один из наиболее действенных инструментов «деления мира на части». Сложная или простая по своим ресурсам и правилам, именно она в первую очередь помогает человеку ориентироваться в пространстве и — по своей воле — это пространство расширять и ограничивать, осваивать и присваивать или отторгать. Будучи включенными в дейксис (это, разумеется, не элиминирует других их свойств и функций), диминутивы и, особенно и специально, новогреческие диминутивы *делят* мир и *соединяют* разделенное — и «одновременно создают определенный взгляд на мир», указывая, в самом общем плане, стратегию поведения.

F. Badalanova (London)

SO THAT THE VIRGIN MAY SMILE (Ritual Obscenity as a Cultural Phenomenon)

1. Frame of reference

This paper considers certain specific dimensions of obscene language, with special regard to Slavonic and Balkan traditional culture. In this, ritual obscenity and invective phraseology are a sacral and/or sacred text.

In fact, in ancient Greek there existed a special term — *αἰσχρολογία* — denoting the «imperative» usage of insulting language within the frame-

work of fertility rites. As the metamorphosis of this rather archaic concept within the context of the folk Christianity, I should like to remind you that in Russia, Ukraine, Belorussia, Poland, Serbia, Bulgaria, etc., in some cases obscenity is still regarded as both a frontier and a bridge between «this» Universe and «that» — the reversed Universe; for example, there still exists a belief, according to which human beings could protect themselves from the evil spirits [or, as Russians would say, «от всякой нечисти»] by either swearing or praying. In this, as folklore tradition would suggest, «надо молиться или же материться» [«one must either pray or swear»]; parallel to this, it is also recommended that one should make either a sign of the cross, or an obscene gesture. In this respect, as we can see, invective acquires the rank of a sacred text.

To sum it all up, in my paper I will consider certain universal cultural stereotypes, with special regard to specific dimensions of obscene language within the framework of Slavonic and Balkan traditional culture. In this I will try to answer the following questions — what kind of ritual context requires the usage of obscene language, who swears and when is it right and proper to do so; when is the swearing considered to be a sacral and/or sacred activity, where may it take place and why?

Further, I will try to analyze the «morphology» of particular ritual texts, which one may define as «living antiquities». Although recorded recently, they represent some rather archaic concept of interrelation and communication between «the divine» and «the human» worlds.

And last but not least, the paper argues that ritual obscenity as a component of Slavonic and Balkan traditional culture represents the verbal paradigm of fertility rites, where the fruitfulness of the land, people and animals is regarded as the epitome of the ordered harmony of the Universe. Henceforth, the use of obscene language is considered to exemplify one of the strategies for achieving it.

2. Regarding the «female» obscenity

I should like to begin my presentation with the following story.

In 1981, as a PhD student at the Moscow University, I carried out field-research amongst the Bulgarian settlers in Bessarabia. In the village of Kirsovo, Komrat area, while recording the description of traditional funeral ceremony, I was told that, according to the local customary practice, during the day, women have to lament over the body of their

dead relatives, while during the night they have to «spin dirty funny yarns instead, so that the Virgin may smile».

The explanation which I was given by my informants as to why one has to narrate obscene jokes over the body of their dead relatives and laugh during the night before the funerals, was astonishing; at the same time, the idiom «so that the Virgin may smile» indicated to me certain implicit parallels between the folklore legend from Kirsovo about the consolation of the Virgin on the one hand, and the classical myth about the consolation of the goddess of agriculture and fertility Demeter, on the other.

However, it was not the similarity between the plot of the folklore legend and the plot of the classical myth that struck me most, but the fact that there was a certain almost breathtaking parallelism between these two texts not only on the level of their content, but on the level of their syntax too. As if the remark «So that the Virgin may smile», as spelled out by my informants in Kirsovo, was an exact translation of a verse from, let's say, the Homeric Hymn to Demeter, or — if you prefer — a quotation from the story concerning the origin of the Eleusinian Mysteries, as told by Apollodorus Mythographus.

First of all, I should like to briefly remind you of the content of the plot about the consolation of the goddess, as described in the literary sources. When Hades fell in love with Persephone and took her away, Zeus assisted him in this adventure. The grief of her mother Demeter had no end — she began seeking her daughter all over the world; eventually, she heard from one of the sons of Hyperion that Persephone had been raped by Hades; Demeter was furious and left the Heavens; dressed as an old woman, she wandered upon the world in search of her child; she mourned and kept fast (she tasted neither ambrosia, nor nectar); the goddess stopped smiling and because of that the earth stopped bearing fruit; eventually, she reached Eleusis, the city of Kelios; at first she sat next to the spring, beneath the rock, which later was called after her «Agelastes» [‘the one who doesn't smile’], so that the people might remember the sorrowful goddess was sitting there; afterwards she went to the palace of Keleos; there was a certain old woman called **Iamba** who used obscene language and made mourning Demeter smile. This is why it is said that women ridicule each other at the feast of Demeter — the goddess of cornfields and agriculture, worshipped by them as the **Earth-Mother**, and the prime source of fertility, and childbirth in particular.

Thus the name **Iamba** turned into the epitome of ritual obscenity, while she became the personification of life-giving laughter; later on, her image came to be one of the «labels» of the poetic norms of classical tradition; subsequently, the metrical foot [consisting of one unstressed and one stressed syllable], which was considered to be the most common measure in classical comic verse, was called after her — **iambos**.

According to another version of the story concerning Demeter's consolation though, it was not Iamba who made the goddess break her fast, but the old woman **Baubo**; she did it by lifting up her shirt, with legs wide apart, exposing her womb, and pronouncing obscene words, while showing to Demeter the new-born laughing child; his name was **Iakchos**. According to different versions of the story, he was considered either the son of Persephone, or the son of Demeter herself. When the goddess saw him, she laughed too, and smilingly accepted the drink. Thus the fast was broken and fertility came back to the world. As to the question, who the new-born child was, some specialists in classical studies [for example, C. Kerényi] suggested, that the appellation Iakchos expresses a certain specific concept of epiphany of the god [Dionysos] himself, because this lexeme labelled both a **name** of a deity, and a **shout of invocation**, «with which the divine child was hailed at the Eleusinian Mysteries»; that is to say, Iakchos and Bacchus were considered the same deity. According to the text of some Orphic stories, though, he was not only the son of Persephone, but also the lover of Demeter too. Apparently, there is one more striking parallel between the written, classical version of the ancient Greek myth and the oral, folklore text; the phonetic structure of the lexeme **Iakchos** recalls the phonetic structure of some traditional Balkan **shouts of invocation** accompanying joyful, passionate, ecstatic dance, like [**Иxyxy! Яxyxy!**] «**Iakhu-khu**», it seems to me that this phonetic similarity indicates further correspondences on the semantic and/or semiotic levels, which reflect upon a certain common cultural background.

As for the name of the old woman **Iambe**, who consoled the goddess, while it survived in modern European civilization only within the vocabulary of literary studies as a term denoting jesting verse, the traditional culture in the Balkans still «remembers» her as an old woman, lifting up her shirt, with legs wide apart, exposing her womb, and pronouncing obscene words, which are to bring fertility for people and animals, harvest and peace for Heavens.

An interesting comparison is the case of the carved stone reliefs in the Ireland, representing a gesture which recalls Iambe [and/or Baubo's] act. According to an anonymous author of the «Essay on the Worship of the Generative Powers during the Middle Ages of Europe» (1865),

«It is a singular fact that in Ireland it was the female organ which was shown in the position of protector upon the churches, and the elaborate, though rude manner in which these figures were sculptured, shows that they were considered as an object of great importance. They represent a female exposing herself to view in the most unequivocal manner, and are carved on a block which appears to have served as the keystone to the arch of the doorway of the church, where they were presented to the gaze of all who entered. [...] People have given them the name of Shelah-na-Gig, which, we are told, means in Irish, Julian the Giddy, and is simply a term for an immodest woman.»

Apparently, both carved stone reliefs in Ireland, and the classical literary texts about Iamba and/or Baubo, refer to a common cultural prototype, which is representative of the archaic concept of birth-rebirth mysteries.

As for the correspondence between the classical and the folklore versions of the myth of the consolation of Demeter, in both cases the goddess had to smile, and subsequently, to break the fast and/or stop mourning; in the classical myth it was an old woman Iambe [and/or Baubo] who made Demeter laugh; yet according to the folklore tradition, any storyteller-woman, who was spinning the obscene yarn during the period of mourning, could make the Virgin smile. These «dirty texts» are denoted in Slavonic folklore tradition by the adjective «blag»/«blazhen» [«благ», «блажен»], which could mean 'sweet', 'meat', 'fast-breaking'; this lexeme has also some sexual connotations; thus the hot sweet brandy which — according to the tradition — is to be served after the defloration of the bride, is again denoted by using the same adjective; it is called «Blaga rakija» [«Блага ракия»]. Significant in this respect is the evolution of the semantic shift of the Old Church Slavonic lexeme **blazhiti**; in some Slavonic languages [Bulgarian, Serbian], it denotes both 'breaking the fast', on the one hand, and 'narrating dirty stories and/or singing songs containing obscene words', on the other. At the same time **blazhiti** etymologically correspondes with the Old Church Slavonic word for benefit, prosperity, well-being [«blago»].

Ritual obscenity, connected with the observation of some «female feasts» [like harvest rites and/or ritual activities, connected with the child-birth], it is not only indicative of the maintenance of some unique relics of ancient classical mythological patterns, but also illustrates the process of transformation of some archaic cultural concepts, symbols and metaphors which still function within the context of Slavonic and Balkan traditional culture. As for the «female» dimensions of ritual obscenity [as described by Aristophanes' Thesmophoriazusae], they correlate with some aspects of the celebration of the Babinden («Бабинден») [Midwives'] feast day, which is to be observed on the third day after Epiphany. On that day, ritual obscenity is considered an «imperative» component of female ritual activities. The only ones eligible to participate in this festival are married women; moreover, it is obligatory for all the «young mothers» to attend, for the good health of their offspring. On that day, the saying goes, «the hen turns into a rooster and crows as such»; that is to say, «on that day, women rule the world and men have to remain silent and to obey the orders of their wives»; the central figure in the ritual ceremonies is the midwife of the village. She has to dance and shout «**Ikhu-khuu! Iakhu-khuu!**» («Иху-хуу! Яху-хуу!»), according to some of my informants, the midwife must also «lift up her skirt», imitating the delivery of a baby, so that the women and the earth may be fruitful. At that moment when she shows the new-born child, all the participants in the ritual ceremony have to laugh and shout «**Ikhu-khuu! Iakhu-khuu!**» («Иху-хуу! Яху-хуу!») as well. As we can see, paradoxically enough, the ritual scenario of the Babinden feast day «repeats» the scenario of Eleusinian Mysteries. This myth performs as a ritual.

Furthermore, as my informants emphasized, on that day women may only use obscene language, for the good health of their offspring. As for the men, they are not allowed to attend; moreover — they have to stay at home and must not leave it by any means; and if «defected» while breaking this taboo, the ones who are found guilty are to be severely punished; women are allowed to take their pants off and to penalize them by pinching them. As for the punishment, it is up to the women to decide what they consider appropriate in this case.

3. Regarding the «male» obscenity

As for the «male» obscene rituals, some of them correlate with the orgiastic mysteries of Dionysus, the god of fertility and wine, ecstasy and drama;

apparently, in the Balkans «male» obscenity is associated with masked rituals. Carnivals are considered the ritual core of fertility festivities; they are to be celebrated during the periods of 'transition'. They could be performed either during the Twelve Days of Christmas, often called the «Dirty/Bawdy Days» [«Мръсни дни»], or during the last two weeks before Lent [respectively, the seventh and the sixth week before Easter], known also as «Месни заговезни» and «Сирни заговезни». The men dance, following the rhythm of the bells which they carry on their belts and jump as much as they can, so that the harvest may be rich; quite significant in this respect is the fact that they either must dance silently, or if they speak, they have to use insulting language. This is considered to be an imperative component of the ritual. At the same time they chase the women and touch their breasts and legs. The leader of the dancing men, which are called «kukeri» (кукери) [in some areas they are known as «babugeri» (бабугери), «startsi» (старци), etc.] prays at the end of the festival for fertility of land, people and animals. His «prayer» is called «blagoslavka» (благославка), «boguslavka» (богуславка), «blazhka» (блажка), etc. These terms mean both 'the blessing and/or prayer consisting of fast-breaking words' and 'the sweet blessing and/or prayer to god'; the verses in his recitative consist of obscene words. In this, ritual obscenity ranks with sacred/sacral prayer. One may draw an analogy with the semantic shift of the lexeme for «swear», for example, which could either denote 'use of the language that is considered to be rude or offensive', or 'solemn promise'. In this way, the linguistic retrospection would clarify the semantic evolution.

4. About Semela as «Земля»

There is one more version of the classical story concerning the mysteries of Dionysus, the god of fertility and wine, that I want to talk about. It is about his birth by Semela. This story reflects upon one of the basic categories of traditional Slavonic culture. Moreover, it «survived» on the level of the language.

From the etymological point of view, the appellation «Semela» could be compared with the old-Phrygian word Σεμελα, denoting both 'earth' and 'the Great Mother'; with the Thracian word Σεμελα, denoting 'earth', 'land', 'soil', 'goddess' with Avestan and old Persian root of the word for 'terrestrial' — «zam», and with protoslavonic lexeme «zemia»,

denoting 'Earth' and 'Mother Earth', from this word, in turn, originated the Old Church Slavonic — Zemlia; apparently Bulgarian «zemlia»; Russian «zemlia»; Polish «ziemia», etc. Slavonic words for «Earth» have derived from the same stem. Significant in this respect is the fact, that in traditional culture the image of The Mother Earth stands for the image of the Virgin Mary, and vice versa.

Thus, as we can see, the Universe is regarded as a union between the «upper» male part, which is considered to be the sky; and below — female — part.

Furthermore, according to the legend about the Creation of the World, which is widespread amongst the Slavs, once upon a time the male sky was much smaller than the female earth. That's why he was not big enough to cover her. «And then God took the earth by her belly button and shook her, and she started shrivelling, and wrinkling, and shrinking, so she became smaller than the sky. Then the sky was able to cover her. That's why the surface of the earth isn't smooth, but has hills and mountains. So that she can be covered by the sky. That's God's blessing!»

The text of the legend quoted above reflects upon some etymological dimensions of the word for 'sky' in Slavonic languages. In the classical «folklore aetiology», certain aspects of semantic evolution of the concept 'sky' are illustrated. They refer to the particular semantic core denoting «to cover», «to wrap up», «to earth over», «to be above», while the actual concept for 'sky' — «небо» implicitly involves the Hieros-gamos mythological pattern, where the sky stands for a husband, while the wife is represented by an Earth. The rain is regarded as a manifestation of their union. This concept is still alive amongst Slavs and has a lot of implications in their popular culture. It is represented, for instance, by traditional paremiology. Quite significant in this respect is the proverb «Земля без дъжд и жена без мъж не ражда, плод не дава!» («Without rain the Earth doesn't give harvest, nor a woman without a man doesn't give birth!»). The analogy between the bride-groom and a sky, on the one hand, and the bride and the earth on the other, is more than obvious. Some traditional ritual wedding-songs illustrate a similar tendency. The bride-groom is called a «cloud», while the wedding guests are described as a «dark heavy mist» which covers the court-yard of a bride and makes «a new sun arise» in the house of the bride-groom.

*Паднала е тъмна мъгла над момини равни двори.
То не била тъмна мъгла, най е била тежка сватба.
Изгреяло ясно слънце над момкови ясни двори.*

*There was a dark cloud over to the bride's court-yard.
It was not a dark cloud, yet it was a solemn wedding celebration.
At the same time there was a bright sunrise in the bride-groom's
court-yard.*

This allegory is a common pattern in Slavonic customs and ritual songs. The same metaphor, as one might expect, is used in Slavonic oral tradition in order to define the concept of 'war' as a «wedding ceremony», and therefore — as a «heavy cloud descending upon the Earth». In this the image of war is regarded as a synonymous and parallel to the image of the «wedding», and vice versa. Thus the basic cultural opposition, the opposition of «male» and «female» became connected with the opposition between the «sky» and the «Earth». Henceforth, the process of interaction and communication between these two worlds acquires certain «gender» dimensions. The sky signifies a bride-groom, while this marriage to the Earth stands for a rain.

Respectively, the absence of rain is considered as a lack of correspondence between the sky and the earth. The harmony of their relationship is to be restored by a particular ritual, which may be performed only by old women; they gather and make a male doll out of mud. Sometimes the doll is called simply «the Phallic one»; however, it might have also many different names, like: the Muddy John [Калчо, Калоян, Кальо]; or simply Ivan, Ian, Ianio [John], which is considered to be typical «male» name; etc.

According to the tradition, this ritual is to be performed either on one of the Thursdays between Easter and Pentecost; or any time during the summer, when considered necessary. The doll has to be covered with multi-coloured egg-shells, so that He might smile, the saying goes.

This doll has to be lamented over by using obscene language, and after that buried in the earth. In this way, as one of my informants emphasized, the mother Earth would marry again; as soon as the body of the male doll is inserted in her, the rain would start.

5. Conclusions

I should like to conclude my presentation by sharing with you the following consideration.

The analysis of ritual obscenity as a phenomenon of culture indicates that the Balkan and Slavonic folklore tradition has preserved — until now — some rather archaic mythological themes, motifs and concepts which continue to function as a component of a living ritual system.

А. А. Плотникова (Москва)

ДЕМОН-ГЕРОЙ НА БАЛКАНАХ

В южнославянской народной мифологии выделяется «класс» демонов, имеющих черты народного героя, защищающего свое село, поля (или дом с земельными угодьями) от мифического противника, как правило, олицетворяющего бурю, непогоду, град. Генезис и функциональные свойства этого демонического персонажа (получеловек-полудемон) являются общими для ряда балканославянских (сербской, черногорской, болгарской, македонской) и неславянских балканских традиций (албанской, отчасти — румынской); различается, прежде всего семантика названий, указывающая на особенности происхождения и внешнего облика самого персонажа, а также на идентичного предполагаемого противника в битве. Семантические различия в названиях демона-героя находят отражение в контекстах быличек, где роль противника героя приписывается идентичному персонажу: такому же змееподобному существу (как и предположительно сам герой, в соответствии с его наименованием) либо «чужому» герою не змееподобного облика. Эти различия членят территорию балканских народов на запад и восток (независимо от их генетической общности, что на наш взгляд служит признаком специфически балканского явления на Балканах). Условная граница восток—запад проходит через территорию Сербии (Банат, западная Сербия, Косово) и Албании.

Общие черты демона-героя на Балканах в плане его генезиса фиксируются как в западной (Герцеговина, восточная Босния, западные области Сербии, Черногория, северная Албания), так и в восточной части (центральная и восточная Сербия, Македония, Болгария, Румыния) балканской территории: это чудесное происхождение героя, например, рождение от демона — змея — и обычной женщины, что при его появлении на свет может быть обнаружено по маленьким крылышкам под мышками, перышкам, шерсти на плечах; по «рубашечке» («сорочке», т. е. остаткам амниона на тельце), которая в дальнейшем становится талисманом героя. Общей функциональной характеристикой демона-героя является способность к борьбе с демонами бури и непогоды благодаря их необыкновенной силе, поднимающей в воздух огромные деревья, камни и пр. Как на западе, так и на востоке обозначенной балканской территории проявление чудесной силы героя связывается с сюжетом о том, что душа (дух) защитника оставляет во время сна его тело и устремляется в воздушную битву. Нередко мотив этой битвы развивается до масштабов борьбы множества (войска) героев-демонов против другого множества (войска) себе подобных, но защищающих иную местность персонажей. Тем же набором общих необыкновенных свойств может наделяться демон-животное, также выступающее в роли культурного героя края.

Различия в наименованиях демона-героя, борющегося с демоном непогоды, касаются таких семантических особенностей терминов, которые указывают/не указывают на какую-либо связь культурного героя со змеем, драконом. Первый тип наименований связывается с соответствующими мотивами быличек: рождение героя от змея, наличие у него внешнего змееподобного облика (ср. мотивы: змей-дракон стережет село и угодыя; уж охраняет виноградник и др.), борьба с противником — вредоносным змеем-драконом. Названия демона-героя с семантикой 'змей, дракон' известны на востоке и западе рассматриваемой территории: серб. *змај*, *змеј*, *змајевит човек*, *змејави човек*, реже: *(х)ала*, *(х)аловит човек*, болг. *змеј*, *змај*, макед. *змеј*, *змех*, с.-алб. *drangos*; соответствующие наименования его змееподобного противника в воздушной битве характерны преимущественно для восточной части территории балканских славян: серб. *(х)ала*, макед. *ламја* (*ламња*, *луња*), у болгар — *хали* (олицетворение бури, вихря, града), *лами*, «плохие» или

«чужие» *змейови*; у албанцев — *kulshedra, kulçedra*. В западной части (Босния, Герцеговина, Черногория, южное Приморье) *змај* — «нечто святое», «поборник правды, справедливости и чести», «народный идеал» и т. д., а его противник, черты которого достаточно расплывчаты и не ограничены рамками атмосферной демонологии, воплощает всеобщее зло.

Другой тип наименований, известный на западе рассматриваемой территории, не связан с семантикой ‘змей, дракон’; в названиях этого типа акцентируется мотив бури, непогоды, ветра, причем часто используется греческое (в сербских диалектах — через посредство албанского) родовое обозначение *στοιχεῖο* с внутренней формой ‘стихия’ (имеющее также значение ‘демон-защитник места’), на славянской почве видоизмененное до совпадения с **dǫti (duti)*: в.-герцеговин., в.-босн. *стуха*, з.-серб., черногор. *здува, здуа, здувач, здуаћ, здуач, здухач*, и под., алб. *stih*; кроме того: з.-серб. *vjetrovњак*, з.-серб. (Поцерина) *градобранитељ*, з.-серб. (Срем), в.-хорв. (Славония) *облачар*. Иногда название отражает чудесное происхождение культурного героя только в общем виде: з.-серб. *виловит човек* (т. е. ‘человек, связанный с вилами, получивший чудесную силу вил’). В быличках об этом персонаже присутствуют мотивы о борьбе с себе подобными атмосферными демонами.

Сходный набор характерных признаков разновидностей демона-героя на рассматриваемой балканской территории позволяет все указанные разновидности соотнести с типологически единым образом народной мифологии на Балканах, независимо от его конкретных названий и местных реализаций. Прослеживается важная особенность, объединяющая разные локальные персонажи: демон-герой в повседневной жизни — обычный человек, который отличается от других лишь некоторыми чертами характера (задумчив, чудаковат и пр.); его поведение резко меняется только в случае приближения непогоды (бросает работу, ощущает тревогу, впадает в сон и пр.). Его роль культурного героя определенной местности, края реализуется в критической для благополучия родного места ситуации (отсюда происходят легенды об известных исторических деятелях — «змеях», «здухах» — воевавших с турками и другими врагами). Наиболее ярко образ демона-героя реализуется в сербской и черногорской, болгарской, македонской, албанской традициях. В румынских культурных диалектах происхождение и характеристики воздушного демона *змеу, balaur*

также тесно связаны со змеей или большим змеем, с мотивом оставления тела духом во время битвы в воздухе, с человеческим обликом в обычной жизни и пр., однако практически не развит комплекс поверий о персонаже как о культурном герое (даже в случае победы в битве «змея дождя» над «змеем засухи, ветра»). В новогреческой народной традиции образ демона-защитника края, местности имеет иные черты (так, *στοιχειό* охраняет часть ландшафта от «зла» в целом; практически не проявляется его связь с воздушной сферой; близок демонам-защитникам строений, происходящих от жертвы или тени жертвы зданию, типа рум. *stafia*, болг., макед. *таласом*).

Т. А. Агапкина (Москва)

БАЛКАНОСЛАВЯНСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ И СИМВОЛЫ

1. Превратности ритуальной биографии

Принято считать, что ритуальные символы-артефакты и дублирующие их ряженные персонажи, известные в славянском и в том числе балканославянском весенне-летнем календарном цикле под именами *Карнавала, Фашика, Ярилы, Костромы, Купалы, Яна, Марены* и др., проживают в том или ином обряде, для которого их изготавливают, фактически целую жизнь. Сначала их делают, затем демонстрируют по ходу обряду всему сообществу (носят по селу, выставляют на видном месте), а в конце уничтожают (изгоняют, провожают, хоронят, сжигают, топят, закапывают и т. п.). Разницу же между отдельными символами-персонажами видят обычно в том, как именно их уничтожают и почему (за что). Последнее обусловлено характером денотата: уничтожению подлежат персонажи, символизирующие демонических или хтонических существ, смерть или, например, истекший календарный период, ср. *Масленицу, старуху Коризму, Зиму, Смерть* и пр. Тему рождения-смерти (и иногда — последующего воскрешения) этих персонажей типологически связывают также с мифологемой исчезающих и воз-

вращающихся божеств, актуальной для мифологии и обрядности весенне-летнего времени. В любом случае насильственная или естественная «смерть» такого персонажа-символа признается обязательным элементом его ритуальной биографии.

Весенне-летние календарные символы-персонажи в балканославянских традициях заметно отличаются от тех, что известны у западных и восточных славян, а также на западе южнославянского ареала. Пуант этих отличий состоит, во-первых, в их почти исключительной *антропоморфности* и, во-вторых, в том, что символ в большинстве случаев *не уничтожается*. Укажем на основные случаи.

Болг. лазарки, серб. лазарице, сев.-вост.-болг. буенеци и другие близкие им обходные обряды, совершаемые в Лазареву субботу, трактуются как посвятительные, призванные способствовать переходу молодых девушек в группу брачного возраста. Субъектом и объектом символизации в этих обрядах является девочка или девушка, наряжаемая «женихом» или «невестой» (часто в свадебную одежду, одолженную у недавних невест) и получающая имя *Лазар, Лазарка, Лазарица, буенец, булка*. В силу приуроченности обряда к Лазаревой субботе и проекции имени (*Лазар*) на персонаж, а также в связи с посвятительным характером обряда в целом (где обрядовый персонаж означает лицо, достигшее брачного возраста) этот календарный символ имеет исключительно антропоморфный характер, а его изгнание/уничтожение не мотивировано целевой установкой обряда.

М а р а - л и ш а н к а — календарный символ (кукла), фигурирующий в одноименном пасхальном обряде/игре, известном в юго-вост. Болгарии. *Мара-Лишанка* — либо кукла небольшого размера, сделанная из одежды невесты и девичьих украшений, а по виду напоминающая голову невесты, либо кукла в человеческий рост. В пасхальную среду девушки, сделав куклу, отправляются с ней на место общего сбора, где поют каждой девушке, по очереди держащей куклу, припевку, в которой называют имя девушки и имя ее возлюбленного. В конце куклу аккуратно разбирали, а сами девушки расходились по домам.

Кукла-невеста (булка) — календарный символ (Фракия, Малко Градиште), изготавливаемый ко дню Сорока мучеников. Кукла — фигура в человеческий рост, одетая в одежду девушки

брачного возраста, собранную по всему селу; голова «невесты», на манер невестиного наряда завешена красным покрывалом. Девушки охотно отдают для этих целей свою одежду, так как считается, что *булка* ('невеста', так называют куклу) поможет в устройстве брака. Брачная ориентированность праздника заметна в том, что сам этот день и приуроченный к нему праздник считаются в местной традиции днем смотрин девушек брачного возраста. Изготовив куклу, они отправляются к месту сбора, где водят хороводы и поют, а после куклу кладут на землю и парни и дети забрасывают ее яйцами. В конце девушки просто разбирают куклу, никак не акцентируя сему 'уничтожение/изгнание'.

Еньова буля — календарный персонаж/символ, фигурирующий в летней ивановской обрядности болгар в составе одноименного обряда и известный преимущественно у фракийского населения юж. и сев.-вост. Болгарии. Основной персонаж/символ обряда — невеста солнца или невеста Яна/Ивана — по имени *булка, Еньо, Яньовче, Еньово буле, Иванка* и под. Ее изображает девочка, одетая в костюм недавней невесты. Вместо девочки в редких случаях наряжают куклу или даже обряжают под невесту какой-нибудь предмет, например тот же ткацкий вал. Завершение обряда также не предполагает уничтожения ритуального символа или изгнания Еньовой були.

Таким образом, для балканославянских символов весенне-летнего времени характерно отсутствие как такового эпизода уничтожения календарного персонажа (его сжигания, потопления или растерзания), что мотивировано характером денотата, стоящего за этим символом — девушка-невеста, обретшая новый права брачного возраста. Участие в таком обряде лишь повышало социовозрастной статус девушек, и тем самым не было никаких оснований для демонстративного уничтожения (растерзания, поругания и т. п.) ее символа — реквизита ряженой «лазарицы» или самой куклы (будь то *булка* или *мара-лишанка*) или для ритуального изгнания ряженой девушки. «Лазарка/Лазарица» снимала свой наряд и возвращала хозяйкам невестинскую одежду, а куклу участницы обряда просто разбирали.

Это отличие балканославянских календарных символов от восточно- и западнославянских обусловлено спецификой мифопоэтического содержания всей весенне-летней обрядности бал-

канских славян, имеющей иные (по сравнению с восточными и западными славянами) семантические «приоритеты», прежде всего — посвятельный комплекс, адресованный девушкам брачного возраста.

Вместе с тем, мотив ритуальных похорон персонажа-символа (в форме потопления, реже — закапывания или сжигания) также встречается в балканославянских традициях, но в составе иных по своим мифопоэтическим установкам весенне-летних обрядов — обрядов вызывания дождя и предупреждения засухи (ср. *Германа* и под.).

2. Ритуальные похороны как способ вызывания дождя: балканский след за пределами Балкан

В славянской обрядности предупреждению засухи посвящены, среди прочего, и похороны ритуальной куклы. Известные в сев. Болгарии, вост. Сербии и Румынии ритуальные куклы, использующиеся в этой функции, носят имена которые зависят от календарной приуроченности обряда. Чаще всего кукла называется *Герман* (если обряд совершается в день св. Германа), а также *Калоян*, *Ерменчо* (в день св. Еремии), *Никола*, *Кольо* (в день Николы вешнего) и др. Вслед за изготовлением куклы *Германа* оплакивают (как умершего от засухи) и хоронят (у водоема) или бросают в воду, а завершается обряд поминальной трапезой по *Герману*.

Традиционно считается, что такой вариант вызывания дождя — ритуальные похороны — встречается только на Балканах. Тем не менее, единичные совпадения с балканославянским *Германом* все же можно обнаружить и за границами Балкан. Рассмотрим три выразительных примера.

1). На Карпатах (Кельменецком р-не Черновицкой обл., с. Россошаны), на Вознесение жители села вместе со священником ходили в поле, устраивали там молебен и попутно оплакивали и «хоронили» на границе села специально изготовленную ритуальную куклу, прося Господа послать на землю дождь. «Поле ходыли светыгы. Батюшка... идэ и иконэ, и процэсия, и уси люди спивають: „*Спаситель, спаси нас ўсих и дай ты, Божэ, дош*“. Посвагыли поле, роблять ляльку с тряпки, убэрут, хоронят ляльку. От нашэ село, а там е Брэчаны [соседнее село], граница там, там трэ

ту ляльку ховаты, на готарю [на границе]. Понэсли на готарь, тэй поховали. Як несуть ту ляльку, диўчата спивають, голосят. И тоди лляють на ту ляльку води, як в ямку покладуть. „*Господи, Господи, дай ты доишу наш*“. Шобы ўсё ўродило, бо й худоба йисты хочэ. Ще й давали запоману [подаяние на помин] за ню, за ту ляльку. [Когда идут процессией, вероятно, по селу, им выносят дары]. Вэ-несла ковёрчик, хлеб... Потом жэ робэ обид, панихиду, поховаем ляльку — сидаем йисты».

2). В Калужской обл. (с. Жерелево Куйбышевского р-на) в Духов день делали чучело *Кривуши*-русалки (в виде женской фигуры с гипертрофированными половыми признаками), вешали ее в лесу на березе, а через неделю топили в реке, полагая, что после этого обязательно пойдет дождь.

3). На западе украинского Полесья (с. Грабово Любомльского р-на Волынской обл.) в день ап. Марка (25.04) группа молодежи крала с чужого двора воз или кусок плетня, привязывала к нему жабу и топила плетень в местном водоеме, припевая при этом: «*Топылы мы Марка по самийи яйка, в глуб крыныци, в холод водыци*».

Карпатский обряд (1) очень сложен и по своей композиции и набору «слагаемых» более всего близок *Герману* (изготовление куклы, ее оплакивание, похороны, поминальная трапеза), однако, в отличие от балканославянских, этот карпатский обряд вставлен в структуру более крупного действия — ритуального выхода в поля, включающего в свой состав молебен о дожде. Обращают на себя внимание, кроме того, архаическая практика похорон на границе села (ср. обычай разрушать и выбрасывать за границу села заборы, построенные в неурочное время и потому вызывающие засуху), а также — обливание куклы, уже положенной в «могилу». Последняя деталь заставляет вспомнить весьма популярный у славян обычай поливания могил заложных покойников как способ вызывания дождя.

К этому же способу вызывания дождя близок и второй — калужский — пример: ритуальную куклу *кривушу* сначала вешают, а затем (? как «нечистого» покойника, висельника) бросают в воду, топят.

Последнее свидетельство с Волыни представляет собой причудливый сплав самых разных мифопоэтических мотивов, проигрывааемых в обрядах вызывания дождя:

‘Марк (святой, культ которого в разных традициях связан с метеорологической тематикой) и его потопление как способ наказания святого, распоряжающегося влагой’;

+ ‘уничтожение хтонического животного (жабы) как способ вызывания дождя’;

+ ‘уничтожение плетеного изделия (кусок плетня), создание которого препятствует нормальному распределению влаги’ (построили забор и тем самым «загородили» дождь);

+ ‘фаллическая символика, типичная для ритуальных кукол типа Германа’;

+ ‘потопление и актуализация темы утопленника в связи с обрядами вызывания дождя’.

Очевидно, таким образом, что мифо-ритуальный мотив «помещение (нечистого) покойника в воду как способ вызывания дождя» проигрывается в разных славянских этнокультурных традициях, в том числе и за пределами Балкан.

А. В. Жугра, Л. Н. Каминская (Санкт-Петербург)

ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ У АЛБАНЦЕВ — МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ И ОБЫДЕННЫЙ УРОВНИ

Все три главные события в жизни — рождение, свадьба, смерть — у албанцев детально разработаны с точки зрения обряда. В этих обрядах отмечены определенные общие черты, что объясняется одной общей семантической составляющей — все они фиксируют переход от одного состояния (или из одного мира) в другое состояние (или в другой мир). Два первые события отмечены положительным знаком, третье — несет отрицательный знак. Известно, что положительные и отрицательные для человека явления получают в языке различное отражение — номинация отрицательных явлений значительно превосходит в количественном отношении номинацию положительных. Так, если для обозначения понятия ‘родиться’ в албанском языке обнаружено, помимо глагола *lej lind*,

всего три фразеологические единицы, то для обозначения понятия 'умереть' их несколько десятков. Ниже будет предпринята попытка выявить отношение албанцев к феномену смерти на основании анализа поведения в ситуациях, связанных с ней, а также языковых данных (мы используем фольклорные и обрядовые материалы, с одной стороны, и лексические данные, включая фразеологизмы, — с другой).

В сознании албанца, разумеется, присутствует понимание смерти как естественного конца человеческой жизни, т. е. понимание неизбежности смерти. Ср. пословицы *Sa do lindin, aq do vdesin* «Сколько родится, столько и умрет», *Kemi gjallje, po kemi dhe vdekje* «Есть жизнь, но есть и смерть», *Dheu për ne dhe ne për dhe*, *Sa lidhen ne djer, do klliten ne varg* и др. В реальной жизни мы, однако, наблюдаем обычно не эту отрешенно-философскую позицию, а живую и сильно окрашенную эмоционально реакцию людей на потерю близкого человека. В албанском обществе, где так силен культ семьи и так значимы родственные связи, смерть одного из членов семьи вызывает глубокую печаль и чувство горя у всех родственников — близких и далеких, у членов фиса. Яркой иллюстрацией этому могут служить плачи по умершему, являющиеся составной частью обряда похорон. Сам обряд похорон, каждый этап которого детально регламентирован, включает целый ряд весьма архаических элементов.

Мифопоэтический уровень

Понимание албанцами феномена смерти может быть выявлено в определенной степени через анализ ее номинации. В плачах и в эпических песнях (т. е. на мифопоэтическом уровне) для обозначения понятия смерти встречается сравнительно небольшое количество выражений. Прежде всего здесь обращает на себя внимание выражение *ndëroi jeten* «переменил жизнь». Человек именно «переменил» жизнь, а не окончил ее, — жизнь продолжается теперь в другом мире. Такое представление о смерти выражается в многочисленных фразеологических выражениях (*shkoi në botën tjetër, në atë dunja* «ушел в другой мир, в тот мир» и др.). Следствием такого представления является целый ряд стереотипов поведения, реализующихся в многочисленных обычаях (оставить у могилы воду для питья, послать привет и даже гостинец ранее умершим и др.). Пере-

ход из одного мира в другой очень труден для человека, особенно мучительно это для души человека, выход которой из тела и означает «перемену жизни». Идея выхода души из тела реализуется в выражениях типа *i doli shpirti* «его/ее душа вышла» и в соответствующих обычаях (в этот трудный момент нужно помочь душе — посадить умирающего, обнять его, сказать, что все родственники пришли попрощаться с ним, открыть окна и зажечь свечу, чтобы показать душе путь). Умершего кладут в землю (хоронят), там теперь его новое жилище, поэтому надо смиренно и ласково умолить землю принять его (стоя на коленях, землю гладят руками, целуют ее, умершему дают с собой монету, чтобы он купил себе новое место), а могилу нельзя трогать (чтобы не беспокоить умершего и чтобы его «не взяла тоска» по этому миру).

Обыденный уровень

В этой же ситуации проводов умершего проявляется и другое (обыденное) понимание феномена смерти. В реальной жизни люди знали: а) какие изменения происходят с умирающим и б) какие действия следует совершить ради обряда похорон. Путем номинации изменений, происходящих с телом умершего (здесь называются «губы», «рот», «глаза», «шея», «затылок», «ноги», «сердце»), и путем номинации действий, совершаемых во время обряда похорон (омыть, завернуть в саван, отнести на носилках, положить в могилу, оплакать, отпеть, помянуть), понятие смерти получает целый ряд эвфемистических обозначений. Очень часто эти обозначения смерти выступают в форме проклятий, несущих грубо-пренебрежительный или иронический оттенок (*i ktheu sytë nga qielli* «обратил глаза к небу», *E çofshin me katër veta!* «Чтоб его несли четверо!»). Помимо названных, существует еще целый ряд номинаций данного понятия, построенных на других семантических основаниях: указание внешней причины смерти, ее характера, мотив земли, поглощающей человека, мотив вечного сна, мотив угасания человека и его звезды и др. Примечательно, что выражения, использующие религиозную лексику, сопровождаются часто пометой *ирон.*

В реальной жизни смерть человека затрагивала прежде всего два круга явлений: а) потеря для семьи и б) нравственная оценка — доблестная или позорная смерть.

В патриархальном обществе албанец всегда ощущал себя членом коллектива — членом большой семьи, братства, фиса. Смерть человека — это потеря для близких, это безутешная и невосполнимая потеря для всей семьи, для фиса. С большой эмоциональной силой это выражается в плачах, которые звучат еще и поныне в некоторых албаноязычных регионах. Существует целый ряд терминов, обозначающих похоронные плачи. Основное деление территориальное: *gjamat* — «джамы» характерны для северной Албании, они исполняются мужчинами, сопровождаются битьем себя в грудь, расцарапыванием лица до крови, вырыванием волос, *vajtimet me ligje* — «плачи по закону» характерны для южной Албании, исполняются женщинами. У горцев северной Албании корифей ведет обряд по определенной схеме и на материале речевых формул импровизирует текст применительно к ситуации. Остальные участники обряда поддерживают его воплями и специальными телодвижениями. По ритуалу женщины могут оплакивать всех умерших, тогда как мужчины — только мужчин (но «Канун» допускает, чтобы сын оплакивал мать, брат — сестру). Южные плачи — преимущественно короткие произведения, северные — могут состоять из нескольких сотен стихов.

Выражаемое в плачах чувство печали может достигать особенно высокого звучания, когда оплакивается выдающийся человек, доживший до преклонных лет мужчина, известный во всей округе своими достоинствами (был мудрым старейшиной, отважным воином, главой большой семьи). Но истинная трагедия для албанца, трагедия, имеющая катастрофические последствия — это безвременная кончина единственного в семье мужчины. В этом случае близкие переживают крайнюю степень горя, ибо со смертью последнего в семье (роде) мужчины прекращает свое существование и сама семья (род), поскольку родство передается только по отцовской линии. Именно поэтому в албанском языке так много выражений, обозначающих конец, прекращение семьи/рода как самого страшного несчастья (*e mbylli derën (shtëpinë)* «закрыв дверь (дом)», *I zëntë shtëpia (oborr) bar!* «Пусть его дом (двор) зарастет травой!», *I mbiftë ferra në derë!* «Да порастет его дверь колючим кустарником!»).

Жизнь североалбанских горцев определялась «Кануном» — кодексом обычного права. В «Кануне» было подробно разработа-

но понятие чести — как личной, так и общественной. Честь стояла превыше всего: «Тот, у кого отнята честь, мертв для кануна». Албанский фольклор, с одной стороны, и наблюдения путешественников, этнографов, — с другой, дают многочисленные свидетельства того, что в реальной жизни албанец предпочитал сохранить честь, пусть даже ценой жизни. «Горцам свойственно... большое презрение к смерти» (Н. Несquard). В то же время смерть на поле битвы воспринималась в народной традиции с меньшей болью — это удел храбрецов и истинных мужей, которые жертвуя жизнью словно вновь рождаются (А. Zejnnullahu).

О. М. Младенова (Калгари)

СТАТУС В ТРАДИЦИОННОЙ БОЛГАРСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

Болгарское общество XIX века отличалось выраженным стремлением к равенству, поддерживаемым реалиями общественной жизни. В то же время, оно не пыталось серьезно навязывать своим членам строгие ограничения в поведении, диктуемые статусом. Если сравнить болгарское с современным ему российским обществом по этим двум параметрам, окажется, что они тяготеют к противоположным концам спектра: равенство и монолитный тип личности в Болгарии, но расслоение общества и расщепленный тип личности в России. Вслед за Р. Линтоном, я называю здесь **статусами** те позиции в социальной системе, которые на какое-то время занимаются определенными лицами, а **социальными ролями** — связанные с каждым статусом модели поведения. У каждого человека есть одновременно множество разноплановых статусов, например *българин, православен, бургазлия, кум, брат, даскал, иманяр, хороводец* и т. д. В то время как личность расщепленного типа стремится придерживаться социальной роли активного на данный момент статуса, личность монолитного типа не находит ничего зазорного в накладывании социальных ролей. В языковом плане личности соответствует имя

собственное, статусу — предметное, а социальной роли — признаковое значение (см. работы Н. Д. Арутюновой).

Целью данного исследования является описание фрагмента болгарской модели мира в ее языковых проявлениях с тем, чтобы в дальнейшем сравнить ее с сильно отличающейся русской моделью мира. Источником материалов служит литература XIX века. Учитываются и данные словарей.

Анализируются как лексическое поле названий лиц, так и названия лиц в контексте. Две другие группы данных, на основании которых делаются выводы — это знаки статуса (такие как одежда, поведение и обращения) и ссылки на соответствующие социальные роли. Например, до освобождения Болгарии в 1878 г. в дефиницию социальной роли учителя входили публичные выступления о пользе просвещения и читальных изб (*читалища*), о деле свв. Кирилла и Мефодия и т. п.: «Болестта на сказките беше достигнала до такова дередже, щото по тях се ценяха и учителите. Комуто работи ченето да бърбори различни фрази ни в клин, ни в ръкав, той се викаше най-много от общините за главен народен учител» (З. Стоянов). Данные о статусах, знаках статусов и социальных ролях подтверждают исходную гипотезу, что болгарское социальное пространство было слабо дифференцированным и позволяло переместиться в течение человеческой жизни с самого низа в верхние слои.

Что же означало «преуспеть в жизни» (*да прокопсаи*) в болгарском обществе? И до и после освобождения Болгарии, достижение материального благополучия своим трудом, часто при помощи ремесла, было общепринятым смыслом жизни. Отношение к унаследованному статусу — настороженное: «От попско чедо няма прокопсия: то стая я гайдарджия, я пьдар, я говедар» (Геров). Хорошее образование в сочетании с такими врожденными качествами, как сильный характер и ум, могло компенсировать недостаток ниже среднего и привести к почетному положению в обществе, как случилось с отцом поэта Христо Ботева (З. Стоянов). Достойного места в обществе можно было также достичь, выбрав себе духовное поприще. Другой, рискованный и не для всех приемлемый, но эффективный путь к изменению своего статуса до освобождения был связан с применением силы. Подчинение высокопоставленных турок (*ходжа, аги*) вооруженному насилию выражается нетипичными для них штрихами поведения («темане правят», «прави на крака треперят») и речевыми формулами («само

ти се молим и етекия ви целуваме»), приравнивающимися к признанию более высокого статуса за их партнерами (Поп М. Кынчев). Политическая карьера стала доступна болгарам в массе только после освобождения.

Для характеристики этого фрагмента модели мира с точки зрения распространенности монолитной личности важно обратить внимание на ходовые комбинации статусов, носителем которых бывал тот же человек (такие как *чорбаджия* и *хаджия*). Интерес представляют и отмеченные в литературе окказиональные несоответствия социальной роли и знаков статуса имеющемуся статусу, которые воспринимаются как нарушение нормы. О таких несоответствиях должны говорить гораздо меньше в обществе, где преобладает монолитная личность, чем в обществе, где культивируется расщепленная личность. Тем не менее, они упоминаются. Согласно пословице «Сиромах хаджия, дрипав поп и гърчава свиня едно са» (Геров), бедняк, совершивший паломничество на Божий гроб, оборванный поп и худая свинья являются одинаково неправдоподобными фигурами.

Как же происходит смена статуса в обществе, в котором у многих есть возможность продвижения вверх? Так как знаками высокого социального положения являются немногословная серьезность, чувство собственного достоинства и дорогой наряд, смена статуса сопровождается переодеванием и переменой манер: «Измиха се тези ми ти юнаци, облякоха тези светли и лъскави дрехи, препасаха сияхи и гъргълци, натъкнаха ятагани и кобурчифте пищови, наложиха нови лъскави шапки, засукаха мустаци, удариха на рамо шишанетата, да ти е драго да ги гледаш — лъснаха се, та светнаха от краката до главата» (Поп М. Кынчев). Франтовство и гордая осанка уже сами по себе являются доказательством высокого социального положения. Иными словами, знаки статуса могут до какой-то степени восполнять его отсутствие. Неудивительно, что при такой постановке вопроса все члены болгарского общества будут стремиться к обладанию, если не высокого статуса, то хотя бы его знаков. Это общее стремление наверх, с одной стороны, заставляет людей заботиться о видимости преуспевания столько же, сколько и о самом преуспевании, а с другой — делает маловероятными упреки в неправомерном присвоении знаков статуса, которые характерны для более расслоенного общества.

ЗАЧЕВАНЕТО В БЪЛГАРСКА НАРОДНА КУЛТУРА: НОРМИ И ЗАБРАНИ

В народната култура на българите традиционният патрилинеен брачен модел, възплетен в патриархалната идеология и нормативност, налага като основна цел и ценност на *женитбата* (брака) и на цялостното сексуално поведение на индивида раждането на деца в семейството и дома. Благодарение на това се осигурява безсмъртието на патриархалния род чрез кръговрата на поколенията, които периодически се включват и изключват от ритъма на родовата *плодовитост* (плодородие). Осмислянето на тази основна цел и спазването на патронимичния структурен принцип в изграждането на брачния модел и неговата еманация — патрилинейното семейство, води до символичното обозначение на статусите на мъжа и жената в семейството и определянето на ритуалните им и социални роли. *Женитбата* е определящата характеристика за пълнотата на социалния статус на индивида — *Мъжът е половин човек и жената половин; като се оженят мъж и жена, двамата правят пълен, цял човек* — и неин фокус в идеологически, ритуален и социален план е зачеването и раждането на потомство — *Момък и мома се женят, за да въдят деца, защото къща без деца — огън да я гори; Нали затова са се женили, да нараждат челяд, та да се радват на старини*. Ето защо в българската традиция зачеването и раждането на деца извън брака, както и коитусът, който не води до зачеване, са смятани за греховни и опасни както за конкретната общност (семейство, род, село), така и за утвърдения космо-социален ред въобще — раждането на *копеле* и липсата на девственост на сватбата води до нещастие и смърт в семейството и до неплодородие и катаклизми в природата. Идеята за регламентация на сексуалния живот в рамките на семейния жизнен цикъл се съдържа в българските етиологични легенди — при Сътворението Господ направил първите хора за една година да са съпрузи, а за една година ги оставял роднини (братя и сестри): *така се наплодил много народ*.

Патриархалната идеология стоварва върху плещите на мъже основната отговорност за осигуряването на родовото безсмъртие, за непрекъснатото възпроизводство, за нормалния ритъм в кръговрата на природното и социалното плодородие, разбирано като *плодовитост* и *благополучие (берекет)* в дома, кошарата и на нивата. В патрилинейния брачен модел репродуктивният живот на жената трябва да започне на необходимото място и в обредно фиксирания момент — по време на сватбеното *свождане* и в сватбения чертог (*невестарник*). Младоженецът, извършвайки дефлорацията, инициира репродуктивния/сексуалния живот на жена си според нормите на този модел. Това превръща *свождането* на сватбата в обреден фокус, определящ цялостния ход на сватбения ритуал. По този начин мъжът осигурява законни (по нормите на патрилинейния брачен модел) наследници на своята *бащиния*, обозначение в българската традиция и за генеалогично име, и за наследяваната земя, и за родовия култ към предците по мъжка линия, т. е. гарантира безсмъртието на патриархалния род.

Актът на дефлорация бележи за мъжа включването му в поддържането на възпроизводството на родовото плодородие — миторитуалният контекст на аграрната обредност в българската традиция позволява прекодирането на ритуалните роли на мъжа като обработващ земята и жената: обредното заораване на сватбата след първата брачна нощ или заораването на женска дреха (*литак*) при първата оран недвусмислено говорят за това. Ако мъжът не отговаря на тези условия, при превода на социалната йерархия в ритуална той може да бъде заместен в обредната роля на *оряц* и *засяващ* нивата и жената от друг представител на мъжкото начало в патриархалния род — свекър, девер, кум, като само така може да бъде разбрана практиката на *снахачество* в някои региони на България. От гледна точка на патрилинейния брачен модел, характерен за българската традиция, основната опозиция *стар/млад* се конкретизира като *участващ/не участващ* в кръговрата на родовото възпроизводство в дома и на полето, чиято социална проекция е опозицията *стоящ/не стоящ в брак*.

На *жената* в българската традиция патриархалната идеология е отказала правото да поражда генеалогия и да има *челяд*. Тя самата е обозначавана като част от *челядта* на своя мъж и неговия род — носи същите презиме и фамилия като децата, които ражда. Патри-

линейният брачен модел абсолютизира репродуктивните ѝ функции. Тя е мислена като *пълна*, като *зачеваща* и *раждаща*; в аграрните представи на българина тя е *нивата на дома* и дори до средата на XX век е съхранено архаичното съотнасяне на нейната *плодовитост* с плодородието на земята. Възприемана като утроба, която трябва периодически да бъде пълнена с мъжко семе (*зачеване*) и изпразвана (*раждане*), обредно и езиково обозначаваема с метафората за *чувала* (*каца*, *торба*), който трябва да бъде «развързан» именно на сватбата, *жената* трябва да е *непразна* (т. е. заченала, бременна) докато може да ражда. За нея раждането на първото ѝ дете означава включването ѝ в родовия кръговрат на плодородието и осигуряване на родовото безсмъртие, което ѝ дава социална пълноправност и в ритуала, и в ежедневието. Нормативността, свързана с патрилинейния брачен модел, налага представата за незавършен преход, непълен статус и социална неосъщественост на *старата мома* и на бездетната жена (*яловицата*) — и двете са изключени от ритъма на родовото плодородие. Затова тях обредно ги «наказват» и лекуват. Патрилинейният брачен модел, обаче, налага женската способност за зачеване и раждане, която тя като *мома* носи в потенция, да бъде обредно усвоена и социално регламентирана според нормативността му.

Жената, престапила патриархалната нормативност и взела в свои ръце контрола над своя сексуален живот и репродуктивни възможности, се поставя извън рамките на този социален модел. Нейната плодородност е съотнесена с дивото, природното и неувоеното, т. е. опасно за рода плодородие, водещо до социални и природни катаклизми. В този модел *нечестната булка*, *копиланата* — мома или вдовица и *блудницата* — прелюбодейка в ритуала са обозначени като принадлежащи към природното, *чуждото*. Поведението на такива жени се превежда от социален, антропоморфен в природен, най-често зооморфен код — те са *разбесувани кучки*, *разпасани* и т. н. Тяхната плодородност е мислена като принадлежаща на дивото, на демонични персонажи — *змей*, *вампир*, *джин*, като децата, които жената ражда, са с физически и умствени недостатъци: *дете-змейче*, *халче*, носено 11 месеца, родено с «крила» под мишниците и големи нокти, притежаващо способността да вижда демони и т. н. Патриархалният род отказва да обозначи такава майка като «своя» и да приеме в себе си нейната репродук-

тивна способност — връщат *недевствената булка* обратно в бащиния ѝ дом, изгонват *копианата* от селото и т. н. Тя не може да се включи в кръговрата на родовото плодородие, за да *не донесе чуждо семе в къщата*.

В налагания от българския традиционен брачен модел ритъм на зачеване и раждане нормите и забраните са спазвани още при сватбеното *свождане* на младоженците: те не се свождат срещу неделята или срещу понеделника, ако е църковен (християнски) празник, втората нощ не лягат заедно, за да имат здрави и хубави деца. Единично се среща и забраната да не се зачева първата нощ при задължителна дефлорация, за да не измира добитъка, свързана с архаичното съотнасяне на женската плодовитост с тази на добитъка в къщата — в цяла България се вярва, че ако не е девствена булката и това се скрие, ще измре добитъкът на стопаните. Не се правят сватби и не се допуска жената да зачева в нощите срещу големите християнски празници, през *Мръсните (Погани) дни* от Коледа до Йордановден (Богоявление), Великите пости (особено стриктно се спазва забраната за зачеване през Тодоровата и Страстната седмица), Коледните пости (особено през *Мратинците, Вълчите дни*), Богородичните пости и самата вечер срещу Голяма Богородица, на всички *задушници* и дни, в които се раздава за мъртвите, а при българите в Бесарабия — и на Мъртвия Великден (*Софиинден*). Някъде се спазва забраната за зачеване срещу събота, за да не се роди детето *съботниче*, т. е. уязвимо за демоните и света на мъртвите.

Вярването, че денят на зачеването определя *съдбата* на бъдещото дете, налага забраната за сексуални контакти на семейната двойка срещу постните дни — сряда и петък, и срещу празничния ден — неделя за християните и петък за българите — мюсюлмани. В цяла България забраната мъж и жена да се събират срещу петък и неделя е реална норма, свързана вероятно с традиционните образи и вярвания за Св. Петка и Св. Неделя, възприемани и като светици — женски покровители, и като сестри с демоничен облик, наказващи строго непочитащите ги жени. Детето, заченато в нощта срещу тези дни или в навечерието на голям християнски празник, ще се роди *нишенлия, с курсур, шентаво* (лудо), *нефелно* (идиот), *недъгаво* или *болнаво*. Такова дете наричат *халче* и често убиват още при раждането. Съществува и опасност от непълноценна социална реализация — детето ще стане *хайдук, курва/курварин, вещица*,

бродница и ще подпали къщата и рода или ще вампиряса след смъртта си — състояние на ритуална нечистота, изключваща го от нормалното родово възпроизводство.

Забраната за зачеване важи и за определени дни през годината: мъж и жена не трябва да се събират нощта срещу Симеоновден (зимен и летен), когато се изнася семето за посев, за да не е «празно, т. е. неплодородно, да не «прегори» реколтата и за да не се родят децата *симьосани* (беязани с недъг). Ако се зачене дете през Горещниците (15, 16 17 юли) ще страда от сексуална ненаситност — *ще му гори задникът цял живот*, а заченатите през Русалската неделя деца ще страдат от *орама*. Родилка до 40 ден (*лехуса*) не се събира с мъжа си, защото това ще доведе до неплодородие и глад. Съществува и строга забрана за сексуална близост (*мъж и жена не се ставят*) и зачеване при епидемии от шарка, чума или мор (болест) по добитъка (спазвана 40 дни), за да не «разсърдят» болестта — *никой не смее да ходи по курви и да се сношава с жена си в чумаво*. Повсеместна е и забраната жената да зачене от пиян мъж, защото детето ще е болнаво — в народните представи кръчмата е Дом на дявола, независимо от високото ѝ социално значение в българската традиционна култура, за разлика от черквата — Дом на попа.

Всички забрани фокусират сексуалното поведение върху основната цел — раждането на здраво потомство, гаранция за пълноценна социална реализация и пълен набор обредни роли за мъжа и жената. Основната характеристика на *зачеваща* и *раждаща* в статуса на омъжената жена се запазва до включването на следващата генерация в родовия кръговрат на плодovitостта. Чрез символичното «предаване» на плодородието на новата раждаща жена — *булката*, което свекървата извършва на сватбата на входа на патриархалния дом, мислен като вход към раждащата женска утроба, става всъщност *отраждането* на жената в патрилинейното семейство. Репродуктивният живот на жената, гарантиращ социалната ѝ пълноправност в патриархалната село, е рамкиран от статусите на мома и баба и е беязан от две сватби — собствената, на която тя зачева първото си дете за патриархалния род, и на сина и новата невеста, която ще продължи поддържания до тогава от нея родов кръговрат. С *отраждането* си бабата, излязла от родовия цикъл на зачеване и раждане, придобива ритуална чистота, даваща ѝ право на контакт

с отвъдния свят на природното и неусвоеното (*раждането и смъртта*), но и на контрол върху този родов ритъм: тя е тази, която проверява булчината риза за белега на девствеността и има грижа за нормалното зачеване на здраво потомство. За жената основната опозиция стар/млад също се превежда в социален план като **стояща/не стояща** в брак, а от гледна точка на патрилинейния брачен модел — **раждаща/не раждаща** (мома, бездетка, баба), т. е. **включена/не включена** във възпроизводството на патриархалния род.

И. А. Седакова (Москва)

«СУББОТНИЕ» ЛЮДИ НА БАЛКАНАХ *

Одним из ярких балканизмов, интересных для анализа Номо Valcanicus и его поведенческих и культурных ролей в народной культуре является комплекс представлений о рождении (иногда и зачатии) в субботу. Известно, что время рождения, как и другие параметры, диктуют человеку его жизненный сценарий. Для балканских народов, если говорить о дне появления на свет, пожалуй, наиболее устойчивым является маркированность субботы вообще или нескольких суббот в году (в святки, канун Пасхи и некоторые другие). Интенсификация признака, его мифологическая оформленность, обрамление быличками и переплетение с демонологическими сюжетами — характерная черта этих «эпизодических» рождений.

Подобные верования встречаются у славянских и неславянских народов Балкан (арумын, албанцев и греков). Исследование ареалов распространения и концентрации рассказов о «субботних» людях¹ показывает, что количество свидетельств увеличивается с севера полуострова на юг. Так, если в Румынии практически не известны подобные поверья, то на территории всей Болгарии и Македонии, значительной части Сербии и Черногории и особенно в Греции рождение в субботу считается значимым событием.

¹ Эти поверья относятся не только к людям, но и к животным (особенно собакам, но также и коровам, волам и пр.), о которых рассказывают много быличек.

Рожденные в субботу именуются *сѣботник* (*саботник, сѣбутник, сѣботниче*), *сѣботничав, сѣботарник* [болг., макед.]; *суботник, суботан, суботњак* [сербск.], *σαββατιανοί* [греч.] и др., и эти полунарицательные-полусобственные имена закрепляются за ними на всю жизнь, обозначая их выделенность в социуме. Доминирующим и оказывающим самое сильное влияние на эти представления является восприятие субботы как дня мертвых, последнего и несчастливого дня, отчасти дня нечистого, подобного святкам² («нечистым дням»).

«Субботному» человеку на Балканах приписывается множество характеристик, которые варьируют от положительных до отрицательных и нередко снимают традиционные оппозиции: хороший/плохой; счастливый/несчастливый; здоровый/больной; живой/мертвый; человеческое/демоническое; культурное/природное и пр. Статус рожденного в субботу зависит от тех способностей, которыми его наделяют согласно местной традиции, и может быть полярным — от восприятия его как демона, как обычного «профессионала» или почти как святого.

В некоторых регионах появившегося на свет в субботу ребенка встречают с радостью (зап. Болгария, вост. Сербия, Подгорица, Тимок) как своеобразного защитника дома, человека-оберега. «Субботний» обладает особым зрением — только он может распознать нечистую силу (типичных балканских демонов — вампира, караконджолу, плитеника, таласыма, самодив, орисниц и др.) и увидеть персонифицированные болезни (чуму, оспу, рожу — *црвени ветар* [сербск.] и др.). Он не только их видит, но может защитить окружающих от них — хотя бы благодаря тому, что в дом (село), где есть «субботние» нечистая сила и болезни не заходят. Широко распространены поверья (и былички), что только рожденным в субботу (и еще ряду персонажей — детям вампиров или появившимся на свет после смерти отца) под силу уничтожить вредоносных демонов, особенно вампиров. Специальные обрядовые лица — *светичари* (изгоняющие оборотней при помощи иконы и молитвы, известной только им) и *глогинковци* (протыкающие вампира колом из боярышника (*глог*)) должны непременно быть «субботними» [болг., макед.].

² Параллель между субботним и святочным рождением подробнее будет обсуждаться в докладе.

У «субботних» есть еще и другие роли — ясновидцев (они видят будущее, прозорливы, предсказывают смерть)³; целителей (для лечения больных используется одежда людей, рожденных в субботу); удачливых кладоискателей.

Восприятие человека «субботного» как защитника и охранителя накладывает особый отпечаток на ритуальный сценарий родин. Если ребенок появляется на свет в субботу, его мать должна надеть на него обыденную рубашку, изготовленную в то время, пока длились роды, крестить такого младенца следует только в субботу и при крещении дать имя в зависимости от пола *Събчо* или *Събка* (юго-вост. Болгария).

Согласно другому комплексу представлений, «субботние» дети несчастливы (Шумадия, сев.-вост. Болгария и др.): живут не долго (макед.), болезненны (сербск.; макед.), беспокожны, по ночам их мучают кошмары (им снятся змеи и покойники), им мерещатся оборотни (Бессарабия) нередко они становятся пьяницами (юг Болгарии). После смерти, подобно некрещеным, зачатые или крещенные в субботу дети становятся демонами (*устрели*, Странджа), они могут превращаться в змеев. Это уже не герои, а мученики, страдальцы, жертвы, поэтому родителям следует выполнять ритуалы (например, обязательно стирать по субботам одежду ребенка до достижения им семилетнего возраста и др.), призванные уберечь ребенка от обозначенного ему субботним рождением жизненного сценария.

Определенный субъектно-объектный шифт присущ «субботным» в такой важной области народных верований, как сглаз. Некоторые уверены, что их взгляд смертоносен для людей, другие полагают, что рожденные в субботу легче всего поддаются сглазу.

Итак, рождение/зачатие/крещение в субботу — это знак судьбы, определенный сценарий, которому следует ребенок и его окружающие в течение жизни. Мотивы видения невидимого, связи с потусторонним миром и с миром демонов сочетаются с «нормальным», естественным восприятием «субботных» и даже их почитанием. Снятие существенных оппозиций в данном случае — это одно из проявлений балканской мифопоэтической картины мира.

³ Ср. народные рассказы о «субботных» собаках: протяжным воем они предвещают тяжелую болезнь кого-либо из домашних.

Е. С. Узенёва (Москва)

ПЕРСОНАЖ «НЕВЕСТА» В СЦЕНАРИИ БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ

В докладе рассматривается роль и место новобрачной в свадебном обряде: ее обрядовый статус, ритуальные действия, характерные атрибуты и одежда, ее символика, а также связанная с этим обрядовая терминология и фразеология.

Невеста является основным действующим лицом свадебного обряда (одного из *rites de passage*), выступая последовательно в разных амплуа (обрученная, невеста, молодуха), что связано с преодолением различных этапов «перехода».

Особенностью данного персонажа является его амбивалентность, заключающая в себе различные противопоставления: субъект/объект, свой/чужой, чистый/нечистый, опасный/подверженный опасности. Эта двойственность рождает и двойственность ее роли как персонажа свадьбы, где она выступает и в качестве объекта ритуальных действий (ее выбирают, сватают, обручают, одевают, обувают, водят и пр.), играя пассивную роль, и в качестве субъекта действий, становясь основной пружиной сценария, например, при прощании с родительским домом, одаривании родных и гостей, а также в ритуалах, совершаемых при входе в дом мужа и после брачной ночи. Будучи субъектом действия, героиня народной драмы иногда характеризуется отрицательно, отличается злокозненностью.

Большая часть верований и магических практик, связанных с невестой, обусловлена представлениями о двойственной природе новобрачной: как носительнице плодородия, источнике благ, с одной стороны, а с другой, как представительнице потустороннего, иного мира, а потому опасной для окружающих или подверженной опасностям со стороны демонов, а также людей, находящихся в подобном состоянии, т.е. состоянии «перехода» (других невест и рожениц до 40 дня).

Вероятно, подобные представления обусловлены тем фактом, что пространственная граница уже преодолена невестой (она на-

ходится в доме жениха), а временная — еще нет. Временные рамки особого статуса невесты составляли 40 дней (реже неделю, год). Все ограничения снимались с молодой в один из больших календарных праздников: Юрьев день (23.IV), Тодоров день (суббота на 1-й неделе Великого поста), Вознесение (Спасов день — 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7.I).

«Двойственность» невесты предопределила наличие двух типов ритуальных действий: 1) обереги невесты, имевшие целью защитить новобрачную от порчи и сглаза, которым она была особо подвержена в свадебный период: ей запрещалось оставаться на улице после захода солнца, встречаться и общаться с чужими людьми, смотреться в зеркало до брачной ночи; апотропейное значение имел красный цвет ее наряда и покрывала, чеснок и серебряные монеты, пришиваемые к нему; убранство новобрачной максимально скрывало ее от чужих глаз (невесте закрывали лицо, надевали рукавицы, плотные носки); 2) обереги от невесты, направленные на защиту окружающих от ее «вредоносного» влияния: ей запрещали смотреть вдаль, чтобы «не сглазила», на посевы, «чтобы не унесло урожай», поскольку «докуда достигал взгляд невесты, там все сохло и увядало».

невеста до 40 дня

- терминология:
невеста, булка, занемница
- восприятие:
«нечистая», «чужая»
- обряды:
«покрывание» (*забулване*),
«одевание»,
«обувание»
- запреты:
ходить босой, с непокрытой головой,
без верхней одежды, готовить
пищу, поддерживать гигиену
в доме жениха, встречаться
и разговаривать с другими молодыми,
ходить на погребение, в церковь.

невеста после 40 дня

- невеста, булка*
- «чистая», «своя»
- «раскрывание» (*отбулване*)
«раздевание» (*сбличане*),
«снятие обуви» (*сбзуване*)
- снятие запретов

• предписания:

соблюдение обрядового молчания,
(*говееене, срамуване, търпене*)
перед посаженным отцом и матерью,
родителями жениха и ее собственными.

прекращение обрядового
молчания (*отговяване*)

В докладе также рассматривается проблема, каким образом сценарий свадьбы по различным признакам может быть отражен в терминологии. Его, например, можно восстановить по наименованиям невесты, ср. определения различных статусов девушки: *либовница, драговница, изгора* (брачный класс) *годеница, главеница, пиена мома, менена мома* (после помолвки), *булка, невеста, младоженка, млада* (в день венчания), *булка, невеста* (после свадьбы) или *млада булка, прясна булка, не годиясала* (до года после свадьбы). Термин *прясна булка* является отражением культурной метафоры *хлеб ~ человек*, которой мы подробнее коснемся в докладе.

В наименовании *невеста*, обозначающем как собственно нобрачную, так и женщину после бракосочетания до конца жизни (ср. рус. *невестка*) содержится понятие враждебности молодухи по отношению к новым родственникам. Данные болгарской свадебной обрядности дают новое подтверждение возможности толкования термина *невеста* в значении 'неизвестная', 'незнакомая', 'чужая', что обусловлено наличием ряда табу, регламентирующих ее поведение в доме жениха первый год после свадьбы. Молодуха воспринималась как 'чужая', а потому и 'нечистая', 'опасная'.

Однако, двойственностью невесты не исчерпывается весь сценарий. Некоторые ее обозначения и определения связаны с различными сюжетами: бедная (*сиромахкия*), богатая (*мирасчийка*), сватающаяся к парню (*молана*), украденная (*грабувана*), убежавшая невеста (*бегалка*), старая дева (*преседела мома*) и пр.

Особая часть сценария — это его «сценография», «декорации», среди которых весьма значимыми оказываются обрядовые атрибуты, нередко выступающие дублерами невесты. В докладе мы остановимся на одном из них, наиболее показательном для *rites de passage*, поскольку он связан с передвижением, а именно — коне. Его участие в свадебном обряде начинается с чисто технической роли: девушку отправляли из родительского дома верхом на коне, сажали ребенка (*наконче*) на коня невесте, вводили молодую в дом

мужа в упряжи или за конскую уздечку и пр. Далее конь становится символическим заместителем новобрачной и в свадебном фольклоре образ коня и невесты представлены как равнозначные:

Имала е майка коня и девойка, «Были у матери конь и дочь,
коня пазарила, девойка сгодила. мать о коне сторговалась, дочь обручила.
Коня си продала, девойка оженила... Коня продала, девушку выдала замуж».

А ритуальные действия с конем оказываются описанием, представлением ключевых моментов свадьбы. Так, символика коитуса и дефлорации прослеживается в песенных мотивах о подковывании коня. В болгарской свадьбе среди карнавальных действий с ярко выраженным эротическим характером (после брачной ночи) отмечено шуточное подковывание мужчинами-участниками свадьбы свекрови, тещи (*куват тъщата*) или всех присутствующих на свадьбе молодух, ср. «подковывание» кузнецами (ряжеными) хромающей невесты у поляков, а также девушек и женщин на масленицу у западных славян.

Л. Н. Виноградова (Москва)

«НОВА МЛАДА» В НОВОЙ СЕМЬЕ: ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ СЦЕНАРИЙ

Доклад посвящен комплексу обычаев, связанных с периодом адаптации новобрачной в доме мужа в течение первого года после свадьбы. Особый статус молодоженов в той или иной мере отмечается в послесвадебной обрядности всех славян, но наиболее интенсивно и ярко он представлен в южнославянской традиции (см. об этом: Байбурин 1993, Агапкина 1998, Гребенарова 1996, Гребенарова 1997, Гребенарова 1998).

Детально разработанный сценарий бытового и обрядового поведения касается прежде всего новобрачной, вхождение которой в новую семью сопровождалось множеством специфических ритуалов, запретов и правил. Растянутый во времени процесс преодо-

ления состояния «чужести» невестки и постепенный выход ее из изоляции связан не только с необходимостью поэтапного освоения новых внутрисемейных и социальных ролей, но и с мифологически обусловленным восприятием ее «нечистоты» и «вредоносности». Эти опасные для окружающих качества новобрачной, как считалось, сохранялись в течение сорока дней после свадьбы, но окончательно исчезали лишь по прошествии года. «Очистительный» эффект, таким образом, достигался не только через участие в системе специальных ритуалов, но и способом прохождения через рубежные отметки годового времени (ср. аналогичное значение 40-дневного и годового циклов в общей символике преодоления «нечистоты», приписываемой роженице и новорожденному, а также родственникам умершего).

С представлениями об опасности невестки связаны, например, запреты на ее прямое общение с мужской половиной мужниной семьи: «нова млада» не должна была ни смотреть им в лицо, ни вступать с ними в разговоры. Даже в том случае, если к ней обращались с вопросом, ей следовало отвечать жестами и мимикой, избегая непосредственного речевого контакта, либо передавать сообщение через женщин данной семьи (ср. магическую роль голоса и взгляда как каналов насылания порчи). В Болгарии ритуальное молчание новобрачной (терминологически определяемое как *говение*) сопровождалось и целым рядом других ограничений: ей следовало воздерживаться от еды и питья в присутствии домочадцев, стоять в присутствии старших, быть сдержанной в движениях. Первое время пребывания в доме мужа она ведет себя так, «будто дремлет»: «стои права и неподвижна, не говори, не се храни и поглежда едва-едва» (Гребенарова 1996, с. 98). Главные воспоминания замужних женщин об этом периоде сводились к следующим впечатлениям: «Умирах си от срам, страх и глад. Не можех да се нахраня, даже и вода когато пиех, гледах да не ме види някой» (болг. Смолянско).

Мифологически значимыми в этой системе запретов оказываются мотивы босых ног, открытых рук и непокрытых волос невестки. Если кто-нибудь из мужчин заставал ее в доме босоногой, то это считалось позором для нее самой и ее мужа, а домочадцы при этом лишались удачи и благополучия. У болгар-капанцев первые 40 дней после свадьбы молодая не только прячет ноги от

чужих взглядов, но и, находясь в доме в полном одиночестве, не смеет ступить босой ногой на землю во дворе и огороде, «чтобы земля не сгорела» (Капанци 1985, с. 186). Наряду с этим новобрачная должна была также скрывать обнаженные руки, а кое-где считалось необходимым закрывать даже кисти рук. Ни в какой ситуации ей не разрешалось засучивать рукава, ее вынуждали носить одежду с длинными рукавами, скрывающими кисти рук (Гребенарова 1998, с. 172). Если молодая, нарушая запрет, снимала раньше срока с ног обувь или шерстяные носки, то по поверьям, это могло вызвать весенние заморозки, а если она выходила из дома с открытыми руками, это могло навлечь на село засуху и градобитие. Ей приходилось следить, чтобы постоянно были закрыты головным убором ее волосы. Никто из домочадцев не мог видеть ее дома без шапки, в которой ей приходилось даже спать. В течение первого сорокодневья новобрачной запрещалось мыть голову в доме мужа, расчесывать волосы и заплетать косы, для этих целей она ходила раз в неделю в дом своих родителей. Она отстранялась от большинства женских работ в доме мужа: не допускалась до замешивания теста и выпечки хлеба, не могла стирать белье, прясть и ткать, ей не давали ни подмазывать очаг и стены дома, ни подметать пол.

Часть запретов снималась с новобрачной после первого посещения церкви в сороковой день после свадьбы (либо в один из ближайших к этому сроку календарных праздников). До той поры она не могла входить в церковь, «защото е нечиста» (Николова 1999, с. 399). Дальнейшие этапы выхода из изоляции были приурочены чаще всего к определенным праздничным датам (из зимних праздников — к Рождеству, ко дню зимнего Николая, Богоявлению или к зимнему Иванову дню; из весенних — к масленице, Тодорову дню, к празднику сорока мучеников, Юрьеву дню и т. п.).

Характерно, что определенная степень изоляции распространялась и на всю семью, имевшую в доме молодую невестку. Например, у сербов Воеводины такая семья не могла принимать участия в некоторых ритуалах годового цикла: в день св. Варвары там не готовили обрядовую «варицу» (обычно ее приносили в этот дом соседи); не принимали и не одаривали колядников; не отмечали календарные задушницы; не раздавали пасхальных яиц возле церкви и не одаривали нищих, проходящих за пасхальной едой к дому.

И наоборот, в обязательном порядке и молодожены, и члены их семьи должны были участвовать в обрядовом катании на лошадях и в повозках во второй день Рождества, когда происходили общесельские «проводы Божича», а также в ритуалах обливания богоявленской водой (Босић 1996, с. 153).

Судя по всему, в качестве защитных мер, оберегающих саму новобрачную, служили для нее запреты носить траур по умершему (в течение года после свадьбы), готовить еду на поминках, прикасаться к поминальным угощениям, раздаваемым соседями, одаривать нищих «за умрял» и т. п.

Таким образом, включение семейных (послесвадебных) обычаев в круг календарных обрядов, с одной стороны, помогает раскрыть особый статус новобрачной и символику ее поэтапного приобщения к новому роду (и к родовым предкам мужа), а с другой — проясняет семантику самого годового отрезка времени как замкнутого, цикличного, имеющего «начало» и «конец», а стало быть, способного прекращать опасные периоды и состояния.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1998 — Т. А. Агапкина. Свадьба в календаре: пред- и постсвадебные ритуалы годового цикла // Кодови словенских култура. Бр. 3. Београд, 1998. С. 80–91.
- Байбурин 1993 — А. К. Байбурин. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 87–89.
- Босић 1996 — М. Босић. Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Гребенарова 1996 — С. Гребенарова. Младоженката и свекърът // Българска етнология. Т. 3. София, 1996. С. 90–105.
- Гребенарова 1997 — С. Гребенарова. Млада невеста — непозната // Тракиецът и неговият свят: Материали от VIII Национална конференция на българските етнологи. София, 1997. С. 273–281.
- Гребенарова 1998 — С. Гребенарова. Млада булка — лице с особен статус // Етнографски проблеми на народна култура. Т. 5. София, 1998. С. 162–193.
- Капанци 1985 — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. София, 1989. С. 186–187.
- Николова 1999 — В. Николова. Сватбени обичаи и обреди // Ловешки край: материална и духовна култура. София, 1999. С. 392–401.

ЗДОРОВЬЕ В ЖИЗНЕННОМ СЦЕНАРИИ БОЛГАР

Здоровье в традиционной культуре — ценность высшего порядка; естественное и искомое состояние правильно функционирующего организма; внутренняя целостность, неповрежденность, отсутствие внутренней порчи человека; в обрядовой системе объект профилактической магии; категория, противопоставленная болезни и смерти, основа благополучия, условие вступления в брак и продолжения рода. Это желанная цель, к которой он стремится и здоровье в народных представлениях — олицетворение этой цели. Все положительные категории — радость, счастье, удача, благополучие, богатство — связаны со здоровьем. Здоровье сравнивают с богатством и ставят его выше всего остального, что ярко выражено в родопских фразеологизмах-афоризмах: «Имаш ли здраве, имаш всичко», «От идну здраве по-хубаво няма», «Здравето на со свет е то богатството», «Здравето е най-хубавото нящо в човяка. Светът цял да е твой, нямаш ли здраве, пусто опустито». В последнем высказывании — весь мир твой, если ты здоров, если же здоровья нет — все кругом — пусто заложен главный смысл этого понятия, отношение к здоровью у южных славян, в частности, у болгар, его место в ценностном видении мира. Возможно это отражение другого менталитета, другой жизненной позиции, обусловленное балканской этнокультурной средой, ее иными ментальными, психофизическими стереотипами. В болгарской народной культуре забота о здоровье человека является очень важным элементом жизнедеятельности не только каждого человека в отдельности, но и всего социума. Специфика поведения болгарина по отношению к своему здоровью заключается в том, что он, в отличие от восточных и западных славян, не только поклоняется стихиям, символизирующим здоровье, и ищет у них помощи и поддержки. Он создал свою систему защиты здоровья от злых сил, болезнетворных существ, которые стремятся проникнуть в окультуренную зону и нарушить гармонию, ее упорядоченность. В его представлении здоровье противопоставлено злу и хаосу, оно сохраняет равновесие добра и зла, поэтому во что бы то ни стало надо воспрепятствовать попыткам нарушить его.

Действенным средством сохранения здоровья человек выбирает борьбу на опережение опасности, на предупреждение прихода болезни. Борьба за «оцеляване», за здоровье ведется всем социумом. Это тем более необходимо, что переход в загробный мир, на «тот» свет чаще всего происходит с помощью болезней.

Здоровье обеспечивается с помощью жертвоприношения и ритуального кормления. В Болгарии выделяется культ святых, которые, по народным представлениям, являются покровителями болезней, они ими управляют и могут наслать их на человека, нарушившего запрет или предписание. Строго соблюдается традиция почитать дни святых, защитников от болезней, подателей здоровья: считалось, что их следует обязательно умилоствить, склонить на свою сторону, чтобы болезнь прошла стороной. Эти дни празднуются «за здраве», «на здраве». К ним готовятся как к большому празднику, тщательно соблюдая все правила, предписанные традицией. В день св. Андрея, Афанасия (Атанаса) (18.I), Антония (народные названия *Лелинден, сладки и медени*) (17.I), Варвары, Харлампия (*Чуминден*) (10.II), Евтима (20.I), Штилиана (26.XI), чтобы быть здоровыми, готовили обрядовую еду (питки, колачи, вареное зерно, кукуруза, рис), пекли обрядовые хлебцы и раздавали их соседям и родным для здоровья семьи, особенно детей. Часть приготовленных обрядовых хлебцев относили на чердак, в подвал, курятник — для болезней. Часто подобные обряды сопровождалась словесными формулами, в которых желали здоровья той или иной болезни, например, оставляли для чумы лепешку на чердаке со словами: «За лелино здраве!».

Сохранению здоровья способствовало соблюдение человеком разнообразных поведенческих, бытовых и хозяйственных запретов. Например, известно множество запретов, связанных с возможным нарушением границ человеческого, культурного пространства: нельзя было спать под вековыми деревьями, на которых живут вилы и самодивы; ходить вечером из опасения наступить на место трапезы вил и тем разгневать демонов. В день св. Атанаса, Антония, Варвары, Харлампия, Евтима, Штилиана, а также 1 марта, на Сорок мучеников, в день св. Кирьяка (15.VII), св. Врача (1.XI), чтобы быть здоровыми и не разгневать этих святых, не выполняли никакую домашнюю работу, не шили, не ткали, не вязали.

Кроме указанных дней святых, праздновались и другие календарные даты. За здоровье больных освящали погачи («богородични

пити») и раздавали в день Успения Богородицы (15.VIII) (Пирин); для здоровья дома, села устраивали курбан (в день свв. Николая и Афанасия). В Страстной Четверг перед восходом солнца первым крашеным в красный цвет яйцом мазали лбы и щеки детям: «Да си жив(а) и здрав(а), да си червен(а) като дядо Великден», «Да си здраво, бяло и червено» [чтобы были здоровы]. В новогодних обходах обрядовый танец сурвакарей — мальчиков, поздравляющих с новым годом, воспринимается хозяевами как гарантия здоровья и плодородия в Новом году (Пловдив. край). В первый день Нового года соблюдался обычай втыкать над входом в дом ветку дуба с пожеланием: «Да сте здрави и дълговечни како дабо!»

Полагали, что качание на качелях, на зеленых деревьях очищает от всего плохого, скопившегося за зиму, и дарит здоровье. Качались в первую неделю Великого поста (зап. Болгария), на Масленицу (зап. Сербия), в Лазареву субботу (Босния, Герцеговина, Сербия, частично юж. Украина), на Юрьев день (Болгария).

Кровью закланного в Юрьев день ягненка мазали лица всем жителям села, пили вино и молоко через стебель растения девясил «за здраве» (красный цвет банатские болгары называли «боја здравља» [цвет здоровья]).

Мотив здоровья как обязательное условие жизнедеятельности человека эксплицируется в многочисленных благопожеланиях в традиционных бытовых приветствиях у всех славян, во время обрядовых обходов в календарные праздники. В таких текстах желали не только здоровья, но и богатства, долголетия, счастья, красоты, бодрости, веселья, всего того, что формирует область положительных значений и актуальных ценностей традиционного мировоззрения.

Индивидуальные и массовые профилактические действия, совершаемые для обеспечения человека здоровьем (на предстоящий год) в начальные или переломные этапы жизненного цикла (рождение и свадьба; Новый год, весенние праздники; момент прилета первой птицы, первый гром, первый весенний дождь и т. д.), характерны для всех славян.

Тема здоровья в общем контексте духовной культуры может быть отнесена к маргинальным, однако в жизни человека она играет важную, если не главную роль, и показывает одну из специфических черт портрета человека Балкан.



К ВАРИАНТАМ БАЛЛАДЫ О МАСТЕРЕ МАНОЛЕ

Одним из возможных способов изучения преобразования сценариев поведения и связанных с ними культурных ролей в балканском ареале может быть исследование трансформации сюжетов, общих для разных балканских фольклорных традиций. Мифопоэтическое повествование о строителе, приносящем в жертву свою жену, основано на соответствующем универсальном архетипическом обряде строительной жертвы, распространенность которого в виде умерщвления женщины (девушки), тело которой кладется в фундамент постройки, для раннего периода на Балканах свидетельствуется византийскими источниками. Его древняя форма, исследованная на румынском материале в особой монографии Мирчи Элиаде и на широком балканском фоне (предельно разнообразном в языковом отношении: греческом, албанском, восточнороманском — арумьнском, южнославянских — сербо-хорватском, болгарском, индо-арийском — цыганском, а также центрально-европейском угорском — венгерском) — в исследованиях, которые этой теме посвятили Талош, Мегас, Мандел и другие ученые, предполагает двучастность построения. В первой части (два первых элемента по формальной схеме, предложенной в книге Дагмар Буркхарт о балканском культурном пространстве) ищется (посредством сна и пророчества ведуньи, по существу представляющей центральную фигуру в этой части) способ успешного завершения постройки (церкви, монастыря, крепости или моста), во второй же части (в четырех следующих разделах по Буркхарт) описывается жертва, намеренные препятствия, создаваемые перед жертвоприношением самим героем (он взывает к богу, который посылает волка и змею, чтобы отпугнуть не подозревающую об опасности женщину, спешащую с едой к своему мужу), и (реализуемое в финале в таких вариантах, как кэлдэрарский цыганский) проклятие женщины, которую ее муж замуровывает в стену. В этом последнем варианте строительная жертва приведена к нелепости: монастырь с ее помощью построен, но он остается пустым, а священники, пришед-

шие служить в нем церковную службу, становятся немыми (в прозаическом кэлдэрарском варианте начинает неметь и сам Маноле). Проклятие женщины, заботящейся о своем муже и приносимой им в жертву, перевешивает ритуальное значение самого обряда, приводящего к последствиям, противоположным его первоначальной цели.

Значительный интерес представляет трансформация текста, перемещаемого в другие функциональные сферы — рождественских колядок и детского фольклора, сакральных пасхальных песен. В песенном греческом варианте, исполняемом пасхальным утром вместе со священником, текст сокращен почти в 20 раз по сравнению с наиболее развернутыми эпическими повествованиями на сходную тему, типа румынских. Кроме количественного преобразования происходит едва ли не еще более значительное изменение содержания текста. Из него полностью исключается вся вторая часть, то есть, собственно описание жертвоприношения. Повторяющийся рефрен подчеркивает превращение текста из повествовательного в лирический.

Можно выдвинуть предположение, что динамическое исследование может быть ориентировано не столько на поиск архаических черт в духе намеренно на них сосредоточенного Элиаде, а, напротив, их переосмысление и преодоление. На место циклически повторяющейся трагедии становятся поздние просветленные формы, где если неумолимость рока и сохраняется, то в варианте, обесмысливающим жестокость унаследованного архетипа.

Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург)

ДИГЕНИСЫ — В ИСТОРИИ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. ГЕРОИ И ТВОРЦЫ

Практически все курсы новогреческой литературы традиционно открываются эпической поэмой «Дигенис Акрит», предположительно датированной XII в. Известный исследователь истории гре-

ческой литературы Никос Политис характеризует этот эпос как национальный эпос греческого народа — идеальное воплощение греческого духа.

Весьма показательно, что герой поэмы, Дигенис Акрит — сын *сарацинского эмира* и похищенной им знатной *гречанки*. Внутренняя форма имени *Дигенис Акрит* чрезвычайно важна и постоянно обыгрывается в романе. *Дигенис* — ‘двурожденный’, *Акрит* — ‘хранитель границ’. Интересна «пограничная природа» героя национального греческого эпоса. Речь здесь идет о слиянии двух кровей, двух культур. *Дигенисами* предположительно являются и некоторые предки героя, в частности его дед, отец эмира Мусура. *Дигенисами* — ‘двурожденными’ являлись и типологически сопоставляемые с Дигенисом Акритом Александр — герой Александрии и Искандер — герой поэмы Фирдоуси Шах-Наме. Комментарии к существующим рукописям «Дигениса Акрита» представляют собой весьма запутанный и увлекательный детективный сюжет, однако при этом не возникает сомнений, что образ и роль *дигениса* = двурожденного в малоазийской и балканской традициях далеко не случайны — это логическое следствие существования культуры в ситуации контактов.

Эпический Дигенис сам является певцом и сказителем — он складывает стихи и играет на лире. Интересно, что в весьма длинной череде образов *дигенисов* в истории Греции в XIX в. *дигенисы* чаще являются не героями литературных произведений (хотя случается и такое), а выступают в роли их создателей. Это и гениальный Дионисий Соломос (сын итальянского аристократа и незнатной гречанки), и современник Соломоса — замечательный греческий поэт Андреас Кальвос. Эти люди, стоявшие у истоков греческой поэтической традиции, ее фактические создатели, воспринимали греческий язык через призму итальянского, зачастую (как ясно показывают рукописи) думали по-итальянски, а писали по-гречески. При этом Соломос, родным языком которого, безусловно, являлся итальянский, писал по-итальянски посредственные стихи. Обратившись к греческому, с трудом продираясь через фактуру малознамого языка, поэт создает самые поразительные строки, когда-либо написанные по-гречески. Список *дигенисов* в истории греческой литературы и культуры можно продолжить. Видимо, именно это обстоятельство

имел в виду Георгос Сеферис, когда однажды, в присущей ему иронически-серьезной манере заметил, что лучшие греческие поэты «плохо знали греческий язык».

С. Б. Ильинская (Афины)

ДВИЖЕНИЕ
ПОСВЯТИТЕЛЬНОГО САМОПОЗНАНИЯ
В «ЯСНОВИДЯЩЕМ»
А. СИКЕЛЬЯНОСА

Явление Ангелоса Сикельяноса в греческой поэзии начала XX века во многом сопоставимо с явлением в русской поэзии того же времени младших символистов. Их реакция на «кризис индивидуализма» и стремление пойти «против течения», к преодолению дробности, односторонности, иллюзорности восприятия мира, к овладению вселенским горизонтом с позиции «единой и неделимой, как писал позднее Сикельянос, Поэтической Истины», воплощающей «извечную слитность человека со Вселенной», вносили в литературный процесс обновительный заряд творческой энергии и оптимизма. Предлагавшийся В. Ивановым «синтез личного начала и начала соборного», где «личное самоутверждение» невозможно «вне его соподчинения вселенской правде», отражал остро ощущаемую потребность восстановить утраченное единение художника и народа, опереться на опыт, хранимый в «заповедных тайниках души народной».

Художнику отводилась роль проводника к народной первопамяти, ее вдохновенного толкователя, открывающего перспективу движения от *realia* к *realiora* в сфере не только духовной, но и жизнестроительной. Красноречивы уже сами по себе названия поэтических книг, с которыми дебютируют В. Иванов («Кормчие звезды», 1903) и А. Сикельянос («Ясновидящий», 1909), их заданная путеводная направленность. Таков был сложившийся спон-

танно единый поведенческий сценарий, воплощавшийся в вариациях, predeterminedных комплексом национальных традиций.

«Ясновидящий» Сикельяноса — водопад поэтического монолога, фиксирующего становление и самоопределение творческой личности, экстатическое обретение ею посвященного знания. Первая глава «Возвращение» сразу же выдвигает центральный мотив-концепт: возвращение — во сне — лирического героя в лоно природы родного острова Левкада вызывает явственные ассоциации с возвращением на Итаку гомеровского Одиссея — во сне «непробудном, усладном, с безмолвной смертью сходном». И в последующих главах периодически наплывающий сон как бы стирает границы между надземным и подземным мирами, между жизнью и инобытием, между мгновением и вечностью, открывая доступ к сокровенным тайнам сущего, к «глубоким истинам и глубоким истокам», а также к глубинам собственной души лирического героя.

Этот процесс протекает в ходе непрерывного общения — с гомеровскими героями Одиссеем и Ахиллом, с самим Гомером, с богиней Афиной, которая покровительственно направляет Ясновидящего подобно тому как направляла Одиссея. С антропоморфной, одухотворенной природой, которая воспринимается как неизбывный источник дионисийского упоения, прозрения, вдохновения, обитель неиссякаемой в своем круговороте жизни. С народом, хранителем вечных нравственных ценностей, носителем бессмертной памяти и творческой энергии, воплотить которую в слове призван герой-творец.

Благодаря столь интенсивному общению бессюжетная по сути дела поэма насыщена непрерывным движением. Внутренняя динамика — возмужание, обретение мудрости, осознание своих возможностей и долга, который налагает на лирического героя дар ясновидения, — осуществляется благодаря характерному для БММ движению по вертикали. Восхождение на горные вершины — это вознесение вопрошающего, жаждущего истины духа. Нисхождение — благодарное приятие жизни среди людей и ради людей. Недаром долгий путь самопознания и самоопределения Ясновидящего венчается действием, символическим спуском на воду — «с помощью народа» — корабля «Левкада», готового пуститься в плавание.

ГРЕЧЕСКИЙ ТЕАТР ТЕНЕЙ: ИСТОКИ
И БАЛКАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ.
НА МАТЕРИАЛЕ ЛЕГЕНДЫ О ДРАКОНОУБИЙЦЕ
(*Ο Μεγαλέξαντρος και το катарαμένο φίδι*)

История происхождения театра теней, а также основных персонажей и сюжетных линий весьма запутанна и туманна. Многие исследователи, занимавшиеся этим вопросом, в т. ч. Спирос Белас, Вальтер Пухнер и др., неоднократно отмечают, что очень сложно сказать, когда именно и где родился тот театр теней, который стал так хорошо известен в Греции в конце XIX — начале XX века. Все согласны только в одном — в Грецию театр теней как вид искусства со всеми своими декорациями и техническими приспособлениями пришел с Востока, в то время как персонажи и сюжеты соединили в себе как восточную, так и западную традиции.

Не подлежит сомнению тот факт, что своим рождением театр теней обязан китайской традиции и мифологии: уже в X веке в китайских рукописях упоминаются представления в основном религиозного характера, которые играются при помощи кукол, вырезанных из бумаги. Куклы, позади которых стоит светильник, отбрасывают тень на белую бумагу — тень есть не что иное, как посредник между умершими и живыми, между Царством Подземным и Царством Верхнего Мира. Одна из легенд рассказывает, что театр теней был изобретен специально для утешения одного из императоров, жена которого умерла молодой. Фигуры поначалу были статичны, как и тени умерших, которых они представляли, но позже они приобрели человеческий облик, и до сих пор такие представления пользуются в китайском театре большой популярностью. Другая легенда, более поздняя, повествует о том, как в Китай приехал некий Еврей, которого звали Черноглаз (*Μαυρομάτης*), — также переводится с турецкого и Карагёзис — «черноглаз», он лишился всего своего имущества, бедствовал, и вот однажды ему в руки попала комедия некоего французского автора, и он решил

вырезать фигурки из бумаги и при их помощи разыграть эту комедию на освещенном белом полотне. Это представление имело успех и быстро было перенято бродячими цыганами, от которых оно попало в Турцию и в Средиземноморье. Еще одна история возникновения театра теней (о неких турках Хадзьявате и Карагёзе) описана в мемуарах Сотириса Спатариса.

Первые упоминания о представлениях театра теней в Греции относятся по разным сведениям к XVIII–XIX векам. Вполне возможно, что он появился и раньше, но до нас не дошло никаких письменных источников. Почти все исследователи сходятся на том, что первые представления театра теней на греческой почве следует относить к началу XIX века, т. е. ко времени правления Отона. Связано это скорее всего с тем, что с одной стороны, как уже говорилось, представления турецкого театра теней, позаимствовавшего эту традицию на Востоке, были связаны с религиозными праздниками, в частности с Рамазаном. С другой стороны, вполне логичным представляется тот факт, что когда Афины стали столицей Греции, политическим и культурным центром, граждане стали нуждаться в зрелищах в любом их виде, а театра как такового тогда в Греции не существовало, поскольку не было ни специальных помещений, ни тем более театральных трупп и подходящих пьес. А для народного театра, для театра теней не требовалось специальных декораций и приспособлений, сюжеты каждый кукольник (*χαρῆιοζοπᾶιχτης*) выдумывал практически на ходу, сценой служила любая кофейня, где выгораживалось место для ширмы, что делало этот театральный жанр доступным для всех. Кроме того, только что освободившиеся из-под турецкого владычества греки в своем большинстве не умели читать и писать, поэтому драматургия иноязычных авторов, как, например, Мольера, Расина и др., была для них недоступна, что делало театр теней единственным зрелищем того времени. К тому же в постановках Карагёзис высмеивал близкие горожанам события (например, Крымскую войну, англо-французскую оккупацию и др.), как некогда это делал Аристофан, что позволяло ему обрести свою, весьма отзывчивую и теплую аудиторию, которая верна ему до сих пор.

Наряду с тем, что создание технической стороны вопроса (фигурок, полотна, освещения) принадлежит Востоку, сюжеты и персонажи театра теней практически полностью греческие: здесь

прослеживаются глубинные связи с византийским мимом и римской ателланой, не говоря уже о параллелях и заимствовании сюжетов у древнегреческих и римских классиков-комедиографов.

Что касается тем, выбираемых кукловодами для своих представлений, то их условно можно разделить на три группы: 1) исторические, 2) мифологические (или традиционные) 3) политические. Поскольку для освещения каждого круга тем потребовалось бы немалое количество времени и места, представляется целесообразным остановиться только на одном из них, взяв для рассмотрения одну из самых традиционных постановок «Ο Μεγαλέξαντρος και το χαταραμένο φίδι» (которая по своему характеру относится к мифологическому кругу).

В основе этой постановки лежат два источника: известный миф о храбром юноше благородного происхождения, который побеждает чудовище и освобождает красивую девушку, предназначенную ему в жертву, и житие Святого Георгия, которое в свою очередь частично произрастает из вышеприведенного мифа с тем только отличием, что обманщика, похищающего красавицу нет, и в качестве награды за уничтожение чудовища Святой Георгий просит построить ему церковь и написать икону.

Следует также отметить, что миф о драконоубийце существовал уже в древности: достаточно вспомнить круг древнегреческих мифов, связанных с Персеем и Андромедой, Гераклом и Гесионой, частично даже Эдипом (хотя в данном случае чудовище загадывает загадки, а не требует жертвы). За всем этим можно усмотреть пласт дохристианских религиозных верований, когда водные источники, реки, озера, моря олицетворялись как некие живые существа, благосклонно или враждебно настроенные по отношению к людям, и в связи с этим ведущие себя соответствующим образом. Их ублажали всевозможными жертвоприношениями или же уничтожали (например, создание Дельфийского оракула Аполлоном, или круг мифов о Кадме, Беллерофонте и др.). Такое поклонение перешло и в новые века в ином уже качестве — сказок и преданий.

Что касается традиционных персонажей, то здесь опять-таки наблюдается некое смешение восточной и западной традиций: наряду с Карагёзисом, Хадзьяватисом и Барба-Гиоргисом здесь появляется Александр Македонский (традиционный герой бал-

канского фольклора), который при первом своем появлении на сцене распевает *τραγούδια της ξενιτιάς* и в дальнейшем во время поединка со змеем призывает на помощь Христа и Богородицу и т. п.; есть здесь и традиционный для античной драмы момент узнавания героя, и подражающие народным песнопения, и типичная для древнеримской комедии (в основном ателланы) обценная лексика, высмеивание, обман и ряд других элементов. В какой-то мере можно говорить и о том, что Карагёзис олицетворяет собой восточную (т. е. турецкую), а Александр Македонский — западную (т. е. балканскую) традиции, и этот факт открывает по сути новую страницу в истории греческого театра теней.

Делая выводы из всего вышесказанного, следует сказать, что современный греческий театр теней, родившись на Востоке, трансформировался, обретя черты, свойственные греческому фольклору и балканской культуре, и поэтому несомненно является одной из ярких страниц как в истории театра Греции, так и всех Балкан.

Д. А. Яламас (Афины — Москва)

ЖЕНЩИНА И ЛЮБОВЬ В ГРЕЧЕСКИХ ПЕСНЯХ РЕБЕТИКА

Образ женщины в греческих песнях ребетика¹ (примерно 1925–1955 гг.) появляется в двух ипостасях: матери и возлюбленной. Ни разу в этих песнях не упоминается ни сестра, ни дочь, ни какая-либо другая женщина (например, кума, соседка и пр.), по крайней мере, вне любовного контекста. Здесь стоит отметить, что в ребетиках, песнях одиночества и общественного изгнания, в отличие от народных песен и греческого фольклора вообще, единственная родственная связь, которая упоминается, — это любовь мангаса² к священному образу матери, при этом никогда не говорится об отношении героя ни к отцу, ни к братьям, ни к собственным детям. Мангас, выбирая свой образ жизни, отрекается от своего прошлого, и единственная связь, напоминающая ему о нем, это мать.

Мать в ребетиках всегда страдает из-за разлуки с любимым сыном — мангасом, героем песни. Он либо уехал на чужбину, либо находится в тюрьме, либо просто «покатился по дурной дороге», что для нее никакого отрицательного значения не имеет, она его всегда понимает, утешает и защищает³: «Με τον άντρα της μαλώνει / και με τ' άλλα της παιδιά / γιατί τον κατηγορούνε / και της καίνε την καρδιά»⁴ (*С мужем матушка бранится / и корит других детей: / ведь они ругают брата, / надрывая сердце ей*)⁵. Здесь важно отметить параллели между ребетиками (страдания матери заключенного) и другими фольклорными жанрами, например, в фольклоре Мани, где существует традиция кровной мести (плачи матери по сыну — убийце, уклоняющемуся от правосудия, или приговоренному к смертной казни).

Любовная тематика в ребетиках играет основную, хотя и не исключительную роль. Можно выделить три категории образа женщины как возлюбленной: (а) недоступная любовь; в таком случае женщина может фигурировать как волшебница, коварная, лукавая, безжалостная, бессердечная; (б) любовница, гуляющая, «γχομένα», предмет гордости и хвастовства мангаса в своей среде. Они вместе гуляют (часто называются экзотические места, как правило. Это Восток) и тратят демонстративно все деньги мангаса; (в) коварная изменщица; часто из-за нее мангас, защищая свою честь, доходит до убийства и обращается к ней из тюрьмы: «Στα σίδερα με βάλανε / για τα δικά σου μάτια / το βλάμη που γουστάριζες — αμάν, αμάν / τον έχανα хομμάτια»⁶ (*Что я свободу потерял — / твои глаза виною: / того, с кем спуталась ты, / я порешил, не скрою*). Часто мангас оказывается в мире вина и наркотиков именно из-за женского предательства. Замечателен тот факт, что любовные отношения в ребетиках выражаются словами, указывающими на отношения конкуренции, власти и подчинения: βρίσχω/χάνω (приобрести/терять) свою свободу, θύμα (жертва), σκλαβώνω (поработать), βασανίζω (мучить), πληγώνω (ранить), а женщина, как правило, фигурирует как субъект этих действий. «Традиционное иерархическое отношение между двумя полами разворачивается и мужчина оказывается в отношении иногда вольного, а иногда и невольного подчинения женщине...»⁷.

Несмотря на то, что у самих ребетов часто бывали нормальные семейные отношения, брак в текстах песен, как правило, появля-

ется в отрицательном контексте⁸. Можно выделить три основных типа: (а) недопустимое ограничение свободы мангаса: «Τρελή, που θέλεις να με στεφανώσεις / και νύφη στο πλευρό μου να σταθείς / να ξέρεις πως πιχρά θα μετανοιώσεις / και γρήγορα στους δρόμους θα βρεθείς»⁹ (*Меня женить ты на себе желаешь / ты хочешь быть невеста и жена / но очень скоро горько пожалеешь, / когда ни с чем останешься одна*), (б) ошибка или обман: «Δεν είσαι εκείνη, πούχα γνωρίσει / ήτανε σφάλμα να σε παντρεφτώ / με προδίνεις και πρέπει να σε βρει / τιμωρία σοβαρή»¹⁰ (*Ты не та, кого я знал когда-то / роковой ошибкой был наш брак, / но меня ты предала / и за эти вот дела ждет тебя / жестокая расплата*), (в) предательство (всегда со стороны жены): «Φεύγεις και μ' αφήνεις λυπημένο / δεν πόνεσες για μένα τον χατημένο / ζήσαμε μαζί τρία χρονάκια / και μ' άφησες με δυο μικρά παιδάκια»¹¹ (*Уходишь и меня ты покидаешь, / ты обо мне не плачешь не рыдаешь, / как мы с тобою жили, ты забыла — / тебе двоих детей не жалко было*).

Что касается места женщины в обществе, можно отметить, что, если превосходство мужчины в народных песнях неоспоримо, в ребетиках женщина уже пользуется относительной свободой: «если в народных песнях девушки только ходят за водой, в ребетиках они уже появляются везде...»¹². Женщина в ребетике (ее еще нельзя назвать эмансипированной) отказывается от роли целомудренной спутницы жизни мужчины в пользу некоторой свободы выбора своего образа жизни. Конечно, все это в песнях часто является предметом высмеивания: «Και οι γχώμενες φορέσανε τραγιάσχες / και στους δρόμους τριγυρνούν και χάνουν τσάρχες»¹³ (*Наши девки надели кепки / гуляют сами не знаясь с нами*).

Интересно отметить, что в то время, как певица-исполнительница (речь идет о сольном пении, а не о втором голосе) в оригинальных записях 30–50-х гг. выступает как рассказчик «без пола», мужчины-певцы всегда исполняют «мужские роли». Если ориентироваться на самую характерную современную антологию оригинальных исполнений ребетики «Ρεμπέτικη ιστορία»¹⁴, из 72 песен сборника 57 посвящены любовной тематике; в трех из них певица выступает как женщина, говорящая о своей любви к мужчине, в 12 она исполняет мужскую партию и поет о женщине, в 42 мужчина-певец поет о женщине, но никогда мужчина-певец не говорит от лица женщины. Тут следует еще отметить, что певи-

ца, исполняющая женскую роль, — всегда любовница, но никогда не мать: мать ребеты воспевают, но она сама не говорит в их произведениях, в то время как в народных песнях это весьма обычное явление.

Наконец, надо подчеркнуть, что ребетика — песни весьма сдержанные в том, что касается интимных отношений, что отражает консервативность самих ребетов. Редчайшие исключения наблюдаются в первом периоде истории ребетики в 30-х гг., например, знаменитая песня П. Тундаса «Варвара» (1936 г.), которая долгие годы была в Греции запрещена. Никогда в классических ребетиках не используется ненормативная лексика, хотя она употреблялась в анонимных тюремных песнях (*μουρμούρικα*), считающихся одним из истоков ребетики, но только по отношению к представителям власти (полицейским, жандармам, тюремным охранникам, судье, прокурору). Также никогда в ребетиках нет однополый и почти никогда купленной любви, хотя И. Петропулос утверждает, что «иногда в ребетиках говорится о проститутках, но это происходит так незаметно и тактично, что часто непонятно, о чем речь»¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ О ребетиках см.: Д. А. Яламас. Образ Харона и загробного мира в мифологии греческих песен ребетика // Балканские чтения 5. В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы. Москва, 1999. С. 86–88; Е. Ю. Сивас. Ребетика — жанр греческой песни первой половины XX в. // Кафедра византийской и новогреческой филологии 1. Москва, 2000. С. 193–200; Е. В. Цветкова. Образ мангаса в греческих песнях ребетика // Кафедра византийской и новогреческой филологии 1. Москва, 2000. С. 201–213.
- ² О мангасе и его роли в ребетиках см.: Е. В. Цветкова. Образ мангаса...
- ³ *Ηλ. Πετρόπουλος*. *Ρεμπέτικα τραγούδια*. Αθήνα: «Κέδρος», 1996. Σελ. 36.
- ⁴ *Μάθησης*, 1958; *Ibid.* Σελ. 166.
- ⁵ Стихотворный перевод песен И. И. Ковалевой.
- ⁶ *Βαμβαχάρης*, *Ibid.* Σελ. 148. Также *Τ. Σχορέλης*. *Ρεμπέτικη ανθολογία*. Τόμος Α'. Σελ. 234.

- ⁷ Θ. Σπυριδάκη. Η γυναίκα στα μάτια των ανδρών // Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι. Αθήνα: «Πλέθρον», 1996. Σελ. 98.
- ⁸ Ibid. Σελ. 31.
- ⁹ Τσιτσάνης, 1950; Ηλ. Πετρόπουλος. Op. cit. Σελ. 196.
- ¹⁰ Τσιτσάνης, 1948; Ibid. Σελ. 88.
- ¹¹ Βαμβακάρης, 1937 (4); Ibid. Σελ. 88. Также см. Т. Σχορέλης. Op. cit. Τόμος Α΄. Σελ. 241.
- ¹² Ηλ. Πετρόπουλος. Op. cit. Σελ. 33.
- ¹³ Βαμβακάρης, 1937 (4); Ηλ. Πετρόπουλος. Op. cit. Σελ. 191.
- ¹⁴ ΕΜΙ, «Ρεμπέτικη ιστορία», 1925–1955. № 1 (713642), № 3 (703662), № 4 (703782), № 5 (703792), № 6 (703802). Составитель К. Хаджидулис.
- ¹⁵ Ηλ. Πετρόπουλος. Op. cit. Σελ. 32.



ЮГОСЛАВЯНСКИЙ ПРИМИТИВ КАК МОДЕЛЬ ПОВЕДЕНИЯ

1. Предметом сообщения является югославянская живопись «наивных» — примитив XX века в лице знаменитой Хлебинской школы в Хорватии во главе с Иваном Генераличем, а также сербских художников-самоучек. Материал рассматривается в аспекте модели поведения, то есть с точки зрения культурных ролей, отпечатавшихся в мотивике и прагматике произведений. Анализ живописи предполагается поставить в связь с вербальным рядом — устными и письменными высказываниями «наивных» художников по поводу своего искусства, а также жизни в целом. Этот материал в избранном ракурсе проливает свет на важнейшие свойства балканского менталитета.

2. Как известно, примитив является типологически устойчивым видом поэтики и, возникая в рамках различных художественных формаций и эпох, располагается в пограничной зоне, которая пролегает между высоким, профессиональным, авторским искусством с одной стороны, и низовым, фольклорным, коллективным — с другой. В судьбах искусства XX века примитив сыграл особо значимую роль, выступая как зримое воплощение принципа «нулевой степени письма». Отрицая школьную традицию, он ферментировал авангардную поэтику. Югославянский примитив возник в 30-е годы именно на волне местного варианта авангарда — как следствие «хождения в народ» группы социально-радикально настроенной художественной интеллигенции (во главе с художником Кристо Хегедушичем), ищущей подпитки своим левым, экспрессионистским и сюрреалистически ориентированным исканием. Искусство югославянских «наивных» художников стало популярным во всем мире после войны, а в 50-е годы пережило свой «бум». Между тем, к концу века «наивность» хорватских и сербских художников-«самоучек» в значительной мере утратилась: среда служителей искусства отказывает этой живописи в праве на существование, расценивая ее как коммерциализированный

кич. «Примитивность» обрела свойство ролевого поведения профессиональных мастеров, вставших на путь легкого бизнеса. Однако именно благодаря своей пара-художественности (эстетической редуцированности) эта квази-наивная продукция, эксплуатируя зрительные и поведенческие стереотипы среднего класса, обнажает инварианты «балканизмов». Последние служат отличительным признаком (знаком-индексом) этой живописи в ряду современного примитива других стран (например, польского примитива или искусства т. н. «художников воскресного дня» во Франции).

3. Югославянский примитив открыто нарративен, и потому культурные стереотипы проявляются прежде всего в мотивике. Доминируют жанровые сцены крестьянского быта (мини-рассказы), меньше картин на мифопоэтические темы и парафразов сюжетики высокого искусства (портрет, натюрморт, пейзаж, батальные сцены) и иконописи. Общий рефрен произведений — утопическая интонация: потерянного рая, идиллического счастья крестьянина-труженика на лоне природы, в близости к матери-земле. Наиболее распространенные темы — сельскохозяйственный и жизненный цикл (обработка земли, сбор урожая, времена года и природные стихии, календарные обряды, свадьбы, крестины, похороны), а также атрибуты «сельскости» (петух, подсолнух — солярные символы, корова/бык, конь — плодородие). Балканская самость реализуется при этом в культурной роли:

крестьянина (живопись И. Генералича: ми смо сельаци; «наивный» маньеризм М. Ковачича);
в формуле «я=мир» (живопись И. Рабузина: мотивы Великой Богини, космизация локуса-дома).

Картины наивных мастеров активизируют мифопоэтические функции изображения, тем самым актуализируя роль художника как сопричастного демиургическому акту:

вертикальный образ мира (скульптура П. Смаича, Д. Алексича);
сакрализация действия (изображение крестьянского быта — «имя» действия);
изображение в функции заговора на благополучие (культурная роль артефакта): Генералич (Похороны Штефа Лачека;

Красный бык). Рассказы о создании картин являются частью перцептивного образа — изображения. Вербализация визуальной наррации — метанаррация.

4. Стереотипы культурного поведения а la Homo Balcanicus в устных и письменных высказываниях «наивных» художников:

легенда «мне никто не показывал, как писать картину»: помимо коммерчески обусловленного стремления обозначить себя в круге примитива, идея локальной самодостаточности: самостоятельности таланта, жизни, мира (Балканский полуостров в аспекте отграниченности: идея границы);

свой/чужой: свое формируется чужим (сверху), но при этом чужое отрицается во имя своего (случай Франьо Мраза) — реализация культурной роли «свой»; свое в чужом (рассказ об искусстве канадских эскимосов по аналогии с югославянским примитивом);

тема пути и роль путника (по горизонтали и по вертикали): преодолевать путь, оставаясь на том же месте (картины М. Скурени на тему цыган).

5. Эстетическая редукция в примитиве как модель поведения: картина для «наивцев» больше чем искусство (впечатления И. Генералича от Парижа).

О. Александропулос (Афины)

РУССКИЙ ПУТЕШЕСТВЕННИК В КОНСТАНТИНОПОЛЕ XIX ВЕКА. РОЛЬ И ТРАКТОВКИ

Путешествие по чужим землям, тем более путешествие, обремененное намерением сообщить пережитое соотечественникам, создает особую динамичную цепь ситуаций, трансформирующих будничное самоощущение человека и реорганизующих его пове-

дение так, что в дополнение к регулярному образу действий (или в осложненном взаимодействии с повседневным «я») он более или менее сознательно входит в исполнение определенной роли. Одной из основополагающих установок этой роли является усиленное проявление национальной самоидентификации. На русском материале минувших веков, включая XIX — начало XX, неоднократно отмечалось, что вне зависимости от той или иной самохарактеристики, актуальной «дома», странствующий за рубежом России ощущает себя, в первую очередь, *русским путешественником*, а порой и «в десять раз более русским», нежели на родине.

Как бы ни отличался один личный опыт от другого, сопоставляя переживания различных «русских» людей, оказывающихся в том же «чужом» историко-культурном пространстве, а в нашем случае — в Константинополе, нетрудно усмотреть некий общий пласт. Не все в нем, разумеется, является исключительно русским, особенно в XIX веке. По общему признанию путешественников разных национальностей, на протяжении этого столетия Константинополь представлял собой «неизобразимую мозаику». Очевидно, что «ни с чем не сравнимый» накал контрастов сам по себе задавал целый ряд неизбежных предписаний ошеломленному путешественнику-описателю. Так, едва ли можно найти текст, не несущий следов травмирующего перехода от мечтаний о дворцах Шехерезады, вдохновленных панорамой с палубы корабля, к погружению в ужасное нутро города и, среди прочего, к знакомству с константинопольскими собаками — без хозяев и без приюта, распростертыми по одру никогда не иссякающей грязи. Кем бы ни был путешественник, шок, по всей видимости, неизбежен; дифференцирующим же фактором служит изощренность мысли и пера, способная перевоплотить горькое впечатление в своеобразный прием восприятия и описания города.

К тому же, помимо мощного воздействия самого города, говоря о XIX веке, нельзя не принимать во внимание и солидный фонд многоязычной литературы о Константинополе, складывавшейся как в общем процессе развития концепта путешествия (достаточно упомянуть об определяющемся в течение века понятии «туризм»), так и в непосредственной связи с перипетиями злободневного «Восточного вопроса».

На этом общем фоне специфически русская модель восприятия Константинополя, поведения в нем и самоописания на его фоне явственно выделяется в силу особых исторических реминисценций. О XIX веке в частности можно отметить, что концентрация «будоражающих» русского посетителя стимулов достигает чрезвычайно высокого уровня. С другой стороны, очевидно, что наблюдаемый в то время наплыв русских путешественников не только числом, но и качеством разительно отличается от того, что можно наблюдать в предыдущие времена. Принимая во внимание лишь тех, чьи впечатления отложились в той или иной письменной форме и были опубликованы, можно с определенностью говорить о том, что в рядах посетивших Константинополь в течение XIX века исключительно широко представлены самые различные социальные группы Российской империи. Соответственно, на редкость обширен спектр побуждений, подвигнувших на путешествие, и моделей мировосприятия, определявших как ракурс, так и характер наблюдений. Иными словами, многоликий Константинополь-Стамбул предстает в текстах русских путешественников сквозь призму едва ли не столь же многоликой России XIX века.

Обозримое в этом многогранном зеркале включает традиционный пиетет к центру, «излившему на обрадованный Север свет христианства»; все более глубокое (благодаря развитию российской медиевистики) соприкосновение с собственным, до недавнего времени отринутым, далеким минувшим, а тем самым и с историей связей с Христианским Востоком; более свежие воспоминания о «великих помыслах Екатерины» и, ближе, о «дымах российского войска» и о победном отражении штыков, несущих Востоку дар мира» и т. д. Параллельно, а подчас и в смешанных формах, все вышесказанное проявляется и в негативном смысле: т. е. не пиетет, а оппозиция, не вовлечение в глубину веков, а строгое, в духе «нынешнего времени» суждение о прежних «баснословиях» и т. п. Так, например, воспоминание о посланце Владимира, обретших истинную веру в константинопольской Софии, явственно прочитывается во всех без исключениях русских текстах, с той разницей, что одни блюдут взаимосвязь, находя объяснение взаимоотношениям, другие, глядя на враждебную стражу минаретов, мечтают увидеть ее, «родимую» «нашей»,

с «русскими» крестами и колоколами, а третьи, подчеркнуто обходя стереотипы прошлого, предпочитают видеть «тот самый» храм как некое общечеловеческое святилище, где, тем не менее, они же различают под осыпающейся турецкой известкой неистребимые «греческие» образы.

В более широком освещении вопрос о «русской» роли в Константинополе XIX века и о ее частных трактовках может, по всей вероятности, вынести на поверхность множество интересных аспектов. В ракурсе русско-греческих штудий надлежит, наконец, отметить, что поведение «русского» человека именно в этом городе и именно в это время является своего рода лакмусовой бумажкой, определяющей, вполне достоверно, его дальнейшие реакции на Афон, на Афины или другие места православного Востока.

М. Воловикова, С. Тихомирова (Москва),
М. Няголова (Велико Тырново)

ИССЛЕДОВАНИЕ ЛИЧНОСТНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРАЗДНИКЕ: РОССИЯ И БОЛГАРИЯ¹

Ритмы жизненного цикла, в котором пребывали наши предки и которые организовывали их мировоззренческие устои, были связаны с праздниками. До революции в России насчитывалось свыше 30-ти государственных праздников. «Табельными днями» был весь период Святков, особые дни Страстной седмицы, вся Пасхальная неделя, другие церковные праздники. «Государственный праздник» означает, что граждане государства одновременно в указанные дни освобождаются от необходимости трудиться и все вместе вспоминают определенное событие, которому посвящен данный праздник. Подавляющее большинство общегосударст-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 99-06-00251а.

венных праздников были христианскими. Это естественно: Россия была православной державой.

В празднике нет назидания, нравочения, а есть свободная передача через пример и подражание умения *радоваться* и способности видеть сокровенный смысл в событиях природной и общественной жизни, включаться в *ритмы* мировых процессов через ритмы национальной праздничной культуры. Период Масленицы уступал место времени подготовки к принятию другой, невиданной еще на земле огненно-духовной радости Пасхи. Дни Великого Поста были дорогой, ведущей к этому «Празднику праздников, торжеству из торжеств». Эмоциональное богатство народной праздничной культуры приводило к полноценному опыту переживания радости, а время подготовки — к опытному познанию того, что перед радостью нужно преодолеть страдание. Либо наоборот — что вслед за страданием неминуемо следует радость. Этому учил годовой цикл праздников.

Праздничная культура является областью личностной свободы и радостного самораскрытия, хотя *удивительная* русская история имеет многочисленные факты того, как по отношению к праздникам применялись *запретительные* меры такой степени жесткости, что, например, празднование Нового года в 1930-е годы могло стоить карьеры и даже свободы. В детских воспоминаниях наших современников — немолодых теперь людей, сохранились описания страха взрослых, чтобы ребенок не проболтался чужим о крашении яиц перед Пасхой, наряженной елке на Новый год и т. п.

Целью нашего исследования было выяснение того, что же является *настоящим праздником* в представлениях современников. Была составлена анкета открытого типа, содержащая задания на ассоциации («закончите предложение: *для меня праздник это...*») и на актуализацию памяти о конкретном праздничном событии («постарайтесь описать праздник, который Вам особенно запомнился» и «чем именно он Вам запомнился?»). Анкета предъявлялась жителям различных регионов России — Москвы, Смоленска, Ульяновска и др. (более 200 человек). Выделились следующие *темы*, с которыми связаны представления о празднике. *Веселье* и *радость* часто упоминались вместе, хотя пожилые люди называли именно *радость*. Связан праздник также с общением, отдыхом, застольем. Вспоминают чувство единства с другими, принятия

друг друга, любви и теплых отношений. Теплые воспоминания многих связаны с *советскими* праздниками — детство наших *корреспондентов* проходило в *советское* время. В рассказах часто упоминается *массовость* тех праздников. Можно предположить, что эти праздники удовлетворяли экзистенциальную потребность в конкретном опыте выхода за пределы своей субъективной ограниченности и переживания чувств радости, восторга, воодушевления; *общих* в момент праздничных событий (шествий, демонстраций). В целом вне зависимости от пола, возраста и национальности на первое место по частоте упоминания вышли дни рождения (юбилеи) и Новый год. Именно гражданский Новый год, в представлениях наших соотечественников, стал основным прототипом праздника. Новый год сочетает в себе *личное начало* (семейный праздник), *общественное единство* (все одновременно его встречают), устоявшийся ритуал, включающий время подготовки, одновременность празднования и т. п. У Нового года есть сакральный, символический смысл *начала* нового этапа жизни, а также и *сказочный* смысл (по рассказам наших респондентов, в детстве они долгое время были уверены, что Дед Мороз, Снегурочка — настоящие, что подарки под елкой появляются волшебным образом). Этот праздник оказывается как бы собранным из нескольких: Рождества, Нового года, всего времени *Святок*. Праздники, которым в прежней России было посвящено около трети годового времени, почти ушли из праздничной культуры наших соотечественников. Даже в воспоминаниях пожилых людей они, практически, не встречаются.

Аналогичное исследование было проведено нами в Болгарии во время этнографической экспедиции (август 2000 г., в сборе данных приняла участие студентка Велико-Тырновского Университета Антония Христова). Те же вопросы были заданы 38 жителям высокогорного моноэтнического села Шипково. Прототипом праздника для большинства из них остаются христианские праздники. Чаще других называли Пасху (*Великден*), Успение, дни памяти святых (*Петровден, Никулинден* и др.). Рождество (*Коледа*) в их представлениях пока не уступило своего места Новому году. Из праздников, связанных с событиями личной жизни, именины вспоминали чаще дней рождения. Рассказчики знали и охотно объясняли рецепты приготовления праздничных блюд, говорили

о традиционных символических, праздничных действиях (украшение овцы венком из герани и др.). Их ассоциации со словом *праздник* отличались богатством оттенков и свидетельствовали о понимании значения праздников («традиция», «связь разных поколений», «свобода», «церковь», «любовь», «родные люди»). Местным праздником здесь является день памяти события русско-турецкой войны, когда турки вырезали почти всех жителей села. Хотя с тех пор прошло почти полторы сотни лет, этот день остается праздником села. Совместная поминальная трапеза и поход на вершину горы Васильов сохраняют живую историческую память людей. Современная история Болгарии внесла свои наслоения в развитие праздничной культуры. Так традиция совместных праздничных трапез, в которых участвует большинство жителей селения, была в свое время материально поддержана колхозами (ТКЗС). Отсюда некоторый оттенок сожаления о «времени социализма». Однако главное значение праздника в жизни народа и личности в этой «болгарской глубинке» проявилось точнее, чем в давно секуляризованной России. Это чувство братского единения людей, собравшихся вместе на радостный пир в память о событии священной истории, истории родного селения, рода или конкретной личности.

Т. Н. Свешникова (Москва)

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ МИРЧИ ЭЛИАДЕ

A fost foarte blînd, a fost un om cu totul deosebit*.

D. R. Popescu (из частной беседы).

Всегда интересно и важно узнать, каким был тот или иной человек, особенно если это человек известный, талантливый, видный, тем более если это Мирча Элиаде. Расспрашивая о нем своих румынских коллег-лингвистов, я услышала следующее (записано

* Он был очень мягкий и кроткий, это был совершенно особенный человек.

мною 11 мая 1986 года, через 19 дней после кончины ученого): «В гостях у Мирчи Элиаде в 1970 году в Чикаго. Низкий дом, в разных своих частях — то одноэтажный, то двухэтажный. Невысокий человек в очках, худощавый, рыжевато-седой с красноватым лицом. Тип европейского интеллигента. Худенькая жена — румынка. Кабинет, полный книг и румынских вещей. Трубка, спокойные манеры. — Человек скромный и простой, очень естественный».

Этот рассказ, равно как вынесенное в эпиграф замечание писателя Д. Р. Попеску, создает контраст тому, что возникает в сознании читателя художественной прозы М. Элиаде и особенно его воспоминаний, контраст между внешним и внутренним, видимым и невидимым, тем, что открыто для всех и что ото всех скрыто. Стремительный ритм его воспоминаний, мелькание городов, дат, событий вводит в заблуждение, создавая впечатление, что это написано человеком внешне темпераментным, шумным, оживленным. Кажется, что это — гражданин мира, занятый, прежде всего, своим делом, своими трудами, своей деятельностью ученого и писателя, готового жить и работать где угодно — в отеле, в мастерской художника, в случайных квартирах, где нет письменного стола, а папки с материалами рассеяны по друзьям и знакомым. Его воспоминания полны таких фраз, как: «Едва вернувшись из Швейцарии, я уехал 3 сентября в Амстердам, где проходил Международный конгресс по истории религий»; «13 мая мы уже были в Париже. Сибил нашла нам маленькую квартиру... Мы едва успели повидать друзей. Несколько дней спустя мы уехали в Мейлен...»; «...изматывающая работа...», «я работал исступленно по 10–12 часов» и т. д.

И это правда, как правда и скитальческая жизнь, и серьезные материальные трудности, и обеды всухомятку на скамейках Люксембургского сада, но все это скрыто от постороннего взгляда по маской *внешнего* спокойствия человека, очень рано пришедшего к *внутреннему* осознанию своей культурной роли.

НОМО ВΑΛΚΑΝΙCУS В ЗЕРКАЛЕ ПОЭЗИИ: «ГРЕКИ» У БРОДСКОГО КАК КУЛЬТУРНЫЙ СИМВОЛ И ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

В поэтике И. Бродского отчетливо вычлняются три этапа: ранний (до 1962 г., до стихотворений, вошедших впоследствии в сборник «Новые стансы к Августе»), второй — с 1962 по 1974–1975 (до цикла «Часть речи»), и третий, последний. Границы между этими этапами определялись как событиями биографического порядка, так и сменой литературных пристрастий и ориентиров. Так, на формирование поэтики второго этапа оказали воздействие как отношения с главным адресатом лирики поэта — М. Б., дружба с Анной Ахматовой, обстоятельства суда и ссылки, так и приобщение к поэзии Манделштама, Цветаевой, английских поэтов-метафизиков, У. Х. Одена, Кавафиса. На протяжении 1973–1974 гг. эта «вторая поэтика» постепенно сменяется «третьей»: до известной степени перемена была спровоцирована вынужденным отъездом в эмиграцию в 1972 г., однако смена поэтики, естественно, не могла быть ни механической, ни моментальной. Цикл «Часть речи» (1975–1976) знаменует окончательный переход к новой, изменившейся манере письма. Избегая называть два последних больших этапа «зрелым» и «поздним» (поскольку и третий отличается не меньшей зрелостью) и не обнаруживает черт упадка), присвоим им условные наименования Второй и Третьей поэтики. На каждом из этих этапов в поэзии Бродского присутствует «греческая тема» — но в разных огласовках.

В ранних стихах обильно используются образы античной мифологии, причем в характерной функции архетипического образца, с которым сравнивается описываемая поэтом ситуация. Чрезвычайно типичный для этого этапа способ введения античного образа — сравнение с союзом *как* и эпитет *новый*, или *современный*, или *нынешний*, устанавливающий соответствие между реальной ситуацией и мифологической парадигмой.

Эта функция идеальной парадигмы, с которой сравнивается данная ситуация, довольно долго сохраняется в пределах Второй поэтики.

Однако здесь появляется и собственно тема «греков» — в стихотворении «Остановка в пустыне» (1966), отсылающем к Мандельштаму (*Когда бы грек увидел наши игры... / Теперь так мало греков в Ленинграде...*). «Греческая тема» оказывается связанной с размышлениями о «православье» и «эллинизме», о судьбе «нации», с мандельштамовской темой «тоски по мировой культуре». В самом начале 70-х гг. «греческая тема» развивается в контексте центральной для Второй поэтики мифологемы Империи и приобретает еще одно измерение: «бродяга-грек», совершающий побег из Империи в «Post aetatem postram», и другой «грек» — из стихотворения «Перед памятником А. С. Пушкину в Одессе»: *Грек на фелюке уходил в Пирей / порожняком...* («Post aetatem postram»), — символизируют побег на свободу, воссоединение со «свободной стихией». При этом у «бродяги-грека» наличествует идеальная парадигма — описанный Ксенофонтом поход греческих воинов из глубины Азии (и деспотии) к морю=свободе=Греции.

В двух ключевых стихотворениях переломного для поэта 1972 г. — «Письма римскому другу» и «Одиссей Телемаку» — к мандельштамовским аллюзиям прибавляются кавафисовские. «Греки», «бросившие мертвецов» «вне дома», продолжают тему, намеченную в «Остановке в пустыне»: *Они свою соху не сохранили* (отметим здесь и совпадение размера). Сама же «греческая тема» в стихотворении «Одиссей Телемаку» находит свое концентрированное выражение в образе Одиссея — уже не беглеца из Империи, но скитальца, лишённого возможности вернуться — и в конце концов, вопреки Гомеру, теряющего само это желание.

В пределах Третьей поэтики тема Одиссея остается одной из центральных, но раздваивается: с одной стороны, многократно проигрывается — и отвергается как невозможная — ситуация возвращения. Так же, как и в стихотворении «Одиссей Телемаку», с *обратным знаком* используются важнейшие моменты гомеровского мифа — стремление Одиссея на родину, верность Пенелопы, любовь Телемаха, верность старого пса. Отметим, что мотив «собачьей верности», почерпнутый из известного гомеровского эпизода (Od. XVII, 290–327), у Бродского оказывается постоянной компонентой темы Одиссея:

*Мы уже не увидимся — потому,
что физически сильно переменились...
и собаке с кормилицей не узнать
по запаху или рубцу пришельца.*

(«Теперь, зная многое о моей...», 1984)

*И поднимет барбос лай на весь причал
не признаться, что рад, а что одичал.*

(«Итака», 1993)

Но впервые этот мотив был использован в «Остановке в пустыне», что позволяет говорить об изначальном соединении «греческой темы» с образом Одиссея (хотя его имя и не названо в этом раннем стихотворении).

С другой стороны, парадигма «реальной» ситуации, в которой находится лирический герой Третьей поэтики, также задается темой Одиссея только его «обратной», «темной» стороной: Одиссеев псевдоним «Никто» уже в стихотворении «Лагуна» (1973) формирует его поведенческую модель:

*И восходит в свой номер на борт по трапу
постоялец, несущий в кармане граппу,
совершенный никто, человек в плаще,
потерявший память, отчизну, сына...*

Этот мотив продолжается и развивается в стихотворениях «Барбизон Террас» (1974; «человек в коричневом»), «Колыбельная Трескового мыса» (1975; «человек на веранде с обмотанным полотенцем / горлом»), «Декабрь во Флоренции» (1976; «тело в плаще»). В знаковом для Третьей поэтики стихотворении «Новая жизнь» (1988) оба варианта темы Одиссея сплетены воедино. Здесь же наиболее отчетливо обнаруживается, что всех стихах, так или иначе связанных с «греческой темой», «подголоском» оказывается тема Мандельштама, и именно это, в частности, позволяет видеть в «греках» смысловую константу, а не просто набор упоминаний.

«Новая жизнь», первую строкою отсылающая читателя к стихотворению «Одиссей Телемаку», — «Представь, что война окончена, что воцарился мир» — названием отсылает к «Tristia», ведь для

русского читателя «новая жизнь» — это не столько Данте, сколько именно «наука расставанья»:

*И на заре какой-то новой жизни,
Когда в снях лениво вол жует,
Зачем петух, глашатай новой жизни,
На городской стене крылами бьет?*

От «обыкновенья пряжи» ниточка тянется к «Ну, а в комнате белой как прялка стоит тишина», и все эти мотивы вновь соединяются в «Новой жизни»: «их привязанность к месту, качества Пенелопы, / то есть потребность в будущем. Утром кричит петух. / В новой жизни, в гостинице, ты, выходя из ванной, / кутаясь в простыню, выглядишь как пастух / четвероногой мебели...» — взамен гомеровского свинопаса Евмея. И далее — *Белые стены комнаты делаются белей*. В финале — *Там, где есть горизонт, парус ему судья* — сплетаются автоаллюзия на *глаз, засоренный горизонтом, плачет* и *И покинув корабль, натрудивший в морях полотно*, а «отрицающий» ответ «Улисса» «Полифему» («я — никто») соотносится с возвращением Одиссея в последней строке мандельштамовского текста. И здесь налицо все тот же механизм «соответствия с обратным знаком».

«Отрез Гомеров» из стихотворения «Томасу Транстремеру» (1993), восходит к тому же *полотну* Мандельштама, и уже знакомый комплекс мотивов звучит в финале «Итаки» (1993):

*То ли остров не тот, то ли впрямь, залив
синевой зрачок, стал твой глаз брезглив...*

Наконец, «пастух четвероногой мебели» из «Новой жизни» фокусирует еще одну тему, достаточно постоянную, но резко актуализированную в Третьей поэтике, — «мифологию мебели» с подчеркнутой оппозицией «человек»/«вещь».

Итак, Номо Valcanicus появляется в зеркале поэзии Бродского сперва как идеальная модель, затем трансформируется в символ свободы — и культуры, а в последние годы синтезируется в образах Одиссея и его двойника как идеальная/отвергаемая и реальная поведенческие модели.



Научное издание

**Ното Balcanicus.
Поведенческие сценарии и культурные роли
Античность. Средневековье. Новое время**

Балканские чтения 6. Тезисы и материалы

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

ИД № 01574, выдан 17 апреля 2000 г.
Формат 60×84¹/₁₆. Гарнитура «Таймс».
8,65 п. л. Тираж 150 экз. Заказ № 36

Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии ИВИ РАН
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а

