

ТОПОРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

I – IV

ИЗБРАННОЕ



МОСКВА 2010



Кабинет Владимира Николаевича Топорова
декабрь 2005 год

Российская академия наук
Институт славяноведения

**ТОПОРОВСКИЕ
ЧТЕНИЯ**

I – IV

ИЗБРАННОЕ

Москва
2010

Составители:

М.В. Завьялова, Т.В. Цивьян

Рецензенты:

Член-корр. РАН А.Е. Аникин

К.ф.н. Т.М. Судник

Топоровские чтения I-IV. Избранное. – М.: ПРОБЕЛ-2000, 2010. – 352 с.: илл.

ISBN 978-5-7576-0221-9

В сборнике представлены материалы четырех международных конференций, посвященных памяти Владимира Николаевича Топорова, проведенных в 2006–2009 годах в Москве, в «Доме Юргиса Балтрушайтиса» и организованных Комиссией РАН по научному наследию академика В.Н. Топорова и Институтом славяноведения РАН при содействии посольства Литовской Республики в Российской Федерации. Тематика статей призвана представить широчайшую сферу интересов В.Н. Топорова. Мифология, фольклор, культурная антропология, семиотика, литературоведение, лингвистика, сопряжение разных эпох и традиций – от древнеиндийской, древнеиранской, шумерской до балтийских и славянских; от «Слова о полку Игореве» и поэзии Серебряного века до Кавафиса и современных литовских поэтов – этот охват лишь отчасти отражает круг занятий великого ученого.

На обложке:
“Дом Юргиса Балтрушайтиса”
(Поварская, 24)
Фото Ю. Будрайтиса

© Институт славяноведения РАН 2010
© Авторы статей 2010
© В.Н. Топоров наследники фотография 2010
© Ю. Будрайтис фотография 2010
© Издательство «Пробел 2000»

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей	5
<i>Вяч.Вс. Иванов (Москва – Лос-Анджелес)</i> . Два подхода к Мировому Дереву как к универсальному знаковому комплексу (В.Н. Топоров и Грегори Хэйнз)	7
<i>Е.Е. Кузьмина (Москва)</i> . Владимир Николаевич Топоров и российская археология раннего железного и бронзового веков	18
<i>Я.В. Васильков (Санкт-Петербург)</i> . Между собакой и волком: индоевропейские «волчьи» и «псовые» воинские союзы по данным индийской традиции	33
<i>Н.Н. Казанский, Е.Р. Крючкова (Санкт-Петербург)</i> . О переводах буддийских текстов на эллинистическое койне	49
<i>В.В. Емельянов (Санкт-Петербург)</i> . Мифопоэтическое в названии восьмого зодиакального созвездия	57
<i>Т.А. Михайлова (Москва)</i> . Даллан Форгалл – автор «Чуда Колума Килле»?	78
<i>Т.В. Топорова (Москва)</i> . Фольклорный персонаж <i>Сидор Карпович</i> в свете германских данных	97
<i>Н. Лауринкене (Вильнюс)</i> . Балтийские ритуалы: жертвоприношение богине земли Жямине	109
<i>Д. Разаускас (Вильнюс)</i> . К реконструкции индоевропейской формулы «широкая земля»: др.-инд. <i>pr̥thivī, kṣam-</i> (и др.) ‘земля’ – лит. <i>plati</i> , лтш. <i>plata</i> ‘широкая’ & лит. <i>žemė</i> , лтш. <i>zeme</i> ‘земля’	127
<i>Н.А. Михайлов (Удине), Т.В. Цивьян (Москва)</i> . <i>Rauda boružei</i> – Плач по божьей коровке (статья В.Н. Топорова и стихотворение М. Маргинайтиса)	136
<i>М.В. Завьялова (Москва)</i> . Отражение космогонического мифа в стихотворении Сигитаса Гяды	147
<i>С.Ю. Неклюдов (Москва)</i> . Близкое соседство, дальнейшее родство и общая типология фольклорных традиций	158
<i>И.А. Седакова (Москва)</i> . Фольклорно-языковой образ <i>испуга</i> у болгар (на материале народной медицины)	171

<i>М.М. Макарец (Москва). От мертвого к живому: метаморфозы в балканской «Балладе о мертвом брате»</i>	181
<i>С.Г. Бочаров (Москва). О петербургском тексте Владимира Николаевича Топорова: соображения на полях</i>	195
<i>Т.М. Николаева (Москва). Как и почему повторы служат скрепами текста?</i>	202
<i>К. Соливетти (Рим). Сплетня и стиль: искривление и кривда в «Мертвых душах» Гоголя</i>	215
<i>М. В. Акимова (Москва). Значение числа «три» в цикле М. Кузмина «Трое»</i>	227
<i>Г.А. Левинтон (Санкт-Петербург). Из комментариев к прозе Мандельштама. 1–7</i>	235
<i>Н.В. Злыднева (Москва). «Письмо из Киева» Георгия Рублева как анаграмма</i>	254
<i>С.Б. Ильинская (Афины). К.П. Кавафис, Л. Мавилис: точки соприкосновения</i>	267
-	
<i>Д.И. Эдельман (Москва). К балтийско-иранским лексическим параллелям</i>	276
<i>П.У. Дини (Пиза). Актуальное состояние и перспективы прутенистических исследований</i>	283
<i>Г. Блажене (Вильнюс). Прусская онимия в работах В.Н. Топорова</i>	291
<i>П.М. Аркадьев (Москва). Ещё раз о семантике литовских <i>n/st</i>-глаголов: от непереходности к начинательности</i>	309
<i>С.Ю. Темчин (Вильнюс). Лит. <i>vyrėsnis</i> ‘старший’ и десубстантивные формы сравнительной степени литовских прилагательных</i>	325
<i>М.К. Трофимова (Москва). Гностицизм и мораль</i>	331
<i>Д.М. Сегал (Иерусалим). Заметки о святости: по мотивам В.Н. Топорова</i>	339

От составителей

Этот сборник собран из работ участников четырех Топоровских Чтений (2006, 2007, 2008, 2009), проходивших в «Доме Балтрушайтиса» в декабре – месяце ухода Владимира Николаевича Топорова из жизни (5 декабря 2005 г.). Институт славяноведения РАН, где В.Н. проработал всю жизнь, Комиссия РАН по творческому наследию В.Н. Топорова были инициаторами этих Чтений, а их организатором – «Дом Юргиса Балтрушайтиса» (культурный очаг посольства Литовской Республики в России) в котором В.Н. часто бывал, который очень любил и с которым были связаны многие «московские» начинания в области балтистики – конференции, круглые столы, издания. В этом году «Эпоха Дома Балтрушайтиса» кончилась – вместе с уходом Юозаса Будрайтиса, атташе по культуре Литвы в России, который и привлек Владимира Николаевича (или завлек его) к сотрудничеству, переросшему в теплые дружеские отношения. В основе общей деятельности лежала балтистика – ее В.Н. считал одним из главных направлений своей научной деятельности. В «Доме Балтрушайтиса» он получил возможность осуществлять многие свои «балтийские» планы, а в лице Ю.Б. нашел самую горячую и деятельную поддержку.

19 декабря 2006 г. на Первых декабрьских Чтениях, «Дом Балтрушайтиса» принимал не только балтистов, а представителей самых разных направлений гуманитарной науки: друзья и коллеги Владимира Николаевича выбрали темами семиотику, теоретическую и сравнительно-историческую лингвистику, мифологию и фольклор, литературу, индологию, славистику, балканистику, исследование древних и современных культур – и этот спектр не покрывал всю широту интересов и занятий В.Н. Топорова.

На Вторых декабрьских Чтениях 2007 года основным направле-

нием стали востоковедение и индология, темы близкие В.Н., но выбранные из-за другого печального события – смерти его жены, верного друга и научного соратника Татьяны Яковлевны Елизаренковой, знаменитого санскритолога, одарившего русского читателя переводами «Ригведы» и «Атхарваеды».

Третьи и Четвертые декабрьские Чтения 2008 и 2009 года вернулись к ничем не ограниченному разнообразию тем, в которое, тем не менее, всегда была вплетена красная нить баллистики.

К 2009 году был разобран и в большей части передан в РГАЛИ громадный научный архив В.Н. Топорова, и вышло много его книг, учитывающих архивные материалы. Результаты работы над архивом были включены в программу Четвертых Чтений.

Можно подводить «промежуточные итоги» Чтений. Их и представляет наш Сборник избранных докладов. Прошло четыре года, вопрос о публикациях не возникал – но возник, благодаря доброй воле Института славяноведения РАН.

Те из участников Чтений, кто захотел еще раз воссоздать атмосферу Дома на Поварской и вспомнить эти времена, вспомнить Владимира Николаевича Топорова, те, кто смог откликнуться, прислали свои статьи. Так составилась сборник, в котором самым трудным было сделать оглавление – так же трудно было определить и распределить по пунктам интересы того, кому эти Чтения были посвящены*.

* Работа составителей поддержана грантом РГНФ 09-04-60/78 «Научное наследие академика В.Н. Топорова».

Два подхода к Мировому Дереву как к универсальному знаковому комплексу (В.Н. Топоров и Грегори Хэйнз)

На протяжении двух последних лет (2009–2010) вышло три книги, открывающие новые перспективы в сравнительном семиотическом исследовании Мирового Древа как архетипа, характеризующего разные мифологические традиции¹. В двух томах посмертного издания работ Владимира Николаевича Топорова (Топоров 2010, тт. 1–2, далее – Т.) собраны его труды, посвященные этой теме и ряду других, с ней прямо связанных. Они были написаны за последние сорок лет (время первых публикаций 1964–2002). Совсем новый взгляд, во многом перекликающийся с топовским, предложен в недавнем исследовании Грегори Хэйнза (Haynes 2009, далее – Н.). При совпадении основных исследованных материалов и большинства сделанных на их основании пересекающихся друг с другом выводов два автора работали вполне независимо, поэтому частичное сходство полученных ими результатов столь показательно. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что расстояние во времени написания и первой публикации между двумя рассматриваемыми трудами очень велико. Исследования великого русского ученого В.Н. Топорова (1928–2005) начались и дали первые надежные результаты уже к середине 1960-х годов, начиная с 1962 г., когда Топоров во время экспедиции на Енисей

¹ Для дальнейшего сравнительного исследования большое значение будет иметь также и собрание соответствующих мифов, в пространственно-временном плане классифицированных Ю.Е. Березкиным в его электронной базе мифологических мотивов, см., в частности, Мотив : В 21. Разрушение мирового древа; Мотив : К 04. Разоритель гнезд *sensu stricto*; Мотив : К 03. Разоритель гнезд: дерево или скала вырастают; Мотив : М 15. Привязанная на дереве; Мотив : L 39. Прячущийся на дереве спускается вниз; Мотив : М 02. Спуск вниз по дереву; Мотив : В 20. Экспедиция в верхний мир; Мотив : L 70. Сброшенный плод (<http://starling.rinet.ru/data/berezkin>). Ср. также замечания о пространственных рамках распространения мифов о «перводереве» и мировом дереве: Березкин 2007, 203–204.

(в августе этого года) и сразу после нее увлекся изучением кетского варианта сибирских шаманистских представлений о мировом дереве: с них он и начал свои сравнительные разыскания. Начиная приблизительно с этого же времени, главным предметом точного исследования, опиравшегося на геометрический анализ, послужили памятники буддийского изобразительного искусства, которым посвящены статьи 1964–1965 гг. (Т., т. 1, 81–102). В это же время Топоров начинает использовать этот подход и в своих работах по славянскому фольклору и мифологии (эта часть материалов, как и многие другие более поздние традиции, изученные Топоровым, остались вне поля зрения Хэйнза). В только что вышедшем собрании работ Топорова в этой области впервые печатается сделанный им в 1965 г. на международной конференции по семиотике в Варшаве доклад об универсальных знаковых комплексах. В нем уже подведены итоги первым результатам широкого сравнительного изучения разных вариантов представления мирового дерева и равнозначных ему знаков – наряду с сибирскими (кетскими, селькупскими и многими другими) привлечены данные памятников майя и древней Месопотамии (Т., т. 1, 16 и след.).

Эти выводы, намного опередившие работы Хэйнза и других современных авторов, сделаны примерно за тридцать лет до вероятного времени начала сбора материалов Хэйнзом. Последний, как все младшее поколение американских и западноевропейских ученых-гуманитариев-неславистов, страдает от отсутствия знания русского языка и непонимания значимости русской науки (в Америке два предшествующих поколения лингвистов в какой-то степени были избавлены от обоих этих недостатков благодаря кипучей педагогической энергии тогда знаменитого Романа Якобсона, что сказалось и на его прямых учениках, как Кальверт Уоткинс, в мифологических разысканиях прямо следующий за Топоровым, ср., например, о змее у корней мирового дерева: Watkins 1995, 460–61 а.о.). Из-за этих пробелов значительная часть заново предпринимаемых трудов сводится к повторению ранее сделанного в России и оставшегося неизвестным на Западе главным образом по причине языковых трудностей. Топоров исследовал (во многих случаях значительно более тщательно, чем Хэйنز²) примерно те же древние и архаические источники (как эпос о

² Из явных промахов последнего см. неверную датировку Демокрита (Н, 260).

Гильгамеше в шумерском и аккадском вариантах, «Эдду», сибирские, доколумбовские центрально-американские, древнегреческие мифологические тексты), которые потом оказались в центре внимания исследователя, шедшего по сходному пути. В некоторых случаях, как по поводу древнеиндийских материалов, Хэйнз оговаривается, что он мог коснуться лишь части огромного известного материала (Н., 131); именно эти данные (начиная с ведийских и кончая значительно более поздними буддийскими) легли в основу самого раннего цикла работ Топорова.

Главные выводы, полученные при этих разысканиях, сам Топоров сформулировал в нескольких итоговых статьях, вошедших в первый том собрания (Т., т. 1, 104–149; 206–285) и в обзорных резюме, напечатанных в многократно переиздававшейся энциклопедии «Мифы народов мира» и вновь опубликованных в конце второго тома обозреваемого собрания (Т., т. 2, 304–478). Приведу из одной из этих последних энциклопедических работ цитату (по поводу символа Мировой Горы, равнозначного Мировому Дереву), суммирующую те основные выводы, которые совпадают у Топорова с Хэйнзом: «Г[ора] выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации мирового дерева... Как и последнее, Г[ора] часто понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Прежде всего, Г[ора] находится в центре мира – там, где проходит его ось (axis mundi). Продолжение этой оси вверх через вершину горы указывает положение Полярной звезды, которая и сама по себе играет видную роль в мифопоэтической космологии. Продолжение мировой оси вниз указывает место, где находится вход в Нижний мир, в преисподнюю. Основание же Г[оры] приходится на “пуп земли”. Моделирование всех трех космических зон (по вертикали) позволяет говорить не просто о священной горе с развитой символикой центра, но о м и р о в о й (или космической) Г[оре] как об универсальном образе» (Т., т. 2, 307). Обоснование приведенных выводов дано в значительной части работ, собранных в топоворском двухтомнике, и в большинстве глав книг Хэйнза.

Основные совпадения выводов, полученных в этих параллельно шедших исследованиях, и их завершение и особое развитие в новейшем исследовании можно описать ссылкой на ту сравнительную

таблицу, которой Хэйنز заключает главу 6 своей книги, где разбираются особенности Мировых Деревьев в мифологиях Сибири, Финляндии, Исландии и Тибета. По Хэйнзу, в этих 4 ареалах, как и в ряде других, рассмотренных в последующих главах книги, обнаруживаются отдельные характеристики или признаки Мирового дерева (Н., 107), к которым он возвращается в конце книги, перечисляя «общие атрибуты мифологии мировой оси» (Н., 277–279): 1. Это – огромное дерево, гора, колонна (столб или Столп), сооружение или герой-бог, поддерживающий небо; Топоров присоединяет к этим аллоформам (вариантам) основного символа-инварианта еще и такие образы, как Мировое Яйцо. 2. Это дерево (или один из его вариантов) является источником процветания, пищи, мудрости, бессмертия. 3. Дерево расположено близко к воде: особенно подчеркивается роль 4 рек, которые с ним связаны. Поскольку это обстоятельство дальше оказывается важным и для тех построений Хэйнза, где он расходится с Топоровым, стоит подчеркнуть, что Топоров специально занимался этим вопросом, как в связи с многократно им анализированными числовыми характеристиками мирового дерева и его гео-этническими аспектами (Т., т. 1, 395, 398, 413), так и в специальном исследовании о мифологии рек, отраженном в энциклопедическом обзоре (Т., т. 2, 457–470). 4. Дерево находится в центре, пупе или на осевой оси мира. Развитие этого аспекта изучения мифологии мирового дерева подводит Хэйнза к существенному для него выводу о важности образов осевого движения – таких, как колеса, прялки или другие вращающиеся предметы. 5. Описание дерева включает нередко указание белизны или млечности. 6. Дерево часто посещает бог или богиня, иногда связанные с судьбой и роком. К их числу принадлежит трио божественных женщин-пряильщиц. 7. Дерево рассматривается как мост, путь или лестница на небо (Топоров в этой связи указывает и на этимологии соответствующих слов, в частности, индоевропейских, о чем в русской лингвистической традиции давно писал Е.Д. Поливанов). 8. В отличие от Топорова Хэйنز особое внимание обращает на возможность соотнести сияние или золотистость дерева с этими же свойствами Млечного Пути. 9. Также особой чертой Древа, связывающей его со строением Млечного Пути, Хэйنز считает разделение его на две части, в древности описывавшиеся как два крыла птицы, два рога коровы или как разинутые челюсти змея. 10. Общее

для Топорова и Хэйнца представление о двух птицах на вершине дерева второй из них склонен истолковать как два созвездия, представляемые и называемые как птицы. 11. Восстановление змея в корнях дерева, тоже объединяющее его с Топоровым, Хэйنز понимает опять-таки как соответствующий змеобразный символ созвездия. 12. Двух псов, часто стерегущих преисподнюю в мифологических представлениях, соотносимых с деревом, Хэйنز рассматривает как два созвездия по сторонам Млечного Пути. 13. Олени или козлы (козы), которых Хэйنز соотносит скорее с верхними ветвями дерева (а не с его серединой, к чему склонялся Топоров) тоже получают астральную интерпретацию. 14. Хэйنز (в отличие от Топорова) усматривает полость или пустоту в боковой стороне дерева, что сопоставляется с частым ранением героя мифа, посещающего преисподнюю. Опять-таки Хэйنز видит объяснение в соответствующем зиянии в Млечном Пути. 15. Хотя соотнесение с Млечным Путем часто дается символическим или скрытым образом, это истолкование, как и связанное с деревом особое понимание древнего символа свастики для Хэйнца служит главной чертой всего комплекса символов.

Как видно из этого перечисления, при многочисленности фактических совпадений реконструкций двух исследователей отличие новейшей концепции Хэйнца состоит в выделении звездной интерпретации как главной, что особенно видно в признаках 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15. Но основное различие касается астральной интерпретации, остальные выводы двух ученых согласуются между собой. Топоров принимал значимость Полярной Звезды для реконструкции всего древнего комплекса представлений, поэтому толкование этого комплекса как символизирующего сочетание нескольких созвездий не противоречит его выводам. В остальном Хэйنز в целом повторил всю систему, к которой до него пришел Топоров.

Выдающийся современный индолог – специалист по мифологиям Южной и Центральной Азии М. Витцель в своем одобрительном предисловии к книге Хэйнца говорит о ее авторе: «He convincingly demonstrates that many cultures represented the same natural phenomenon using widely varying anthropomorphic or zoomorphic images. These variations gave rise to many of the innumerable gods and goddesses, composite animals, and highly imaginative episodes described in the myths. Consequently, a detailed understanding of this natural phenomenon, and

of the many guises in which it appears throughout the world, provides for the first time, a simple and powerful key to world mythology» («Он убедительно показывает, что многие культуры представляли одно и то же природное явление, используя разные антропоморфные или зооморфные образы. Эти вариации породили множество бесчисленных богов и богинь, составных зверей и искусно придуманных эпизодов, описанных в мифах. Следовательно, подробное понимание этого природного явления и разнообразных обликов, в которых оно обнаруживается по всему миру, в первый раз дает ключ к мифологии всего мира» (M. Witzel. Foreword // Н., IX–X). С этим заключением можно было бы отчасти согласиться с оговоркой, что оно касается и трудов Топорова, к которому по хронологическим причинам и надо отнестись указание о «первом разе», когда явление обнаружено.

Но если бы новое исследование, пусть и содержащее более развернутую небесную интерпретацию древней космологии, только этим бы отличалось от более старого, которое оно во многом повторило, едва ли бы стоило их подробно сравнивать. На самом деле между концепциями двух ученых есть значительно более важное различие общего характера. В книгах по-разному освещается историческая значимость Мирового дерева, его место в развитии представлений человека о мире. Согласно Топорову, эпоха мирового дерева не наступила сразу. Ей предшествует эпоха палеолитической символики, а за ней следует научное и историческое понимание мира и антропоцентрическое его моделирование.

Исключительный интерес представляет предложенное Топоровым (вслед за Леруа-Гураном и с использованием некоторых его выводов) описание возможной символики палеолитических пещер, по его предположению еще предшествовавших эпохе Мирового Древа. На материале этих пещер Топоров демонстрирует вероятные различия в понимании разных типов пространства.

Следом за многими виднейшими учеными Топоров полагал, что исследуемые им образы, связанные с мировым деревом, соотносятся с древней эпохой мифопоэтического или космологического мышления, противопоставляемой последующему историческому типу мышления и естественно-научному. По мере исследования предистории этих последних проясняется связь преднауки и космологии и мифопоэтических образов, в которые облакается раннее человеческое понимание мира.

В статье о космологических описаниях в их отношениях к историческим Топоров раскрыл то понимание истории как науки, которое отличало его от других современных исследователей. Ему казалось неизбежным постепенное движение к обобщениям надисторического характера.

Историческая реконструкция Хэйнза совершенно отлична. Для него мировое дерево – остаток древнейших воззрений на мир. Они принадлежали погибшей позднее древней цивилизации. В приложении к книге воспроизводится платоновский рассказ об Атлантиде. В той ранней цивилизации, следы которой надеется открыть Хэйнз, оба Света – Старый и Новый – были известны. Потом эта цивилизация погибла (Н., 274–275). Но на таких древних предметах, как прялки и веретена из Трои (в соответствии с их пониманием у Шлимана, оказавшего большое влияние на всю рассматриваемую концепцию), Хэйнз хочет найти следы того времени, когда символ свастики обозначал 4 главных реки Нового и Старого Света – Нил, Балтику (понимавшуюся не как море, а как река), Миссисипи и Амазонку. Даже Витцель при всем одобрительном отношении к идеям Хэйнза с сомнением относится к той части теории, которая предполагает столь раннее знакомство Старого Света с Новым.

Но вопрос не ограничивается только этой областью географических знаний (предполагающих неожиданно очень высокий уровень исчезнувшей цивилизации). Речь идет о том, является ли Мировое древо и синонимичные с ним варианты универсального символа остатком древней высокой культуры. Потребуется дополнительные разыскания специалистов по разным наукам, изучающим человека, для того, чтобы мы убедились в возможности фальсификации идеи Хэйнза, касающейся исчезнувшей Атлантиды.

Мне самому представляется, что в свете новых открытий, в частности, генетических, касающихся истории человека после его расселения из Африки, вероятность исчезновения самых ранних культур существенно возрастает (Иванов 2010).

Топоров шел по иному пути, требовавшему воссоздания всех черт эпохи Мирового древа. Если для восстановления архетипа основного символа – Мирового Древа понадобилось точное сопоставление зрительных знаков, то при изучении картины мира, в то время описывавшейся в мифологических словесных (мифопоэтических и космологи-

ческих) текстах, потребовалось сравнение этих последних. Топоров делает важное открытие: он обнаруживает совпадение древнейших текстов человечества (шумерских, китайских, древнеиндийских), в которых говорится о том, что было в самое раннее время. Оказалось, что в совершенно однотипных выражениях египетские, древнемесопотамские шумерские, ранние китайские и другие мифы рассказывают, как изначально все отсутствовало, не было ни Земли, ни Неба, ни всех остальных природных, культурных и социальных явлений (в частности, всего, пришедшего с неолитической революцией).

Следующим существенным открытием, сделанным Топоровым при исследовании этих текстов, явилось обнаружение того, что дальше они строятся в форме вопросов и ответов. Как специалист в области сравнительно-исторического исследования индоевропейских языков, В.Н. Топоров обнаруживает при этом разительное сходство древнеиранских мифопоэтических диалогов с древнегерманскими (эддическими). Сходные слова и их сочетания в аналогичных контекстах он нашел и в особенно тщательно им изученных ведийских и к ним примыкающих других позднейших древнеиндийских мифологических текстах. Для изучения мифологических основ древнеиндийской литературы публикуемые сочинения Топорова имеют первостепенное значение. Обсуждаемые им с учетом сделанных Филлиоза и другими индологами сопоставлений индийско-греческие сравнения делают несомненным то, что устанавливаемые соотношения (в частности, в том, что касается учения о первоэлементах и соответствующих медицинских представлений) восходят ко времени восточноиндоевропейской языковой и культурной общности, т.е. отстоят от нас не меньше, чем на 5 тысяч лет. Расширение круга сопоставляемых языков (с включением в них и анатолийских – хеттского и лувийского, которыми Топоров специально занимался) делает возможным удревнение реконструкций еще на две с лишним тысячи лет (по глоттохронологической хронологии С.А. Старостина).

К основным выводам, которые делаются при сопоставлении ранних индо-иранских текстов с древнегерманскими и другими индоевропейскими, принадлежит восстановление мифа о приносимом в жертву древнем Первочеловеке (индийском Пуруше), из частей тела которого происходят отдельные элементы земного ландшафта. Эти работы Топорова нашли развитие в трудах К. Уоткинса и других уче-

ных, испытавших влияние предложенных Топоровым реконструкций. Особенно интересны замеченные Топоровым сходства между индийскими текстами, описывающими Пурушу и создание ландшафта из частей его тела, и совпадающие с этим места разных вариантов древнерусской Голубиной Книги.

Топоров подверг исследованию и фольклорные продолжения тех ранних традиций, которые были им восстановлены благодаря анализу ранних космологических описаний. Такие до этого недостаточно привлекавшиеся для сравнительного анализа тексты, как заговорные и образцы детского фольклора, были использованы в его работах, где он широко вовлекает в сопоставления славянские, балтийские и другие ранее менее детально изучавшиеся материалы.

Проводившееся Топоровым исследование мифологических основ космологических представлений привело его к необходимости вернуться к многократно изучавшейся проблеме соотношения ритуала и мифа. Его исследование ритуала, соотносимого с Мировым древом, дает одновременно ответ на этот вопрос, занимавший этнологов и антропологов разных школ, и включает описание тех ритуалов, которые восстанавливаются им в связи с соответствующими символическими представлениями.

В его собственных работах можно видеть убедительные примеры использования полученных им выводов для описания ряда эпох вплоть до современности. Изучая позднейшее развитие черт искусства периода господства символа Мирового дерева, он доводит изложение до современности, вплоть до кубистического искусства.

Одним из наиболее поразительных результатов глубокого проникновения в позднейшее поэтическое претворение того универсального образа, который реконструирован В.Н. Топоровым на основании сравнения многих древних мифопоэтических традиций, представляется предложенный им анализ метафор раннего Маяковского. Топорову удалось убедительно раскрыть смысл большинства из них, построенных на двойном космологическом и анатомическом значении названий частей тела. Топоров доказал, что за этой образностью, пронизывающей все ранние произведения от трагедии «Владимир Маяковский» до поэмы «Человек», лежит такое отождествление самого автора-поэта с Первочеловеком, которое напоминает роль Пуруши в изученных Топоровым древнеиндийских текстах. Согласно

предлагаемой в его статье интерпретации, речь может идти о совпадении мира в целом и всего тела Человека как двух отождествляемых созданий одного демиурга. Это исследование попутно дает и основу для многочисленных реконструкций предполагаемых этим пониманием образов: *Идите голые лить на солнцепеке / пьяные вина в меха груди, / дождь — поцелуи в угли — щеки* («Любовь») [откуда исследователь восстанавливает *меха груди, *дождь поцелуев, *угли щек и оправданно предлагает сравнение с кеннингами, которым со времен Веселовского в исторической поэтике приписывается праязыковая древность]. Иначе говоря, созданный Топоровым концептуальный механизм истолкования основы всех подобных образов делает возможными одновременно проверку («фальсификацию» в смысле философии науки К. Поппера) всего этого предположения и обогащение способов описания используемых поэтом приемов. На более техническом языке можно сказать, что Топоров на этом конкретном материале показал, как можно применить в синхронном описании поэтических приемов поэта методы реконструкции, уже давно использовавшиеся поэтикой исторической (диахронической).

С точки зрения глубинной аналитической психологии в духе Юнга, можно было бы говорить об «архетипическом» образе (или «архетипе») Первочеловека-Пуруши, который одинаково важен для понимания архаических мифопоэтических текстов таких поэтов Нового Времени, как Маяковский и Уитмен.

Семиотическая интерпретация текста всех ранних произведений Маяковского как единого, благодаря его соотнесенности с идеей поэта-демиурга, представляется одним из существенных вкладов Топорова в семиотику текста: о единстве «Пуруши-текста» (в частности, у Маяковского) можно говорить как об одном из открытий в том же ряду, к которому относится и обоснованная Топоровым (вслед за первоначальными опытами Ходасевича) идея «Петербургского текста».

Собранные в этих двух томах исследования В.Н. Топорова без сомнения определяют многое в будущих направлениях работы специалистов по гуманитарным наукам, которые вслед за достигнутым Топоровым синтезом получают возможность способствовать проникновению современных семиотических методов в исследование различных форм духовной деятельности человека.

Хэйз предлагаемую им историческую реконструкцию противо-

Два подхода к Мировому Дереву как к универсальному знаковому комплексу

поставляет аналитическо-психологическим идеям Юнга и мыслям Элиаде, также стремившегося к объяснению универсальных архетипов. Возможность обнаружить следы таких архетипов у больших поэтов, как Маяковский, скорее говорит в пользу идей типа юнговских. Можно вспомнить и об открытом французскими психиатрами «тексте дерева», показывающем, что этот архетип присущ психике детей, включая и таких, которые выросли в городской среде, где реальная роль деревьев сведена к минимуму.

Можно надеяться, что характерное для XXI века соединение разных наук о человеке будет способствовать и решению загадок истории таких универсальных семиотических символов, как мировое дерево.

Литература

- Березкин 2007 – Ю.Е. Березкин. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.
- Иванов 2010 – Вяч.Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. VII. Книга 1. Из истории науки. М., 2010.
- Топоров 2010 – В.Н. Топоров. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1–2. М., 2010.
- Haynes 2009 – G. Haynes. Tree of Life, Mythical Archetype. Revelations from Symbols of Ancient Troy. San Francisco, 2009.
- Watkins 1995 – C. Watkins. How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. Oxford, 1995.

Владимир Николаевич Топоров и российская археология раннего железного и бронзового веков

Владимир Николаевич Топоров был одним из лидеров группы ученых, которым принадлежит честь возрождения в России в 60–70-е годы XX века интереса к духовной культуре. Средоточием семиотических исследований стали Семинар по знаковым системам Ю.М. Лотмана в Тарту и Институт славяноведения в Москве.

В 1965 г. выходят «Славянские языковые моделирующие семиотические системы» В.В. Иванова и В.Н. Топорова (Иванов, Топоров 1965), в 1974 г. – их же «Исследования в области славянских древностей» (Иванов, Топоров 1974). Принципиально пересмотреть представления о мифологии прежде всего индоевропейских, в том числе индоиранских народов и славян, позволяют работы В.Н. Топорова «Фрагмент славянской мифологии» (1961), «О некоторых проблемах древнеиндийской топонимики» (1962), «Заметки о буддийском изобразительном искусстве...» (1965), «Заметки о Митре» (1966) и крайне важные – «К реконструкции мифа о мировом яйце» (1967), «О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева» (1971), «О космологических источниках раннеисторических описаний» (1973), «О брахмане» (1974), и статьи в энциклопедии «Мифы народов мира» и многие-многие другие (смотри Топоров 1980а, б, в; 1982а, в, г, д, е).

Эти труды, как и публикация Т.Я. Елизаренковой перевода и комментария «Ригведы» (1972), открывают новую страницу в, казалось бы, очень далеком от лингвистики направлении – изучении семантики скифского искусства VI–IV в. до н.э. (Кузьмина 2002, 11–14).

Уже М.И. Ростовцевым (1918 г.) было высказано мнение, что общество скифов достигло уровня государственности, а их мировоззрение было религиозным и близким зороастризму. Б.Н. Граков (1950) предполагал высокий уровень скифской мифологии и сложение государственности в царстве Атея и увидел образ родоначальника скифов

Геракла – Таргетаю в сценах борьбы героя со львом. М.И. Артамонов (1961 г.) подчеркивал примитивность скифской мифологии, однако, попытался вскрыть за антропоморфными изображениями эллино-скифского искусства сюжеты скифской мифологии.

В 1968 г. Б.А. Литвинским была издана книжка «Кангюйско-сарматский фарн». В 1971 г. Д.С. Раевский, вслед за Ростовцевым, обратился к анализу сюжетов скифского искусства с зороастрийских позиций в статье «Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства».

Важной вехой в скифологии явился доклад Э.А. Грантовского (1960 г.) на XXV Международном Конгрессе востоковедов «Индо-иранские касты у скифов», в котором он предложил свою, отличную от Ж. Дюмезиля, трактовку социального строя скифов, основанную на широком использовании индо-иранских материалов, впервые привлеченных к анализу скифской культуры.

Основываясь, прежде всего, на опубликованных работах В.Н. Топорова, докладе Э.А. Грантовского и статье Т.Я. Елизаренковой (1972), «Древнейший памятник индийской культуры Ригведа» (1972), я в 1972 г. предложила новый подход к раскрытию семантики произведений скифского искусства – индо-иранский в докладах: «О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе» на теоретическом семинаре Института археологии и на Третьей Всесоюзной конференции «Скифо-сибирский звериный стиль» «Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индо-иранцев» (доклад полностью издан в 1976 г. – см. Кузьмина 1976а).

В 1974 г. была опубликована и сразу стала очень популярна книжка Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского «От Скифии до Индии» (переиздана в 1974 и 2001 гг.).

Однако предложенный несколькими учеными индо-иранский подход к выяснению семантики скифского искусства в среде многих скифологов вызвал неприятие. По-прежнему господствовали две главных концепции скифского изобразительного творчества: тотемическая и магическая. Обе они восходят к труду Д. Фрезера «Золотая ветвь», систематизировавшего колоссальный материал о роли тотемизма и магии в мировоззрении примитивных народов мира. Тотемическую концепцию, основанную на этнографических материалах, предложила В.В. Гольмстен (1933). Ее сторонники видели в скифах крайне дикий, примитивный народ, объясняя зооморфные изображе-

ния как образы родовых тотемов, а сцены борьбы зверей – как сражения тотемов разных родов.

Сторонники магической концепции предполагали, что вещи, украшенные звериными образами, могут служить оберегами, защитить человека и наделить его способностями изображенных животных. Для доказательства своей гипотезы они опирались на данные о примитивных народах то Сибири, то Центральной Азии или даже Океании (Федоров-Давыдов 1975; Он же 1976; Хазанов 1975; Хазанов, Шкурко 1976; Farkas 1977).

В представлении некоторых исследователей обе концепции сливались.

Критический анализ положений А.М. Хазанова и А.И. Шкурко дан в работах Д.С. Раевского и в дискуссии на Круглом столе, в журнале «Народы Азии и Африки» 1980 г., № 6.

Но иранская мифологическая концепция, по мере выхода работ В.Н. Топорова и других исследователей, находила все новых сторонников. Ее отстаивал Д.С. Раевский в ряде статей, посвященных памятникам скифского искусства и, наконец, в монографии «Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии» (1977), сделавший его признанным лидером этого направления. В 1985 г. опубликована его же монография «Модель мира скифской культуры». В 2006 г., к сожалению, посмертно обе книги переизданы – «Мир скифской культуры».

В 1977 г. вышла моя популярная книжка «В стране Кавата и Афрасиаба» (переиздана в 2010 г.), а в 2002 г. – «Мифология и искусство скифов и бактрийцев».

В 1977 г. С.С. Бессонова обратилась к реконструкции религиозных представлений скифов Украины, монографически завершенной в 1982 г.

В 1978 г. А.К. Акишев предложил, а в 1984 г. обосновал интересную интерпретацию костюма знатного сака из кургана Иссык в Казахстане как целостной космограммы.

Семантикой скифского искусства занимались также Л.А. Лелеков (1979, 1987), Б.Н. Пяткин (1987), Ф.Б. Балонов (1987), Я.А. Шер (Sher 1998).

Конечно, среди сторонников этого метода нет полного единства: Б.А. Литвинский (1982) уточнил некоторые представления А.К. Акишева, Б.Н. Мозолевский (1978) предложил интерпретацию пекторали

из Толстой Могилы, с моей точки зрения, более убедительную, чем Д.С. Раевский (1978). Продолжается дискуссия о трактовке семантики среднего фриза Чертомлыцкой вазы (Симоненко 1987) и т.д. Но в 80-е годы основные положения мифологической концепции уже устоялись. Скифское искусство есть особая семиотическая знаковая система, в которой образы и целые композиции воплощены в изображениях животных. При этом часто используется принцип *pars pro toto*, при котором передается не все животное, а только какая-либо, его наиболее значимая часть – голова, глаз, лапа, коготь и т. д. Известны изображения трех сфер мироздания и мирового дерева, характерны композиции пар противостоящих фигур или голов оленей, коней или орлов.

Все эти особенности звериного стиля находят соответствие и, следовательно, объяснение в специфике образного мышления индоиранцев, воплощенном в Ригведе, в меньшей мере – в Авесте, а также в мифологии и изобразительном творчестве ираноязычных осетин, согдийцев, памирцев и народов Северного Пакистана – дардов и нуристанцев. Все это служит ключом к пониманию специфики звериного стиля и дешифровке семантики искусства VII–IV вв. до н.э. населения степей Евразии.

При этом необходимо, чтобы в каждом случае анализ проводился последовательно, на четырех уровнях: универсально-мифологическом, индоевропейском, индо-иранском и, там, где это возможно, на специфическом скифо-сакском (Кузьмина 1976б, 52–53; 1983, 117–118).

Д.С. Раевский (1979, 72–73) предложил общефилософские термины: всеобщие, особенное (индоиранское) и единичное (скифское), но термин «индоиранский уровень» уже прочно вошел в скифологию (См. сб. ССИА 2002). В конце 90-х гг. центр изучения древнего искусства, в связи с интенсивным изучением петроглифов, а главное, с выдающимися исследованиями Н.В. Полосьмак (1994; 2001; Полосьмак, Молодин 2000) курганов Ак-Алаха на плоскогорье Уюк и успехами изучения многих могильников скифского времени В.Д. Кубаревым и В.И. Молодиным, а также открытием К.В. Чугуновым и другими царского погребения в Аржан II в Туве, интерес к изучению искусства пазырыкской культуры на востоке степей возрос, и исследователи вновь обратились к проблемам его семантики и работам В.Н. Топорова (Полосьмак 2001, 322). В Новосибирске проходят многочисленные конференции: «Скифо-сибирский мир» (1987);

«Первобытная археология», «Человек и искусство» (2002), «Проблемы изучения первобытного искусства» (2009).

Очень интересны и дискуссионны работы французского археолога А.П. Франкфора (Francfort 2001) и американской исследовательницы Э. Якобсон (2009).

Лидером в борьбе за мифологический подход к интерпретации сибирского искусства скифского времени стал Д.В. Черемисин (1993; 2008; 2009).

Я.А. Шер (1980 г.) предложил метод строгого стилистического анализа искусства, вводя в науку понятие инварианта, т.е. повторяемости и неизменности отдельных изобразительных элементов образа животного, что служит основой выделения стиля. Е.В. Переводчикова (1986; 1994) расширила возможности стилистического анализа, выявив стандартные блоки, т.е. сочетания отдельных инвариантов для изображения всех хищников или всех копытных. Эту работу продолжил И.В. Ковтун (2009).

Естественно, стилистический анализ служит необходимой базой мифологических интерпретаций.

Таким образом, работы В.Н. Топорова, как и Т.Я. Елизаренковой, не только заложили фундамент в изучение искусства сако-скифов, но и остаются востребованными до сего дня.

* * *

Владимира Николаевича Топорова я узнала в 1959 г., когда присутствовала на обсуждении подготовленной им и В.В. Ивановым книги «Санскрит» (Иванов, Топоров 1960) в старом здании Института славяноведения в Трубниковском переулке. Я бывала там и позже, как и в Рериховском кабинете в Институте Востоковедения на докладах В.Н. Топорова, и В.В. Иванова, и Т.Я. Елизаренковой. К Татьяне Яковлевне я постоянно обращалась с разными вопросами, и она очень помогла мне при работе над моей книгой «Откуда пришли индоарии?», но Владимир Николаевич представлялся мне существом из высших сфер, совершенно не достигаемым для простых смертных.

Прошли годы, мой пиетет к Владимиру Николаевичу сохранялся, но вот где-то холодной зимой 1984 или 1985 г. в Ленинграде я вышла из Института археологии и вижу, что из того же подъезда выходит

Владимир Николаевич: он был в том же здании Института Востоковедения, и мы вместе пошли в гостиницу на Миллионную. Он был так доброжелателен и приветлив, что я сразу же пригласила его зайти ко мне выпить чаю. И вот, каждый вечер раздавался деликатнейший стук в мою дверь, и начиналось старомодное чаепитие. Владимир Николаевич оказался добрейшим и – как ни странно для меня: ведь небожитель, – но простейшим человеком. Мы беседовали о самых разных сюжетах, и его эрудиция была поистине сверхъестественной. Тогда только что вышла книга Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова (1984) «Индоевропейский язык и индоевропейцы» (Т. I, II). И меня очень интересовало, поддерживает ли он их новую концепцию происхождения индоевропейцев. Дело в том, что я кончила работу о происхождении индоиранцев, которые у меня традиционно размещались в Евразийских степях. Теперь мне пришлось отложить свою рукопись и пересмотреть заново каждую страницу своей книги и выработать убедительную систему контраргументов, чтобы отвергнуть как первоначальную грузинскую, так и окончательную анатолийскую гипотезу индоевропейской прародины.

Как же счастлива я была, когда Владимир Николаевич сказал, что он придерживается старой позиции степной прародины, отраженной в их с Ивановым книжке «Санскрит»!

Дискуссия с Гамкрелидзе и Ивановым потребовала от меня 10 лет труда. Надо было создать строгую систему сопоставления каждой категории материальной культуры степей эпохи бронзы со свидетельствами индоиранских источников, чтобы доказать индоиранскую принадлежность степной андроновской культуры. И здесь решающими для меня стали переводы Т.Я. Елизаренковой «Ригведы» и «Атхарваведы», ее бесценные советы и работы В. Рау, а также консультации В.А. Лившица.

А при обращении к материалам о прародине финно-угров, использованными мной для верификации отстаиваемой гипотезы, неопенимой стала статья В.Н. Топорова 1975 г. «К иранскому влиянию финно-угорской мифологии» (1975б) и его же статьи «О пережитках иранского влияния у снисейских кетов» (1970) и «Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии» (1981).

Другой метод верификации – обращение к топонимике степей – был бы невозможен без труда В.Н. Топорова и О.Н. Трубочева «Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья» (1962 г.).

В 1994 г. моя книга «Откуда пришли индоарии» вышла и заслужила очень важный для меня, положительный отзыв И.М. Дьяконова (Дьяконов 1995). В 2008 г. вышел второй том книги «Арии, путь на юг», где я попыталась проследить пути миграции на юг в Среднюю Азию и Индию. Вслед за И.М. Дьяконовым (1956), Э.А. Грантовским (1970, 1998) и М.Н. Погребовой (1977а, б; 1985) (которая первой показала, что при длительной миграции культура мигрантов заимствует многие черты народов, через которые проходит этнос), я попыталась обосновать оба пути движения иранцев и через Среднюю Азию, и через Кавказ.

К этому времени были опубликованы две важнейших работы, подтверждающих избранный мной метод сопоставления археологических материалов с «Ригведой»: книга Т.Я. Елизаренковой (1999б) «Слова и вещи в Ригведе», и ее же и В.Н. Топорова (1995) «Мир вещей по данным Ригведы». К этим трудам непременно теперь обращаются археологи в любых работах по этногенезу индоиранцев.

Мои контакты с В.Н. Топоровым, к сожалению, оживились, когда Татьяна Яковлевна тяжело заболела. Мы часто перезванивались, и он с болью и надеждой говорил мне о ее самочувствии. Когда же она, наконец, слава Богу, поправилась, тяжело заболела я. И тут я была потрясена чрезвычайной добротой и отзывчивостью этой женщины. Я всегда поражалась, как этот лучший в России знаток санскрита и переводчик Ригведы, заслуживший высшие награды в Индии, но не удостоившийся в России хотя бы звания Заслуженного деятеля науки, в состоянии сочетать свою творческую работу с воспитанием двух прелестных дочерей и пяти (!) внуков (а она сидела с ними на даче, мыла их, варила обед, кормила, о чем рассказывала с юмором). Когда я заболела, Татьяна Яковлевна не только порекомендовала своего врача, но и повела в жуткий зимний холод, и сидела там, пока сама не поговорила с врачом... В наше суровое, прагматическое время воспоминания о Владимире Николаевиче и Татьяне Яковлевне – не только величайших ученых, но и истинно интеллигентнейших, добрейших, несуетных людях по-настоящему греют душу.

Но, главное, конечно, то, что они были не только крупнейшими учеными в своей сфере – лингвистике – но и внесли огромный вклад в развитие других наук: археологии и культурологии.

Литература

- Акишев 1978 – А.К. Акишев. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // Краткие сообщения Института археологии, 1978, Вып. 154.
- Акишев 1980а – А.К. Акишев. Искусство и идеология саков Семиречья. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1980.
- Акишев 1980б – А.К. Акишев. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Акишев 1983 – А.К. Акишев. К реконструкции символики инвеститурного оружия у племен скифо-сако-савроматского ареала: иссыкский кинжал // Культура и искусство Киргизии, В. 1. М., 1983.
- Акишев 1984 – А.К. Акишев. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.
- Артамонов 1961 – М.И. Артамонов. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологические сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1961.
- Балонов 1987 – Ф.Б. Балонов. Святилище скифской эпохи в Адыгее // Археологические сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1987.
- Бессонова 1977 – С.С. Бессонова. Образ собако-птаха в мистецтві Північного Причорномор'я скіфської пори // Археологія. Т. 23, 1977.
- Бессонова 1979 – С.С. Бессонова. Религиозные представления населения Степной Скифии // Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Киев, 1979.
- Бессонова 1980 – С.С. Бессонова. Деякі релігійні аспекти скіфської ідеології // Археологія. Т. 34, 1980.
- Бессонова 1982 – С.С. Бессонова. Серьги с изображением Владычицы зверей из скифских погребений IV в. до н.э. // Новые памятники древнейшей и средневековой художественной культуры. Киев, 1982.
- Бонгард-Левин, Грантовский 1974 – Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. От Скифии до Индии. М., 1974.
- Гольмстен 1933 – В.В. Гольмстен. К вопросу о древнем скотоводстве в СССР // Проблемы происхождения домашних животных. Вып. 1, Л., 1933.
- Граков 1950 – Б.Н. Граков. Скифский Геракл // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. В. 34. М., 1950.
- Грантовский 1960 – Э.А. Грантовский. Индо-иранские касты у скифов // Доклады делегации СССР на XXV Международном Конгрессе Востоковедов. М., 1960.
- Грантовский 1970 – Э.А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.

- Грантовский 1998 – Э.А. Грантовский. Иран и иранцы до Ахеменидов. М., 1998.
- Дьяконов 1956 – И.М. Дьяконов. История Мидии. М.-Л., 1956.
- Дьяконов 1995 – И.М. Дьяконов. Прародина индоевропейцев (По поводу книги Е.Е. Кузьминой «Откуда пришли индоарии?». М., 1994) // Вестник древней истории, № 1, 1995.
- Елизаренкова 1972 – Т.Я. Елизаренкова. Древнейший памятник индийской культуры. Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1972.
- Елизаренкова 1976 – Т.Я. Елизаренкова. Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
- Елизаренкова 1981 – Т.Я. Елизаренкова. Гимны Скамбхе в «Атхарваведе» // Народы Азии и Африки, 1981, № 5.
- Елизаренкова 1982 – Т.Я. Елизаренкова. Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Елизаренкова 1989 – Т.Я. Елизаренкова. Великое начало индийской литературы и культуры. Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989.
- Елизаренкова 1995 – Т.Я. Елизаренкова. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995.
- Елизаренкова 1999а – Т.Я. Елизаренкова. Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999.
- Елизаренкова 1999б – Т.Я. Елизаренкова. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Иванов, Гамкрелидзе 1984 – В.В. Иванов, Т.В. Гамкрелидзе. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I, II. М., 1984.
- Ковтун 2009 – И.В. Ковтун. Инвариантный анализ изобразительных стилей // Проблемы изучения первобытного искусства. Новосибирск, 2009.
- Кузьмина 1972 – Е.Е. Кузьмина. О синкретизме образов скифского искусства в связи с особенностями религиозных представлений иранцев // III Всесоюзная конференция по вопросам скифосарматской археологии (скифо-сибирский звериный стиль). М., 1972.
- Кузьмина 1976а – Е.Е. Кузьмина. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. № 3. М., 1976.
- Кузьмина 1976б – Е.Е. Кузьмина. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.
- Кузьмина 1977а – Е.Е. Кузьмина. В стране Кавата и Афраснаба. М., 1977.
- Кузьмина 1977б – Е.Е. Кузьмина. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.
- Кузьмина 1977в – Е.Е. Кузьмина. Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации Амударьинского клада // Искусство Востока и античности. М., 1977.
- Кузьмина 1978 – Е.Е. Кузьмина. Сюжет противоборства двух животных в

- искусстве азиатских степей // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 154. М., 1978.
- Кузьмина 1979 – Е.Е. Кузьмина. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.
- Кузьмина 1980 – Е.Е. Кузьмина. Проблема реконструкции идеологических представлений сако-скифов // Идеологические представления древнейших обществ. Тезисы. М., 1980.
- Кузьмина 1983 – Е.Е. Кузьмина. О «прочтении текста» изобразительных памятников искусства Евразийских степей скифского времени // Вестник древней истории, № 1. М., 1983.
- Кузьмина 1984а – Е.Е. Кузьмина. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // Вестник древней истории, № 1. М., 1984.
- Кузьмина 1987 – Е.Е. Кузьмина. Сюжет борьбы хищника и копытного в искусстве звериного стиля Евразийских степей скифской эпохи // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. Новосибирск, 1987.
- Кузьмина 1994 – Е.Е. Кузьмина. Откуда пришли индоарии? : материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М., 1994.
- Кузьмина 2002 – Е.Е. Кузьмина. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002.
- Кузьмина 2008 – Е.Е. Кузьмина. Арии – путь на юг. М., 2008.
- Лелеков 1979 – Л.А. Лелеков. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. № 3. М., 1979.
- Лелеков 1987 – Л.А. Лелеков. О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Новосибирск. 1987.
- Литвинский 1968 – Б.А. Литвинский. Конгюйско-Сарматский фарн. Душанбе, 1968.
- Литвинский 1981 – Б.А. Литвинский. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и Средневековье. М., 1981.
- Литвинский 1982 – Б.А. Литвинский. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии // Советская этнография. № 4. М., 1982.
- Мозолевский 1978 – Б.М. Мозолевский. Синтез скифо-античної думки // Всесвіт, 1978.
- Переводчикова 1986 – Е.В. Переводчикова. Воспроизведение вида животного в скифском зверином стиле // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 186. М., 1986.
- Переводчикова 1994 – Е.В. Переводчикова. Язык звериных образов. М., 1994.

- Погребова 1977а – М.Н. Погребова. Иран и Закавказье в раннем железном веке. М., 1977.
- Погребова 1977б – М.Н. Погребова. К вопросу о миграции ираноязычных племен в Восточном Закавказье в доскифскую эпоху // Советская археология. № 2. М., 1977.
- Погребова 1985 – М.Н. Погребова. Закавказье и его этнические и культурные связи с Ираном (XIII–VI вв. до н. э.). Автореф. докт. дисс. М., 1985.
- Полосьмак 1994 – Н.В. Полосьмак. «Стерегищие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск, 1994.
- Полосьмак 2001 – Н.В. Полосьмак. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.
- Полосьмак, Молодин 2000 – Н.В. Полосьмак, В.И. Молодин. Памятники пазырыкской культуры на плоскогорье Укок // Археология, этнография, антропология Евразии. № 4. Новосибирск, 2000.
- Пяткин 1987 – Б.Н. Пяткин. Представления древних людей о пространстве и времени по культурным надгробным сооружениям // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. Новосибирск, 1987.
- Раевский 1971 – Д.С. Раевский. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства // Искусство и археология Ирана. М., 1971.
- Раевский 1972 – Д.С. Раевский. О семантике одного из образов скифского искусства // Новое в археологии. М., 1972.
- Раевский 1977 – Д.С. Раевский. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- Раевский 1978 – Д.С. Раевский. Из области скифской космологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой Могилы // Вестник древней истории. № 3. М., 1978.
- Раевский 1979 – Д.С. Раевский. Об интерпретации памятников скифского искусства // Народы Азии и Африки. № 1. М., 1979.
- Раевский 1985 – Д.С. Раевский. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- Раевский 2003 – Д.С. Раевский. Звериный стиль скифской эпохи как культурно-исторический феномен индоиранского мира // Scripta Gregoriana. М., 2003.
- Раевский 2006 – Д.С. Раевский. Мир скифской культуры. М., 2006.
- Ростовцев 1925 – М.И. Ростовцев. Скифия и Босфор. Спб., 1925.
- Симоненко 1975 – Г.А. Симоненко. О сценах терзаний и борьбы зверей в памятниках скифо-сибирского искусства // Успехи среднеазиатской археологии. Вып. 3. Л., 1975.
- Симоненко 1987 – А.В. Симоненко. О семантике среднего фриза чертомлыцкой амфоры // Скифы Северного Причерноморья. Киев, 1987.
- ССИА 2002 – Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2002.

- Федоров-Давыдов 1975 – Г.А. Федоров-Давыдов. На окраинах античного мира. М., 1975.
- Федоров-Давыдов 1976 – Г.А. Федоров-Давыдов. Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.
- Франкфор, Якобсон 2009 – А.-П. Франкфор, Э. Якобсон. Подходы к изучению Петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Проблемы изучения первобытного искусства. Новосибирск, 2009.
- Хазанов 1975 – А.М. Хазанов. Социальная история скифов. М., 1975.
- Хазанов, Шкурко 1976 – А.М. Хазанов, А.И. Шкурко. Социальные и религиозные основы скифского искусства – скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.
- Хазанов, Шкурко 1979 – А.М. Хазанов, А.И. Шкурко. Семантика скифского искусства и проблемы ее интерпретации. Искусство и археология Ирана // III Всесоюзная конференция, Тезисы. М., 1979.
- Черемисин 1993 – Д.В. Черемисин. К интерпретации изобразительных сюжетов из пазырыкских курганов // Известия сибирского отделения РАН. ИФФ. № 2, 1993.
- Черемисин 2008 – Д.В. Черемисин. Искусство звериного стиля. Новосибирск, 2008.
- Черемисин 2009 – Д.В. Черемисин. К дискуссии о семантике искусства звериного стиля и реконструкции мировоззрения носителей пазырыкской культуры // Проблемы изучения первобытного искусства. Новосибирск, 2009.
- Чугунов и др. 2004 – К.В. Чугунов и др. Аржан – источник в долине царей. Спб., 2004.
- Шер 1980 – Я.А. Шер. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.
- Farkas 1977 – A. Farkas. Interpretating Scythian Art: East and West // *Artibus Asiae*. V. 39, № 2, 1977.
- Francfort 1998 – Н.-Р. Francfort. Central Asian Petroglyphs: Between Indo-Iranien and Shamanistic interpretation // *The Archaeology of Rock Art*. Cambridge, 1998.
- Francfort 2001 – Н.-Р. Francfort. Art, Archaeology and the Prehistories of Shamanism in Inner Asia // (eds. H.P. Francfort & R.N. Hamayon with P.G. Bahn) *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. International Society for Shamanistic Research. Budapest, 2001.
- Sher 1998 – Y.A. Sher. A propos des origines du “style animalier” // *Arts Asiatiques*. 47, 1998.

Работы В.Н. Топорова, важные для археологии

- Топоров 1961 – В.Н. Топоров. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Института славяноведения, Вып. 30. М., 1961.

- Топоров 1962 – В.Н. Топоров. О некоторых проблемах древнеиндийской топонимики // Топонимика Востока. М., 1962.
- Топоров 1965 – В.Н. Топоров. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросами о семантике космологических противопоставлений // Труды по знаковым системам. Т. 2. Тарту, 1965.
- Топоров 1966 – В.Н. Топоров. Заметки о Митре в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Труды конференции по Древнему Востоку. М., 1966.
- Топоров 1967 – В.Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Т. 3. Тарту, 1967.
- Топоров 1969а – В.Н. Топоров. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Т. 4. Тарту, 1969.
- Топоров 1969б – В.Н. Топоров. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Топоров 1970 – В.Н. Топоров. О следах старого иранского культурно-исторического переживания у енисейских кетов // Актуальные вопросы иранистики и сравнительного индоевропейского языкознания. М., 1970.
- Топоров 1971 – В.Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Т. 5. Тарту, 1971.
- Топоров 1972 – В.Н. Топоров. О происхождении нескольких русских слов. [К связям с индо-иранскими источниками] // Этимология 1970. М., 1972.
- Топоров 1972а – В.Н. Топоров. К происхождению некоторых поэтических символов // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Топоров 1973 – В.Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Т. 6. Тарту, 1973.
- Топоров 1974 – В.Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории и культуры народов Индии. М., 1974.
- Топоров 1974а – В.Н. Топоров. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // Этимология 1972. М., 1974.
- Топоров 1975а – В.Н. Топоров. К балканским связям хеттской *purullija* – латинской *parllia*, *palllia* и др. // Античная балканистика. М., 1975.
- Топоров 1975б – В.Н. Топоров. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финноугорские народы и Восток. Тарту, 1975.
- Топоров 1977а – В.Н. Топоров. «Світове дерево» – універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт, № 6, 1977.
- Топоров 1977б – В.Н. Топоров. Хеттское *purullija*, латинское *parllia*, *palllia*

- и их балканские истоки // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
- Топоров 1979 – В.Н. Топоров. К семантике троичности (слав. *trizna* и др.) // Этимология 1977. М., 1979.
- Топоров 1980а – В.Н. Топоров. Геометрические символы // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Топоров 1980б – В.Н. Топоров. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Топоров 1980в – В.Н. Топоров. Животные // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Топоров 1980г – В.Н. Топоров. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980.
- Топоров 1981а – В.Н. Топоров. Ведийское *ṛta*: к соотношению смыслов, структуры и этимологии // Этимология 1979. М., 1981.
- Топоров 1981б – В.Н. Топоров. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и Средневековье. М., 1981.
- Топоров 1982а – В.Н. Топоров. Модель мира // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
- Топоров 1982б – В.Н. Топоров. Первобытные представления о мире // Очерки естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
- Топоров 1982в – В.Н. Топоров. Пространство // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
- Топоров 1982г – В.Н. Топоров. Путь // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
- Топоров 1982д – В.Н. Топоров. Растения // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
- Топоров 1982е – В.Н. Топоров. Числа // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.
- Топоров 1983 – В.Н. Топоров. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Топоров 1984а – В.Н. Топоров. К реконструкции индо-иранского митраического прототипа // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1984.
- Топоров 1984б – В.Н. Топоров. К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования, 1983. М., 1984.
- Топоров 1985 – В.Н. Топоров. К вопросу о семантических мотивациях обозначения пространства и времени в древнегерманских языках // Изв. АН СССР, Серия литературы и языка. Т. 44, Вып. 5, 1985.
- Топоров 1986 – В.Н. Топоров. О некоторых предпосылках формирования категорий протяженности // Славянское и балканское языкознание. М., 1986.

- Топоров, Трубачев 1962 – В.Н. Топоров, О.Н. Трубачев. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
- Toporov 1973 – V.N. Toporov. L'albero universale // Ricerche Semiotiche. Torino, 1973.
- Елизаренкова, Топоров 1964 – Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии // Индия в древности. М., 1964.
- Елизаренкова, Топоров 1995 – Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995.
- Иванов, Топоров 1960 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Санскрит. М., 1960.
- Иванов, Топоров 1963 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Орнамент народов Сибири как исторический источник // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 81. М.-Л., 1963.
- Иванов, Топоров 1964 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Лингвистические вопросы этногенеза кетов в связи с проблемой вхождения их в циркумполярную область // Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.
- Иванов, Топоров 1965 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1967 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. К семиотической интерпретации каравая и каравайных обрядов у белорусов // Труды по знаковым системам. Т. 3. Тарту, 1967.
- Иванов, Топоров 1969 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. М., 1969.
- Иванов, Топоров 1974 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1980 – В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Ivanov, Toporov 1969 – V.V. Ivanov, V.N. Toporov. Le mythe Indo-Européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction // Mélange C. Lévi-Strauss. Paris, 1969.

Между собакой и волком:

Индоевропейские «волчьи» и «псовые»

воинские союзы по данным индийской традиции¹

Тема доклада 2008 года, на основе которого написана статья, ответвилась от прежней, более широкой темы, которой были посвящены два доклада автора на Топоровских чтениях 2006 и 2007 года. В них была предпринята попытка реконструировать древнейшую индоевропейскую (далее: ИЕ) концепцию героизма, зародившуюся в степях Евразии в эпоху ранней бронзы, в III тыс. до н.э. Эта концепция («пастушеский героизм») восстанавливается на основании, с одной стороны, ИЕ поэтических формул, совпадающих в древнейших текстах греческой (Гомер) и индийской (Ригведа, Яджурведа, «Махабхарата») традиций², а с другой стороны – на основании каменных памятников героям (стел) со специфическими на них изображениями. Появившись впервые в Сев. Причерноморье и Евразийской степи в III тыс. до н.э., традиция этих стел позднее, во II тысячелетии проникает в Грецию и Малую Азию, на Кавказ, в Турцию, Иран, Южную Аравию и, по-видимому, в Индию. При этом индийские стелы имеют особое значение. Традиция доживает в Индии практически до наших дней, стелы здесь – не только археологический, но и этнографический материал. Их семантика еще остается живой, явной, а это позволяет нам прояснить семантику и древних стел, сохранившихся от дописьменных культур эпохи бронзы. Такая процедура тем более оправдана, что среда, в которой до недавнего времени создавались индийские стелы – это общества мобильных скотоводов, воинственные, с системой дуально-циклической, агонистической (сопоставительной) обрядности, с системой возрастных классов и с социовозрастными объединениями юных и взрослых воинов, ведущих постоянные войны за пастбища и скот. В Индии это памятники героям, по смерти достигшим

¹ Ранее был опубликован вариант этой статьи: Васильков 2009.

² См.: Васильков 2009а; Васильков 2010.

мира богов и обожествленных, а слава, приведшая их к апофеозу, обретаена ими в результате гибели при добыче или при защите скота (либо женщин). Все это видно (в частности, скот как объект борьбы) на памятниках Индии, как и на стелах Причерноморья, которые украинский археолог Телегин называл памятниками «хозяевам стад» (masters of the herds) (Телегин, Потехина 1998, 10, 39)³.

Отправной точкой для настоящей статьи явилась уникальная четырехсторонняя стела из Южного Поднепровья, так называемый «Керносовский идол» (рис. 1).

Изображения на нем хорошо объясняются, исходя из закономерностей, установленных на индийском и ином сравнительном материале, но на лицевой стороне есть сцена, не имеющая аналогий. Мы видим здесь двух бегущих животных – собак или волков, с прямыми хвостами, а за ними бежит на четвереньках полузооморфное существо – воин-пес или воин-волк, пятипалый, с человеческим лицом и дубиной в руке, но при этом с таким же прямым хвостом (рис. 2). Есть основания утверждать, что это – тот же персонаж, которого в целом изображает стела (прямой хвост на тыльной стороне, рис. 1б) и который изображен на одной из боковых сторон совокупляющимся с женщиной (у него здесь тоже прямой хвост).

Первооткрыватель, Л.П. Крылова назвала изображение полуантропоморфного существа и двух животных «сценой охоты с собаками» (Крылова 1976). Л.С. Клейн недавно возразил: какая может быть сцена охоты без объекта охоты? (Клейн 2010, 456–457). Такая охота, однако, известна. Бывает, что важно изобразить не охоту на кого-то, а подчеркнуть единство ее участников. Именно такова картина «Дикой охоты» – распространенный в мифологии многих европейских народов образ пронсящегося по небу во время зимних бурь грозного божества в сопровождении сонма мертвецов, злых духов, а также гончих псов или волков. Участие псовых в «Дикой охоте» почти обязательно, распространено поверье, что их вой заставляет скулить дворовых собак. У германцев мифологема Дикой охоты или «Неистового воинства» (Wütende Heer) восходит к языческим представлениям о ночных полетах Одина в сопровождении воинства мертвецов и своры замогильных

³ О традиции в целом и роли индийских стел см.: Васильков 2007. Ожидает своей публикации большая статья на английском: Vassilkov 2011 (в печати).

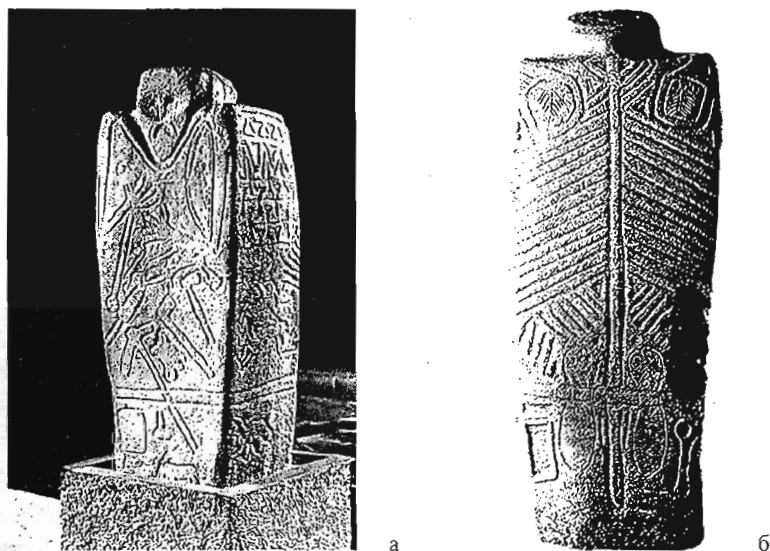


Рис. 1. а – Керносовская стела на экспозиции в Днепропетровском историческом музее; б – вид сзади

охотничьих псов. Сходные представления известны у кельтов, греков, славян (см., напр.: Mallory, Adams 1997, 31, 265, 647).

Как правило, миф «Дикой охоты» связан с реальностью воинских союзов, которая для общеиндоевропейского состояния реконструируется в двух формах: молодежные банды (типа афинской *эфебейи* или спартанской *криптейи*, где проходящие воинское посвящение подростки вели себя «по-волчьи» – разбойничали по ночам, нарушали все табу, угоняли скот) и союзы женатых воинов (ИЕ **uih₂ro-*), уже скорее с «песьими», защитными функциями; но мужи-герои могли становиться и «волками», впадая в боевое исступление⁴.

Известно, что союзы воинов-псов (волков) существовали у иранцев (см., напр. Иванчик 1988), а также других народов степи и прилегающих территорий (см. Карпов 1996; Липец 1981; Ермоленко 2008, 133–134, 146). Существовали они, по-видимому, и у ранних индоариев. В ведийской традиции они известны как странствующие бан-

⁴ Ср. греч. *λύσσα* – «волчья ярость», германских берсерков и проч. (Lincoln 1975).



Рис. 2. Сцена «Дикой охоты» на Керносковской стеле (по Телегин, Потехина 1998, табл. 1)

ды (*vrāta*), члены которых именовались вратьями. В такие братства уходили временно юноши в период между окончанием срока обучения и женитьбой. В данном случае пребывание в братстве являлось элементом инициационного цикла и сами братства – как бы частью ведийского культурного пространства. По достижении брачного возраста старший из сыновей обычно женился с тем, чтобы потом сменить отца во главе семьи; кто-то из братьев мог смириться и работать на благо семьи в подчиненном, зависимом положении. Но другие уходили, чтобы собраться вместе с подобными себе в новое братство и пуститься на поиски удачи, на добычу скота, иногда и на завоевание новых земель. Когда Индия в 6–5 вв. до н.э. вышла на свет истории, наследственные монархии, обычно приверженные ведийско-брахманской традиции, были окружены государствами, где правили именно воинские союзы (ганы, сангхи) или гильдии (шрени), тоже ведущие свое происхождение от социовозрастных объединений.

Главным богом вратьев был свирепый бог бури и грозы Рудра, воплощением которого считался глава общины. Примечательно то, что агрессивность вратьев и параллельного им мифологического воинства (сонма воплощений) Рудры нередко выражается в образах волчьей или собачьей ярости. В составе зловещей свиты Рудры, его «Дикой охоты», описываемой в гимне «Шатарудрия», названы собаки и хозяева (или «вожаки») собак. Есть целый ряд свидетельств

того, что вратьи мыслили себя, по-видимому, «псами Рудры», и что собака была символом этого бога.

До недавнего времени исследователи в поисках данных о вратьях обращались в основном к текстам ведийской традиции. Инициатива Г.Й. Хельда, давно уже интерпретировавшего Пандавов, героев «Махабхараты», как вратьев (Held 1935), не получила поддержки. Только сейчас выясняется, что, как и в случае с ИЕ поэтическими формулами, представляющими мировоззрение пастушеского героизма, информация о воинских братствах сохранена эпосом лучше, чем ведийскими текстами (если не считать упомянутой «Шатарудрии», относящейся к традиции «Яджурведы», и связанных с вратьевской традицией гимнов XV книги «Атхарваведы»).

Даже основной сюжет Мбх можно объяснить в главных чертах исходя из практики вратьев: уступив братьям при игре в кости свое царство, герои Пандавы уходят в многолетнее изгнание (вспомним о том, как примыкали к дружинам вратьев оставшиеся без наследства сыновья в ведийской традиции). Кстати, и сюжет «Рамаьяны» – о том же: наследство достается не Раме, а его брату, и Рама уходит в изгнание. Объясняется практикой вратьев и аномальный брак Пандавов, как бы дублирующий ситуацию с идеальными вратьями – мифическими Марутами, юными дружинниками, сообща владеющими богиней Родаси, или практику реальных вратьев, с отрядом которых обычно странствовала женщина, определявшаяся как *пумичали* «следующая за» или «бегающая/таскающаяся за мужчинами». По мере нарастания материала складывается впечатление, что древнеиндийский эпос первоначально был воинским эпосом о вратьях (как, например, сербский эпос – о юнаках, или северо-кавказский – о типичном воинском союзе нартов и т.д.).

В последнее время, прорабатывая текст Мбх с целью выявить в нем формулы и терминологию, связанные с идеологией «пастушеского героизма», я обнаружил ряд эпизодов, несомненно, на мой взгляд, отражающих реальность воинских братств у ранних индоариев. Ниже приводятся три небольших этюда, посвященных этой теме.

1. Кришна и его окружение как vrāṭya

Тщательному рассмотрению было подвергнуто, в частности, не раз описываемое в Мбх общество Ядавов – родичей Кришны, а точ-

нее – членов возглавляемого им воинского союза. Описание в «Маусалапарве» (XVI книге Мбх) пьяной оргии, устроенной Ядавами в тиртхе Прабхаса, с похвальбой и ссорой, закончившейся гибельным побоищем, давно признавалось свидетельством того, что это общество культурно или этнически чуждое ведийским ариям (Невелева 2005, 152). Теперь выясняется, что Ядавы ведут себя не лучше и в других контекстах. Все их празднества – это буйные оргии, далекие от ведийской обрядности: герои пьяны, их глаза красны от выпитого, одежды залиты вином; они пребывают в состоянии боевого безумия – то есть в танцах или как-то иначе доводят себя до боевого иступления. В празднествах с ними участвуют женщины.

В I книге описан первый визит Арджуны, во время его добровольного лесного изгнания, в город Кришны, Двараку (Мбх I. 210–211). Арджуну выходят приветствовать все горожане, и он всех приветствует, но особые отношения у него – с юношами (*kumāra*), молодыми кшатриями; они – его **ровесники**, и с каждым он обнимается. Всякий раз, когда речь идет о юных воинах-ровесниках, можно предпологать, что в исходе этого этнографическая реальность социовозрастного «братства» (См.: Карпов 1996, 92). Идеальный мифологический пример на индийской почве: ровесниками, при этом «братьями» (термин явно не кровного родства, а социовозрастной) считаются Маруты. Ядавы устраивают для Арджуны пьяное и буйное празднество с участием женщин, на котором герой замечает красивую девушку – Субхадру. Кришна называет ее своей сестрой, и, видя волнение Арджуны, изъявляет готовность переговорить о ней с отцом (как можно понять – о сватовстве). Но когда в подобном контексте употребляется термин «сестра» – есть подозрение, что исходно он опять же не кровнородственный, а социовозрастной, что имелась в виду девушка молодежного братства («сестрица» наших сказок). И то, что это не фантастическое предположение, следует из дальнейшего. Забыв о проекте дхармичного брака, Кришна вдруг заявляет: «Кшатриям предписан брак сваямвара, но ты при этом не знаешь, выберет ли тебя невеста. Надежнее другой брак, допустимый не для всех кшатриев, а для героев. Поэтому умыкни мою сестру силой...»⁵.

⁵ В брахманской традиции брак посредством похищения считался одной из низших форм брака, подобающей ракшасам (лесным демонам-людоедам).

Арджуна так и поступает: увозит Субхадру на колеснице. Возмущенные Ядавы сбегаются в дом собрания, расхватывают оружие, чтобы догнать и убить негодяя. Но Кришна красноречиво убеждает их, что Кришна не унижил их, а напротив – оказал им честь. По общему решению, они приглашают Арджуну вернуться и справляют его свадьбу с Субхадрой. Таким образом, никто не обращается к отцу, девушку отдают просто по решению воинского союза.

За недостатком места мы не касаемся здесь других мотивов и намеков в тексте эпизода, которые отсылают нас к реальности воинских братств (см. Васильков 2009, 51–53). Прямо здесь не сказано, что окружение Кришны (ядавы, вришни, андхаки) – это воинский союз, но все-таки в Мбх удалось найти место, где это сказано совершенно определенно.

В VII книге эпоса (Дронапарва) Арджуна по просьбе Кришны спасает от гибели родича последнего, героя Сатьяки и, вмешавшись в чужой поединок, отсекает правую руку победителю, каураве Бхуришравасу. Обиженный Бхуришравас, умирая, говорит:

«Вришни и андхаки – вратьи, в своих делах не отличающие добро от зла, по природе своей достойные порицания; почему же ты... почитаешь их высшим авторитетом?» (Мбх VII. 118.15).

В переводах смысл этой фразы обычно искажен. Например, В.И. Кальянов писал: «Вришни и андхаки – плохие кшатрии...» (Махабхарата 1992, 286, 577), слово в слово повторяя старинный англий-

Однако эта форма брака долгое время сохранялась, по-видимому, в тех древнеиндийских обществах, где удерживалась идеология «пастушеского героизма» и где была узаконена практика взаимных набегов воинских объединений друг на друга, в ходе которых осуществлялся и брачный обмен. В конце концов, брахманы вынуждены были признать эту форму допустимой для кшатриев. Брак посредством умыкания широко представлен в различных ИЕ традициях, причем в «Хеттских законах» в связи с ним проявляется и «волчья» тема: если при умыкании невесты совершается убийство двух или трех ее родичей, то преступлению этому нет возмещения – похититель «становится волком» (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 756–757).

ский перевод К.М. Гангули⁶. А на самом деле, сказано прямо: Кришна и его окружение – вратьи, стоящие вне ведийского общества⁷.

2. Трита и волк

Обратимся теперь к сюжетам из Мбх, в которых мы встречаем «волчью» и «псовую» символику воинских братств. Один из них – сюжет о Трите, «Третьем (брате)». Он зародился, скорее всего, именно в евразийской степи эпохи бронзы, о чем свидетельствует его территориальное распространение. Это, по-видимому, образец древнейшего ИЕ фольклора (архаического эпоса). Герой – младший из братьев – убивает трехголового монстра или дракона, воспроизводя тем самым подвиг Бога Грозы при сотворении мира. Известный гимн «Ригведы» (I. 105) описывает конкретный момент сюжета: Трита, сидя в колоде, совершает там мысленное жертвоприношение, магическая сила которого вынуждает богов придти к нему на помощь. Ситуация в целом и причина падения героя в колодец из гимна была бы непонятной, если бы мы не располагали более подробной историей Триты в IX книге Мбх.

Рассказ Мбх начинается с того, что Трита и братья гонят домой стадо скота. Из общеарийской версии мы знаем, что этот скот Трита отбил у трехголового чудовища (Вишварупы). Но рассказ Мбх, как и ведийский гимн, подвергся жреческой переработке. Трита – брахман, получивший скот от многих царей, для коих он совершал жертвоприношения. Завистливые братья в пути сговариваются избавиться от Триты, угнать стадо и впредь самим исполнять обряды.

И тут, словно бы материализуя в себе злобу старших братьев, на пути перед Тритой появляется *волк*. Трита, испугавшись, бежит от него и падает в пересохший колодец неподалеку от берега Сарасвати. Братья угоняют стадо.

⁶ См. его переиздание: Ganguli 1993, 308.

⁷ О росте интереса к теме вратьев в Мбх свидетельствует тот факт, что на 5-й Международной конференции по санскритскому эпосу и пуранам в Дубровнике (осень 2008) правильное чтение этого стиха, ранее совершенно не принимавшегося исследователями во внимание, было дано сразу в двух докладах: автора настоящей статьи и итальянской исследовательницы Тицианы Понтилло, независимо представившей свою сводку «вратьевских» мотивов в Мбх. Статьи по докладам сейчас находятся в печати.

Далее Трита, в полном соответствии с ведийским гимном, совершает в колодце мысленное жертвоприношение сомы, к нему являются боги во главе с Брихаспати и принимают от него положенные им доли жертвенного напитка. Трита освобождается из колодца, приходит домой, чинит суд над братьями и предаёт их проклятию:

Поскольку вы оба, **алчные до скота**, меня бросив, убежали, то **в образе клыкастых (волков) вместе с ними рыскать станете**, мною проклятые за этот злой поступок!..

(Мбх. IX. 35. 49–50ab).

Текст далее констатирует, что они в тот же миг приняли облик, назначенный им Тритой.

Стоит ли за этой сказкой реальность эпохи «пастушеского героизма» и «волчьих» воинских братств? Заметим, что в исландской «Саге о Вёльсунгах» есть сходный сюжет: герои Сигмунд и Синфьётли в лесу натываются на избушку, в которой спят два богатыря, а на стенах висят волчьи шкуры, которые они только что с себя сняли. Сигмунд с сыном надевают шкуры и тут же, став волками, начинают в этом виде рыскать по лесу. У германистов нет сомнений на счет того, что здесь отражается факт реального существования «волчьих» лесных братств (Топорова 2005).

Такая же связь представляется весьма вероятной и для индийского сюжета о Трите. Надо сказать, что прежде сюжет о Трите уже связывали с архаической общественной организацией, в которой родство было не биологическим, а социальным и выражалось в терминологическом маркировании не индивидов, а одновозрастных групп (Альбедиль, Мисюгин 1984). Обнаружение в истории Триты и братьев «волчьих» мотивов усиливает аргументацию в пользу ее связи с социовозрастными объединениями, особенно если принять во внимание те аспекты архаической индийской культуры, описанию которых посвящен третий, последний этюд.

3. Юдхиштхира и его пёс

В финале Мбх (XVII книга – «Махапрастханикапарва», «Книга о великом исходе» (Махабхарата 2005, 95–102) рассказывается о том, как герои, обойдя паломниками всю Индию, перевалив через Гима-

лаи, начинают восхождение на гору Меру, к обители богов. За ними следом идет пес (*śvan*, м.р.). Прежде совершенные грехи мешают, однако, героям взойти на священную гору: падают замертво сначала Драупади, а потом и все Пандавы за исключением старшего и самого праведного – Юдхиштхиры. Индра, царь богов, спускается к нему на летающей колеснице, чтобы живым взять его в свой небесный рай.

Но Юдхиштхира отказывается взойти на небо без пса, который, как он заявляет, всегда был его верным *бхактом*. Бесплезны слова Индры о том, что пес – источник скверны, и Юдхиштхира, настаивая на своем, рискует сам лишиться небес. Герой отвечает Индре, что нет греха страшней, чем оставить в беде своего бхакта.

Разрешает ситуацию чудо: перед Юдхиштхирой является его небесный отец Дхарма. Это он принял образ пса, чтобы еще раз испытать благородство и милосердие своего сына.

Коллизия снята, но психологический шок, недоумение по поводу самой идеи, что можно взять нечистое животное на небо, остается и у читателей Мбх, и у комментаторов, и у современных исследователей⁸.

Индуистские теологи говорили о «бхакти котенка» и «бхакти детьныша обезьяны»; но при распространенном взгляде на собаку как нечистое животное было ли где-нибудь, когда-нибудь возможным в пределах мира индийской культуры представление о «бхакти пса»?

Неожиданно положительный ответ на этот, казалось бы, риторический вопрос дали материалы исследований в 70–80-е гг. выдающегося индолога-этнографа Г.Д. Зонтхаймера (1936–1992). Объектом изучения была для него культура этнических групп скотоводов, обитающих в разных областях Декана (дхангаров в Махараштре, куруба/курува в Карнатаке и Андхре, и др.), а также простонародная культура крупных этносов (напр., маратхов). В этих областях долго сохранялись идеология «пастушеского героизма», практика взаимных набегов на стада и обычай возведения каменных стел в память о героях.

⁸ Даже автор наиболее глубокого исследования XVII книги С.Л. Невелева оказывается перед неразрешимым, заложенным в тексте противоречием: с одной стороны, она считает, что эпизод с собакой имеет целью «утверждение идеи бхакти», а с другой – что он содержит «искусно завуалированное, но все же очевидное принижение идеи бхакти» (Невелева 2005а, 159, 161).

При этом в ряде случаев герои превратились со временем в местных богов, последние же с приходом индуизма стали рассматриваться как частные воплощения Шивы в его ипостаси Бхайравы, «Ужасного» (Кхандоба=Маллари в Махараштре, Майлар в Карнатаке, Малликарджуна у курува и Малланна у голла в Андхре). Почитатели этих однотипных, если не идентичных, божеств представляют их себе возглавляющими сонм из 54 духов, именуемых героями (*vīr*), или предводителями «дикой охоты», сопровождаемыми сворами псов, в которых превратились их бхакты. В обрядовой реальности бхакты Кхандобы или Майлара во время праздников исполняют воинственные танцы, достигая состояния боевого иступления, а также подражают в поведении собакам: бегают на четвереньках, лают, имитируют случку, лакают из мисок молоко или перегрызают горло жертвенным овцам (Murty, Sontheimer 1980, 174–176, 180; Sontheimer 1993, 196–197).

Зонтхаймер убедительно показал поразительное сходство, свидетельствующее о преемственности, между «братствами» врагев и бхактов (маратхи *vāghyā*, каннада *vaggayya*⁹) Кхандобы-Маллари-Майлара¹⁰. Такое же явное сходство он вскрыл между древним Рудрой и образами скотоводческих божеств Декана (Sontheimer 1986). Зонтхаймер возводит образы Кхандобы и подобных ему божеств непосредственно к Рудре, в чем проявляется «устойчивая непрерывность» народной религии, никак не связанная с эволюцией от Рудры к Шиве в санскритской традиции (Зонтхаймер 1999, 276–280). Можно думать, что связь с Шивой образовалась только тогда, когда возник (по-видимому, на основе образа Рудры) образ Шивы Бхайравы, однотипный и родственный пастушеским божествам Декана.

Тема пса как бхакта и неперменного спутника бога находит свое выражение в иконографии и Кхандобы (рис. 3), и Бхайравы (рис. 4). В образе Бхайравы примечательна еще одна архаическая черта – его «героическая нагота», чуждая в целом иконографии индуистских божеств, зато характерная для образов джайнских тиртханкаров.

Тема «пса-бхакта» распространена в Индии, по-видимому, шире, чем область, охваченная исследованиями Зонтхаймера. В этом убе-

⁹ Оба слова восходят к санскр. *vyāghra* 'тигр'.

¹⁰ Помимо общей функции «божьих псов», можно отметить страннический образ жизни, наличие спутниц – у врагев упомянутых *пумичали*, у бхактов Кхандобы – *мурли* или *девадаси* (флейтисток и танцовщиц).



Рис. 3. Кхандоба и его пес. Культовая статуэтка из Махараштры. Бронза (Sontheimer 1984, fig 5).



Рис. 4. Бхайрава и его пес. Культовая статуэтка. Бронза. Южная Индия, XX век.

дил, в частности, доклад Т.И. Оранской (Гамбург) «Местные культы Бунделкханда», основанный на полевых исследованиях автора и прочитанный 7 марта 2008 г. на Восточном факультете СПбГУ.

В городе Орчча, средневековой столице местной раджпутской династии Бундела, засвидетельствован культ обожествленного местного героя Хардоля – жившего в XVII веке члена местной княжеской семьи. В посмертной легенде о нем проявляются, однако, очень древние традиционные мотивы. Завидующие воинской славе Хардоля родственники решаются его отравить. Когда он перед походом является с дружиной в храм, невестка выносит ему отравленный *прасад*¹¹, которым герой по-братски делится со своими воинами, конем и верным псом. С ортодоксально-индуистской точки зрения угощение собаки прасадом – кощунство. Здесь налицо архаический мотив воинского братства, полноправным членом которого оказывается пес. Хардоль уходит после смерти в воинский рай, но дух героя время от времени на его мемориальной платформе (чабутара) вселяется в медиума и творит чудеса. Иконографически Хардоль изображается

¹¹ Прасад – освященная пища, раздаваемая верующим после жертвоприношения как символ благодати и приобщения к божеству.

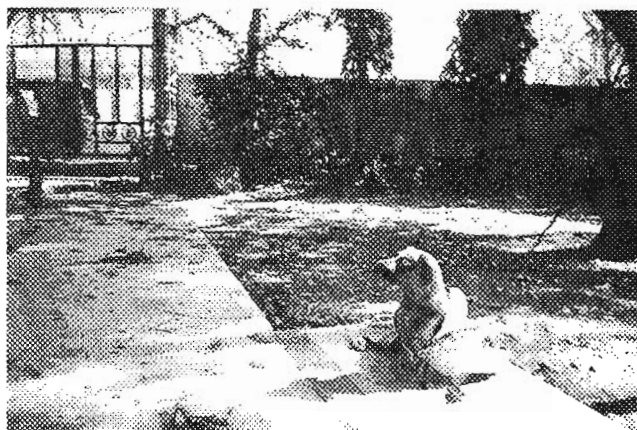


Рис. 5. Металлическая фигурка верного пса на чабутаре (мемориальной платформе) Хардоля в Орчхе (Бунделкханд, Мадхья Прадеш). Фото Т.И. Оранской.

обычно вместе с конем и псом, а на его чабутаре в Орчхе помещена металлическая фигурка верного пса (см. рис. 5).

На огромном расстоянии от Бунделкханда, в округе Каннур северной Кералы, по сообщению польского индолога Лидии Судька, процветает культ главного местного божества Мутхаппана. Божественный ребенок, по молитве ниспосланный Шивой в бездетную семью местного землевладельца, сначала разочаровал своих приемных родителей, поскольку, возмужав, повел образ жизни, противоречащий идеалам местных брахманов (намбутири). Он стал великим охотником, вооруженным луком и стрелами, облачавшимся в шкуры убитых им зверей. Свою охотничью добычу он отдавал бедным и обездоленным. Кроме того, он обнаружил пристрастие к тодди – местному крепкому напитку. Но когда он явил приемным родителям свою «вселенскую форму» – с луком и стрелами в руках, с огненными глазами – они стали его первыми почитателями.

Культ Мутхаппана рядом особенностей резко отличается от местных форм ортодоксального индуизма. Достаточно сказать, что во время праздника этого бога представляющий его персонаж и сам пьет тодди прямо в храме, и угощает им присутствующих. Но наиболее поразительной чертой является постоянное присутствие и почитание в храме Мутхаппана его верных спутников – собак. Когда

в храме готов *прасад*, то в первую очередь его подносят одному из «псов Мутхаппана»¹².

Таким образом, единственным известным нам возможным источником образа «пса-бхакта» в финале Мбх является мифология воинственных скотоводческих племен Западной, Южной и Центральной Индии.

В связи с этим появляется возможность дать, наконец, ответ на вопрос, на который прежде у меня не было ответа: почему в самых поздних разделах эпоса мы то и дело обнаруживаем древнейшие мифологические мотивы, отражения агонистической обрядности, архаической социальной организации и т.п.? Причина, по-видимому, в том, что санскритский эпос, распространяясь по субконтиненту, все время входил в контакт с культурами скотоводов, сохранявших архаическую социальную организацию и традиции «пастушеского героизма», из которых некогда вырос и сам эпос о Бхаратах в его древнейшей форме. В результате имела место волнообразная «рearхаизация» эпоса, периодическое оживление и «подпитка» архаических элементов в его содержании. Процесс этот, как можно предполагать, не прекращался на протяжении всего периода, когда эпос еще оставался живым и открытым для влияний.

Литература

- Альбедиль, Мисюгин 1984 – М.Ф. Альбедиль, В.М. Мисюгин. Этноисторическая основа сюжета о трех братьях (по материалам древнеиндийского эпоса) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.
- Васильков 2007 – Я.В. Васильков. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб., 2007
- Васильков 2009 – Я.В. Васильков. Между собакой и волком: По следам института воинских братств в традициях Индии // Азиатский бестиарий. СПб., 2009

¹² Я признателен польскому индологу Лидии Судыка за устное сообщение о культуре Мутхаппана, основанное на материале ее полевых исследований.

- Васильков 2009а – Я.В. Васильков. Индоевропейская поэтическая формула **uīh*₁go-*reku-* + **raŋ*₂- в текстах индийской традиции // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIII. М-лы чтений памяти И.М. Тронского. СПб, 2009.
- Васильков 2010 – Я.В. Васильков. Индоевропейские поэтические формулы и древнейшая концепция героизма в «Махабхарате» // Поэтика традиции. Сборник научных статей. Под ред. Я.В. Василькова и М.Л. Кислиера. Предисловие Ю.А. Клейнера. СПб., 2010.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 – В.В. Иванов, Т.В. Гамкрелидзе. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I, II. М., 1984.
- Ермоленко 2008 – Л.Н. Ермоленко. Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.
- Зонгхаймер Г. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // Древо индуизма. М., 1999.
- Иванчик 1988 – А.И. Иванчик. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988, № 5.
- Карпов 1996 – Ю.Ю. Карпов. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции народов Кавказа. СПб., 1996.
- Клейн 2010 – Л.С. Клейн. Время кентавров: Степная прародина греков и ариев. СПб., 2010.
- Крылова 1976 – Л.П. Крылова. Керносовский идол (стела) // Энеолит и бронзовый век Украины. Исследования и материалы. Киев, 1976.
- Липец 1981 – Р.С. Липец. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография, 1981, №1.
- Махабхарата 1992 – Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва, или Книга о Дроне / Пер. с санскрита и комм. В.И. Кальянова. СПб., 1992.
- Махабхарата 2005 – Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб., 2005.
- Невелева 2005 – С.Л. Невелева. О чужеродности «Маусалапарвы» в составе «Махабхараты» // Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII./Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб., 2005.
- Невелева 2005а – С.Л. Невелева. Завершение «Махабхараты»: главные идеи // Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII./Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб., 2005.
- Телегін, Потехіна 1998 – Д.Я. Телегін, И.Д. Потехіна. Кам'яні «боги» мідного віку України. Київ, 1998.
- Топорова 2005 – Т.В. Топорова. Опыт анализа текста: эпизод с волчицей из «Саги о Вельсунгах» // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. VII. М., 2005.

- Ganguli 1993 – K.M. Ganguli. The Mahabharata translated into English Prose from the Original Sanskrit Text. Vol. II. New Delhi, 1993.
- Held 1935 – G.J. Held. The Mahābhārata: An Ethnological Study. London-Amsterdam, 1935.
- Lincoln 1975 – B. Lincoln. Homeric *lyssa* “Wolfish Rage” // Indogermanische Forschungen. Bd. 80, 1975.
- Mallory, Adams 1997 – J.P. Mallory, D.Q. Adams (eds.). Encyclopaedia of Indo-European Culture. London–Chicago, 1997.
- Murty, Sontheimer 1980 – M.L.K. Murty, G.D. Sontheimer. Prehistoric Background to Pastoralism in the Southern Deccan in the Light of Oral Traditions and Cults of Some Pastoral Communities // Anthropos. Vol. 75, № 1–2, 1980.
- Sontheimer 1986 – G.D. Sontheimer. Rudra and Khandobā: Continuity in Folk Religion // Religion and Society in Maharashtra / Eds. M. Israel & N.K. Wagle. Toronto, 1986.
- Sontheimer 1993 – G.D. Sontheimer. Pastoral Deities in Western India. Delhi, 1993.
- Vassilkov 2011 (в печати) – Ya. V. Vassilkov “Words and Things”: A Tentative Reconstruction of the Earliest Indo-European Concept of Heroism // Indologica: T.Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Part II. Moscow (серия Orientalia et Classica).

О переводах буддийских текстов на эллинистическое койне

Языковое взаимодействие в античное время наиболее активно происходило в эллинистическую эпоху. Распространение греческого языка после походов Александра Македонского привело к многочисленным ситуациям билингвизма, о многих случаях которого сохранились свидетельства античных писателей¹. Как правило, мы не располагаем за пределами Египта двуязычными текстами. Исключение составляет только территория, известная как греко-бактрийские и греко-индийские царства. Самым ранним свидетельством греко-индийского билингвизма остаются надписи Ашоки, для которых были найдены греческие соответствия.

Район, в котором происходило взаимодействие среднеиндийских диалектов (пракритов) и древнегреческого языка, охватывает северо-запад современной Индии, северный Пакистан и восточный Афганистан (Rapin 1983). В эллинистическое время контакты между языками² происходили на периферии двух культур, однако с точки зрения развития пракритов можно говорить об особой культурной значимости области Гандхары³, которая играла важную роль в формиро-

¹ Проблема билингвизма для античного мира стала обсуждаться сравнительно недавно (Dubuisson 1983, 2). Известны слова διγλωσσός, δίφωνος, πολύγλωττος 'двуязычный и многоязычный' и соответствующие латинские обозначения Graecae Persicaeque linguae peritus Q.Curt. V, 4,4 'опытный в греческом и персидском языках', что соответствует ἀνὴρ διγλωττος, εἰδὼς τὴν Περσικὴν διάλεκτον Diodor. XVII 68,5 'муж двуязычный, знающий персидскую речь'.

² Насколько можно судить, первые непосредственные контакты греков с индийцами относятся к 480/479 г., поскольку в составе армии Мардония находились контингенты бактрийцев и индийцев (Дандамаев 1985, 160). Включение Индии в Персидскую державу Ахеменидов не могло быть ранее 545 г., но правдоподобна дата 517 г. (Дандамаев 1985, 28, 108).

³ Самые ранние упоминания о Гандхаре помимо Ригведы (I, 126,7) встречаются у Панини среди основных областей Индии, а в Бехистунской надпи-

вании и распространении идей буддизма. Как известно, буддийское восприятие предполагает особую картину мира (Касевич 1996). Тем самым оказывается, что Гандхара предстает перед нами не только как основная зона контактов Индии с Западом, но и той областью, откуда буддизм распространялся из Индии в Среднюю и Центральную Азию. Можно было бы поставить вопрос, не следует ли включать древнегреческие переводы эдиктов Ашоки в общую картину иррадиации буддизма из Гандхары.

У индийских грамматиков разговорный язык северо-западной Индии именовался *удичья* (*udīcya*), т.е. северный. В последние десятилетия после статьи Г.У. Бейли (Konow 1936; Bailey 1946; Rahman) вошел в употребление термин «праkrit гандхари». Гандхарская гипотеза, поддерживаемая рядом современных исследователей, базируется на предположении, согласно которому гандхари начал формироваться как литературный язык в период создания на нем текстов, преимущественно связанных с буддизмом. Как и всякий литературный язык, он, вероятно, опирался на принятую норму разговорных диалектов, распространенных на крайнем северо-западе Индии, но при этом разные тексты демонстрируют различную степень влияния со стороны санскрита (Boucher 1998; Salomon 2001).

Следует специально отметить, что к моменту встречи древнегреческой и древнеиндийской культурных и языковых традиций каждая из них обладала уже устойчивыми и выработанными способами стратегии построения и фиксации текста, а также определенными наборами жанров, которые лишь в незначительной части совпадали между собой. Двуязычных надписей сравнительно немного, но материалы по греко-индийскому билингвизму представляют значительный интерес⁴. Контакты происходили в первую очередь в Гандхаре и прилегающих районах, где найдены двуязычные монетные легенды

си персидского царя Дария I Гандхара перечисляется среди провинций его империи (DB 1.16). В качестве наиболее ранних письменных памятников на «праките гандхари», можно рассматривать наскальные эдикты Ашоки из Шахбазгархи и Мансехра (середина III в. до н. э.); их греческие переложения датируются тем же временем.

⁴ О греко-индийских контактах см., например: Tarn 1951; Narain 1962; Woodcock 1966; Karttunen 1989; Karttunen 1997; Бонгард-Левин, Бухарин, Вигасин 2002.

ᳵ	ᳶ	᳷	᳸	᳹
a	i	u	e	o
᳚	᳛	᳜	᳝	
ka	kha	ga	gha	
᳞	᳟	᳠	᳡	᳢
ca	cha	ja	jha	ña
᳣	᳤	᳥	᳦	᳧
ta	tha	da	dha	na
᳨	ᳩ	ᳪ	ᳫ	ᳬ
ta	tha	da	dha	na
ᳮ	ᳯ	ᳰ	ᳱ	ᳲ
pa	pha	ba	bha	ma
᳴	ᳵ	ᳶ	᳷	
ya	ra	la	va	
ᳺ	᳻	᳼	᳽	
śa	ṣa	sa	ha	

Алфавит кхароштхи

греко-индийских царей. Наиболее значимым в культурном отношении вероятно был период правления царя Менандра, рассказы о котором сохранялись настолько долго, что нашли отражение в палийских «Вопросах Милинды» (Вопросы Милинды 1989).

Взаимодействие двух языковых традиций происходило как на уровне устного общения (о чем мы можем только догадываться по косвенным данным, например, на основании достаточно точной фонетической передачи имен собственных на монетах греко-индийских царей⁵), а также и в письменном взаимодействии (см.: Казанский, Крючкова 2007), при котором возникало противоречие между слоговой в своей основе индийской письменностью кхароштхи и фонетической по своим принципам греческой алфавитной письменностью.

В настоящее время большинство исследователей придерживаются

⁵ Лингвистическую обработку двуязычных монетных легенд и фонетические соответствия при передаче заимствованных имен собственных приведены в статье (Казанский, Крючкова 2002).

мнения, согласно которому письменность кхароштхи (III в. до н. э. – IV в. н. э.) была разработана на основе северо-восточного пракрита, отразив присущие ему особенности (Dani 1958; Salomon 1995; von Hinüber 1990). Правдоподобна гипотеза, согласно которой письменность кхароштхи была создана каким-то одним изобретателем по арамейскому образцу (т. е. под прямым влиянием письменных навыков, принятых в ахеменидской канцелярии). Тем самым в качестве *terminus ante quem* принимается 325 г. до н. э., когда в результате похода Александра Македонского была разрушена Ахеменидская империя с ее канцелярской письменной традицией (Falk 1993).

Совершенно неясно, имеют ли эдикты Ашоки (III в. до н. э.)⁶ какое бы то ни было отношение к этой традиции. Исследования стиля надписей Ашоки позволило выявить целый ряд использованных в них риторических элементов – аллитерация, рифма, параномасия, анафора, эпифора и др. Стилистический анализ показывает, что автор эдиктов был несомненно хорошо знаком с художественными приемами буддийской прозы, что позволяет предположить существование определенной литературной традиции (Mette 1985), на которую он и ориентировался.

Греческий текст создавался, безусловно, как переводной и был рассчитан на грекоязычное население страны. Характерно, что греческий язык эдиктов Ашоки не содержит серьезных особенностей по сравнению с другими текстами эллинистического времени, происходящих из областей, где греческая культура доминировала. Вообще влияние греческой культуры не следует недооценивать. Отдельные особенности сохранены в поздних источниках, например, на это указывает вероятность калькирования таких греческих понятий как др.-греч. ὑραγματο-διδάσκαλος, отраженных много позднее уже в текстах на пали в виде *lekḥāsaṃyo* (Казанский, Крючкова 2002). Можно утверждать, что переводы эдиктов с пракрита на греческий осуществлял человек, хорошо понимавший, что он переводит, как он должен это переводить и блестяще владевший греческим литературным койне, ср.:

so sayamo vo sadhu kiti añamañasa dhramo śruṇeyu ca suśruṇeyu ca ti – ‘То общество, которое хорошее, иного толка дхарму пусть слуша-

⁶ При работе в первую очередь использовались издания эдиктов Ашоки (Bloch 1950; Schneider 1978).

ет и воспринимает' = Πρέπει δὲ ἀλλήλους θαυμάζειν καὶ τὰ ἀλλήλων διδάγματα παραδέχεσθαι[ι] – 'Следует другим удивляться и учения других перенимать'.

Здесь совершенно точно передано соответствие *añamañasa dhraṃa* = τὰ ἀλλήλων διδάγματα, однако в начале понятие «религиозного сообщества» заменено неопределенным ἀλλήλους, а оптатив в предписании передан по-гречески безличным 'следует'. Безличность скрадывает указание на оценку людей, но предписывающая часть сохранена с минимальными изменениями (одной глагольной формой παραδέχεσθαι переданы индийские 'слушать' и 'воспринимать'). Здесь переводчик отходит от оригинала по форме, оставаясь верным смыслу.

Ашока значительную часть эдиктов посвящает отношению религиозных общин между собой. Обозначение религиозной общины в греческом языке отсутствовало: при переводе, однако, удалось приблизить индийские конфессиональные реалии к древнегреческим понятиям, ср.:

pujetaviya va su parapraṣaṃḍa tena tena akareṇa – 'Почитать следует же чужие общины тем или иным способом' = καὶ πειράσθαι μᾶλλον τοὺς πέλας ἐπαινεῖν καὶ μὴ ψέγειν κατὰ πάντα τρόπον – 'И пытаться больше хвалить соседей, а не порицать всяким способом' ('чужая община' передана неопределенным πέλας 'ближние'). Желая сделать текст понятным для греческого населения, переводчик заменил конфессиональную группу на неопределенного 'ближнего'.

В двух соседних предложениях пракритское *puja-* 'почитать' соотнесено с греческим ἐπαινεῖν, которое имеет значение 'хвалить, прославлять'. Можно думать, что человеческое почтение, а не религиозное почитание явилось семантическим знаменателем данного перевода.

Подобное явление специально отмечал в своем исследовании А.А. Вигасин, заметивший, что «переводчик дает чисто греческую интерпретацию терминов» (Вигасин 1999). Различие в социальной и даже культурной области можно было преодолеть, вводя индийские термины в греческий текст. В ряде случаев переводчик так и поступал, например, из трех наименований социальных групп в Индии (брахманы–шраманы–грихастха)⁷ переведено только одно: *βραμῆνα*

⁷ Подробнее об этих терминах применительно ко времени Ашоки см. в книге

ἢ σραμέναι ἢ καὶ ἄλλοι τινὲς οἱ περὶ τὴν εὐσέβειαν διατρίβοντες, τοὺς ἐκεῖ οἰκοῦντας ‘Брахманы или шраманы или другие, которые там живя, привержены благочестию’.

Невозможно было адекватно перевести на греческий то, что касалось основ индийского мировосприятия. В этих случаях от переводчика требовалось дополнить перевод текста переводом внутренней формы использовавшихся им слов. От этой сверхзадачи переводчик отказался, ограничив свои усилия попыткой передать ту общую цель, ради которой Ашока формулировал свои эдикты, но при этом жертвуя второстепенными деталями или же специально растолковывая в греческом духе содержание эдикта.

Приведем один конкретный пример.

e[v]aṃ karataṃ atapaṣaṃḍaṃ vadheti parapraṣaṃḍaṃsa pi sa upakaroti – ‘Так делая, свою общину укрепляют и чужой общине делают добро’ = Ταῦτα δὲ ποιοῦντες ἑαυτοὺς αὐξοῦσι καὶ τοὺς πέλας ἀνακτῶνται – ‘Делая это, они себя возвеличивают и ближних склоняют на свою сторону’. Как видно, греки скорее видят пользу в том, чтобы склонить на свою сторону соседей, в то время как индийский текст говорит в большей мере о пользе, которую получают соседи.

Передавая буддийские заветы для носителей греческой культуры, переводчики переносили текст в иную плоскость – из сферы религиозной этики в правовое поле греческих установлений:

tada añatha ka[ra]min[o] atapa[ra]ṣaṃḍa] cāṇati para[pra]ṣaḍasa sa arakaroti – ‘Иначе делающий свою общину разрушает и чужой общине вредит’ = παραβαίοντες δὲ ταῦτα, ἀκ(λ)έεστεροι τε γίνονται καὶ τοῖς πέλας ἀπέχθονται – ‘Преступая же это, они становятся более бесславными и становятся ненавистными для ближних’.

Греческая фраза достаточно точно передает общую мысль оригинала, однако ни в одной из частей мы не наблюдаем прямого соответствия: «поступающие иначе» переданы в греческом тексте как «нарушители заветов Ашоки». Индийский текст содержит явную заботу о чужой общине, а греческий текст скорее содержит опасения сделать соседей своими врагами.

Тем самым, насколько позволяют судить дошедшие материалы, уже в середине III в. до н. э. в Индии были люди, безупречно владев-

шие греческим языком и способные понимать буддийское учение в оригинале.

Перевод эдиктов Ашоки позволяет всмотреться в личность переводчика: человек с хорошим (в том числе философским) греческим образованием, отчетливо понимающий смысл буддийских текстов, находящий точные греческие соответствия для пракритских форм, видящий сходства и различия двух вступивших в контакт культур и, в соответствии с этим, то буквально переводящий текст, то несколько отступающий от оригинала, когда нужно приблизить индийские установления к читателю-греку.

Литература

- Бонгард-Левин, Бухарин, Вигасин 2002 – Г.М. Бонгард-Левин, М.Д. Бухарин, А.А. Вигасин. Индия и античный мир. М., 2002.
- Вигасин 1999 – А.А. Вигасин. Греко-индийский диалог в середине III в. до н.э. // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова. М., 1999.
- Вигасин, Самозванцев 1984 – А.А. Вигасин, А.М. Самозванцев. «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
- Вопросы Милинды 1989 – Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М., 1989 (Памятники письменности Востока, LXXXVIII. Bibliotheca Buddhica, XXXVI).
- Дандамаев 1985 – М.А. Дандамаев. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985.
- Казанский, Крючкова 2002 – Н.Н. Казанский, Е.Р. Крючкова. Среднеиндийская калька древнегреческого термина? (др.-греч. ὑραγματοβιδάσκαλος – пали lekḥācaṅgo) // Colloquia classica et Indogermanica III. СПб., 2002.
- Казанский, Крючкова 2002 – Н.Н. Казанский, Е.Р. Крючкова. Материалы по греко-индийскому билингвизму эллинистической эпохи // Индоевропейское языкознание и классическая филология – VI (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы конференции, проходившей 24–26 июня 2002 г. / Ин-т лингвистических исследований РАН. СПб., 2002.
- Казанский, Крючкова 2007 – Н.Н. Казанский, Е.Р. Крючкова. Греческая ученость в индийском преломлении // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.
- Касевич 1996 – В.Б. Касевич. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 1996.
- Bailey 1946 – H.W. Bailey. Gāndhārī // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1946. Vol. XI.

- Bloch 1950 – J. Bloch. *Les Inscriptions d'Aśoka*. Paris, 1950.
- Boucher 1998 – D. Boucher. Gandhari and the early Chinese Buddhist translations reconsidered: the case of the Saddharmapundarikasutra // *The Journal of the American Oriental Society*. Vol. 118. No. 4, 1998.
- Dani 1963 – A.H. Dani. *Indian Paleography*. Oxford, 1963.
- Das Gupta 1958 – C.C. Das Gupta. *The Development of Kharoshthi Script*. Calcutta, 1958.
- Dubuisson 1983 – M. Dubuisson. *Recherches sur la terminologie antique du bilinguisme* // *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 1983. Vol. 57.
- Falk 1993 – H. Falk. *Schrift im alten Indien: Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen* // *ScriptOralia* 56. Tübingen, 1993.
- Karttunen 1989 – K. Karttunen. *India in early Greek literature*. Helsinki, 1989 (= *Studia Orientalia*. Vol. 65).
- Karttunen 1997 – K. Karttunen. *India and the Hellenic World*. Helsinki, 1997 (= *Studia Orientalia*. Vol. 83).
- Konow 1936 – S. Konow. *Note on the Ancient North-Western Prakrit* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. VIII. 1936.
- Mette 1985 – A. Mette. *Zum Stil der Asoka-Inschriften* // *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 1985. Bd. 44.
- Narain 1962 – A.K. Narain. *The Indo-Greeks*. Oxford, 1962.
- Rahman – T. Rahman. *Peoples and Languages in Pre-Islamic Indus Valley* <http://menic.utexas.edu/asnic/subject/peoplesandlanguages.html>.
- Rapin 1983 – Cl. Rapin. *Les inscriptions économiques de la trésorerie hellénistique d'Ai Khanoum (Afganistan)* // *Bulletin de correspondance hellénique*, 1983. Vol. 107.
- Salomon 1995 – R. Salomon. *On The Origin Of The Early Indian Scripts* // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 115. No. 2, 1995.
- Salomon 2001 – R. Salomon. "Gāndhārī Hybrid Sanskrit": New Sources for the Study of the Sanskritization of Buddhist Literature // *Indo-Iranian Journal*, 2001. Vol. 44 (3).
- Schneider 1978 – U. Schneider. *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Wiesbaden, 1978.
- Tarn 1951 – W.W. Tarn. *The Greeks in Bactria and India*. 2 ed. Cambridge, 1951.
- von Hinüber 1990 – O. von Hinüber. *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien* // *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1989, Nr. 11*. Mainz / Stuttgart. Wiesbaden, 1990.
- Woodcock 1966 – G. Woodcock. *The Greeks in India*. London, 1966.

Мифопоэтическое в названии восьмого зодиакального созвездия

Представляемая вниманию читателя статья является дополнением к монографии «Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака», в которой была показана семантическая связь между названиями календарных месяцев и зодиакальных созвездий в месопотамской традиции. Для каждого месяца был установлен основной ритуал и его действующие лица, определены мифологические сюжеты шумеро-аккадской словесности, связанные с событиями конкретного месяца или сезона. В монографии также доказано, что месопотамский календарь был семантико-символической системой, в которой существовали пары оппозиций между месяцами первого и второго полугодий. Представляя Владимиру Николаевичу Топорову свою книгу о ниппурском календаре в июле 2002 года, я посетовал на неразрешимость одной загадки: не удастся установить основной ниппурский ритуал восьмого месяца, равно как и понять, почему восьмое зодиакальное созвездие называется «Скорпион». Топоров задумался, а потом сказал, что ответы на подобные вопросы легче всего находятся в заговорах, потому что заговорные метафоры подробнее всего демонстрируют исследователю ходы мифопоэтического мышления. Попробуем пойти этим путем¹.

В энциклопедии «Мифы народов мира» нет статьи «Скорпион», хотя в ней можно найти статью «Змея». Однако в обобщающей статье «Животные» В.Н.Топоров дает будущему исследователю методологический ключ к изучению мифологических ассоциаций с любым животным: «В мифопоэтическом сознании животные выступают как один из вариантов мифологического кода..., на основе которого могут составляться целые сообщения, в частности мифы или мифоло-

¹ Эта статья была бы невозможна без работы в библиотеке Гейдельбергского университета. Благодарю директора Института ассириологии профессора Штефана Мауля и доктора Клауса Амбоса за гостеприимство и за обсуждение некоторых положений работы.

гизированные животные сказки. Поскольку отдельные элементы зооморфного кода имеют постоянно закрепленные за ними значения, которые, однако, могут передаваться и другими кодовыми системами, устанавливается система соответствий между изофункциональными элементами разных кодов. При этом конкретные элементы зооморфного кода получают способность выступать как классификаторы, которые условно-символически описывают данную ситуацию и, кроме того, могут объединяться в целые комплексы, обнимающие разные сферы бытия (ср. цепи соответствий типа: данное животное – растение – страна света – цвет – небесное светило – элемент/стихия – металл – вкус – время года – божество)» (МНМ II, 441). Таким образом, задача исследователя будет заключаться в реконструкции логико-классификационных схем, связанных в данной культуре с определенным животным. Для такой реконструкции следует привлекать все известные жанры древних текстов снизу доверху – от заговоров до гимнов и астрономических текстов.

Начать наше исследование следует не с самого названия созвездия, а с названий месяца, в котором это созвездие восходило. В ниппурском календаре восьмой месяц назывался *iti apin-du₈*-а ‘месяц освобождения плуга’², в октябре-ноябре заканчивался сезон пахотных работ. Среднеавилонский комментарий Астролябии Б на этот месяц гласит: «Месяц *апин*, когда мотыга и плуг в степи словесный поединок затевают; *акиту* пахоты устанавливается; месяц Адада, смотрителя каналов Неба и Земли» (Емельянов 1999, 107–111)³. Сло-

² «Освобождение плуга» означает распряжение плужных волов и помещение плуга в специальном месте хранения. В тексте «Липит-Иштар и Плуг» сказано: ^dNin-gal x-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ ^{gib}apin-ku, mu-un-du₈ ^{gib}šudul-zi im-ta-an-gar ‘Нингаль, ... Энлиля, священный плуг освободила, крепкое ярмо отложила’ (Cohen 1993, 112). В новоассирийском списке соответствий между месяцами различных городов ниппурскому VIII месяцу соответствуют *iti-ezen-^dŠul-gi* ‘месяц праздника (в честь) Шульги’, *iti-ezen-^dŠu-sin* ‘месяц праздника (в честь) Шу-сина’ (Ур), *iti-ezen-^dBa-U₂* ‘месяц праздника (в честь) богини Бай’ (Лагаш), *iti-šu-eš-ša* (Дрехем), *iti-še-bu-ti* ‘седьмой месяц’ (Элам) (VR 43, 11, 40–45; Çagırgan 1976, 279–280).

³ Здесь и далее не приводятся транслитерации ранее цитированных и переведенных нами текстов, взамен дается ссылка на соответствующие страницы наших работ. Тексты, вводимые в работу впервые, обязательно цитируются в подлиннике. При этом шумерские тексты по правилам ас-

весный поединок Мотыги и Плуга хорошо известен по шумерскому школьному тексту, в котором Мотыга говорит: «Мой полный срок (работы) – 12 месяцев, твое стояние (на поле) – 4 месяца, твое отсутствие – 8 месяцев» (Salonen 1968, 247). Таков аргумент, на основании которого Мотыга победила в этом споре. Тексты комментариев позволяют нам установить время активной деятельности Плуга: в разделе на IV месяц говорится о раннем севе и проращивании ячменя, а сам этот месяц посвящен богу пахарей Нинурте (Емельянов 1999, 79, 139). Таким образом, плуг действительно стоит на земле четыре месяца, а на восьмой убирается с поля. О том же самом говорит и следующая строка комментария: *акиту* – ритуал временного пребывания бога в потаенном доме незадолго до новогодних праздников. «Акиту пахоты» означает именно убиение плуга в помещение до следующего аграрного сезона. Последняя строка комментария не менее красноречива: Адад – бог дождя, порывистого ветра и непогоды. Временем Адада называли в Месопотамии сезон дождей, начинавшийся в середине осени. В это время происходило малое повышение воды в реках и каналах, сопровождавшееся обильными осадками (среднемесячная норма – 21 мм). Ни одного упоминания о ритуалах, проводившихся в этом месяце в городе Ниппуре, мы не знаем до сих пор.

В аккадской традиции восьмой месяц назывался весьма оригинально – *arahsamna*, что означает просто «восьмой месяц»⁴. Казалось бы, совершенно очевидна семантическая пустота в его названии. Но эта пустота обманчива. Прежде всего, следует вспомнить о символическом числе 8. Исследуя числовой код славянских заговоров, В.Н. То-

сириологии транслитерируются прямым шрифтом, аккадские – курсивом. Идеограммы обозначаются прописными буквами, части идеограмм отделяются друг от друга точками. В транслитерации шумерских слов знак назализации опускается.

⁴ М. Коэн считает *arahsamnu/a* происходящим от восьмого древнеперсидского месяца Маркашан (этимология неизвестна). Никаких доказательств при этом не приводится (Cohen 1993, 331). Между тем, в зороастрийском календаре восьмой месяц называется арап «(месяц божества) вод» (Лившиц 1975, 326), что хорошо согласуется с месопотамскими представлениями о принадлежности месяца владыке источников Мардуку и богу дождя Ададу.

поров делает следующий примечательный вывод: «Таким образом, в этих заговорах число в о с е м ь определяет количество женщин двух классов – жены и трясовицы-лихорадки, частей тела, уязвимых для болезни, – суставы, жилы, и самих болезней – недуги» (Топоров 2005, 242). Исследователь понимает восемь как минимальный излишек по сравнению с семью (там же). Надо понимать, что именно этот минимальный излишек, приращение к идеалу семеричности, сообщает бытию неустойчивость, обеспечивает его недугом. В этом контексте число восемь хорошо известно и в шумерской традиции. В тексте «Энки и Нинхурсаг» бог Энки совокупляется со своей правнучкой, но та по совету прабабки изливает семя на землю, чтобы прекратить цепь бесконечных соитий-рождений. После этого из земли прорастают восемь растений. Эти растения жена Энки богиня Нинхурсаг делает запретными для Энки, но он улучшает момент и съедает их, дабы познать их внутренние свойства. Узнав о нарушении запрета, Нинхурсаг проклинает Энки и он заболевает восемью болезнями, каждая из которых связана с какой-либо частью его тела. В конце текста Нинхурсаг прощает супруга и рождает от него восемь божеств, чтобы вытеснить из его тела восемь болезней (Афанасьева 1997, 33–41). Итак, мы действительно можем сказать, что число восемь здесь связано с запретным сексуальным актом, запретным познанием, женским проклятием, растениями и частями тела.

arahasamna – скорее всего, табуированное название месяца, нежелание называть то, что чревато разнообразными недугами. Заглянем теперь в новоассирийский комментарий на VIII месяц, где сказано: «*apin* принадлежит мудрейшему из богов – Мардуку» (Емельянов 1999, 139). Мардук известен как сын бога водной бездны Эа, покровитель врачей и заклинателей; его постоянные эпитеты *bēl nagbē* ‘владыка источников’, *bēl tuhdi* ‘владыка изобилия’. Мардук связан с водной бездной и премудростью, а также с миром заговоров и лечебной магии.

Итак, мы видим на месте информации, которую сполна поставляет нам каждый шумерский или вавилонский месяц, систематическое ее утаивание с красноречивыми намеками об истинном содержании. Это содержание, которое нетрудно прочесть из дошедших фрагментов, – дождевая вода, повышение воды в каналах, окончание сезона пахотных работ, болезни, мудрость, тайное знание, восьмерка как та-

ковая. Вспомним теперь об оппозиции между месяцами первого и второго полугодий. Вторым месяцем ниппурского календаря называется gu_4 -si-sa₂ ‘направление волов’. Комментарий Астролябии Б гласит: «Лу, (в небе) Плеяды, семеро их – великие боги; отверзание земли, волы направляются, влажная земля открывается, плуг омывается; месяц Нингирсу, героя, энсигалья Энлиля» (Емельянов 1999, 58). Первая запашка проводилась вовсе не в четвертом месяце, когда насыпался и прорастивался ранний ячмень, а во втором, причем это была ритуальная запашка: плуг открывал влажную землю, имитируя сексуальный акт (при этом части плуга носили название мужских половых органов)⁵. В это же самое время проводился обряд священного брака, причем браки между людьми были табуированы (Emelianov 1998, 141–146). Следовательно, просматривается довольно четкая оппозиция между вторым и восьмым месяцами: во втором месяце плуг впервые выходит на поле, чтобы открыть влажную землю – в восьмом месяце плуг удаляется с поля. Чрезвычайно важен и образ быка/папущего вола, который был основным как для второго ниппурского месяца, так и для второго зодиакального созвездия gu_4 -an-na ‘Небесный Бык’, частью которого являются Плеяды. Как он отразится в понимании восьмого знака – увидим далее.

В астрономическом компендиуме MUL.APIN сказано: «В 5-й день месяца *апин* созвездие Скорпион становится видимым» (Емельянов 1999, 182). Соответствие между восьмым месяцем и созвездием Скорпиона зафиксировано и в клинописных астрологических текстах Селевкидского периода (Емельянов 1999, 191). В книге о ниппурском календаре нам удалось показать буквальную связь между вторым месяцем и вторым созвездием вавилонского зодиака (бык), между седьмым месяцем и седьмым созвездием (суд, весы), между девятым месяцем и девятым созвездием (бог подземного мира Нергал-Эрра) и т.д. Поэтому следовало бы заняться поиском семантической связи и в случае восьмого созвездия. Почему Скорпион называется именно так, а не иначе? И почему название данного созвездия не имеет в клинописной традиции никаких иных вариантов? Эту

⁵ Сам шумерский глагол, обозначающий акт любви, является составным: ki -ag₂ ‘земля-мерить’ = ‘любить’. Следовательно, брак и работа на земле отождествляются в самом языке как два вида одной и той же деятельности.

загадку оказалось возможным решить на материале двух текстовых жанров – астрономических табличек и заговоров.

Начать следует с покровительницы созвездия Скорпион. Ею считалась богиня Ишхара, известная в клинописной традиции еще со времен Эблы. Имя этой богини этимологизируется по-семитски как *skr/shr* ‘мрачная’ (Prechel 1996, 169). Ее эпитеты весьма разнообразны: *bēlet rāme* ‘госпожа любви’, *bēlet matāti* ‘владычица стран’, *bēlet dadmē* ‘владычица жилищ’, *iltum rēmēnītum* ‘милосердная богиня’, *ummu rēmēnītum ša nišē* ‘милосердная мать человек’, *wāšibat kummim* ‘населница спален’, *bēlet dīnim u bīri* ‘владычица закона и оракула’, *ša munabbiāti* ‘(госпожа) пророчиц’, *ummi IMIN* ‘мать семерых (демонов)’ (Prechel 1996, 185–186). По составу эпитетов видно, что Ишхара связана с любовью, жилищами, спальнями, пророчествами и оракулами, а также с недугами, которые насылают на землю семеро ее детей, злобные демоны Подземного мира.

Рассмотрим теперь известные нам случаи соотношения Ишхары с созвездием Скорпион в астрономических текстах (Prechel 1996, 147–153; Куртик 2007, 159–164).

zuqāqīpu (GIR₂.TAB) ^d*Iš-ha-ra be-let da-ad₂-me*

‘Скорпион: Ишхара, владычица жилищ’ (MUL.APIN I ii 29, CT XXXIII 3 II 29)

kakkab (MUL) *ša arki* (EGER)-*šu₂ izzazu* (GUB-zu)

zuqāqīpu (^{mul}GIR₂.TAB) ^d*Iš-ha-ra*

‘Звезда, идущая позади нее (Венеры):

Скорпион, Ишхара’ (KAV 218 Пб 6–7).

zuqāqīpu (^{mul}GIR₂.TAB) ^d*Iš-ha-ra tam-tim*

‘Скорпион: Ишхара моря’ (*tamtim*) (VR 46 I 31)

^{mul}*Iš-ha-ra* ^dKI.MIN⁶

^{mul}GIR₂.TAB ^d*Iš-ha-ra*

^{mul}GIR₂.TAB ^dKI.MIN *Ti-amat*

⁶ KI.MIN означает ‘то же самое’. В предыдущей строке упоминалась ^d*Iš-tar be-let KUR.MEŠ* ‘Иштар, госпожа стран’.

^{mul} GIR ₂ .AN.NA	^{mul} GIR ₂ .TAB
^{mul} NIN.МАН	^{mul} KI.MIN
^{mul} NIN.МАН	<i>širtu</i> (МАН) <i>banât</i> (DU ₃ -at) <i>šamê</i> (AN) и <i>er-še-ti</i> (KI)
^{mul} NIN.GIRIM ₃	<i>be-let te-lil-ti</i> <i>^dIš-ha-ra</i>
Звезда Ишхара:	Иштар, госпожа стран
Звезда Скорпион:	Ишхара
Звезда Скорпион:	Ишхара: Тиамат
Звезда Кинжал Неба:	Скорпион
Звезда Нинмах:	Скорпион
Звезда Нинмах:	высокая, создательница Неба и Земли
Звезда Нингирим:	госпожа очищения
Ишхара (СТ XXVI 42 I 8–15)	

ina qaqqar (KI) *zuqāqīpi* (^{mul}GIR₂.TAB) *a-dir purussû* (EŠ.BAR) *tāmtu* (A.AB.BA) и *Tilmun* (NI.TUK^{ki}): *Var₂-sip₂^{ki}*

‘На территории Скорпиона: страх/затмение, оракул/судебное решение, море и Дильмун: Борсиппа’ (MNB 1849 Rs 42)

[^{mul}]GIR₂.TAB HUR.SAG.KALAM.MA

‘Звезда Скорпион: Хурсагкаламма’ (LKU 44 Vs. 12)

Гелиакическое восхождение Ишхары в восьмом месяце не сулит людям ничего хорошего:

šumma (DIŠ) *zuqāqīpu* (^{mul}GIR₂.TAB) *^dIš-ha-ra* *ina edēš* (GIBIL) *urri* (U₄.DA)-*ša₂*

ir[as (GA]BA)-*sa₃ nam-rat zibbas* (KUN)-*sa₃ e-ṭa-at*

qarnāt (SI.ME)-*ša₂ nen-mu-ra*

zunnu (ŠEG₃) и *mīlu* (A.KAL) *ina māti* (KUR) *i-har-ru-pu*

erbû (BURU₅.HI.A) *itebbû* (ZI)-*ma māta* (KUR) *ikkalû* (KU₂)

miqitti (ŠUB-ti) *alpi* (GU₄.ME) и *gu-ub-ri*

[*māt* (KUR) *nakri* (PAP) x]x *ik-kaš-šad*

‘Если Скорпион-Ишхара гелиакически восходит (букв. ‘при об-
новлении ее света’),

Грудь ее блестит, хвост ее темен,
 Рога ее мерцают, –
 Дождь и наводнение в стране будут ранними,
 Саранча нападет и страну пожрет,
 Падеж быков и жилищ скотоводов,
 Вражеская страна... захватит' (SAA VIII 504 Vs. 5–8 – Rev. 1–3;
 Prechel 1996, 150; Куртик 2007, 168).

Эти сведения дополняются аккадским заговором, обращенным к Ишхаре:

šiptu (EN₂) *zuqāqīpu* (^{mul}GIR₂.TAB) [^dIš-ha-ra
il-tum rem₂-ne₂-[tum
še-mat ik-ri-bi
qa-i-šat napištim (ZI)

...

^dIš-ha-ra *ummu* (AMA) *rem₂-ni-tum ša nišē* (UN.MEŠ)
ina lumun (HUL) *attalī* (AN.MI) *Sīn* (^dXXX) *ša₂ ina arhi* (ITI) *annanna*
 (NENNI) *ūmi* (U₄) *annanna* (NENNI) [*šaknū* (GAR-nu)]
lumnu (HUL) *idātu* (A₂.MEŠ) *ittātu* (GISKIM.MEŠ) *lemnētu* (HUL.
 MEŠ) *lā* (NU) *tābātu* (DUG₃.GA.MEŠ) *ša₂ ina ekalli* (E₂.GAL)-*ia₅ u māti*
 (KUR)-*ia₅ bašā* (GAL₃-a)
a-na šu-a-ti ashur (NIGIN)-*ki al-si-ki k[a-a-ši]*
aššum gi-mil dum-qi₂ a[s-hur-ki]
as-ruq-ki si-riq [mu-ši el-lu]
za-ka-a da-aš₂-pa ku-ru-u[n-na aq-qi₂-ki]
u₂-ma-hi-ir-ki mu-u[h-ru]
napišī (ZI-ti) *ub-lak-ki [xxx]*
^dIš-ha-ra *i-na šap-[li-ki kam-sa-ku]*
be-let mātāti (KUR.KUR) *ina šap-[li-ki u-tam-mi]*
dup-pi-ri mim-ma l[ā (NU) *tābu* (DUG₃-GA) *ša₂ zumri* (SU)-*ia]*
mim-ma lem-nu u[s-hi]
 ‘Скорпион, Ишхара,
 Милосердная богиня,
 Внимающая молитве,
 Дарующая жизнь,

...

Ишхара, милосердная мать человекoв,

Во время несчастья, которое затмение Сина в данный месяц,
в данный день установило,

Несчастных случаев, злых предзнаменований неблагоприятных,
что во дворце моем и в стране моей существуют,

К тебе я обратился, к тебе я воззвал,

За благосклонностью к тебе я обратился,

Святую ночную жертву тебе даровал я,

Чистое, сладкое пиво тебе возлил я,

Жертву тебе принес я,

Душу свою тебе принес я, [xxx]

Ишхара! У ног твоих я простерт!

Госпожа стран! У ног твоих (тебя) заклинаю:

Удали все недоброе от моего тела,

Все злое исторгни!' (BMS 7 Rs, 1–4, 26–38).

Из приведенных сопоставлений мы получаем весьма богатую информацию о той логико-классификационной схеме, в которую попадает Ишхара и вместе с ней созвездие Скорпион. Во-первых, Ишхара сопоставляется с четырьмя богинями – богиней любви Иштар, богиней-матерью Нинмах, богиней заговоров и очистительных ритуалов Нингиримой и морским чудовищем, соперницей Мардука Тиамат (само имя которой значит 'море'). Во-вторых, пространственно ее ассоциируют с морем, островом Дильмун, городом Хурсагкаламма (место почитания Ишхары) и городом Борсиппой – местом почитания бога письма и школы Набу, сына мудрейшего из богов Мардука. В-третьих, события, происходящие на территории Скорпиона-Ишхары – мрак или затмение, а также оракул или судебное решение. Она может спасти от зла, вызванного лунным затмением, а для этого ей должна быть принесена ночная водная жертва. Следует обратить внимание и на встречающееся здесь название созвездия Скорпион: GIR₂.AN.NA 'Кинжал Неба'. Гелиакическое восхождение этого небесного кинжала является причиной наводнений и дождей, гибели быков, разорения жилищ скотоводов, даже захвата страны врагом.

Обратимся теперь к представлениям шумеров и вавилонян о скорпионах. По-шумерски скорпион называется gir₂-tab 'сдвоенный кинжал', что явно указывает на выделение его жала в качестве опозна-

вательного признака. По-аккадски скорпиона называли *ziqādqīri*. Это слово образовано от глагола *zqr* со значениями ‘быть прямым, делать прямым, выправлять, выращивать, воздвигать, поражать, пронзать’ (CDA, 444). На первый план у аккадцев выходит способность скорпиона к нападению, к спрямлению жала и наведению его на цель. Однако достаточно много контекстов соотносят глагол *zqr*, с одной стороны, с эрекцией и сексуальным актом, с другой – с выправлением как организацией порядка, закона. Здесь сходятся три звена одной семантической цепочки – активная сексуальность, готовность к войне и готовность к созиданию чего-либо в рамках закона (Pientka 2004, 391–394)⁷. Все эти звенья хорошо видны на материале шумерских и аккадских заговоров против скорпиона⁸. В большинстве случаев здесь цитируются только формулы зачинов.

III династия Ура. Шумерский заговор.

mul gu₂⁹-an-na
 am-gim du₇-du₇
 ušum-gal ki-a [di] gi₄-gi₄
 gu₄ kar-gim saman₂ ga-a-šub
 am₃¹⁰ kar-gim gu₂-da ga-šub
 a₂-zu da-zu u₃-ma-da-a-gar
 am-gim da [g]a-a-DU

⁷ Обратим внимание на сам двухбуквенный семитский корень *zq*, имеющий общую семантику вытяжения вверх или вперед, в том числе и связанную с вытягиванием жала, см. также *zqr* ‘быть высоким’, *zqt* ‘жалить’ (*ziqtu* – жало скорпиона) (CAD, Z, 51–56).

⁸ Заклинания против укуса скорпиона (их постоянный колофон KA-inim-ta-gir₂-tab ‘слова (против) скорпиона’) никогда не составляли одной серии, не классифицировались самими древними писцами (Рудик 2005, 53) и записывались преимущественно из уст жрецов-целителей. Поэтому им присуща нерегулярная орфография: в одном и том же тексте слова и даже целые фразы могут быть записаны как по правилам клинописной орфографии, так и фонетически, по слуху. Это существенно затрудняет их филологический анализ.

⁹ Фонетическая запись gu₄ = *alpu* ‘бык, вол’.

¹⁰ Фонетическая запись am = *ritu* ‘дикий бык’.

iri₁₁-gal-la gi₄-bi₂-ed₁₁-a¹¹
 ki-gal-la gi₄-bi₂-gub
 ga-na lu₂-⁴En-ki
 gu₄-ta im-ta-a-da¹²
 uš-zu he₂-da
 me¹³-zu he₂-zi_x (ŠEŠ)

‘Звезда, Небесный Бык,
 Подобно дикому быку, бодучий,
 Дракон, в Подземном мире ревуший!
 Как на бегущего быка, лассо на тебя я наброшу!
 Как на бегущего дикого быка, (лассо) на шею твою я наброшу!
 Привязав руки твои на бок твой,
 Как дикого быка, на бок (твой) тебя посажу я,
 В Подземный мир тебя возвращу я,
 В Великую Землю тебя я отправлю!
 Ступай, человек Энки,
 (Скажи): «Из Подземного мира идущий!
 Пусть яд твой будет излит,
 Пусть язык твой будет вырван!»’ (Al-Rawī 2008, 21–22).

Старовавилонский период. Шумерские заговоры.

gu¹⁴ du₇ si-ba mu-su-ra¹⁵
 gu-da si-bi si uri₃-am₃
 mu-ur-gu-bi u₂-ša-la
 ša₃-bi ku₃-GI ki-a tab-ba

¹¹ Iri₁₁-gal-la ‘большой город’ – здесь: одно из наименований мира мертвых. gi₄-, без сомнения, фонетический вариант префикса наклонения 1 л. ед.ч. ga- ‘я хочу...’.

¹² По-видимому, фонетическая запись. Я следую расшифровке Ф. ар-Рауи kur-ta im-ta-e₃-a ‘из Подземного мира идущий’ (ar-Rawī 2008, 23).

¹³ Вне сомнения, фонетическая запись ete ‘язык’.

¹⁴ gu еще один вариант фонетической записи gu₄.

¹⁵ Впервые клешни скорпиона сопоставляются со штандартом, а нутро с золотом уже в заговорах из Фары и Эблы (XXV в. до н.э.) (Креберник 1984, 8). Однако там скорпион не называется быком, хотя его клешни уже названы рогами (si).

um-bi-(im)-bi za-ba-ra ki-a sur-am,
 gu₄-babbar i-in-da-am
 gu-kukku₅ (MI) i-im-da-ri
 en-nam gir₂ ba-an-tab
 en-gi₆-par₄-ra gir₂ ba-an-tab
^dInanna e₂-gal-ši mu-te-e
^dDumu-zi uš-ta im-ta-DU-DU¹⁶
 a ka-ba mu-de₂ izi-kun-ba mu-ba-ra
 a ka-ba šu ba-ti izi-kun-bi mu-de₆-en
 mu₁₁-mu₁₁-ga₂ A-sa-ri Ab-za-a
^dEn-ki-ke₄ E₂-Engur-ra-ke₄ nam-mu-da-an-bur₂-re

‘Бодучий бык, рога свои простерший,
 Рога быка – штандарт,
 Его бок – связка тростника,
 Его сердцевина – золото, к земле прилипшее,
 Его колени – бронза, земли касающаяся (?)...
 Светлый бык идет!
 Темный бык шагает!
 Эн жало раздвоил,
 Эн гипара жало раздвоил,
 Инанна во дворец (вошла?),
 Думузи яд свой выплеснул,
 Воду/семя устами своими он излил – огонь хвоста его вспыхнул,
 Семя уст его она приняла, огонь хвоста его понесла.
 Заговорную формулу Асари в Абзу,
 Энки в доме Энгурры не ослабят!’ (Cavigneaux 1995, 78–79).

riḡig-e₂-kukku₅-ga
 ‘Лев дома Мрака!’ (VS 17, 10 i 2; Cavigneaux 1995, 80).

gu₄-kukku₅-Abzu
 ‘Черный бык Абзу!’ (YOS 11, 37; Cavigneaux 1995, 80).

¹⁶ Либо DU нужно понимать здесь как de₆ ‘приносить’, либо DU.DU может быть неверной записью e₁₁ (DUL.DU) ‘выводить’.

i-in-ti¹⁷-kur-kur-ra

gu₄ giš-šu-dul₅-la zi-ga-[(x)]

‘Герой всех стран,

Вол, ревуший в ярме!’ (Finkel 1999, 234).

gu₄-pirig a₂ huš [ki]-ik-ki-in-DU

an-ni-keš₂ [ki] i₃-SAR mul-an-na i₃-keš₂

lugal-mu-um-mu-ke₄ a-ka-ba (zu?)-a i₃-keš₂

^dEn-ki lugal-Abzu-ke₄ ^dAsar-lu₂-hi dumu-Éredu^{ki}-ga-ke₄

inim-ma-a-ni pam-mu-un-da-bur₂-re

‘Бык-лев, яростной дланью...,

Небо связал, Землю связал (?), небесные звезды связал!

Царь заговорных формул воду уст (твоих?) связал!

Энки, царь Абзу, Асарлухи, сын Эреду,

Слово свое не ослабят!’ (Cavigneaux 1996, 35).

mul-mul gu₄-an-na gu₄-si-sa₂-an-na¹⁸

‘Созвездие Небесный Бык, Праведный Бык Неба!’ (VS 17, 10 VIII 46; Cavigneaux 1995, 80).

^dNammu-me-en ^dNammu-me-en dumu-Agrun-ka-me-en

e₂-kukku₂-še₃ a-ba-a hu-mu-da-du

ga₂-e Abzu-še₃ he₂-da-du

(^{gib}ig-Agruna-ta) gu₂-gid₂-da-zu-de₃ muš-gir₂-e₂-a-ka

gu₂-kešda₂-a he₂-ba-e-da-ga₂-ga₂

‘Я – Намму, я – Намму, дочь Святилища!’¹⁹

В Дом Мрака кто со мной пойдет?

С кем в Абзу я пойду?

¹⁷ И. Финкель имеет в виду соответствие en-ti = *qurdu* ‘герой’ (Finkel 1999, 234).

¹⁸ Здесь, как нигде более, видно буквальное соответствие между названиями второго ниппурского месяца и второго зодиакального знака. Название месяца является эпитетом для знака.

¹⁹ Намму – богиня водной бездны Абзу. Существительное агрун может означать как святилище, так и дом бога суда и справедливости Уту. Здесь – эфемизм Подземного мира.

Только (из ворот Святилища)²⁰ шею ты вытянешь, о домашняя змея-скоропея, –

Шею (твою) свяжу я!²¹ (VS 17, 10 II 9–13; Святополк-Четвертынский 1998, 248).

II–I тыс. до н.э. Аккадские заговоры.

alap eršetim etellum

‘Бык Подземного Мира превосходный!’ (A 15289; Cavigneaux 1995, 80).

qa₂-ar-na-šū hu-ra-šum

zi-ba-si₂ uq-nu-um e-lu-um

ša-ki-in i-na li-bi-im ša Eš₄-tar₂

‘Рога его – золото,

Хвост его – лазурит светлый,

Поселен он в сердце Иштар’ (YOS 11, 87 2–4; Cavigneaux 1996, 35).

UR.BAR.RA *ur-ši* UR.МАН *a-bu-us-si*

tar-ša qar-na-a-ša₂ GIM ri-mi KUR-e

tur-rat KUN-sa GIM UR.МАН gaš-ri

‘Волк спален, лев хлевов,

Простерший рога свои подобно дикому быку гор,

Развернувший хвост свой подобно могучему льву!’ (Maul 1994, 345).

Итак, именно заговоры против скорпионов открывают нам подлинную, глубоко скрытую семантику представлений, связанных с восьмым зодиакальным созвездием. Прежде всего, скорпион подобен быку, льву и волку. Его клешни подобны рогам быка, его хвост напоминает львиный. Бык и лев могут скрещиваться в едином заговоре-

²⁰ Вариант из VS 17, 10 XV 121 (Святополк-Четвертынский 1998, 250).

²¹ Либо *gu₂ ki-še₃ he₂-ba-e-da-ga₂-ga₂-de₃* (или –не) ‘шею (твою) к земле пригнут’ (вариант из VS 17, 10 XV 122; Святополк-Четвертынский 1998, 250). Имеется в виду, что скорпиона вернут туда, откуда он пришел – в преисподнюю.

ном образе быкольва как олицетворения абсолютного могущества²². Но каким именно быком является скорпион в этой мифопоэтической конструкции? Заговорные формулы показывают, что он – бык Подземного мира, бык мрака, черный бык, покоривший Небо, Землю и небесные звезды. В качестве черного быка скорпион сравнивается даже с созвездием Небесного Быка (с Тельцом), поскольку он проти-

²² Сопоставляя употребляемые в заговорах шумерские и аккадские слова *kukku* ‘мрак’, *abzu* ‘бездна’, *eršetu* ‘земля’ и *qaqqaru* ‘почва’, Н.Г. Рудик приходит к выводу, что все эти слова являются эвфемизмами Подземного мира, мира мертвых. Поэтому эпитет скорпиона *alap eršeti* ‘бык земли’ и эпитет хамелеона *nēšu ša qaqqari* ‘лев почвы’ следует переводить ‘бык Подземного мира’ и ‘лев подземного мира’. Автор статьи приводит мнения семитологов-библеистов, что западносемитское слово *nḥš* ‘змея’ могло быть сокращенным вариантом аккадского *nēšu (ša qaqqari)*, поскольку пресмыкающиеся (змею, скорпиона, ящерицу) могли назвать «земляным львом» или «львом Подземного мира» (Roudik 2003, 378–388). Кроме того, скорпион в месопотамской традиции может ассоциироваться и с человеком (примером чему – изображение чернобородого человека-скорпиона на арфе из Ура и образ людей-скорпионов (GIR₂.TAB.LU₂.ULU₃) в аккадском эпосе о Гильгамеше (George 2003, IX 42)). отождествление скорпиона с быком, львом и человеком, помимо акцентирования власти над пространством, необходимо и для структурирования сакрального пространства-времени. Неслучайно в вавилонском зодиаке бык, лев и скорпион вместе с Великаном (один из образов Эа, прообраз Водолея) дают названия созвездиям Фиксированного креста, доминировавшим в эпоху, когда точка весеннего равноденствия располагалась в Тельце (IV–III тыс. до н.э.). Впервые этот тетраморф упоминается в Цилиндре А Гудеа, в сцене сна Гудеа, когда ему является бог Нингирсу: *šag₄-ma-mu-da-ka lu₂ diš-am₂ an-gin₇ ri-ba-ni / ki-gin₇ ri-ba-ni / a-ne sag-ga₂-ni-še₃ dingir-ra-am₃ / a₂-ni-še₃ anzud₂^{mušen}-dam / sig-ba-ni-a-še₃ a-ma-tu-kam / zid-da gab₃-na piṛig i₃-nu₂-nu₂* ‘Во сне человек мне явился: рост его – точно небо, точно земля его рост. По голове своей он бог, по крыльям своим он птица Анзу, по низу своему он потоп, справа и слева от него львы лежат’ (A IV 14–19; Емельянов 2003, 76). На голове у бога была тиара с бычьими рогами, т.е. по голове он бык. В этом описании, как впоследствии и в образах духохранителей *курубу*, орел Анзу замещает скорпиона. В средние века знаку Скорпион будет соответствовать орел, а вместе скорпион и орел символизируют евангелиста Иоанна (Подосинов 2000, 14 и далее). Связь скорпиона и Анзу в мифопоэтическом мышлении шумеров и вавилонян пока не выяснена.

востоит ему, подавая голос из Преисподней. Итак, становится абсолютно ясной оппозиция «бык – скорпион» и родство этих животных по первому критерию – носитель боевых рогов, рогов-штандартов, витязь, герой. Второе оппозитивное схождение рождается из эротических ассоциаций. Белый и черный быки-скорпионы – Инанна и Думузи. Думузи изливает свое семя в Инанну, как скорпион изливает яд в жертву. Более того, Думузи признается в заговоре существом, раздвоившим жало и таким образом превратившим его в скорпионье. То есть Думузи это существо, семя которого является ядом, а его половые органы подобны жалу. Семантика любви-смерти, очевидная из этого заговора, является оппозицией к семантике священного брака, происшедшего весной и бывшего прежде всего актом возрождения жизни. Перед нами некий «черный» брак, противостоящий весеннему «белому». Эротическая коннотация усиливается в заговорах упоминанием спален и хлевов, где происходит размножение людей и скота. В одном случае скорпион даже называется любимцем богини соитий Иштар.

Скорпион шумеро-аккадских заговоров – высоко ценимое существо, поскольку части его тела и он сам сравниваются с самыми дорогими сердцу шумера объектами поклонения: боевой штандарт, связка тростника, золото, лазурит, бронза, бык, лев, дракон, созвездие Тельца, богиня Иштар. Сравнение с волком встречается только в одном случае и внятных объяснений пока не имеет. Но можно предположить, что, как лев похищает скот из хлевов, так и волк может утащить человека из спальни. Имеется в виду абсолютная власть скорпиона над местами обитания и размножения живых существ. Но характерно отсутствие сравнения скорпиона с серебром или с какой-то серебряной вещью. Серебро в Месопотамии обозначает состояние святости и ритуальной чистоты (Емельянов 1998, 51–52), и, стало быть, скорпион не соприкасается с этой сферой бытия.

Подведем итоги нашего вынужденно краткого углубления в мифопоэтику восьмого зодиакального знака. После исследования астрономических и заговорных текстов получаем следующие логико-классификационные схемы:

Клешни скорпиона – рога быка – боевой штандарт-лазурит
Хвост скорпиона – хвост льва – золото

Бок скорпиона – связка тростника

Колени (?) скорпиона – бронза

Скорпион – бык – лев – волк

Скорпион – бык – созвездие Тельца – подземный мир

Скорпион – Ишхара – море – Тиамат – темнота – оракул – прорицание – закон²³

Скорпион – Ишхара – Дильмун – Борсиппа – Хурсагкаламма

Скорпион – Ишхара – Нинмах – милосердная мать – родительница семерых демонов

Скорпион – Нингирима – заговор

Скорпион – Инанна – Иштар – Думузи – соитие – семя – яд

Ясно прочитываются и следующие оппозиционные пары:

gu_4 -an-na ‘Небесный Бык’ (Телец) – gir_2 -an-na ‘Небесный Кинжал’ (Скорпион)

gu_4 -si-sa₂ (время выхода плуга и выгона запряженных волов) – arin-du₈-a (время убирания плуга с поля и распрягания волов)

Рога быка – рога скорпиона (клевни)

Восхождение Скорпиона – падёж быков

Что же касается восьмого календарного месяца, в котором восходит созвездие Скорпион, то именно в это время начинается конфликт, известный нам по вавилонскому эпосу «Энума элиш»: хозяином VIII месяца является Мардук, но на 5-й его день восходит созвездие Тиамат. Сама битва Мардука и Тиамат разыгрывается уже зимой, когда в роли Тиамат выступает созвездие Козерога (Reynolds 2000, 371).

В целом можно сказать, что семантика ночи-соития-смерти-

²³ В эпосе о Гильгамеше люди-скорпионы живут в области максимально глубокого мрака, они сторожат вход в пещеру гор Машу и требуют у главного героя подробного отчета о цели и маршруте его пути, после чего подсказывают, как выйти на свет (George 2003, IX 42–135). Эта часть сюжета хорошо согласуется с представлениями о Скорпионе-Ишхаре, описанными выше. Однако остается непонятным, почему автор композиции отнес сюжет с людьми-скорпионами к девятой, а не к восьмой таблице, где он был бы более уместен в связи с точным соответствием месяцев года, знаков зодиака и таблиц эпоса.

познания-пророчества, связанная с образом скорпиона, имеет весьма раннее происхождение, поскольку зафиксирована впервые в заговорах, записанных в эпоху III династии Ура. Эта семантика объясняется естественными свойствами самого скорпиона как животного – именно, ночным образом его жизни, строением тела, способностью ужалить до смерти. Яд скорпиона воспринимался как слюна колдуна, поэтому скорпион связан с магией и с познанием тайн²⁴. Но одновременно яд это и семя смерти, соитие с жертвой, в результате которого прекращается ее жизнь. Впоследствии эта биосемантика переходит и на время выхождения астрального Скорпиона – созвездия, которое появлялось на небе в октябре-ноябре, в период нарастающего мрака, прекращения пахотных работ и усиления дождей. Со Скорпионом начинают сравнивать морскую соленую воду, островные территории или места, где находились оракулы, сопоставляют с его влиянием тайное знание и законодательную деятельность.

Таким образом, название восьмого зодиакального созвездия не является случайным или вариативным. Оно связано с событиями восьмого календарного месяца и демонстрирует семантическую оппозицию как ко второму месяцу, так и ко второму зодиакальному созвездию²⁵. Можно вычленить в происхождении астронима «Скорпион» трехходовую комбинацию мифопоэтического мышления:

1. Созвездие Небесный Бык (Телец) названо по имени второго ниппурского месяца и связано как с ритуальной запашкой, так и со священным браком. Оно восходит весной, в светлое время года.

2. Скорпион как животное имеет клешни, жало и ведет ночной образ жизни. Клешни Скорпиона напоминают рога быка, а сам он считается воином. Яд скорпиона – семя смерти.

²⁴ Ср. также гороскоп женщины: «В области Скорпиона родилась... она будет ведьмой, она будет грешницей..., вдовой» (Reiner 2000, 425; Куртик 2007, 163–164).

²⁵ Просматривается также словесная игра двумя аккадскими соответствиями шумерских названий восьмого месяца и восьмого зодиакального знака: $apin-du_8 = patru$ ‘освобожденный (о плуге)’ (MSL 5, 65, 179), $gir_2 = patru$ ‘кинжал, меч’, $ziqāqīru$ ‘скорпион’ (CAD, Z, 163; см. также устойчивое словосочетание $patru zaqru$ ‘пронзающий кинжал’ (CAD, Z, 53)). Была ли эта игра сознательной или сходство двух слов случайно – неизвестно.

3. Созвездие, противостоящее Тельцу, восходит через полгода в темное время года, оно должно быть не менее воинственным и иметь рога, его семя должно быть семенем смерти, а не рождения. Этому критерию в живом мире отвечает именно скорпион, потому созвездие и должно называться Скорпион.

Что же касается основного ритуала середины осени, то он по-прежнему нам не известен.

Литература

- Афанасьева 1997 – В.К. Афанасьева. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб, 1997.
- Емельянов 1998 – В.В. Емельянов. Шумерские заклинания консекрации в связи с пониманием святости у шумеров // Палестинский сборник 35, 1998.
- Емельянов 1999 – В.В. Емельянов. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб, 1999.
- Емельянов 2003 – В.В. Емельянов. Ритуал в древней Месопотамии. СПб, 2003.
- Куртик 2007 – Г.Е. Куртик. Звездное небо Древней Месопотамии. Шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб, 2007.
- Лившиц 1975 – В.А. Лившиц. «Зороастрийский» календарь // Э. Бикерман. Хронология древнего мира. М., 1975.
- МНМ – Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1991–1992.
- Подосинов 2000 – А.В. Подосинов. Символы четырех евангелистов. Их происхождение и значение. М., 2000.
- Рудик 2005 – Н.Г. Рудик. О месопотамской заклинательной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.
- Святополк-Четвертынский 1998 – И.А. Святополк-Четвертынский. Корни Зодиака в космологической доктрине Шумера и Вавилона // Древняя астрономия: небо и человек. Труды конференции. М., 1998. (транслитерация и перевод заговоров от укуса скорпиона).
- Топоров 2005 – В.Н. Топоров. Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.
- Al-Rawi 2008 – F.N.H. al-Rawi. An Ur III Incantation in the British Museum // On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist. Boston, 2008.
- BMS – L.W. King. Babylonian Magic and Sorcery. London, 1896.

- CAD – Chicago Assyrian Dictionary. 1956–
- Cavigneaux 1995 – A. Cavigneaux. La Pariade du Scorpion dans les Formules Magiques Sumériennes (Textes de Tell Haddad V) // *Acta Sumerologica* 17, 1995.
- Cavigneaux 1996 – A. Cavigneaux. Notes sumérologiques // *Acta Sumerologica* 18, 1996.
- CDA – J. Black, A. George, N. Postgate. A Concise Dictionary of Akkadian. Wiesbaden, 2000.
- CT – Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. London, 1896.
- Çagirgan 1976 – G. Çagirgan. Babylonian Festivals. Birmingham, 1976 (Ph.D. unpublished).
- Emelianov 1998 – V.V. Emelianov. From gu_4 - si - su_3 to GU_4 .AN.NA (TAURUS): Image, Term and Semantic Field of the IInd Nippurian Month // *Intellectual Life of the Ancient Near East*. CR RAI 43. Prague, 1998.
- Finkel 1999 – I. Finkel. On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations // *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen, 1999.
- George 2003 – A.R. George. The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts. Vol. I–II. Oxford, 2003.
- KAV – O. Schroeder. Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts. Leipzig, 1920.
- Krebernik 1984 – M. Krebernik. Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Hildesheim, 1984.
- LKU – A. Falkenstein. Literarische Keilschrifttexte aus Uruk. Berlin, 1931.
- Maul 1994 – S. Maul. Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi). Mainz, 1994.
- MSL – Materialien zum Sumerischen Lexikon. Rom, 1955–
- MUL.APIN – H. Hunger, D. Pingree. MUL.APIN. Astronomical Compendium in Cuneiform. Horn, 1989.
- Pientka 2004 – R. Pientka. Aus der Wüste ins Schlafzimmer – Der Skorpion // Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient Ancien. *Comptes rendus de la XLVI Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 2004.
- Prechel 1996 – D. Prechel. Die Göttin Išhara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte. Münster, 1996.
- R – H. Rawlinson. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. Vol. I–V. London, 1861–1909.
- Reiner 2000 – E. Reiner. Early Zodiologia and Related Matters // *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*. Winona Lake, Indiana, 2000.

- Reynolds 2000 – F. Reynolds. Stellar Representations of Tiamat and Qingu in a Learned Calendar Text // Languages and Cultures in Contact. CR RAI 1999. Leuven, 2000.
- Roudik 2003 – N. Roudik. *alap eršetim* and *nēšu ša qaqqari*: Animals of the Ground or the Beasts of the Netherworld? // Studia Semitica. Festschrift A. Militarev. Moscow, 2003.
- SAA VIII – H. Hunger. Astrological Reports to Assyrian Kings. Helsinki, 1992 (State Archives of Assyria VIII).
- Salonen 1968 – A. Salonen. Agricultura Mesopotamica. Helsinki, 1968.
- VS 17 – J.J.A. van Dijk. Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische texte (Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museum zu Berlin 17). Berlin, 1971.
- YOS 11 – J.J.A. van Dijk, A. Goetze, M. Hussey. Early Incantations and Rituals (Yale Oriental Series 11). Yale, 1985.

Даллан Форгалл – автор «Чуда Колума Килле»?

Элегия на смерть святого Колумбы (или – Колума Килле) считается одним из наиболее ранних памятников ирландского языка. В настоящее время датировки отдельных ее фрагментов VII – VIII вв. уже не позволяют говорить о том, что поэма целиком была действительно написана после смерти святого в 597 г., однако, как можно предположить, некий прото-текст, просматривающийся за дошедшими до нас редакциями, действительно мог быть составлен в конце VI в. До начала XI в. в ирландской традиции сама поэма не фигурировала, ни упоминаний о ней, ни ссылок, ни скрытого цитирования – нет. Предположительно, рукопись, содержащая ее текст, хранилась в монастыре в Келлсе или в Армаге, куда в начале IX в., спасаясь от викингов, были вынуждены бежать монахи основанного Колумбой на Ионе монастыря. «Найденный» текст поэмы был вскоре «издан» в составе «Книги гимнов» (*Libet Hinnogum*) и снабжен большим Прологом, повествующем об истории создания элегии (см. об этом в нашей работе Михайлова 2009).

Согласно давней традиции, автором поэмы считается Даллан Форгалл, верховный поэт Ирландии времен Аода, сына Айнмире (конец VI в.). По крайней мере, так об этом написано в Прологе к поэме во всех существующих редакциях. Эта традиция сейчас установилась настолько твердо, что, как пишут в своей книге об Ионе Т. Кланси и Г. Маркус, «было бы безумием отрицать связь Даллана с поэмой» (Clancy, Márkus 1995, 97). Однако, как сами они понимают, сейчас уже очень трудно и практически невозможно установить, как именно и когда впервые (и кем?) было соотнесено имя этого персонажа с автором поэмы-элегии на смерть святого Колумбы. Наш взгляд, направленный из нашего времени в начало VII века, когда, предположительно, прото-текст поэмы был написан, не может миновать столь активный с культурной точки зрения средне-ирландский период, когда создавалась, укреплялась и распространялась собственно «Далла-

нова традиция» или – миф о Даллане. Однако у нас нет оснований утверждать, что *все*, что нам известно об этом легендарном персонаже ирландской истории, есть лишь поздние измышления. «Даллан Форгалл был первым ирландским поэтом, на которого падает свет истории» (De Blacam s.a., 15) – пишет о нем Аод Де Блакам, один из деятелей ирландского литературного возрождения, и может быть, это отчасти действительно так.

Рассказ о смерти Даллана Форгалла содержится в поздней саге «Трудное (тяжелое) гостевание (у) Гуайре» (Tromdám Guaire), дошедшей до нас в трех редакциях, наиболее полная из которых сохранилась в рукописи XV в. «Книга Лисмора». Более краткая редакция (рук. Эджертон 1782) представляет собой скорее сжатое изложение саги, однако язык его – более ранний, однако – не ранее периода XI–XII вв.¹ Собственно говоря, сага в качестве основного сюжета представляет собой рассказ о том, как ко двору короля Коннахта Гуайре Айдне пришли поэты Ирландии во главе с Сенханом Торпейстом. Их бесконечные и трудновыполнимые требования заставили короля наложить на них зарок: не спать две ночи подряд под одной крышей, пока они не исполнят целиком и в правильной последовательности эпизодов эпопею «Похищение быка из Куальнге»². Это заставило их покинуть двор короля Гуайре и отправиться на поиски, приведшие к могиле героя уладов – Фергуса, который явился поэтам и рассказал о том, как произошло Похищение. Однако этому повествованию предшествует довольно объемный эпизод, в котором рассказывается о том, почему Сенхан Торпейст стал верховным поэтом Ирландии вместо погибшего Даллана Форгалла. По определению Дж. Карни, сага делится на три части: 1. Введение; 2. Состязание и 3. Квест (Carney 1955, 171). Рассказ о Даллане содержится во «Введении» к саге. Королем Айргиаллы был Аэд, сын Дуаха Черного, в то время как королем Брефне был Аэд Светлый, сын Фергны. Первый обладал чудесным щитом по имени Дубгилла, и этот щит, повернутый к врагам, делал их слабыми, подобно женщине после родов. Аэд Светлый захотел по-

¹ О рукописях и датировках редакций см. (Dillon 1946, 90) а также – в предисловии к изданию саги: (Joynt 1931).

² См. перевод сокращенной версии саги «Как было найдено Похищение быка из Куальнге» в изд. (Похищение быка из Куальнге 1985, 5–6).

лучить этот щит и воспользовался для этого помощью Даллана. Тот отправился к Аэду, сыну Дуаха Черного и исполнил ему хвалебную песнь³. Король предложил ему в качестве платы золото, украшения и дорогие ткани, но тот настаивал на том, что платой может быть только чудесный щит. Король отказался, и это дало возможность поэту исполнить против короля поэтическую хулу. Король тщетно напоминал Даллану о том, что по правилу святого Колума Килле и других святых Ирландии, неправая хула должна обратиться на самого поэта. По дороге домой Даллан внезапно прозрел и понял, что это знак скорой смерти: действительно, прибыв в Брефне, он вскоре умер. Его преемником и стал Сенхан Торпейст.

Возвращение зрения, как это описано в саге, в начале поражает Даллана, который вдруг начинает различать цвет овец, пасущихся у дороги, и говорит: «Сдается мне, у меня теперь два здоровых глаза!». В ответ на радостные поздравления других поэтов он возражает, что в этом нет ничего хорошего, поскольку согласно его договору с Колумом Килле это произойдет с ним перед смертью (Joynnt 1931, 7, 196–201). Однако, это не совсем так. Согласно Прологу к «Чуду Колума Килле», чудесное возвращение зрения Даллану должно было произойти после смерти самого святого: *ocus a suile do lecuð do féin i cein no beth hic a denam* (Stokes 1899, 134) – ‘и его глаза излечатся, пока он будет делать это (слагать поэму)’. По мнению Ш. О’Коляна, компилятор саги «Гостевание Гуайре», который был несомненно знаком с Прологом к поэме и составлял Введение к саге, во многом ориентируясь на него, просто спутал тему возвращения зрения и предвестия смерти, предположив, что это должно явиться знаком не успения святого, а близкой смерти самого поэта⁴. Однако, как он же отмечает при этом, ссылаясь на работу Фр. Ле Ру (Le Roux 1961), **обретение** зрения в данном случае может рассматриваться как – **утрата** слепоты,

³ Темный аллегорический язык этой поэмы, как и последующих проклятий, написанных поздним слогосчитающим «прямым стихом», многими исследователями расценивается как пародия на «темный стиль» архаической древнеирландской поэзии.

⁴ См. (O’Coileáin 1977, 37). В статье также проводится параллель между щитом, который Даллан требовал у Аэда, и пряжкой Тары, которую согласно Прологу, ирландские поэты потребовали у Аэда сына Айнмире, верховного короля Ирландии.

то есть – утрата внутреннего видения, которым отличались ирландские поэты-филиды, само название которых восходит к и.-е. основе *wel- ‘видеть’. Но если составитель Пролога писал о пророчестве святого Колума Килле, согласно которому к Даллану вернется зрение на время работы над поэмой как знак благодарности и благословения святого, то это выглядит противоречием ко всему сказанному выше. Более того, это, казалось бы, противоречит простой логике, поскольку для слепого поэта, сочиняющего свой текст **устно** (если это действительно имел в виду составитель Пролога, что в общем – не очевидно) зрение для его творчества было не нужно. Возможно, речь в данном случае шла действительно об «утрате профессиональной слепоты», но той слепоты, за которой стояли языческие магические дивинационные практики, тогда как для сочинения хвалы христианскому святому как раз требовалось отказаться от них.

Обращает на себя внимание, однако, еще одна интересная деталь: в тексте саги говорится, что в Брефне прибыл Эохайд Ригес, каковым был Даллан Форгалл:

Is ann a mbui Eochaidh Ri-éiceas i bhfarradh righ Brefne 7 ba heisin Dallán Forguil (Joynt 1931, 1, 1.14–16) – (букв.) ‘Так что был Эохайд Ригес («Король мудрости, учености, знания») поблизости от короля Брефне и это был он Даллан Форгалл’.

Из данного текста следует, что Эохайд и Даллан – одно лицо, причем собственно синтаксис текста в данном случае не дает оснований для того, чтобы сделать вывод о том, какое именование является именем собственным, а какое – скорее значимым прозвищем. Однако, как принято считать, в данном случае сочетание Даллан Форгалл (ирл. Dallán Forgaill), которое означает буквально ‘слепец знания, свидетельства’ (ген. от др.-ирл. *for-gell, for-gall* ‘утверждение, установление, свидетельство, знание, авторитет’, глагольное имя от глагола *for-gella* ‘подтверждает, утверждает, формулирует, свидетельствует, призывает’), является чем-то вроде прозвища и «титула», намекающего, с одной стороны, на природную слепоту поэта (слепыми были многие филиды и барды Ирландии и Шотландии), с другой – на обладание им внутренним зрением, как мы уже говорили, позволяющим **про-видеть, про-зреть** то, что может быть скрыто для простых, «зрячих» людей.

В упомянутой работе Фр. Ле Ру приводится целый список друи-

дов и знахарей, которые также носили имя Dallán, среди которых следует отметить Даллана Маттгамны, «Слепца из Маттгамны», который был также поэтом и написал элегию на смерть короля Мунстера (см. (Le Roux 1961, 335)). Соотнесим с образом Даллана как «слепца мудрости» и персонаж из саг уладского цикла – брат короля Коннахта Айлиля по имени Лугайд, названный – *dallécés* ‘слепо-знающий’, о котором в саге «Смерть Фергуса» говорится, что будучи слепым, он всегда бросал копьё точно в цель (несомненная параллель с исландским преданием о смерти Бальдра).

Именно в таком духе, *interpretation Nordica*, то есть – под скандинавским влиянием – предлагает рассматривать тему слепоты и сакральной кривизны мифологических персонажей и М. Скоукрофт, который видит в ней влияние знаменитой кривизны Одина (см. Scowcroft 1995, 140–148). Однако данное влияние он сам видит лишь как предположительное и в качестве альтернативной интерпретации предлагает рассматривать данную тему как архаическую, описанную еще Ж. Дюмезилем. Возможно, она носит еще более универсальный характер: ср. сакральный сон филида, во время которого он видит, про-зревает, будущего короля и сон-транс шамана, посещающего в это время Иной мир. Вспомним также Тиресия и, конечно, Гомера.

Т. Кланси и Г. Маркус в своей книге пишут, что «настоящим именем Даллана было Эохайд сын Коллы сына Эрка сына Фердага» (Clancy, Márkus 1995, 98), однако не указывают при этом источников, позволяющих сделать такой однозначный вывод. Насколько мы понимаем, в данном случае они опираются на совокупность поздних свидетельств: Пролог к изданию «Чуда» в *Liber Hymnorum*, в котором говорится, что лицом, написавшим поэму, был *Dallan mac Forgaill do Másraigib Maige Slécht a Bréifni Connacht* (Bernard, Atkinson 1898, 163) – ‘Даллан сын Форгалла из (рода) Масрайге из Маг Слехт из Брефне в Коннахте’, а также на глоссу в поздней рукописи Эджертон 1782, в которой о Даллане сказано, что «Даллан же (был) сыном Колла, сына Эрка, сына Фердага»⁵. В то же время следует отметить, что в наиболее пространной, Бодлеанской версии Пролога к поэме Эохайд и Даллан не отождествляются, но предстают как два разных

⁵ См. сноску в издании Бодлеанской версии (Stokes 1899, 36).

человека: *In tresfhecht immorro aurfhocra in da cet dec filed im Eochaid rigece, im Dallan, in Senchan, dia ros-fost Mael-coba ri Ulad teora bliadna* (Stokes 1899, 42) – ‘В третий раз же было объявление вне закона двенадцати сотен поэтов, включая Эохайда Ригекеса, включая Даллана, включая Сенхана, когда их изгнал Маэль-Кова, король Улада, на три года’. Скорее всего, имеется в виду Маэль Кова, сын Фихны, король Улада с 644 до 647 г., т.е. как раз три года, и таким образом оказывается, что этот король был вообще склонен запрещать поэтам заниматься их деятельностью.

Этот фрагмент отсутствует в Прологе к ЛН, а также в версии «Книги Бурой коровы» (ок. 1100 г.) и, видимо, является поздней интерполяцией, показывающей, что идентификация Эохайда и Даллана в конце XI века для компилятора не была очевидна.

В то же время, наиболее близкое к предложенному Кланси и Маркусом отождествлению персонажей свидетельство об истинном имени и о происхождении Даллана содержится в «Мартирологе Донегола», составленном в 1630 г. известным антикваром и автором *Анналов* (так называемых – «*Анналов четырех мастеров*») Майклом О’Клери. На 29 января он помечает день поминовения Даллана Форгалла и описывает его происхождение: «Даллан Форгалл, из Магин, из потомства Коллы Уаса, верховного короля Ирландии. Было ему имя Эохайд, сын Коллы, сына Эрка. Он же написал хвалебную песнь Колуму Килле, которую называют “Чудо Колума Килле” и другое “Чудо”, маленькое для Сенана из Инис-Катах. Он был погребен в Инис-Киль, месте, где был благословлен Коналл в Инис-Киль. В Житии Мэдока из Фьярны говорится, в главе 72, что этот Даллан был у Килл-Даллана, и что были они детьми двух братьев, т.е. Мэдок, сын Седна, сына Эрк, и Даллан, сын Коллы, сына Эрк» (Todd, Reeves 1964, 30).

Согласно близкому по времени источнику, то есть – «*Анналам четырех мастеров*», Колла Уас (‘высокий, благородный’) начал править Ирландией в 323 году, но на четвертый год был изгнан Миредахом Тирехом в Альбан (Шотландию) «и три сотни воинов ушли вместе с ним» (АФМ, 122). Источники, естественно, не предполагают, что Даллан (или – Эохайд) был сыном этого Коллы, но лишь происходил из его рода – то есть: королевского рода.

В «Истории Ирландии» Дж. Китинга (1580 – 1644), также составленной в начале XVII в., Даллан также отождествляется с Эохайдом

Ригекесом: *Is é fá hardollamh i n-Éirinn an tráth soin Eochaidh Éigeas mac Oiliolla mic Eirc, agus is ris a deirthí Dallán Forgaill* (Keating 1908, 94) – ‘Первым поэтом Ирландии в то время был Эохайд Эйгес, сын Айлиля сына Эрк, и от также называется Даллан Форгалл’.

Насколько мы понимаем, в сводном Житии ирландских святых, составленном также в начале XVII в. Джоном Колганом (1592 – 1658) – *Acta Sanctorum Hiberniae*, также содержится отождествление Даллана с Эохайдом, сыном Коллы, сына Эрк⁶.

Несколько иначе представлен «святой» Даллан в более ранних источниках. Упоминание Даллана сына (!) Форгалла содержится в другом мартирологе, так называемом – Таллагтском, текст которого сохранился в Лейнстерской книге (XII в.). Сам мартиролог принято относить к началу X в., т.е. к периоду более раннему, чем предположительное составление Пролога к «Чуду Колума Килле». Упоминание Даллана также поставлено на 29 января, но выглядит оно более чем кратко:

Dallan mac Forgaill ó Maigin (Best, Lawlor 1931, 13)

Обращение к анонимному поздне-среднеирландскому или даже ранне-новоирландскому Житию святого Мэдока († 626) также содержит упоминание о Даллане Форгалле (там он называется именно так и уточняется его родство со святым Мэдоком – они оказываются двоюродными братьями), причем говорится, что «он был известен своей мудростью и правыми суждениями», он называется «поэтом, пророком, истинно святым человеком», причем славу эту, как пишет компилятор Жития, он получил в качестве «платы и возмещения от Аэда Светлого» (см. Plummer 1922, 265–66). То есть мы вновь возвращаемся к отголоску той же истории, которая была помещена во вводной части саги «Трудное гостевание Гуайре», но при этом, как это ни странно, там не говорится ни о злоупотреблении правом поэта исполнить хулу против короля, отказавшего в даре, ни о чудесном про-

⁶ См. об этом в жизнеописании святого Даллана, написанном уже в 1875 году Джоном О’Ханлоном. Автор в основном ссылается в качестве источника на Дж. Колгана и сводит вместе все противоречивые свидетельства, касающиеся жизни и обстоятельств смерти поэта-святого. Убитый пиратами, согласно его редакции, Даллан призывает перед смертью поэта Сенхана Торпейста и передает ему право быть первым поэтом Ирландии в обмен на панегирик по себе (см. O’Hanlon 1875, 496–503).

зрении Даллана, ни о его внезапной (и по мнению компилятора саги – заслуженной) смерти. Эохайдом он также там не называется. Текст Жития, напомним, датируется уже ранне-новоирландским периодом, т.е. временем после 1200 г. и, таким образом, создавалось оно уже тогда, когда предание о Даллане как об авторе элегии на смерть святого Колума Килле получило в Ирландии широкое распространение.

Как «святой человек» Даллан Форгалл изображен и поздних прозаических глоссах к поэтическому «Мартирологу» Энгуса (конец VIII в.), где на 29 января очень кратко добавлено – «Даллан сын Свидетельства из Майгена» (Stokes 1905, 54), (т.е. практически так же, как и в Талагтском мартирологе, см. выше).

В «Анналах четырех мастеров» также содержится упоминание о Даллане Форгалле, причем именно в связи со смертью Колума Килле (которая там датируется 592 г.):

Dallán Forgaill dixit hoc do bhás Choluim Cille:

Is leighes legha gan les

is dedhail smera re smuais

Is abhran re cruit gan chéis

sinde d'éis ar n-argain uais (AFM, 216).

‘Даллан Форгалл сказал это о смерти Колума Килле:

Есть лечение врача без света,

Есть отделение ежевики от костей,

Есть песня для арфы без струн –

так и мы после ухода нашего покровителя’.

Написанное новым «прямым стихом» (и поэтому вряд ли принадлежащее поэту начала VII в.), это четверостишие тем не менее цитирует словосочетание «арфа без струн» (*Is crot cen chéis, is cell cen abbaid* – ‘Есть арфа без струн – есть церковь без аббата’) из «Чуда Колума Килле» и использует тот же прием расширенного параллельного сравнения (впрочем, распространенный очень широко в разных, не связанных между собой поэтических традициях).

Мартиролог Донегола отсылает нас также к другому тексту – «Чудо святого Сенана», которое составитель XVII в. также приписывает Даллану Форгаллу⁷. Действительно, в среднеирландских глос-

⁷ Эта традиция оказалась настолько стойкой, что и сейчас в популярной массовой литературе можно встретить утверждения, что автором «Чуда

сах и небольшом Прологе к поэме, посвященной святому Сенану († 544!) и совершенному им чуду – победе над водяным чудовищем, говорится: *Dallan didiu do-roine inn amra-sa do Senan do fossugud a ruiscc lais iar ndenam ind amrad n-aile do Cholum Chille* (Breatnach 1989, 9) – ‘Даллан же сложил эту песнь для Сенана поскольку его зрение вернулось к нему после того, как он сложил другую песнь для Колума Килле’.

Завершается поэма также прозаической отсылкой к истории ее создания: *Ro fossaig tra Dia do Dallan s shuile coa bas ar anoir 7 air-mitin molta 7 marbnada Senain* (Breatnach 1989, 11) – ‘Сохранил же Бог его глаза Даллану до его смерти из-за чести и признательности за хвалу и посмертную песнь Сенану’.

Л. Брятнох в данной публикации поэмы, посвященной Сенану, доказывает, что по данным языка, она не могла быть написана раньше конца IX в., и выдвигает предположение, что ее автором мог быть знаменитый Кормак Макк Куллинан († 908), король и епископ Кашеля, автор «Глоссария». В то же время, как он полагает, составитель среднеирландских глосс и пролога к поэме, несомненно, был знаком с «Чудом Колума Килле» и с традицией приписывать этот текст Даллану Форгаллу и его не смутил тот факт, что в отличие от элегии на смерть Колума Килле, посвященная Сенану поэма вряд ли может быть отнесена к жанру *marbnad* (посмертная хвалебная песнь). Относительно небольшая по объему поэма (в издании выделено 57 строк, но в оригинале деление на строки могло быть иным) как бы распадается на два фрагмента. Первый представляет собой восхваление святого Сенана за его благочестие (но при этом его победа над водяным монстром никак не упоминается). Второй, заключительный фрагмент представляет собой обращение к святому с просьбой вернуть зрение, точнее – благодарность за возвращенное зрение⁸. Видимо, именно мотив возвращенного зрения как результат восхваления поэтом святого, а также сходство названия – *Amrae*, послужили для составителя

Сенана» был Даллан Форгалл; к нашему изумлению, мы увидели ссылку на это и в предисловии к академическому изданию «Гостевания Гуайре» (Joynnt 1931).

⁸ Признаться, этот момент заставляет усомниться в верности атрибуции Л. Брятноха, поскольку епископ Кормак слепым не был.

гloss толчком для отождествления автора «Чуда Сенана» и автора «Чуда Колума Килле».

Интересен еще один момент: в «Чуде Сенана» поэт говорит о том, что возвращение зрения не приносит ущерба его поэтическому искусству:

*Cáin tesban
teim essgal,
scéo ní háin,
ní hain aí;
is mo aí*

as moam mo áin

(Breatnach 1989, 25)

‘Прекрасно отсутствие мрачной тьмы
и, великая вещь, это не позорит поэ-
зии; больше превосходства от этого в
моей поэзии’

(перевод условный).

Присутствующее здесь противоречие – возвращение зрения, казалось бы, не должно как-то вредить поэтическому мастерству – предстает здесь как логичное продолжение идеи, которая была нами выявлена в «Гостевании Гуайре» и имеет много параллелей в ирландской традиции. То есть иными словами, автор «Чуда Сенана» был знаком с архаическими (и языческими) представлениями, согласно которым слепота не порок, но своего рода ниспосланный свыше дар, который позволяет прозревать невидимое. Действительно, как пишет, например, Дж. Надь, «существуют мистические связи между их (поэтов) физическим пороком и их сверхъестественным знанием» (Nagy 1985, 33); ср. также – «слепота была sine qua non поэтического искусства в Ирландии» (Ford 1990, 37). Как мы полагаем, мотив «утраты слепоты», которая «не позорит поэзии» был введен поэтом-христианином, находящимся по отношению к языческой традиции в полемике и опирающимся на христианскую Евангельскую парадигму, согласно которой слепота – наказание, посланное либо за грехи самого слепого или его родных, либо – для демонстрации Чуда исцеления. О сохранении зрения упоминается и в многочисленных апокрифических молитвах заговорного типа («лориках») средневековой Ирландии. Судя по процитированной нами строфе, традиция «сакральной слепоты» была автору поэмы знакома, но принимать ее, будучи христианином, он не хочет.

Согласно предположению П. Хенри, мотив возврата зрения содержится в одной из завершающих строк «Чуда Колума Килле»

(Henry 1978, 200): *Rop réid menda duba dim* – ‘Пусть легко физические изъяны темные (уйдут) от меня’. Здесь также поэт-христианин отказывается от своей «сакральной слепоты», которую связывает с темнотой язычества.

Таким образом, тема слепоты и возврата зрения была подсказана самим текстом поэмы и поэтому, когда в более поздний период появилась потребность в определении ее автора, мотив его слепоты оказался одним из определяющих.

Мы далеки от предположения о том, что имя Даллана Форгалла было «придуманно» неизвестным компилятором начала XI века, который оформил текст поэмы Прологом и глоссами. Естественно, он также опирался на уже существующую традицию, точнее – был знаком с именами исторических и полулегендарных поэтов, живших в конце VI – начале VII вв. Имя Даллана, несомненно, было среди них, однако создание комплекса легенд о нем состоялось позднее, причем, как мы видим, во многом именно благодаря широкому распространению Пролога к «Чуду».

Часть из них – противоречива. Так, в поздних фольклорных источниках существует совершенно другой рассказ о смерти Даллана, не имеющий ничего общего с рассказом из «Гостевания Гуайре». Согласно преданию, он прибыл в монастырь святого Коналла Кила в Донеголе, находящийся на острове, носящем имя святого, Инис-Киль, чтобы сложить ему хвалебную песнь. Но по дороге на него напали пираты и отрубили ему голову. Однако один из монахов Коналла нашел тело и голову Даллана, приложил их друг к другу, и они срослись. Таким образом, умерший поэт был достойно погребен на острове⁹. Этот рассказ Д. О’Хогайн считает поздним и не стоящим внимания на фоне других, более полных и интересных преданий о поэте Даллане, однако, как нам кажется, он не совсем прав. Действительно, многие легенды, связанные с чудесами острова Инис-Киль, известны скорее по поздним фольклорным источникам, однако совершенно очевидно, что за ними стоят более архаичные предания, связанные как с жизнью самого святого, так и с островом, на котором он поставил свой монастырь в конце VI в. Этот остров, находящийся в устье Донегольского залива (на северо-востоке Ирландии), считал-

⁹ См. (Ó hOgain 1991, 150)

ся языческим, друидическим островом (как и остров Иона святого Колума Килле), поэтому с приходом христианства он был проклят и сделался невидимым, появляясь на горизонте лишь на краткое время. Святой Коналл, по ошибке убивший родного отца и желавший в уединении искупить свой грех, обратился к Господу с просьбой сделать остров доступным для людей, переплыл туда и, раскинув руки, лежал на прибрежном песке так долго, что птица успела свить гнездо в его ладони и вывести птенцов. Так Коналл понял, что прощен Богом, и тогда он основал там небольшую обитель, предварительно обойдя пешком весь остров. Этот ритуальный «обход», в ирландском фольклоре носящий английское название – *turus*, по преданию был связан с разного рода обетами, в частности – чудесными исцелениями и особенно – возвращением зрения слепым! Сакральным объектом в данном случае служит находящаяся на острове могила, «в которой похоронены двое – Коналл Кил и знаменитый поэт Даллан Форгалл» (Ó Muirghesa 1921, 256). На фоне всего сказанного приезд Даллана Форгалла на этот остров предстает как логичный – так как здесь мы вновь встречаем тему чудесного возвращения зрения. Кроме того, как мы понимаем, именно предание о смерти Даллана, отсекании его головы и о чудесном ее возвращении как раз и послужило поводом для его локальной канонизации и включения в Таллахтский мартиролог, а также – в глоссарий-дополнение к Мартирологу Энгуса. Однако, напоминаем еще раз: в отличие от позднего Мартиролога Донегола (см. выше) в этих источниках местный святой, именуемый – Даллан мак Форгалль, никак не связывается с поэмой «Чудо Колума Килле».

Совершенно иной Форгалл (или Форголл) фигурирует в цикле саг, посвященных королю Монгану, сыну Фиахны († 625), «одной из наиболее загадочных фигур псевдо-истории» (Ní Bhrolcháin 2009, 72). Король Улада, Монган в то же время, согласно легендарной традиции был реинкарнацией бога моря Мананнана мак Лира, обитавшего на острове Мэн. Пророчество о рождении Монгана вложено в уста этого божества в достаточно ранней (VIII в.?) саге «Плаванье Брана»: героям является едущий на колеснице по морским волнам чудесный путник, который говорит о себе, что он бог моря и что он станет отцом и воплощением рожденного от земной женщины чудесного ребенка:

‘Это облик, тобою зримый, –
 Он придет в твои края, в Ирландию,
 Ибо мне надлежит путь к дому
 Женщины из Лине-Мага.
 Перед тобою Мананнан, сын Лера,
 На колеснице в обличье человека.
 Им будет рожден – на короткую жизнь –
 Прекрасный муж с белым телом...’¹⁰

В то же время, Монган является и воплощением Финна Мак Кумала, чем, в частности, объясняется хорошее знание им локальной традиции и историй, связанных с легендарной топонимикой Ирландии (так называемые «Старины мест»).

При его дворе находится поэт по имени Форгалл, который одновременно прославляет короля, складывает о нем повести и поэмы, но и находится с ним в состоянии определенного рода соперничества: каждый стремится показать, что он более образован и лучше знает, в частности, почему то или иное место получило свое название. Причем Форгалл, будучи поэтом, угрожает Монгану хулой-насмешкой, тогда как король может опираться только на собственные знания, обретенные им в его последовательных перерождениях¹¹. Интересно, что в другой повести о Монгане, где также проверяются его знания, его соперником выступает поэт Эохайд Ригейкес, называемый «верховным поэтом Ирландии», уже знакомый нам по описанным поздним источникам, но в данном случае не отождествляемый с Далланом. В небольшой саге, датируемой предположительно также VIII в., повествуется о том, почему Монган был лишен потомства: Эохайд оказался трижды посрамленным в присутствии юного Монгана, который сумел ответить на вопросы клириков о происхождении кругов камней и стен крепостей, что Эойхаду, верховному поэту, известно не было. Раздраженный он проклял сына короля, сказав: *in t-ānius romōr tuargabais fort bethir cen ānius dar a ēisi: nīcon bia acht eachbachlaich uait* ꝛ *nī ba mōr itir faicebtha athgabāil*, ꝛ *nīcon festar tarad de fen* (Knott 1916, 155) – ‘радость великая, которую доставишь ты

¹⁰ Пер. А.А Смирнова. См. Смирнов 1933, 243.

¹¹ См., например, рассказ о том, как выяснилось, что Монган это Финн мак Кумал: (Cross, Slover 1996, 548–550).

себе, будет без радости в другом. Не будут тебе нужны никто, кроме прислужников при лошадях, и не будет велико твое потомство и не будет всходов от тебя’.

Действительно, таким образом, функционально в цикле саг о Монгане поэты-хулители (не отличающиеся к тому же глубокими историческими и топонимическими познаниями!) Эохайд и Форгалл оказываются идентичными, что, как мы можем предположить, в традиции более поздней послужило толчком для их идентификации уже на уровне сюжетном. Более того, как мы понимаем, в эту традицию оказался включенным некий персонаж, связанный с ранне-церковной традицией Донегола, носящий имя Даллан мак Форгаль, что в итоге привело к «вылепливанию» на каркасе сходства имен и темы слепоты фигурки Даллана Форгалла из Пролога к «Чуду Колума Килле». Отметим, что все, упомянутые нами источники всегда помещают Даллана (или – Далланов) в первую половину VII в., однако совершенно очевидно, что Даллан из «Гостевания Гуайре» и Даллан, погребенный в монастыре Инис-Киль – это персонажи совершенно разные!

Но в таком случае, существовал ли поэт Даллан вообще? И если да – то к какому из «Далланов» он мог быть ближе? Мы полагаем, что сама постановка данного вопроса не совсем корректна, так как он безусловно существовал для среднеирландской и более поздней традиции, с одной стороны, и он также, естественно, существовал как пусть и не известный нам, но реальный автор текста «Чудо Колума Килле», с другой. Вопрос лишь о том, кем был этот автор и какое он носил имя. Для компилятора Пролога, как мы думаем, это был скорее Даллан Форгалл – поэт и хулитель, который предстает в повестях о Монгане, тогда как «на самом деле», судя по тексту самой поэмы, это скорее был приближенный к церковным кругам Даллан мак Форгаль, о котором мы не знаем практически ничего¹². Теоретически мы могли бы выстроить что-то в роде схемы с кружками и стрелками, которые показывали бы, какой мотив и какое имя где было заимствовано и что для чего послужило источником. Однако мы не считаем возможным

¹² Реконструированная ситуация в чем-то напоминает полу-анекдот: ученые установили, что «Илиаду» написал не Гомер, а другой поэт, живший в то же время и носивший то же имя. Однако в нашем случае, как мы видим, ничего анекдотического в данной ситуации нет.

рисовать такую схему, поскольку совершенно несомненно – часть звеньев этой даже не цепи – а скорее кольчуги навсегда утрачена, и мы не можем с уверенностью говорить о том, что именно послужило источником не только для анонимного составителя Пролога начала XI века, но и для Майкла Клери и других антиквариев – в середине XVII.

Обращение к тексту самой поэмы «Чудо Колума Килле» на самом деле дает скорее противоречивые результаты.

Позволим себе привести большую цитату из книги Т. Кланси и Г. Маркуса:

«Легенды, которые называют Даллана верховным поэтом и которые описывают его как члена светского сообщества профессиональных литераторов, отвлекают исследователей от свидетельств об авторе самой поэмы, в которой видно, что Даллан был хорошо знаком с церковной ученостью и прекрасно знал латынь. Он демонстрирует осведомленность с библейской традицией, как с персонажами, так и с сюжетами; он упоминает отцов церкви (Кассиана и Василия), а в случае с Кассианом он демонстрирует знание непосредственных источников; он явно знаком с аскетическим служением, а также много знает о жизни самого Колумбы; он использует латинизмы, а также широко пользуется латинскими заимствованиями в ирландском. Все это говорит в пользу того, что сам Даллан прошел обучение в монастыре, если только не был клириком. Вне всякого сомнения, он христианин и не забывает предпослать своей поэме обращение к Богу. Более того, он демонстрирует личную привязанность к умершему святому, хотя и не называет Колумбу своим покровителем в этой жизни, как это делают другие поэты из окружения святого. При этом он описывает чудеса, происходящие на его могиле и ждет от него помощи в будущей жизни. /.../ Хвала Даллана в первую очередь относится к Колумбе как ученому и те фрагменты, в которых он говорит о мастерстве Колумбы в интерпретации Библии или понимании законов, кажутся наиболее впечатляющими и эмоциональными. /.../ Он также знаком с деятельностью Колумбы среди пиктов и, как кажется, в курсе договора, согласно которому остров Иона отошел к Дар Риаде и затем был получен святым в дар от местного короля» (Clancy, Marcus 1995, 99–100).

Все сказанное – более, чем справедливо. Более того, обилие присутствующих в поэме латинизмов далеко выходит за пределы корпуса заимствований, связанных как с христианством, так и с монастырским бытом и, особенно – работой в скриптории (*archangel* ‘архангел’, *sacart* ‘святой’, *demal* ‘демон, дьявол’, *celebrad* ‘служит (мессы)’, *axal* ‘апостол’, *angel* ‘ангел’, *salm* ‘псалом’, *lebor* ‘книга’, *léig* ‘закон’, *scóil* ‘школа’ и другие). Поэт широко использует латинские окказиональные вкрапления, как мы понимаем, привычные для него и знакомые его аудитории. Например:

Lais túath occidens,
cot-ro-lass oriens
 ‘Сияет страна запада,
 осветил он восток’.

Menda – ‘физические ущербы, недостатки’, *figuir* – ‘фигуры (риторики)’, *certo* – ‘точно, несомненно’, *ius* – ‘долг, обязанность’, *gula* – ‘чревоугодие’ и так далее – это лишь небольшая часть латинских окказионализмов, использованных автором поэмы. Отметим также, что многочисленные латинизмы автор «Чуда» с легкостью помещает в аллитерирующие пары, создавая таким образом на базе архаической метрической системы новые «формулы», что, возможно, со стороны могло выглядеть чуть ли не пародийно, но безусловно опиралось на фоновые знания аудитории. Приведем в качестве примера главку V, повествующую об учености Колумбы (латинизмы подчеркнуты):

V.

<i>Raith rith rethes</i>	‘Прошел течение милости
<i>Dar cais caindenam</i>	Посредством любви прекрасно-делания
<i>Faig feirb fithir</i>	Сплел слова учитель
<i>Gaiss gluassa gle</i>	Разъяснял глоссы чисто
<i>Glinnsius salmu</i>	Очищал псалмы
<i>Sluinnsius leig libuir ut car Caisseoin.</i>	Объявлял чтение книг, что любил Кассиан
<i>Catha gulae gailais</i>	Битвы чревоугодия победил
<i>Libru Solman sexus.</i>	Книги Соломона он им следовал

<i>Sina sceo imrima raith.</i>	Погоду и бури понимал
<i>Rannais rainn co figuir eter libru leig.</i>	Разделял разделы фигурой между книгами закона
<i>Legais runa rochuad eter scolaib screpra.</i>	Читал тайны мудрецов между школами писания
<i>Sceo ellacht imhuaim n-eisce im rith.</i>	И знание вращения луны в движении
<i>Raith rith la gréin ngescaig. sceo rein rith</i>	Понимал бег солнца вооруженным и бег моря
<i>Rimfed rind nime nech inchoi cech dirnais ro Columb o chille cuallamar.</i>	Исчислил бы звезды неба тот, кто назвал бы каждое благо, которое мы слышали от Колума Килле'

Все сказанное, казалось бы, должно привести к логическому выводу: поэт, кем бы он ни был, входил в окружение святого Колумбы на Ионе, сам был клириком и младшим современником святого, поэма на Ионе и была написана, причем адресована она таким же ученым клириком. Однако, Т. Кланси и Г. Маркус, остерегаются делать такой вывод: «Не достаточно доказательство того, что поэма была сложена на самой Ионе, – пишут они, – хотя она, безусловно, входила в число известных там документов. Она была знакома Адамнану, который имитирует ее в свой “Молитве” и Беккану, который использует ту же редкую лексику. Видимо, Даллан получил информацию о Колумбе с Ионы, от старейшин и преемников Колумбы, если не лично. /.../ Но у нас нет оснований полагать, что сам Даллан когда бы то ни было приезжал в Британию и пересекал море, поскольку об этом у него не упоминается» (Clancy, Marcus 1955, 100).

Действительно, в поэме нигде не говорится о том, что ее автор плывал на корабле из Ирландии в Иону, однако это, в принципе, и не было обязательно. Зато следует обратить внимание на дважды употребленные формы глагола в 1 лице множественного числа: *tuinnemar* ‘мы ждали’ (земли Моисея), а также:

Rimfed rind nime, nech in-choi cech ndiruais / ro – Coluimb ó Chille – síalamar – ‘Сосчитал бы звезды на небе тот, кто смог бы рассказать о остальном, / что мы слышали от Голубя из Церкви’.

«Мы» в данном случае – это, несомненно, не придворный поэт короля Аода и его окружение, а те, кто непосредственно общался со свя-

тым, впитывал от него ученость, духовность и находился под его непосредственным влиянием. В поэме-элегии святой Колумба не раз сравнивается со «светом» и, несомненно, свет это был *зрим* ее автором.

Литература

- Михайлова 2009 – Т.А. Михайлова. «Чудо Колума Килле» как памятник ирландской культуры XI в. // Средние века. Вып. 70 (3), 2009.
- Похищение быка из Куальнге 1985 – Похищение быка из Куальнге / Изд. Т. Михайлова и С. Шкунаев. М., 1985.
- Смирнов 1933 – А.А. Смирнов. (Изд., пер.) Ирландские саги. Л.-М., 1933.
- AFM – John O'Donovan (ed. & trans.) *Annala Rioghachta Eireann: Annals of the kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616*. 7 vols. (Dublin 1848–51; repr. Dublin, 1856; repr. Dublin, 1990).
- Bernard, Atkinson 1898 – J.H. Bernard and R. Atkinson (Eds.). *The Irish Liber Hymnorum*. London, 1898.
- Best, Lawlor 1931 – R.I. Best, H.J. Lawlor (Eds.). *The Martyrology of Tallaght*. London, 1931.
- Breatnach 1989 – L. Breatnach. *An Edition of Amra Senáin // Saints, Sages and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney* / Eds. D. Ó Corráin, L. Breatnach, K. McCone. Maynooth, 1989.
- Carney 1955 – J. Carney. *Studies in Irish Literature and History*. Dublin, 1955 (1979).
- Clancy, Márkus 1995 – Th.O. Clancy and G. Iona Márkus. *The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*. Edinburgh, 1995.
- Cross, Slover 1996 – T.P. Cross, C.H. Slover. *Ancient Irish Tales*. New York, 1996.
- De Blacam s.a. – A. De Blacam. *A First Book of Irish Literature*. Dublin and Cork. s.a.
- Dillon 1946 – M. Dillon. *The Cycles of the Kings*. Dublin, 1946 (repr. 1994).
- Ford 1990 – P.K. Ford. *The Blind, the Dumb, and the Ugly: Aspects of Poets and their Craft in Early Ireland and Wales // Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol.19, Summer, 1990.
- Henry 1978 – P.L. Henry. *Saoithiúlacht na Sean-Ghaeilge. Baile Átha Cliath*, 1978.
- Joynt 1931 – M. Joynt (Ed.). *Tromdámh Guaire*. Dublin, 1931 (1941), MMIS, vol. 2.
- Keating 1908 – G. Keating. *Foras Feasa ar Éirinn. The History of Ireland. Vol.II*. London, ITS, N 8, 1908.
- Le Roux 1961 – F. Le Roux. *Le guerrier borgne et le Druide aveugle: la cécité et la voyance // Ogam*, vol. 13, 1961.

- Knott 1916 – E. Knott (Ed.). Why Mongan was deprived of noble issue // *Ériu*, vol.VIII, Part II, 1916.
- Nagy 1985 – J. Nagy. *The Wisdom of the Outlaw*. Berkeley and Los Angeles, 1985.
- Ní Bhrolcháin 2009 – M. Ní Bhrolcháin. *An Introduction to Early Irish Literature*. Dublin, 2009.
- O’Coileáin 1977 – S. O’Coileáin. *The Making of Tromdám Guaire* // *Ériu*, vol. XXVIII, 1977.
- O’Hanlon 1875 – J. O’Hanlon. *Lives of The Irish Saints*. Vol. I, Dublin – London – New York, 1875.
- Ó hOgain 1991 – D. Ó hOgain. *Myth, Legend and Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*. New York, London, Toronto, 1991.
- Ó Muirghesa 1921 – E. Ó Muirghesa. *Conall Caol agus Inis Caoil* // *Béaloides*, *The Journal of the Folklore of Ireland Society*. Iml. i, Uimh. III, 1921.
- Plummer 1922 – Ch. Plummer. *Bethada Náem nÉirenn. Lives of the Irish Saints*. Oxford, 1922 (repr. 1968). Vol. 1.
- Todd, Reeves 1964 – J.H. Todd and W. Reeves. *A Calendar of the Saints of Ireland – Martyrologium Dungallense – Calendarium Sanctorum Hiberniae*. Coll. Fr. Michael O’Clery. 1630. – Dublin, 1964.
- Scowcroft 1995 – M. Scowcroft. *Abstract Narrative in Ireland* // *Ériu*, vol. XLVI, 1995.
- Stokes 1899 – W. Stokes (Ed.). *The Bodlean Amra Choluimb Chille* // *Revue celtique*, vol. 20, 1899.
- Stokes 1905 – W. Stokes (Ed.). *Féilire Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*. London, 1905 (repr.1984).

Т.В. Топорова (Москва)

Фольклорный персонаж *Сидор Карпович*¹ в свете германских данных

Важной особенностью научного творчества Владимира Николаевича Топорова, отличавшегося исключительным разнообразием интересов, является, как мне кажется, своеобразная методология, предполагающая возвращение к наиболее важным темам, сопровождающееся, как правило, более углублённым анализом материала. Цикличность, заключающаяся в изучении языковых данных, оказавшихся в распоряжении специалистов, снова и снова, на иных уровнях, неисчерпаемость анализа, невозможность дойти «до дна» и делает работы Владимира Николаевича Топорова актуальными и сейчас. Их принципиальная незавершённость и открытость является мощным стимулом для поиска аналогий. Желание заполнить германские лакуны в сложной мозаике индоевропейских реконструкций В.Н. Топорова побуждало меня постоянно уделять внимание соответствующим проблемам. В данном случае хотелось бы обратиться к небольшой, но на редкость существенной на мой взгляд статье «Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича» (Топоров 1987, 31–48), входящей в комплекс работ по изучению индоевропейского похоронного обряда (Топоров 2006). О значимости этой статьи в научном наследии Владимира Николаевича Топорова убедительно свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что она уже рассматривалась на первых Чтениях его памяти² и её обсуждение вызвало широкий резонанс.

Прежде чем перейти к анализу фактов, необходимо сделать несколько замечаний.

¹ Моё выступление стало возможным благодаря деятельному участию Татьяны Владимировны Цивьян, заметившей многочисленные несообразности в первоначальном варианте доклада и спровоцировавшей его переделку.

² Ср. доклад Г.А. Левинтона «К биографии Сидора Карповича».

- Во-первых, необходимо создать благодатную почву для сравнения и обосновать его правомерность.
- Во-вторых, следует эксплицировать некоторые постулаты В.Н. Топорова, с тем, чтобы возможность оперирования ими не подвергалась сомнению.
- В-третьих, трактовка германских данных также нуждается в доказательствах.

Для выполнения поставленных задач придется привести веские аргументы, подтверждающие следующие тезисы:

а) в собранных В.Н. Топоровым письменных свидетельствах о Сидоре Карповиче речь идёт о *первых похоронах*;

б) германский миф о Бальдре интерпретируется именно как миф о *первой смерти и первых похоронах*;

в) славянский и германский тексты о первых похоронах характеризуются *общей* структурой;

г) принадлежность рассматриваемых текстов к разным стилистическим регистрам – *низкому* и *высокому* не является препятствием для реконструкции;

д) миф о первых похоронах интерпретируется в контексте «основного» мифа;

е) постулирование изофункциональности мифологических персонажей возможно при отсутствии у них *общего* имени.

Как следует из сформулированных выше положений, в качестве объекта анализа выступает *мифологический текст*, исчерпывающее определение которого даёт Е.Е. Левкиевская: «Под мифологическим текстом подразумевается такой текст традиционной культуры, который, во-первых, содержит сведения о демонологических явлениях (в самых разных формах их проявления), во-вторых, содержит установку на достоверность этой информации (которая аттестуется как элемент реальности, в отличие от других типов текстов, например, сказки, с их установкой на вымысел); в-третьих, реализует эту мифологическую информацию в виде одной из семантических моделей, закреплённых в общественной памяти, и, в-четвертых, рассматривается как текст речевого жанра, т.е. как текст, реализующийся в совокупности его жанровых вариантов <...>, функционирующий в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи и воспроизводя-

щийся в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах» (Левкиевская 2007, 2).

Приступаем к обоснованию приводимых выше тезисов.

а) В статье «Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича» Владимир Николаевич обнаруживает «весьма архаическую схему мифоритуального сценария, имеющую самое непосредственное отношение к теме похоронного обряда, который в данном случае есть не что иное, как воспроизведение прецедента, донесенного до нас в мифе – п е р в ы х похорон мифологического персонажа» (Топоров 1987, 32). В основе «прототекста» о Сидоре Карповиче по мнению В.Н. Топорова «лежит миф о первой смерти и первых похоронах» (Топоров 1987, 42), а в образе главного героя запечатлён первый умерший, «первопокойник» (Топоров 1987, 43). Если попытаться прокомментировать выводы В.Н. Топорова, то получается, что идея п е р в ы х похорон, не представленная эксплицитно в реально засвидетельствованных текстах, получает право на существование на том основании, что «каждая реальная смерть и похороны ориентированы на мифологический прецедент, на п е р в ы й случай, на то, что было в н а ч а л е , повторяя его через соотношение себя с ним и тем самым приобщаясь к сфере мифологически-сакрального» (Топоров 1987, 42).

б) Бальдр – один из самых сложных и противоречивых образов германской мифологии. Главная проблема заключается в невозможности разграничения автохтонных и заимствованных мотивов (как восточных, так и христианских), происхождение которых не может быть установлено с полной достоверностью. Обратимся к древнегерманскому (преимущественно древнеисландскому) материалу, описывающему миф о б о г е Бальдре, сыне верховного бога скандинавского пантеона Одина и богини Фригг, и попытаемся привести убедительные доводы в пользу его интерпретации как мифа о п е р в о й смерти и п е р в ы х похоронах.

Сначала приведём наиболее релевантные свидетельства источников. Самая полная информация о Бальдре приведена в «Младшей Эдде», произведении Снорри Стурлусона, датированном 1222–1225 гг., в которой сообщается: «Бальдру Доброму стали сниться дурные сны, предвещающие опасность для его жизни. И когда он рассказал те сны асам, они держали все вместе совет, и было решено оградить Бальдра

от всяких опасностей. И Фригг взяла клятву с огня и воды, железа и разных металлов, камней, земли, деревьев, болезней, зверей, птиц, яда и змей, что не тронут Бальдра. А когда она это сделала и другим поведала, стали Бальдр и асы забавляться тем, что Бальдр становился на поле тинга, а другие должны были кто пускать в него стрелы, кто рубить его мечом, а кто бросать в него камнями. Но что бы они не делали, все было Бальдру нипочем, и все почитали это за великую удачу.

Как увидел то Локи, сын Лаувеи, пришлось ему не по нраву, что ничего не вредит Бальдру. Он пошел к Фригг, в Фенсалир, приняв образ женщины ... и спрашивает: «Все ли вещи дали клятву не трогать Бальдра?» Фригг отвечает: «Растет к западу от Вальгаллы один побег, что зовется омелой. Он показался мне слишком молод, чтобы брать с него клятву»...

Локи вырвал с корнем тот побег омелы и пошел на поле тинга. Хёд стоял в стороне от мужей, обступивших Бальдра, ибо он был слеп. Тогда Локи заговорил с ним: «Отчего не метнешь ты чем-нибудь в Бальдра?» Тот отвечает: «Оттого, что я не вижу, где стоит Бальдр, да и нет у меня оружия». Тогда сказал Локи: «Все ж поступи по примеру других и уважь Бальдра, как и все остальные. Я укажу тебе, где он стоит; метни в него этот прут». Хёд взял побег омелы и метнул в Бальдра, как указывал ему Локи. Пронзил тот прут Бальдра, и упал он мертвым на землю. И так свершилось величайшее несчастье для богов и людей.

... Но мстить было нельзя: было то место для всех священно. ... великий урон причинила асам смерть Бальдра³. ... Асы подняли тело Бальдра и перенесли к морю. Хрингхорни⁴ звалась ладья Бальдра, ... боги хотели спустить ее в море и зажечь на ней погребальный костер. Но ладья не трогалась с места. Тогда послали в Страну великанов за великаншей по имени Хюррокин⁵. Когда она приехала – верхом на волке, а поводьями ей служили змеи – и соскочила наземь,

³ Пропущен эпизод о поездке сына Одина Хермода в мир иной, чтобы вернуть Бальдра асам (эта попытка не удалась из-за козней Локи, отказавшегося выполнить условие хозяйки иного мира Хель, – оплакивать всем Бальдра).

⁴ «С кольцом на форштевне».

⁵ «Сморщенная от огня».

Один позвал четырех берсерков, поддержать ее коня, но те не смогли его удержать, пока не свалили. Тут Хюррокин подошла к носу ладьи и сдвинула ее с первого же толчка ...

Потом тело Бальдра перенесли на ладью, и лишь увидела это жена его Нанна, у нее разорвалось от горя сердце, и она умерла. Ее положили на костер и зажгли его. Тор встал рядом и освятил костер молотом Мьёлльнир. А у ног его пробежал некий карлик по имени Лит⁶, и Тор пихнул его ногою в костер, и он сгорел.

Множество разного народу сошлось у костра. ... Один положил на костер золотое кольцо Драуннир. Есть у этого кольца с тех пор свойство: каждую девятую ночь капает из него по восьми колец такого же веса. Коня Бальдра взвели на костер во всей сбруе» (Младшая Эдда 1970, 48–49).

В «Старшей Эдде» Бальдр фигурирует в основном в двух песнях – «Прорицании вёльвы» и «Снах Бальдра», в остальных эддических песнях он упоминается эпизодически. В «Прорицании вёльвы» наиболее рельефно представлены мотивы об *убийстве Бальдра*, о *Бальдре – жертве*⁷, имеющей *сакральный* характер⁸, и его ассоциации с *возрождённой вселенной*, прежде всего с *цветением растений*⁹. Сюжету о Бальдре посвящена отдельная песня – «Сны Бальдра», которую сравнивают с «Прорицанием вёльвы», поскольку она также представляет собой диалог между Одним, отправившимся в загробный мир, и вёльвой (прорицательницей), которую он поднял из могилы, чтобы выяснить судьбу своего сына Бальдра и будущее вселенной.

Существует несколько причин, по которым миф Бальдра может быть истолкован как миф о *первой смерти и первых похоронах*:

⁶ «Цветной».

⁷ Ср.: Es sá Baldri, blóðgom tívor (Vsp. 31) «Я видела Бальдра, кровавую жертву» (слова вёльвы (прорицательницы)).

⁸ Ср. связь Бальдра со *светом, сиянием*, визуальными формами проявления *святости*: hann er svá fagr álitom ok biatr, at lýsir af honom (SnE 21) «его лик так красив и так светел, что исходит от него сияние», его жилище – Vreíða-blik «Широкий блеск».

⁹ Ср.: Muno ósáñir acrar vaða, / böls mun allz batna, Baldr mun koma (Vsp. 62) «Вырастут незасеянные пашни, / зло улучшится, Бальдр вернётся».

- во-первых, такую возможность предусматривает композиция произведения: в «Младшей Эдде» непосредственно после изложения эпизода об убийстве и похоронах Бальдра следует описание эсхатологической катастрофы – «гибели богов»;
- во-вторых, в рамках самой традиции отмечается неординарность убийства Бальдра, расколовшая существование вселенной на два периода – «золотой век» и п е р в о е злодеяние, угрожающее гармоничному миропорядку, при этом устанавливается причинно-следственная связь между смертью Бальдра и произошедшими позднее событиями, то есть «гибелью богов»;
- в-третьих, нельзя не упомянуть то обстоятельство, что за похоронами Бальдра отчетливо проглядывают типичные признаки р е - а л ь н о г о германского похоронного ритуала, известные по данным археологии и культурной антропологии, ср. скандинавский обычай сжигать покойника в корабле и возводить над ним курган, засвидетельствованный в эпоху железа (Vries 1970, II, 226).

Подводя итоги всему сказанному, наиболее убедительной представляется гипотеза выдающегося германиста Яна де Фриса о том, что миф о Бальдре изначально не имел ничего общего с культом плодородия, он воплощал миф о с м е р т и , рассматриваемый в контексте обряда и н и ц и а ц и и , в котором фигурирует тема возникновения смерти как испытания, которое должен пройти юноша, чтобы добиться нового статуса – зрелого мужчины¹⁰. Если принять эту концепцию, то оказывается возможным объяснить многие «странности»: в частности, вьющееся растение омела, абсолютно безвредное, претерпевает *судьбоносное превращение* и становится смертельным оружием,

¹⁰ Ср. Vries 1970, II, 237: “Ich glaube, dass der Baldurmythus mit Fruchtbarkeitsriten ursprünglich nichts zu schaffen hat, sondern das fast in der ganzen Welt auftretende Problem des Todes an sich behandelt. ... Wenn wir nun beachten, dass in den Initiationsriten der Durchgang durch den Tod ein sehr wesentliches Moment ist, und in den dazugehörenden Mythen oft die Entstehung des Todes behandelt wird, eben weil Tod und Zeugung notwendig zu einander gehören und der geschlechtsreife Knabe, um zeugen zu können, das Todesschicksal kennen lernen muss, so möchte ich annehmen, dass der Baldurmythus das germanische Gegenstück dazu bildet. Kein Text zu Fruchtbarkeitsriten, sondern zu einer Initiationsfeier”.

а ситуация бросания в Бальдра богами копий и мечей отсылает к идее *мнимой жертвы*, невозможность же вернуть погибшего Бальдра богам в наибольшей мере реализует представление об окончательности и неотменимости смерти.

в) На основании доказательств, приведенных в пунктах *а* и *б*, можно констатировать принадлежность русских текстов о Сидоре Карповиче и древнеисландских текстов о Бальдре к классу **текстов о «похоронах»**, обладающих совокупностью общих черт, на которые указывал В.Н. Топоров. «Обычно такие «похоронные» тексты описывают некое действие; главный персонаж, объект похорон является знаково отмеченной фигурой, с которой к тому же соотносятся определенные «предметные» атрибуты и символы ...; само действие и/или исполнение описывающих его текстов приурочено к отмеченной точке ритуально-календарного цикла (например, святки, масленица, семик и др.); основная и по сути дела единственная тема – похороны, но она предполагает актуализацию лежащей за ритуалом, глубже его более фундаментальной идеи смерти и жизни (воскресения)» (Топоров 1987, 36–37). При сопоставительном анализе сюжетов о Сидоре Карповиче и Бальдре обнаруживается, во-первых, стихотворная форма текста, и, во-вторых, одинаковая композиция соответствующих текстов – диалог. «Вопросы обращены к «покойнику» Сидору Карповичу, а ответы направлены тем, кто его хоронит, – Пахомовне или батюшкам, которые, следовательно, выступают как участники и организаторы самого похоронного обряда» (Топоров 1987, 41). Песня «Старшей Эдды» «Сны Бальдра» состоит из *вопросов* Одина (в дальнейшем – жреца, обрекающего Бальдра на смерть), стремящегося узнать о грядущих событиях, и *ответов* пробуждённой им от могильного сна вэльвы, обладающей даром предвидения. Хотя в первом случае в диалоге принимают участие жертва, объект похоронного ритуала – покойник – и те, кто его хоронят, а во втором – субъект ритуала – жрец и прорицательница, тождество на уровне выражения не может не быть симптоматичным. В фольклорных текстах о Сидоре Карповиче, скорее всего, диалог воспроизводит прения сторон во время похоронного обряда¹¹; что же касается

¹¹ Ср. аргументы в пользу ритуального происхождения текста о Сидоре Карповиче (Топоров 1987, 41).

«Снов Бальдра», то мы, несомненно, имеем дело с диалогом на космологические темы. Как известно, похоронный обряд, воспроизводящий сакральный обряд первопохорон, включает исполнение конкретного ритуала в общую космологическую схему (Топоров 1987, 15), следовательно, анализируемые диалоги восходят к общему источнику. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что и изложение мифа в *прозаической* «Младшей Эдде» обнаруживает явный *поэтический* источник и позволяет предположить наличие архаичных песен о смерти Бальдра и о поездке Хермода в хель, отголоски которых дошли до Снорри Стурлусона (Vries 1970, II, 217).

г) Может показаться несколько необычным, что сюжет о первых похоронах представлен в контрастирующих кодах – нейтральном, *возвышенном*, «божественном» (миф о Бальдре) и намеренно *заниженным* (Сидор Карпович), реализующихся в соответствующих жанрах – эпосе и быличках, присказках, носящих очевидно вырожденный характер. Однако эта антитеза не кажется принципиальной; она становится понятной, поскольку апелляция «к сфере низовой комеди, игры, эксплуатирующей гротескно-абсурдистские ситуации» (Топоров 1987, 32), осуществляется в уравнивании страха с смешком во время похорон, в основе которых лежит «фундаментальная идея смерти и жизни» (Топоров 1987, 37).

д) На основании исследования фольклорных текстов о Сидоре Карповиче и древнегерманских данных о Бальдре можно предпринять следующий шаг – установить их принадлежность «основному мифу» о «Громовержце и его жене (и детях), о *смерти*¹² (наказании ей) и об ее преодолении силой плодородия» (Топоров 1987, 45). В этом мифе Сидор Карпович выступает как «травестированный и сниженный образ **Громовержца**¹³» (Топоров 1987, 45), в то время как Бальдр выполняет иную роль – **младшего сына**, умирающего и воскресающего бога растительности» (Мифы народов мира 1980, 160), которого умерщвляет его отец. В последнем случае речь идёт, несомненно, о модификации «основного мифа», а именно, «о связи громовержца с опьяняющим напитком и ее реализации в варианте мифа о наказании громовержцем своих детей (или младшего сына),

¹² Курсив наш – Т.В. Топорова.

¹³ Выделение жирным шрифтом наше – Т.В. Топорова.

которых он размельчает и разбрасывает под землей; через год они возрождаются в виде вегетативных образов» (Мифы народов мира 1982, 258). Такая трактовка Бальдра нуждается в кратких комментариях¹⁴. Намёк на конфликт Водана и Бальдра содержится во «Втором Мерзебургском заклинании», мотив *Бальдра – жертвы* и *Водана – жреца* фигурирует в том же источнике: кобыла Бальдра, над которой совершает магические манипуляции Водан, по-видимому, замещает своего хозяина; действия Водана, поющего чудодейственную песнь¹⁵ и соединяющего¹⁶ части тела кобылы, типичны для процедуры жертвоприношения. Мотив *опьяняющего напитка* реализуют родственные др.-исл. *Baldr* обозначения ядовитого травянистого растения, вызывающего галлюцинации и бред, – др.-англ. *beolone*, др.-сакс. *bilene* ‘белена’¹⁷. О *растительных* ассоциациях Бальдра свидетельствуют как многочисленные мифологические мотивы¹⁸, так и этимология теонима¹⁹.

е) Ни в коей мере не оспаривая определение мифологического персонажа в русле исследований Московской этнолингвистической школы как «пучка релевантных признаков и функций, скрепленных именем (курсив – Т.Т.)» (Левкиевская 2007, 3), необходимо акцентировать внимание на особых случаях, когда общего имени не может быть по определению. Именно такая ситуация и наблюдается в нашем случае. *Имена* рассматриваемых персонажей обладают одной общей чертой: они обозначают человека как такового. «Си-

¹⁴ Более подробные аргументы приводит (Топорова 1999, 37–40).

¹⁵ Это действие кодирует древневерхненемецкий глагол *bigalan*.

¹⁶ Д.-в.-н. *gelimida sîn*, букв. ‘да будет склеено’.

¹⁷ В данных лексемах объединены значения ‘растение’ и ‘то, что опьяняет, хмель’.

¹⁸ Ср., в частности, уподобление Бальдра белоснежному растению *rugethrum inodogum*, называемому *Baldrsbrá* ‘ресница Бальдра’ или мотив возвращения Бальдра в обновлённую после эсхатологической катастрофы вселенную, сопровождающегося цветением незасеянной пашни в «Прорицании вёльвы».

¹⁹ Др.-исл. *Baldr* (< **Baldraz*) возводится к и.-е. **bhel-*, **bhlē-* ‘набухать, надувать(ся), бить ключом, изобиловать’ (Рокоту 1959, 120), варианты которого эксплицируют идею изобилия в растительной сфере – и.-е. **bhlē-*, **bhlō-*, **bhla-* ‘лист, цветение; цвести, расти, распускаться’ (Рокоту 1959, 122).

дор Карпович <...> употребляется в значении имярек, как обозначение некоего человека, человека вообще, человека-типа, квантора всеобщности», при этом реконструируется семантический переход «первочеловек» (> «человек вообще») > «первопокойник» (первый умерший) (Топоров 1987, 43). Иными словами, Сидор Карпович используется для наименования *безымянного* покойника²⁰. Аналогичная ситуация характерна и для Бальдра, ср. сосуществование наряду с теонимом (др.-исл. *Baldr*) апеллиатива (др.-англ. *bealdor* ‘господин, повелитель’); в мифе о Бальдре фигурирует еще одно «говорящее» имя – Хёд (теоним *Höðr* на фоне др.-исл. *höðr* ‘битва’). В семантических мотивировках имен зафиксировано еще одно сходство – «растительный» код: ср. вегетативные коннотации Бальдра и связь отчества Карпович с обозначением *плода* – др.-греч. *карлός* (Chantraine 1983, 500). Таким образом, речь ни в коей мере не идет о неучете роли имени собственного в индексах мотивов.

Как известно, интерпретация текстов о Сидоре Карповиче была дана, исходя из *внутренних* данных, поэтому представляется вполне уместным поиск *внешних* параллелей. Речь идёт главным образом о *персонажной* ипостаси похоронного ритуала, о главном участнике соответствующего обряда, а именно, о его с у б ъ е к т е – покойнике. Такая трактовка сюжета позволяет привлечь типологические параллели *первой смерти* (*первого покойника*) в других архаичных мифопоэтических традициях, в частности, древнегерманской.

На основе приводимой информации можно сделать вывод о восприятии Бальдра в рамках мифопоэтической модели мира как *первого смертного*, жертвы, приносимой Одином в канун эсхатологической катастрофы ради обновления жизни, возрождения вселенной и появления нового поколения богов. Убийство Бальдра знаменует *первую смерть*, кардинально изменившую установленный миропорядок; сожжение Бальдра на костре богами является прообразом похоронного ритуала.

Несмотря на отождествление Сидора Карповича и Бальдра с различными персонажами «основного мифа» – громовержцем и его сыном – их объединяет **общая функция** – *жертвы*, воплощения

²⁰ Ср. параллель с именем *Иван* в значении «всечеловек», всякий и каждый (Топоров 1987, 38).

первой смерти, «первопокойника». Если такая трактовка вполне органична для Бальдра, изображаемого в древнегерманских источниках страдающим и пассивным, то восприятие сниженного образа громовержца – Сидора Карповича – как жертвы, а не жреца, может показаться странным, если не принять во внимание его важнейшего свойства – *амбивалентности*²¹.

Сходство между Бальдром и Сидором Карповичем является, разумеется, чисто типологическим. Указание параллелей вовсе не означает отождествления персонажей.

Издания текстов

Althochdeutsche Literatur mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen von Prof. Th. Schauffler. Berlin, Leipzig, 1917.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg, 1962.

SnE – Snorri Sturluson. Edda. Udgiven af Finnur Jónsson. København, 1900 (Младшая Эдда)

Vsp. – Völuspá – «Прорицание вёльвы» (Старшая Эдда)

Литература

Левкиевская 2007 – Е.Е. Левкиевская. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Автореферат диссертации на соискание степени доктора филологических наук. М., 2007.

²¹ Ср. указания на то, что участники «персонажной» схемы похоронного обряда «жрец <...> и покойный, т.е. субъект и объект ритуала связаны между собой (если не в самом ритуале, то в мотивирующем его мифологическом тексте о прецеденте) отношением амбивалентности, основанном на их равном отношении к смерти» (Топоров 1987, 16) и на то, что «некоторые характеристики Сидора Карповича оказываются перевернутыми или же принципиально амбивалентными (жертвователю и жертва, бить и быть битым, умерщвлять других и умирать самому, хоронить жену и быть похороненным ею и т.п.)» (Топоров 1987, 45).

- Младшая Эдда 1970 – Младшая Эдда./Издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М., 1970.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980–1982, 2 т.
- Старшая Эдда – Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. М.-Л., 1963.
- Топоров 1987 – В.Н. Топоров. Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича / Заметки по похоронной обрядности // Балтославянские исследования 1985./Отв. ред. доктор филологических наук Вяч.Вс. Иванов. М., 1987.
- Топоров 2006 – В.Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности у индоевропейцев (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // В.Н. Топоров. Исследования по этимологии и семантике. Том 2 (книга 2). М., 2006.
- Топорова 1999 – Т.В. Топорова. Древнегерманская космогония: язык и миф // Российские исследования по мировой истории и культуре. Russian Studies in World History and Culture. Том 1 / Volume 1. Lewiston – Queenston – Lampeter, 1999.
- Chantraine 1983 – P. Chantraine. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1983.
- Pokorny 1959 – J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch (IEW). Bern, München, 1959, 2 Bde.
- Vries 1970 – J. de Vries. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Berlin, 1970.

Балтийские ритуалы: жертвоприношение богине земли Жямине

В балтийской традиции проявлением культа хтонических божеств была либация пива и его питье, нередко сопровождавшееся определенным вербальным обращением к божеству – молитвой.

Из древних хтонических богинь одной из самых ярких и актуальных для крестьян была Жямина (*Žemyna*), персонификация земли, богиня ее плодородия и покровительница хлебов, почитавшаяся литовцами, а также потомками пруссов. Адресованные ей обряды подробнейшим образом описал во второй половине XVII в. историк и этнограф Малой Литвы Матеус Преториус (*PrDP* III, 478–491 и сл.; об этой богине см. Valys 1947; Топоров 2000; Gimbutienė 2002, 66–69; Laurinkienė 2008). Обрядовые действия с пивом, адресованные Жямине, производятся во время чуть ли не всех посвященных этой богине праздников или других связанных с нею ситуаций, отмеченных с религиозной и онтологической точки зрения.

В данной статье ставится цель выявить структуру, характер обрядов жертвоприношения Жямине и религиозную мотивацию этих ритуальных действий, которая для земледельца была неотъемлема от прагматических целей. Описываемые церемонии будут рассматриваться в более широком контексте аналогичных обычаев других народов.

Пиво и обряд либации в древнейших цивилизациях

Обрядовое значение пива и связь его с богами, особенно с хтоническими, было отмечено еще в древнейших цивилизациях (Kopaliński 1985, 882). В древнем Египте пиво, как считается, производившееся уже в IV тысячелетии до н.э., имело статус ритуального напитка (ChGDS, 81). Богиня плодородия и материнства Исида (отождествлявшаяся Плутархом с землей: «земля – Исида», см. Плутарх 2006, 32, 38, 57), имела отношение к посевам (ее считали открывательницей дикого ячменя и пшеницы, научившей людей жать злаки;

греческие авторы ее идентифицировали как Деметру, Геродот II, 156; Фрэзер 2006, 474, 499), и, видимо, по этой причине, она связывалась с соответствующими продуктами – пивом и хлебом и называлась «госпожой пива» (Фрэзер 2006, 499). Хотя данных о ритуальной либации пива в египетской традиции встретить не удалось, однако известно, что сам акт либации как религиозное действие производился с такими жидкостями, использовавшимися в сфере архаических ритуалов, как вода, вино и молоко. Либация в древней египетской религии могла исполнять функции очищения, особенно при использовании воды, а также оживления, обычно по отношению к умершему, кроме того, во многих случаях – освящения, и это было компонентом коллективного жертвоприношения (Bonnet 1971, 424–426).

В Греции из ячменя, который был основной пищей в Гомеровскую эпоху (около VIII в. до н.э.), изготовлялся напиток для ритуала в честь богини земли и плодородия Деметры. Напиток делался из ячменя, воды и мяты (*glēchon*, вероятно, *Mentha pulegium*, полей). О составе этого ячменного напитка см. в Гомеровском гимне Деметре¹; см. также Wasson, Hofmann, Ruck 2008, 74, 91; Грейвс 2005, 112, 158). Этот ячменный напиток ассоциируется с пивом. Жертвоприношение как либация жидкости в Греции также было известно уже во времена Гомера. В «Одиссее» говорится о ритуальных либациях, правда, не пива, а молока с медом, вина, воды, а также о насыпании ячменной муки умершим: «Выкопал яму. Была шириной и длиной она в локоть. Всем мертвецам возлиянье свершил я над этою ямой – Раньше медовым напитком, потом – вином медосладким И напоследок – водой. И ячной посыпал мукою. Главам бессильных умерших молитву вознес я с обетом» (Одиссея XI, 25–30; см. и III, 339–341).

Намного более поздними являются свидетельства письменных источников балтов и славян о роли пива как обрядового напитка и его ритуального возлияния. Известно, что у славян пиво было ритуальным напитком, изготовлявшимся по случаю определенных календарных праздников, во время свадеб, похорон и поминок. У славян было принято возливать пиво в определенных ситуациях, однако это

¹ «(Деметра) Попросила, чтоб дали воды ей, / Ячной мукой для питья замесивши и нежным полеем. / Та, приготовивши смесь, подала, как велела богиня. / Выпила чашу Део. С этих пор стал напиток обрядным» (К Деметре, 208–210; пер. В. Вересаева).

подтверждается немногочисленными фактами. Есть сведения о принесении в жертву пива у племен западных славян – вендов (лужичан) – выливании его в колодец: женщины, открывая новую бочку пива, жертвовали первый ковш пива демонам колодца (HDA I, 1271). В западной Белоруссии осенью после сбора урожая приносится в жертву пиво, выливая его на землю (БМ, 380). Последний случай, несомненно, – проявление жертвоприношения земле.

Пиво и его либация в источниках по религии и мифологии балтов

В источниках по религии и мифологии балтов самые ранние данные об использовании пива связаны с пруссами, которые первыми из балтов научились его готовить. В сообщении Вульфстана о путешествии через Пруссию (около 890–893 г.) и похоронных обычаях местных жителей утверждается, что айстии, желая дольше сохранить тело умершего не сжигая, замораживают его, приставляя к нему два сосуда с пивом или водой: *theah man asette twegen faetels full ealadh, odhdhe waeteres, hy gedodh thaet othor bidh oferfrozen, sam hit sy sumor, sam winter* ‘Приставляя два сосуда, наполненные пивом или водой, они делают так, что оба замерзают, лето это или зима’ (BRMŠ I, 166–167, 168–169)².

Об использовании пива как напитка в землях пруссов говорится в исторических источниках первой половины XV в., при этом отмечается, что пиво было напитком во время поминок или просто в корчмах (около 1426, «Указ епископа Сембы Микаэля Юнге», BRMŠ I, 481, 483; 1427, «Распоряжение края Нижней Пруссии», BRMŠ I, 488). Симон Грунау (1529, „Preussische Chronik“) писал, что пиво

² Слово лит. *alus*, ‘пиво’, лтш. *alus*, прус. *alu* ‘мед’ пришло в балтийские языки из германских (**aluþ*), скорее всего, как считает К. Буга, от готов, у которых этот напиток был особенно популярен. Слова готского происхождения попали в литовский язык через пруссов. Видимо, из балтов только пруссы были соседями готов до III в., когда последние жили в устье Вислы, придя сюда с острова Готланд (Būga 1958, 430; 1959, 84, 86–87; 1961, 896, 897; Fraenkel 1962, 8). В балтийских языках слова, обозначающие пиво (и мед), возводятся, по Э. Френкелю, к **alu-* ‘горький’, ср. гр. ἄλυδοζον λιγρόν, лат. *alūmen* ‘квасцы, горькая соль глинозема’, *alūta* ‘сыромятная кожа’ (Fraenkel 1962, 8).

было любимым напитком пруссов: *und weib und man seint heute guttir birtrincker. Jungk und alt in einem hause komen in den krugk und brengen 1 scheffel gerstenn und 1 scheffel haber, und so vortruncken sein, sie faren heim, und stets ein fröliches folck ist* 'И мужчины, и женщины, все сегодня любят пить пиво: молодые и старые, все собираются в корчмах, каждый приносит по гарнцу ячменя и овса, и когда их пропивают, возвращаются домой – так что веселые люди' (BRMŠ II, 60, 98).

Сам обряд либации, правда, без упоминания напитка, в источниках по балтийской мифологии и религии упоминается уже в XIII в. в договоре о перемирии Немецкого ордена с пруссами в 1249 г., в котором это связывается с *Curche* и другими божествами. Вроде бы жители Памеде, Варме и Нотанги обещали распространителям христианства больше не исполнять языческих обрядов – практиковавшегося ими погребения умерших, а также – больше не приносить в жертву, то есть не совершать возлияний (*non libabunt*), богам *Curche* и «другим богам, которые не создали ни неба, ни земли» (BRMŠ I 238, 240; об этом см. Усачёвайтэ 2009, 353, 354). Правда, здесь не сказано, что было объектом либации. Только из более поздних источников известно, что для этого божества пруссы могли жертвовать, как отмечает С. Грунау, мед и молоко (BRMŠ II, 76, 113) или, как утверждает М. Преториус, мед, молоко и пиво, которые как раз возливаются богу *Gurcho* (*darauff Meth, Milch, oder Bier / gegossen*) на рыбу или зерна, положенные на выдолбленную доску. Затем все это сжигалось. В других случаях потомки пруссов бросали еду и выливали напитки для этого бога (*vergossen haben*) прямо в угол избы (PrDP III, 258, 259).

В XV в. принесение в жертву напитков (их возлияние) упомянуто в рассказе Яна Длугоша об обычае литовцев набирать в начале октября «плодов земли» и приносить их в жертву, для чего они собирались с семьями и слугами в священных лесах и по три дня совершали там жертвоприношения богам – сжигали животных, устраивали ритуальные пиры, во время которых «играли, плясали, пили и ели и бросали и выливали напитки как жертву духам» (BRMŠ I, 555–556, 576).

В Жемайтии, по данным Й. Ласицкого, был специальный «Бог пива» *Rauguzemapati*, ему «предназначался первый глоток пива или меда, зачерпнутого из бочки, который назывался *Nulaidimos* <...>» (BRMŠ II, 582–583, 595). Либации пива жемайтийцы совершали и

во время обычных поминовений для того, чтобы умиловить души умерших (Отчет Вильнюсской коллегии иезуитов 1600 г., BRMŠ II, 620–621, 628–629). Похожего типа возлияния практиковались в честь бога урожая льна и конопли Вайжгантаса (*Waizganthos*) в третий день после Дня духов (*Ilgės*), праздника памяти умерших, отмечавшегося, по Й. Ласицкому, 2 ноября (BRMŠ II, 583, 596).

В балтийской традиции, кроме упомянутых персонажей, с пивом и его жертвоприношением сохранила связь до сравнительно позднего времени (середины XVIII в.) только латышская *Zemes māte*, аналог литовской Жямини. Ей возливали пиво жители Видземе, как пишет Ф.Б. Блауфусс (1753 г.). Разливая приготовленное пиво по бочкам, они отливали Матери земли хороший поток, а если кто-то пил, то из ковша несколько капель выливали на землю (*Jo kad viņņi irr allu bruhwejuschi, tad viņņi to muzzās pildidami, preeksch semmes mahti labbu malku uggunī leij, un kad kas dserr, tad leij viņsch no stohpa kahdas lahsites semmē preeksch semmes mahti <...> Blaufuss 1753*). Одним из отличий жертвоприношения Матери земли было то, что ей можно было выливать напиток не только на землю, но и в огонь. Кстати, жители Ливонии, призывая бога грома (*Percunum*), лили ему пиво тоже как раз в огонь (*effundunt in ignem orantes Percunum <...> Dionysius Fabricius: BRMŠ III, 570, 573*)³. На землю и в огонь выливали пиво латыши также и во время Дня духов, обращаясь к душам умерших (*cereuisiam simul, quam itidem vel in terram vel in ignem conijciunt*. Отчет Рижской коллегии иезуитов 1606 г., BRMŠ III, 552, 556)⁴.

Очевидно, что пиво как возливаемая жертва, за некоторыми исключениями, было тесно связано с мифологической сферой земли. Возлияния пива предназначались прежде всего хтоническим бал-

³ Возможность ритуальных либаций Перкунасу (*Percunum*) подтверждает и сходная информация, приводимая Преториусом. По его утверждению, потомки пруссов при начале грозы начинали новый бочонок пива и выпивая его со своей семьей или соседями, выливали немного и Перкунасу (*Perkuno*) (PrD III, 236, 237).

⁴ Примечательно, что с пивом связано еще одно латышское божество плодородия (хлебов и полей) Церуоклис (*Dewing Cerecklicing*). Ему в окрестностях Резекне и Лудсены (в Латгалии) предназначалось несколько бочек пива, которое вместе с определенными животными жертвовалось в лесах (там же, BRMŠ III, 550, 555).

тийским божествам и мифическим существам. Иногда либации пива были адресованы и небесным богам (Перкунасу), однако такие случаи не характерны.

Пиво – средство, облегчающее коммуникацию с богами.

Стимуляция плодородия

Основным сырьем для производства пива были злаки, прежде всего ячмень, поэтому мы можем говорить, что пиво – «жидкая» манифестация зерна, а хлеб – «твердая». Хлеб олицетворяет «плоть» зерна, претерпевшего трансформацию, пиво – «кровь». В литовских песнях пиво метафорически называется ячменной кровью (водка – ржаной кровью): *Mūs sveteliai kaip stuobreliai, Stovit jūs visi aslelėj, Tai jums, tai jums Ir suoloelio nėra. Parodykit rugių kraują, parodykit miežių kraują, – Tai leisim, tai leisim Į suoloelį sėsti* ‘Наши гости как пни, Стоите вы все на полу, Так для вас, так для вас И скамейки нет. Покажите ржаную кровь, покажите ячменную кровь, – Тогда пустим, тогда пустим На скамейку сесть’ (JSD 528). Как символ урожая зерновых, хлеб и пиво ассоциируются с самой землей и ее покровительницей Жмяиной. Видимо, как раз из-за того, что пиво делалось из зерна, оно и приносилось в жертву Жмяине, хозяйке зерновых. С богиней делились приносимыми ею же дарами.

Возможно, что пиво и некоторые другие используемые в древних ритуалах опьяняющие напитки выполняли роль посредника между богами и их почитателями – как средство, помогающее духовно постичь божество и вступить с ним контакт в моменты религиозной коммуникации. Наверное, пиво облегчало путь молящегося к богу, поскольку оно расслабляло душу, давало ей возможность достичь трансцендентного. Лука Давид о воздействии пива на прусского жреца во время его разговора с богами пишет так: *nimpt alsdann sein hornnern Trinckgefäß in der Handt, lest das abermals, in der Handt haltende, einschencken, vnd bethet wiederumb das vorige Gebet, plappert oder thutt auch noch viel mehr dazu, dann das getrunckene Bier macht In beredt, vnd lest sich beduncken, je mehr er weschett, je besser werde er von seinen Göttern erhoret* ‘Так что опять он берет рог, велит налить и опять говорит ранее произнесенную молитву, несет небылицы, поскольку выпитое пиво развязывает ему [жрецу – Н.Л.] язык, и он думает, что чем больше он будет болтать, тем лучше будет услышан

богами' (BRMŠ II, 253, 285). О том, что пиво помогало общаться с богами, упоминает и М. Преториус. По его утверждению, «в литовских волостях, Надруве, Скальве, Судуве и в других местах распространено убеждение, что, будучи пьяными, они говорят и молятся более искренне и что такую молитву и Бог лучше услышит. И думаю, что такое их убеждение идет со времен Вайдевитиса, когда он привил большинство древних обычаев пруссов, изменив их насколько нужно» и т.д. (PrDP III, 534, 535). Латыши также считали, «что боги никогда их не услышат без пива» (*Putant etiam nunquam deos exaudituros illos sine Cereuisia*. Отчет Рижской коллегии иезуитов 1606 г., BRMŠ III, 551, 555).

В фольклорных источниках отражается еще одно в этом смысле примечательное значение ритуала питья пива, которое помогает яснее понять цель такого рода обрядов. В литовских и латышских народных песнях, а также в описаниях древних аграрных обычаев можно найти указания на то, что пиво и его питье стимулировало плодородие: *Kas alutį geria, geria, Tam mieželiai dera dera. Kas alučiaus negeria, Tam mieželiai nedera* 'Кто пиво пьет, У того ячмень родится, родится. Кто пива не пьет, У того ячмень не родится' (LTR 5443/123/; Vš 269). Иногда в песнях не конкретизируется, какой напиток пьется для вегетации злаков, однако по этнографическим данным известно, что в поле во время исполнения обрядов посещения посевов обычно пили пиво: *Kur mūsų bičiuliai gėrė, Ten kviečių kelmeliai žėlė, Valiai, bitute, valiai, Valiai, pilkoji, valiai!* 'Где наши друзья пили, Там пшеничные пеньки росли, Вперед, пчелка, вперед, Давай, серая, давай!' (JLD 1372). *Kur mano tėvelis gėrė, Ten rugių krūmelis žėlė, Uliok, bitele, uliok, Uliok, pilkoji, uliok!* 'Где мой батюшка пил, Там ржаной кустик рос, Веселись, пчелка, веселись, Веселись, серая, веселись!' (LTt II 162; Vš 268). Корреляция пива и урожая ячменя отражается и в латышских песнях: *Alu, alu, Jāņa tēti, Tev aug mieži tūrumā. Kas dzer alu, tam aug mieži Uz visiem akmeņiem. Kas nedzer, tam neaug Ne uzartā druviņā* 'Пива, пива, отец Яниса, Для тебя растет ячмень в поле. Кто пьет пиво, у того растет ячмень На всех камнях. Кто не пьет, у того не растет На непаханой почве' (LT 16599). *Kas darija Jāņam alu, Lai aug mieži griezdamies; Kas nedara Jāņam alu, Zāles vien nolīgoja* '[У того], кто делает Янису пиво, Пусть растет ячмень крутясь; Кто не делает Янису пива, У того только травы колосятся' (LT 16604). На пред-

ставлении, что пиво стимулирует рост злаков, основан и латышский обычай в Курземе перед посевом ячменя облить его пивом, тогда он разрастется: *Sējot miežus, miežu sēklas jāaplaista ar alu, lai aug kupli* ‘При посеве ячменя зерно нужно облить пивом, тогда он хорошо растет’ (ŠmLTT 20550).

Либация и молитва Жямине

О связи пива с богиней земли („tellure dea“), его ритуальном питье в честь этой богини в Литве (в Жемайткемисе, совр. район Укмярге) впервые упоминает иезуит Йокубас Лавинскис (в 1583 г.). Ритуал исполнялся только женщинами: *Nam principio de tellure dea, in autumnu colenda, ea superstitio fuit, ut suem illi diuturno tempore saginatam solae mulieres, saga accersita sacrificarent unde solae, quoque ipsam opipare praeparatam absumebant, cumque aliqua in convivio de cerevisia deae [tellure dea] illi iam oblata biberet, illam reliquae verubus ligneis sibilantes stimulabant* ‘Видимо, сначала этот предрассудок был связан с богиней земли, почитаемой осенью, которой только женщины, пригласив жрицу, жертвовали долго откармливаемую свинью и сами ее, великолепно приготовленную, съедали, и когда на пиру какая-нибудь из них пила пиво, пожертвованное этой богине [богине земли], другие, шипя, подгоняли ее деревянными вертелами’ (BRMŠ II, 605, 608). Правда, о либации пива здесь не говорится.

Либация пива как характерное обрядовое действие для поклонения богине земли и злаков Жямине засвидетельствовано М. Преториусом. Он рассказывает, что современные надрувы и скальвы, то есть потомки древних пруссов, все праздники и торжества начинали пивными попойками, обычно связанными с Жяминой (PrDP III, 480–481). На стол обычно ставили кувшин с пивом или просто какой-нибудь сосуд с черпаком или ковшом для наливания пива и один или несколько сосудов для питья – ковшики, которые обычно заранее были освящены, особенно если они были предназначены для бросания через голову. Такой ковшик исключительной с религиозной точки зрения ценности назывался, по словам М. Преториуса, *eine Szwencziama, i. e. Ge-/heiligte Kauszele*, то есть священным, освященным ковшиком (там же). В чистый и сухой ковшик хозяин наливал немного пива, и тут же выливал Жяминеле на землю. Выливая пиво для богини, он себе под нос бормотал несколько слов (*bey dem giessen aber murmeln*

/ sie einige worte unter dem Bart): „Zemynele, Zedkellei /zydek ruggeis, kweczais, mežais ir wissais jauwais, buk linksma / Diewel' ant musu, pritū musu darbu. Szwents Angelas pristotu, / pikta zmogu pro szalia nukreipk, kad mus ne apjoktu“. «Жяминеле, Жедкелей / цветы рожью, пшеницей, ячменем и всеми хлебами, будь веселой, милостивой, / Богиня, для нас и наших работ. Святой Ангел прибуди, / злого человека мимо направь, чтобы нас не высмеял» (PrDP III, 482; см. и BRMŠ III, 177–178, 284). Йокубас Бродовскис в своем словаре приводит молитву Жямине, произносимую после либации: *Zeminėle Ziedkele pakilėk tufu Rankū Darbus* ‘Жяминеле Жедкеле, подними работы наших рук’ (BRMŠ IV, 23). По утверждению Й. Бродовского, такое выражение литовцы используют, когда они выпивают половину пива и выливают остальное на землю (*Diese Redensart gebrauchen die Litauer wenn sie ein Halben Bier trincken und davon auff die Erde gießen*). Они это говорили и во время ужина накануне Рождественской ночи (*NB auch wenn sie im Christnacht ihre Mahlzeit halten*. BRMŠ IV, 23).

Обряд либации пива Жяминеле, обычно с произнесением ей молитвы, назывался – *zemynelauti* (производное от теонима *Zemyna*). Значение этого понятия объясняется так: *Man muß auch wissen, was das Zemynelauti ist, / nehmlich sie giessen zu allererste, ehe sie noch trincken, etwas / auff die Erde der Zemynelen <...> Zemynelauti heist, / dieselbe Göttin bedienen oder derselben ihr Devoir thun* ‘Также надо знать, что означает *zemynelauti*, это значит вот что: перед тем как начать пить, они прежде всего немного выливают на землю *Жяминеле <...>*. *Zemynelauti* значит или послужить этой богине, или исполнить долг перед ней’ (PrDP III, 482, 483; см. и BRMŠ III, 298). Этот акт – не только выливание пива на землю, сопровождающееся молитвой. Преториус подчеркивает, что все это должно было делаться в соответствующем состоянии духа – предаваясь богине, служа ей, то есть поддерживая не формальную, а настоящую – религиозную связь с нею.

После либации пива и молитвы Жямине хозяин исполнял обряд приветствия, называемый *palabinti*, *palabinken*, который Преториус комментирует в нескольких местах своего произведения:

„*Palabinti* daß ist so viel alß das Trincken seg-/nen <...>“ ‘*nonpu-ветствовать*, а это значит благословить акт питья <...>’ (PrDP III, 482, 483).

er thut einen kleinen Trunck und höret / bald auff, die Kauszel in der Hand haltend, segnet daß / Truncken etwa mit diesen und dergleichen worten in Preussisc her Nadrawischer Sprache <...> ‘он делает глоток и тут же останавливается; держа ковшик в руке, благословляет напиток примерно такими или похожими словами на прусском надрувском языке <...>’ (PrDP III, 482, 483).

Kaum daß / er einen Schlucks gethan, hebet er wieder an zu palabinken, i. e. / den Trunck zu segnen und einen Wunsch zu thun, das Gott ih-/me und den Seinigen alles wollbekommen lassen und weiter / mehr bescheren wolle; drauff trinkt er die Kauszel <...> ‘однако едва отхлебнув, он опять его поднимает [для так называемого] *palabinken*, т.е. для благословения напитка и выражения пожелания, чтобы Бог ему и его близким послал благополучие, и дал бы еще больших милостей; после этого он выпивает ковшик <...>’ (PrDP III, 494, 495).

Drauff / trinckt er etwas / auß und der Kauszel und palabinket das Bier, i. e. segnet selbiges mit dien / Worten: “Diekui mielam Diewui <...> ‘Тогда он немного отпивает из ковшика и приветствует пиво, т.е. благословляет его такими словами: «Благодарю милого Бога» <...>’ (PrDP III, 526, 527).

Не совсем ясно, что приветствуется – действие (питье) или напиток (нем. *das Trinken* ‘акт питья’, ‘пьянство’; *der Trunk* ‘напиток’, ‘глоток’, ‘пьянство’). Возможно и сам Преториус это не очень различал. Все-таки, следует думать, что *приветствие* скорее означало благословение самого процесса питья, то есть придание ему более высокого статуса, определенного высокого стремления, чтобы он был не просто десакрализованным действием, то есть пьянством, а религиозным актом, направленным в сферу трансцендентного⁵. Само слово *palabinti* означает ‘приветствовать’, ‘желать счастья’, ‘улучшить’ (однокоренное слово *labas* ‘хороший’, ‘правильный’). Благословения объекта/ акта питья просят у самого Бога, одновременно выражая и ему глубокое почтение:

die Kauszel in der Hand haltend, segnet daß / Truncken

⁵ Сваны до сих пор в живой традиции произнесения тостов первый тост адресуют Богу. За ним следуют другие адресаты, распределенные по определенной иерархии (Церетели, Цагареишвили 2004, 123).

etwa mit diesen und dergleichen worten in Preussischer Nadrawischer Sprache: „Gott sey danck, daß / er unß gesund erhalten und seine gutte gaben gegeben hat. / So sey auch Danck dem Wirth, Wirthin und anderen, daß sie // dis woll bestellet und verdienet haben. Gott wolle ihn und alle, / daß seine (da mancher alles specificiret) bey guttem Wollstan-/de erhalten; Gott segne unser Trincken, daß wir bey frohem / Gemüt-he bleiben und von ein ander scheiden können, und gebe Uns / künfftig mehr nicht weniger“ etc. etc. Drauff wird ihm die Kauszel / wieder voll geschenckt, daß heist palabint; die Kauszel aber hält / er alle wege in der Handt, so woll, wenn er bethet, alß wenn er / trincket, und auch, wenn er außgetruncken hatt ‘ держа ковшик в руке, он благословляет напиток примерно такими или похожими словами на прусском надрувском языке <...>: «Благодарю Бога, что Он нас сохранил здоровыми и дал нам свои блага. Также благодарю хозяина, хозяйку и других, что они // это заработали и заслужили. Пусть сохранит Бог благополучие его и его семьи (кого именно, уточняется); пусть благословит Бог наше питье / напиток, чтобы мы веселыми были и веселыми разошлись, и пусть даст нам в будущем больше, а не меньше» и т.д. Тогда ему опять наливают полный ковшик – это называется приветствовать; но ковшик он все время держит в руке и когда молится, и когда пьет, также и выпив’ (PrDP III, 482, 483, 488, 489; см. и BRMŠ III, 178, 284–285).

Наполненный ковшик выпивается. «А выпив и вновь налив он передает ковшик следующему и подает ему руку; тот другой принимает ковшик и опять подает ему руку в знак открытости и преданности» (PrDP III, 489). Потом ковшик идет по кругу через всех собравшихся вокруг, пока не возвращается снова к хозяину (см. также PrDP III, 494, 495; BRMŠ III, 180, 286). В «Судувской книжке» (около 1520–1530 гг.) также говорится о похожем приветствии друг друга при обряде питья пива: *vnd welches weib dem manne zutrinckt, nach dem trunck stehet sie auff, reichet dem manne die schalen, giebt ime die hand vnd kusset Inen vor den mund. So thut auch widerumb der mann der frawen* ‘Та женщина, которая выпивает с мужчиной, выпив, встает, подает мужчине ковшик, протягивает ему руку и целует в губы. То же делает мужчина с женщиной’ (BRMŠ II, 139, 153). Здесь акт питья

заканчивается и закрепляется еще и поцелуем пьющих, что известно и по совсем недавним литовским традициям питья⁶.

Приветствие рукопожатием при передаче ковшика соседу может трактоваться как составная часть обряда приветствия (Balys 1947, 28; Vaitkevičienė 2003, 11). Судя по комментариям Преториуса, акт приветствия предполагал и слово, предназначенное божеству. Это обращение к Богу с просьбой благословить акт / объект питья и следующее за ним выпивание ковшика, а потом – протягивание соседу руки составило бы весь комплекс обряда приветствия.

Преториус отмечает, что выливают и приветствуют только первым ковшиком (исключение – поминки). Каждый, кто получает ковшик впервые, пьет, выливая часть и благословляя напиток (PrDP III, 488, 489; BRMŠ III, 285).

Таким образом, выливание пива на землю при произнесении молитвы богине и следующее за ней приветствие – просьба Бога благословить обрядовое питье, затем выпивание всего ковшика и приветствие соседа рукопожатием – было комплексом церемоний, повторяющихся в исключительных с религиозной точки зрения ситуациях, который Преториус назвал *die General-Ceremonien*, то есть всеобщие церемонии. К ним в определенных случаях примыкает еще одна обрядовая акция – бросание освященного ковшика через голову.

Бросание ковшика через голову

По сведениям, приводимым Преториусом, обряд либации пива Жямине с приветствием объединялись перед посевом с еще одной довольно замысловатой процедурой – бросанием священного ковшика через голову.

Обряд бросания ковшика через голову был зафиксирован еще в первой половине XVI в. в «Судувской книжке», то есть намного раньше, чем у М. Преториуса. Из этого можно сделать вывод, что он был известен на полуострове Сембы, только неясно, практиковался ли этот

⁶ Приветствие, описанное М. Преториусом Н. Велюс комментирует так: «Приветствовать означает поздравить». И добавляет следующее замечание: «Еще и сейчас литовец на каждой пирушке выпивает за другого из стакана или чашки и подает ему правую руку, чаще всего и целует; сосед это делает дальше, или, если больше некому, начинает ряд с первого» (BRMŠ III, 285).

обряд с древности автохтонами или он принадлежал потомкам суду-вов (переселившихся в XIII в. в Сембу из Судувы, т.е. из Йотвингии, Дайнавы). Этот обряд описывается так: *So setzet er die schalen, nieder vnd fasset die schalen mit dem maul, hebt sie mit den zenen, seufft sie aus und wirfft sie one handrurunge vber den kopff. Einer wartet darauff, der die schalle aufhebet, bringet sie wider vnd setzet sie aber voll birs vor denen Woorschkaiten* “Так говоря [Виршайтис молитву – Н.Л.] ставит ковшик вниз, берет его ртом, поднимает, держа зубами, выпивает и бросает его через голову, не касаясь руками. Другой этого ждет, поднимает ковшик, приносит назад и наполненный пивом ставит перед Виршайтисом (*Woorschkaiten*)” (BRMŠ II, 130, 145). Правда, в «Судувской книжке» обрядовое питье и перебрасывание ковшика через голову, зажав его зубами и не касаясь руками, по сути, посвящено Пергрубриусу (*Pergrubrius, Pargrubrius*; упоминаются также *Parkuns, Swayxtix, Pilniten*), которого также, кстати, среди прочего, просили растить злаки: *wir bitten dich, du wollest unser getreide auch wachsen lassen <...>* (‘мы просим тебя, чтобы ты растил и наши злаки <...>’ BRMŠ II, 130, 145). Эти церемонии исполнялись судувами «перед выходом с плугом в поля», то есть весной. Контекст описанного М. Преториусом обряда – также первые весенние работы – пахота и весенний сев, которые историк больше связывал с Жяминой (PrDP III, 492–499). И хотя при исполнении этого религиозного действия божественный адресат не упоминается, однако то, что оно следовало сразу за возлиянием и приветствием и что с его помощью стремились улучшить урожай злаков, дает основание усмотреть связь между ними.

Согласно М. Преториусу, бросание ковшика через голову, этот обряд, действительно требующий сноровки, исполнял приглашавшийся в дом так называемый молельщик (*maldikkas* или *maldininkas*), то есть «читающий молитвы», который и руководил ритуалом (PrDP III, 494–497; BRMŠ III, 179–182, 286–288). Перед началом ритуала молельщик, взяв налитый и освященный ковшик, прежде всего, молился за хозяев, их детей, семью, дом и хозяйство. Затем, исполнив причитающиеся Жяmine восхваления, он принимался за действия с освященным ковшиком:

Drauff setzet er die Kauszel auff den Tisch, fasset sie / mit der Hand auff und giesset etwas der Zemynelen auff / die Erde, und darauff pal-

*abinkt er und setzet sie wieder auff / den Tisch, die wird ihm wieder voll geschendet. Darauff faßt / er die Kauszel mit den Zähnen auff ins Maul, säuft sie / also auß und wirfft sie über den Koppf; doch, wo der Maldiniks sehr alt ist, setzet er sie wieder auff den Tisch; da sie / aber über den Koppf geworffen wirdt, muß der Wirth wol acht haben, daß die geweyhete Kauszel nicht auf die Erde / falle <...> ‘Затем он ставит ковшик на стол, берет его одной рукой и немного выливает на землю для Жяминеле, потом произносит приветствие и снова ставит его на стол, и его снова наливают полный. Потом он, зажав ковшик в зубах, выпивает его и бросает через голову; однако если [так называемый] *maldiniks* очень стар, то он снова ставит его на стол; но когда ковшик бросают через голову, хозяин должен пристально следить, чтобы освященный ковшик не упал на землю <...>’ (PrDP III, 496, 497).*

Бросание ковшика через голову повторялось молещиком несколько раз, перемежаясь чтением молитв. М. Преториус объясняет, что же должно было означать это действие:

Solcheß wer-/ffen über den Koppf geschiehet zu bedeuten, daß Gott ihr Ge-/treydig so hoch und gutt wolle wachsen lassen, daß es über ih-/ren Koppf stehen und die Ahren sich abwärts beugen mögen, / wie die Kauszel sich über den Koppf lencket, i.e. daß die Ahren / sol len wichtig sein. Die Kauszel muß nicht auff die Erde fallen, / zu bedeuten, daß das Getreydig auffm Felde nicht müge zur / Erden liegen und so verderben möge ‘Такое бросание через голову означает пожелание, чтобы Бог вырастил их злаки такими высокими и такими хорошими, чтобы они были выше человеческого роста и чтобы их колосья падали вниз так же, как ковшик падает через голову, т.е. чтобы колосья были тяжелыми (полными). Ковшик не должен упасть на землю, а это значит, что колосья в поле не должны полечь и сгнить’ (PrDP III, 498, 499; см. и BRMS III, 181; 287–288).

Таким образом, бросание освященного ковшика через голову – обряд, с помощью которого стремились обеспечить успешную вегетацию и урожай, то есть чтобы они росли высокими, а колосья были тяжелыми. Действие бросания вверх обрядового предмета или прыжок человека (чаще всего перед посевом), связываемое со сти-

мулящей плодородия, практиковалось и в довольно позднее время. Как свидетельствуют аграрные обычаи XX в., в восточной Литве крестьянин перед началом сева ржи бросал горсть зерен вверх и при этом подпрыгивал. По поверьям, «насколько сам подскочит, такой высоты (большая) вырастет рожь» (Игналинский р., LTR 2446/97/). В Латвии перед севом льна семена бросали назад и именно через голову, а в конце сева надо было подбросить семена вверх и сказать: «Такой длины, такой длины!» (ME, 202). В Видземе во время сева ячменя также бросали семена: *Lai mieži labi paaugtu, tad pavasarī, pirmo reizi sējot, pirmā sauja jāmet pār plecu* ‘Чтобы ячмень хорошо рос, весной, при первом севе, первую горсть надо бросить через плечо’ (ŠmLTT 20534)⁷. С помощью такого рода магических действий стремились ускорить рост посевов. «Это делалось в уверенности, что поднятие, движение вверх, от людей передастся росткам, они будут вести себя так же» (Usačiovaitė 2004, 127; автор опирается на этот источник: BILŽP, 81, 83, 89). Таким образом, бросание семени вверх перед севом и подпрыгивание самого сеятеля, как представлялось, влияло на жизнеспособность семени или на усиление вегетативных способностей растения. Славянам также был известен обычай подбрасывания семян при севе льна, конопли, злаков – магический прием, обеспечивающий интенсивный рост растений. Сеятель на поле подбрасывал вверх первую или последнюю горсть семян, специально взятое с собой яйцо, мешок от семян. В Полесье женщины, закончив полоть лен, высоко подбрасывали первый или последний пучок вырванных сорняков, «чтобы лен рос высоким» (СД I, 264). В этом контексте бросание обрядового ковшика через голову перед севом, чтобы злаки росли высокими и колосья были большими, представляется вполне мотивированным.

Таким образом, принесение пива в жертву Жямине, богине земли и посевов, – расплескивание напитка на землю и произнесение мо-

⁷ В северной Литве в конце жатвы бросался вверх последний сноп: «Закончив жать последний сноп, жнец бросает его вверх, как можно выше, чтобы на следующий год выросли большие колосья» (BILŽP, 180: 2811). В р-не Дотнувы, окрест. Кракю при окончании молотбы поднимали вверх хозяина и хозяйку, чтобы был хорошим следующий урожай: «Закончив молотить, поднимали хозяина, хозяйку на стуле с пожеланиями, чтобы следующий год был еще более урожайным» (ES 61, 128).

литвы, а также так называемое приветствие божества с просьбой благословения акта / объекта питья, выпивание всего ковшика, взаимное рукопожатие участников, следует считать универсальным аграрным обрядовым комплексом для этого божества потомков пруссов. Содержание молитвы, произносившейся при либации пива для Жяminy, показывает тесную связь этого божества со злаками и их вегетацией, а также апотропеическую функцию богини. Корреляцию либации пива и Жяminy отражает засвидетельствованный М. Преториусом и, видимо, употреблявшийся наблюдаемыми им жителями Малой Литвы специальный термин для названия этого действия – *žemynėliauti* (*zemynelauti*), производный от теонима Жямина (*Zemyna*). Более поздние народные верования, хотя и не упоминают имени покровительницы злаков Жяminy, но подтверждают архаические воззрения на позитивное влияние питья пива на плодородие злаков. Выбор пива для жертвоприношения описанного здесь типа неслучаен: божеству-покровителю злаков предназначалась часть урожая злаков в том или ином виде. Обычай приносить в жертву аграрному божеству плоды урожая или приготовленный из них продукт (кроме пива также хлеб и др.) отмечен во многих древних традициях Европы.

Перевод с литовского М.В. Завьяловой

Литература

- БМ – Беларуская міфалогія: Энциклапедычны слоўн. / рэд. кал. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.
- Грейвс 2005 – Р. Грейвс. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. К. Лукьяненко. Екатеринбург, 2005.
- Плутарх 2006 – Плутарх. Исида и Осирис. Москва, 2006.
- СД I – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под. ред. Н. И. Толстого, т. 1, Москва, 1995.
- Топоров 2000 – В.Н. Топоров. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери *Zemja & *Mātē (*Mati) // Балто-славянские исследования 1998–1999, XIV. Москва, 2000.
- Усачёвайте 2009 – Э. Усачёвайте. Архаический обряд либации у древних балтов в сопоставлении с данными славянской религии // *Studia Mythologica Slavica*, 12. Ljubljana, 2009.
- Фрээр 2006 – Дж.Дж. Фрээр. Золотая ветвь / Пер. с англ. М.К. Рыклина. Москва, 2006.
- Церетели, Цагареишвили 2004 – З. Церетели, Т. Цагареишвили. Грузия: Этнокультурное наследие. Тбилиси, 2004.

- Balys 1947 – J. Balys. Lietuvių mitologija: Žemės dievaitė Žemyna // Pėdsakai: Lietuvių kultūros ir visuomenės neperiodinis leidinys, 3–4 (vasaris, kovas). Würzburgas, 1947.
- BILŽP – J. Balys. Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai. Silver Spring. MD, 1986.
- Blaufuss 1753 – B.F. Blaufuss. Stāsti no tās vecas un jaunas būšanas to Vidzemes ļaužu uzrākstīti 1753. // [Рукопись. Академическая библиотека Латвийского университета]. (5316/R 3639)
- Bonnet 1971 – H. Bonnet. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Zweite, unveränderte Auflage. Berlin, New York, 1971.
- BRMŠ I–IV – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / sudarė Norbertas Vėlius, t. 1: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Vilnius, 1996; t. 2: XVI amžius. Vilnius, 2001; t. 3: XVII amžius, Vilnius, 2003; t. 4: XVIII amžius. Vilnius, 2005.
- Būga 1958 – K. Būga. Rinktiniai raštai, t. 1. Vilnius, 1958.
- Būga 1961 – K. Būga. Rinktiniai raštai, t. 3. Vilnius, 1961.
- ChGDS – J. Chevalier, A. Gheerbrant. A Dictionary of Symbols. London, 1996.
- ES – Lietuvos istorijos instituto Etnografijos skyriaus rankraštynas.
- Fraenkel 1962 – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1–2. Heidelberg-Göttingen, 1962.
- Gimbutienė 2002 – M. Gimbutienė. Baltų mitologija: Senovės lietuvių deivės ir dievai. Vilnius, 2002.
- HDA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hans Bächtold-Stäubli, Bd. 1. Berlin und Leipzig, 1927.
- JLD – Lietuviškos dainos. t. 1–3 / užrašė A. Juška [naujas leidimas]. Vilnius, 1954.
- JSD – Lietuviškos svodbinės dainos, t. 1–2 / užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos [naujas leidimas]. Vilnius, 1955.
- Kopaliński 1985 – W. Kopaliński. Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa, 1985.
- Laurinkienė 2008 – N. Laurinkienė. Lietuvių žemės deivės vardai // Tautosakos darbai, [t.] 36, 2008.
- LT – Latviešu tautasdziesmas. Sēj. 4: Darba dziesmas. Gadskārtu ieražu dziesmas / sējuma redaktori: A. Ancelāne, K. Arājs un citi. Rīga, 1982.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt – Lietuvių tautosaka, t. 2: Dainos. Raudos / medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius. Vilnius, 1964.
- ME – Mitologijos enciklopedija, t. 2. Vilnius, 1999.
- PrDP – M. Pretorijus. Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla, = Deliciae Prus-

- sicae, oder Preussische Schaubühne / sudarė I. Lukšaitė, t. 2 – Vilnius, 2004, t. 3 – Vilnius, 2006.
- ŠmLTT – Latviešu tautas ticējumi, sēj. 3 / sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
- Usačovaitė 2004 – E. Usačovaitė. Augimo samprata senojoje lietuvių kultūroje. Vilnius, 2004.
- Vaitkevičienė 2003 – D. Vaitkevičienė. Apeiginis palabinimas // Liaudies kultūra, Nr. 2(89), 2003.
- Vš – Vaišių dainų skyrius Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių liaudies dainų kataloge.
- Wasson, Hofmann, Ruck 2008 – G.R. Wasson, A. Hofmann, C.A.P. Ruck. The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. Berkeley, California, 2008.

К реконструкции индоевропейской формулы «широкая земля»: др.-инд. *pr̥thivī, kṣam* (и др.) ‘земля’ - лит. *plati*, лтш. *plata* ‘широкая’ & лит. *žemė*, лтш. *zeme* ‘земля’

В своей статье «Др.-инд. *prathamá-*: К реконструкции одного из вариантов индоевропейской концепции “первого”», посвященной индоевропейскому понятию «первого» и особенно др.-инд. *prathamá-*, обозначающему это понятие, В.Н. Топоров коснулся также другой связанной с этим темы – а именно понятия «широты, широкого» и, в частности, «широкой земли». Приведем основные замечания В.Н. Топорова:

«Представляется, что ближайшим и обладающим наибольшей экспликативной силой в отношении др.-инд. *prathamá-* является глагол *prath-*, обозначающий рас-ширение, рас-тягивание и встречающийся в “Ригведе” шесть десятков раз. Этимология этого слова, несмотря на частности в реальной реконструкции формы слова, не вызывает сомнения. Др.-инд. *prath-* возводится к и-евр. **plēt- / *plōt- / *plat-* (Роконгу I, 833–834)...

Вместе с тем нужно напомнить, что с др.-инд. *prath-* (полная ступень корневого гласного), как и с соответствующим корнем в индоевропейских языках, связаны и слова с н у л е в о й ступенью корневого гласного (рефлексы и-евр. **plat-* (Роконгу I, 833–834)). Ср. др.-инд. *pr̥thú-* ‘широкий’, ‘далекий’, ‘большой’, ‘растянутый’ и т.п.; *pr̥th(i)vī* ‘земля’ (в функции Матери-Земли, обожествленной земли), *pr̥tha-* ‘ладонь’, название меры длины...

Особое внимание привлекает обозначение земли как ш и р о к о й, рас-ширенной – *pr̥th(i)vī* : *pr̥thú-*. Несомненно, в ведийскую эпоху да и позже языковое сознание прочно связывало эти слова и потенциально ориентировалось на модель *pr̥thú-* & *pr̥th(i)vī*, своего рода эксплицированную *figura etymologica*. Но земля понималась как

широкая и тогда, когда ее языковое обозначение не отсылало к идее широты-расширения, ср. сочетания *bhūmi-* (*bhūmī*) и *kṣam-*, обозначающих землю, с *urú-* ‘широкий’, ‘просторный’, ‘необъятный’ – *surē-tasā pitārā bhūmā cakratur urū prajāyā amṛtaṁ vā rīmā bhīh* [RV I, 159, 2] “Двое родителей с прекрасным семенем создали для потомства землю широкую, бессмертную, с широкими просторами”; *paprātha kṣām māhi dānso ūrvīm* (RV VI, 17, 7) “Он расширил землю – великое чудо! – широкую” (об Индре) и т.п.

Но более существенно, конечно, то, что в ведийских текстах и глагол, связываемый с землей как субъектом или объектом (в этом последнем случае субъектом оказываются боги, прежде всего Индра, но также Митра-Варуна и др.), несет в себе значение расширения–рас-пространения–рас-тягиивания. И здесь снова неизбежная встреча с глаголом *prath-*, чаще всего входящим в узкий контекст с землей, обозначаемой именно как *pṛthivī*. Ср.: *sā dhārayat pṛthivīm paprāthac ca vājreṇa hatvā nirapaḥ sasarja / āhann āhim...* (RV I, 103, 2) “Он укрепил землю и расширил (ее). Убив ваджрой (Вритру), он выпустил течь воды. / Он убил змея...” (характерно, что этот подвиг Индры, собственно, и образует начало космологии); – *sā dhārayad pṛthivīm paprāthac ca...* (RV II, 15, 2) “Он удержал землю и расширил (ее) и...” (об Индре); – *prathīṣṭa yāman pṛthivī cideṣām* (RV V, 58, 7) “Сама земля расширилась во время их похода”; – *Índrasoma <...> aprathatam pṛthivīm mātaram...* (RV VI, 72, 2) “О Индра-Сома, <...> вы широко простерли землю-мать” (к Индре-Соме); – *tāt pṛthivīm aprathayas, tād astabhñā utā dyām* (RV VIII, 89, 5) “То распростер ты землю, то укрепил даже небо”; – *yārtēna sūryam ārohayan divyā prathayan pṛthivīm mātaram vi...* (RV X, 62, 3) “(Вы), которые праведным трудом подняли солнце на небо, распространили землю-мать...”; ср. также *ḍirghām pṛthú sādma praprathē pāṛthivām* (RV V, 87, 7) [“Вдаль (и) вширь распространилось земное сиденье”] с обыгрыванием и отсылкой к мотивам шири, расширения и земли...» (Топоров 2001, 167–168; разрядка В.Т.; ср. Ригведа I, 193, 124, 253, II, 110, 65, 173, 425, 89, III, 192).

Ср. еще: I.62.5: «Ты распространил, о Индра, поверхность земли»

(*vi bhūmyā aprathaya indra sānu*); I.67.5: «Как Нерожденный несет он широкую землю» (*ajó ná kṣám dādhára pṛthivím*); I.72.9: «...распространилась земля» (*pṛthiví ví tasthe*); I.102.2: «Небо-и-Земля, земной простор...» (*dyāvākṣāmā pṛthivî*); I.131.1: «...великая Земля во (всю) ширь» (*mahî pṛthivî várímabhir*); III.8.8: опять же *dyāvākṣāmā pṛthivî*; IV.54.4: «...для шири земли» (*pṛthivyá várímann*) (Ригведа I, 79, 85, 90, 123 (602), 166, 299 (694), 418; Aufrecht I, 53, 57–58, 61, 86, 120, 227, 322) и т.д.

* * *

Образ «широкой земли» в общем свойствен многим традициям: в призываниях шаманов унгинских бурят земля и небо определяются как «Необъятная земля-мать» и «Высокое небо-отец» (Потапов 1991, 251); ср. соответственно *улгэн дэлхэй* ‘широкая земля’ усть-кудинцев (Разаускас, Цивьян 2005, 224); в «Старшей Эдде» («Вторая песнь о Гудрун», стих 9) мы обнаруживаем выражение *við lond yfir* ‘по широкой земле’ (Топорова 1994, 68); др.-исл. *fold*, др.-англ. *folde*, др.-сакс. *folda*, арм. *hol* ‘з е м л я’, также нем. *Feld*, англ. *field* ‘поле’, рус. *поле* и др. восходят к и.-е. корню **pelā-* / **plā-* ‘ш и р о к и й, распространенный’ (Топорова 1994, 40; Pokorny I, 805–806), причем расширением этого корня является и указанный выше В.Н. Топоровым корень **plēt-* ‘широкий, распространенный’ (Pokorny I, 806–807), о чем далее и пойдет речь.

В русской традиции образ «широкой земли» непосредственно обнаруживается в загадках, например: *Что шире всех? = земля* (Загадки 1968, 71, № 1930); *Сколько до неба высоко, по з е м л е ш и р о к о, до мертвых далеко?* (Даль II, 502)¹.

Внимания заслуживает следующая украинская загадка: *Мама ш и р о к а, тато високий, син кручений, а невістка сліпа = з е м л я, небо, вода, ніч* (НЗ, 29, № 207). Земля здесь, заметим, уже не просто широкая – она широкая земля-мать в противопоставлении высокому отцу-небу (что отвечает всеобщему образу неба-отца и матери-

¹ Для нас в данном случае существенно само соотношение земли с широтой, а не замысловатый ответ загадки: «Если б высоко – то там бы гремело, а здесь бы не слышать было; если б широко – то солнышко в семичасовой день не обошло бы кругом; а умер отец и дед, так их и нет» (там же).

земли), при этом подчеркивается соотношение неба и земли как вертикали и горизонтали, как и в упомянутых выше призываниях шаманов унгинских бурят.

Особенно отчетливо выражены загадки этого типа в балтийской традиции, и здесь уже следует обратить внимание на форму. Ср латышские: *Augsts tēvs, p l a t a m āte, traks dēls, akla meita* ‘Отец высок, мать широка, сын бешеный, дочь слепа’ = *debess, z e m e, vējš, nakts* ‘небо, земля, ветер, ночь’; *Augsts tēvs, p l a t a m āte, skaista meita, traks znots* ‘Отец высок, мать широка, дочь прекрасна, зять бешеный’ = *debess, z e m e, saule, vējš* ‘небо, земля, солнце, ветер’ (LTM, 107, №. 847a, b); *P l a t a m āte, augsts tēvs* ‘Мать широка, отец высок’ = *debess un z e m e* ‘небо и земля’ (LTM, 107, № 851). Следовательно, мы здесь имеем формулу *plata zeme* ‘широкая земля’, первый член которой, а именно прилагательное ж.р. *plata* ‘широкая’ (м.р. *plats*), этимологически точно соответствует ведийским *pr̥thú-* ‘широкий’ и *pr̥th(i)vī* ‘земля’ корня *prath-* ‘расширять(ся)’. При этом лтш. *zeme* ‘земля’, как известно, этимологически соответствует упомянутому вед. *kṣam-* ‘земля’ (наряду с лит. *žemė*, сл. **zemja* и т.п., см. Pokorny I, 414–416; Karulis II, 554; Mayrhofer I, 288 и др.).

Соответствующие загадки известны и в литовской традиции (начиная XVIII в.): *Pati p l a t i, pats dar platesnis, sūnus sukčius, duktė akla* ‘Жена широка, муж еще шире, сын плут, дочь слепа’ = *ž e m ė, dangus, vėjas, naktis* ‘земля, небо, ветер, ночь’ (SLT, 413; LLM, 13, № 40; LT V, 455, № 5426; MS, 197)²; *Aš pats, pati p l a t i, sūnus greitas, duktė akla* ‘Я муж, жена широка, сын скор, дочь слепа’ = *dangus, ž e m ė, vėjas, naktis* ‘небо, земля, ветер, ночь’ (MS, 159). Здесь мы имеем ту же формулу *plati žemė* ‘широкая земля’ с теми же этимологически-

² При этом и в «Ригведе» иногда оба – не только земля, но и небо – определяются как «широкие», например, I.61.8: «Он [Индра] охватил н е б о и з е м л ю, обоих ш и р о к и х» (*dyāvāpr̥thivī... urvī*); IV.56.3: «Кто породил эти Н е б о и З е м л ю. Два ш и р о к и х, глубоких пространства» (*yá imé dyāvāpr̥thivī jajāna urvī gabhīre rājasī*); хотя обычно небо здесь также характеризуется как «высокое», например, II.15.2 (об Индре): «...он укрепил в ы с о к о е н е б о... Он удержал з е м л ю и р а с ш и р и л (ее)» (*dyām astabhāyad bṛhāntam... sá dharayad pr̥thivīm paprāthac ca*); IV.54.4: «...для ш и р и з е м л и, для в ы с и н е б а...» (*pr̥thivyā vārimann... vārṣman diváh*) (Ригведа I, 77, 420, 253, 418; Aufrecht I, 52, 323–324, 189, 322).

ми отношениями (лит. м.р. *platus* ‘широкий’ и вед. *pr̥thú-s* ‘широкий’ представляют собой почти точные соответствия, к которым из других и.-е. языков можно добавить разве что др.-гр. *πλατύς*).

Таким образом, в балтийской традиции мы имеем формулу *plati žemė*, которая в определенных обстоятельствах могла бы развиться в эллиптическое обозначение земли через эпитет *plati* ‘широкая’; а в древнеиндийской – обозначение земли *pr̥th(i)vī*, формально прилагательное ж.р. ‘широкая’, своим окончанием точно соответствующее литовскому прилагательному ж. р. *plati* ‘широкая’ (< балт. **platuī*, см. Smoczyński 2007, 468) и предполагающее формулу *pr̥th(i)vī & kšam-*, полностью соответствующую балтийской. При этом данная формула в «Ригведе» присутствует на самом деле – ср. выше I.67.5: *kṣā́m ... pṛ̥thivīm* «землю... широкоую»; I.102.2 и III.8.8: *dyāvā́ kṣā́m ā pṛ̥thivī* «Небо-и-Земля, земной простор» (смысл формулы сохраняется и в тех случаях, когда ‘широкая’ обозначается другим словом, ср. выше VI.17.7: *kṣā́m... ūrvīm* ‘землю... широкоую’ и т.п.).

* * *

Но в балтийской традиции сохранились также явные следы динамического образа расширения земли или расширяющейся земли с использованием глагола того же и.-е. корня **plēt-*, к которому восходят др.-инд. глагол *prath-* и прилагательные др.-инд. *pr̥thú-* и лит. *platus*, лтш. *plats* ‘широкий’. Это лит. глагол *plėsti* (*plėčia*, *plėtė*) ‘расширять’ или *plėstis* (*plėčiasi*, *plėtėsi*) ‘расширяться’ и лтш. *plest* (*plešu*, *plētu*) ‘расширять’ или *plesties* (обычно в III л. *plešas*, *plētās*) ‘расширяться’.

Для этого мы обратимся к космогоническим легендам о «ныряльщике за землей», известным во всем мире, в том числе в балтийских и славянских традициях. Сюжет интересующей нас легенды таков: вначале не было ничего, только вода. По этим водам шли или плыли в лодке Бог и Дьявол. Бог повелевает Дьяволу нырнуть в водную глубь и вынести оттуда горсть земли. Далее сюжет развивается немного по-разному. Первую из интересующих нас разновидностей сюжета приведем по русскому варианту легенды:

Когда Сатана достал по повелению Бога землю со дна моря, то отдал ее Богу не всю, немного он припрятал за щекой. Когда же Бог повелел земле, брошенной им на поверхность моря, расти, стала ра-

сти и земля за щекой у Сатаны. Тот принялся ее выплевывать, и из плевков получились горы, болота и другие бесплодные места (Левкиевская 2002, 82).

Латышский вариант:

Sākumā ūdens vien bijis. Velns toreiz bijis Dieva labākais kalps. Reiz Dievs saka Velnam, lai no jūras dibena izgrābj zemes un iznes. Velns vienu sauju ieber mutē, otru uznes Dievam. Dievs izsēj z e m i, teikdams: «Lai aug un p l e š a s, un lai zāle aug uz tās!» Tā aug kalni un lejas. Velnam mutē arī sāk augt zeme. Velns nevar izturēt, izspļauj, un tā ceļas purvi ‘Вначале была только вода. Черт тогда был лучшим слугой Бога. Однажды Бог сказал Черту, чтобы тот загреб со дна моря земли и вынес [на поверхность]. Черт одну горсть положил себе в рот, другую вынес Богу. Бог посеял з е м л ю и сказал: «Пусть растет и р а с ш и р я е т с я, и пусть трава на ней растет!» Так выросли горы и долины. У Черта во рту земля также стала расти. Черт не смог выдержать, выплюнул, и так появились болота’ (ЛТТ, 140).

Обратим внимание на соотношение *zeme* & *plešas* ‘земля’ & ‘расширяется’.

В другой разновидности сюжета Черт ныряет, но вынести целую горсть земли ему не удастся, а лишь столько, сколько остается под ногтями. Тогда, по русскому варианту легенды,

Взял Бог эту землю, посыпал по воде, и на ней образовался небольшой пригорок с травой и деревьями. Бог, утомившийся от работы, лег и заснул, а Сатану взяла досада, что он не такой всемогущий, поэтому решил он Бога утопить. Взял Сатана Бога на руки, чтобы бросить в воду, и видит, что земля перед ним приросла на десять шагов. Он побежал к воде, чтобы утопить Бога, но по мере того, как он бежал, земля все прирастала и прирастала, и Сатана никак не мог добежать до воды... Вот почему на свете так много земли – ее «набегал» Сатана, когда хотел уничтожить Бога... (Левкиевская 2002, 80).

В литовском варианте:

Dievas iškrapštė Velnio panages, sulipdė iš tų trupinėlių grumstelį ir, padaręs mažą salelytę, padėjo ją ant vandens. Prie jos prisiryė su laiveliu. Dievas išlipo ant salelės, atsigulė ir užmigo. O Velnias miegoti negali. Kaip čia nusikračius tuo Dievu, – vis galvojo jisai. Tada jau vienas liktų viešpačiu pasaulyje. Ir nutarė Dievą prigirdyti. Nutvėręs jį miegan-

tj, emē tempti prie kranto už kojų. Bet krantas vis tolyn ir tolyn slenka. Tada Velnias emē tempti priešingon pusėn į kitą krantą. Bet ir tasai tolo ir plėtėsi. Taip Velnias tąsė miegantį Dievą už kojų po salą ir pagaliau pastebėjo, kad sala jau nebe sala, o be galo be krašto didelis žemės plotas ‘Бог выскреб землю из-под ногтей Черта, слепил из этих крошек комок, сделал маленький островок и положил его на воду. Бог подплыл к нему на лодке, вышел на островок, лег и заснул. А Черт не может спать. Как же мне избавиться от этого Бога, – все думал он. Тогда уж он один остался бы господином в мире. И он решил Бога утопить. Схватил его спящего и стал тянуть за ноги к берегу. Но берег все дальше и дальше отодвигается. Тогда Черт стал тянуть Бога в противоположную сторону к другому берегу, но и тот отодвигался и расширялся. Так Черт таскал спящего Бога за ноги по острову и наконец заметил, что остров уже и не остров, а без конца без края великая земля ширь’ (KAŽ, 18).

Здесь остров из принесенной со дна первичного моря земли расширялся, *plėtėsi*, пока не превратился в «земную ширь», *žemės plotas*. Поскольку существительное лит. *plōtas* ‘площадь, пространство, ширь’ является результатом глагола *plėsti* (*plėčia, plėtė*) ‘расширять’, однокоренным с прилагательным лит. *platus* ‘широкий’ (Fraenkel 1962–1965, 629; о результативном суффиксе *-as* см. Skardžius 1996, 26–31; Ambrazas 1993, 104–105), то выражение *žemės plotas* ‘земная ширь’ представляет собой вариант той же обобщенной формулы *žemė* ‘земля’ & *plėčiasi* ‘расширяется’ / *plati* ‘широкая’.

* * *

Следовательно, в балтийской традиции мы обнаруживаем не только статический образ «широкой земли» (в первую очередь в загадках), обозначаемый словами, родственными соответствующим ведийским обозначениям «широкой земли», но и динамический образ расширяющейся земли (в космогонических легендах), опять же выраженный глаголом, родственным соответствующему ведийскому, которым описывается расширение земли в «Ригведе»: лит. *žemė*, лтш. *zeme* ‘земля’ & лит. *plet-/plēt-*, лтш. *plet- / plēt-* ‘расширять(ся)’ / лит. *plati*, лтш. *plata* ‘широкая’ / лит. *plotas* ‘ширь’ – др.-инд. *kṣam-* ‘земля’

& *prath-* ‘расширять(ся)’ / *pr̥th(i)v̥i* ‘широкая’ > *pr̥th(i)v̥i* ‘земля (земная ширь)’.

При этом в «Ригведе», как мы видели, землю расширяет преимущественно громовеержец Индра, известный в первую очередь своими победами над противником Вритрой или Валою, а в приведенных выше балтийских космогонических легендах противопоставлены лит. *Dievas*, лтш. *Dievs* ‘Бог’, в иных случаях сближаемый с громовеержцем Перкуном / Перкуоном, и его обычный противник лит. *Velnias*, лтш. *Velns*. При этом др.-инд. *vala-*, а может быть и *v̥tra-*, соотносятся с последними этимологически.

Из всего сказанного можно сделать вывод о существовании некоего исходного индоевропейского мифологического мотива о «расширяемой / расширяющейся / широкой земле» (предположительно входящего в круг сюжетов «основного мифа»); при этом данные древнеиндийской и балтийской традиций позволяют реконструировать индоевропейскую формулу **g'hdhem-* / **g'hdhom-* ‘земля’ & **plēt-* / **plōt-* / **plāt-* ‘расширяться; широкий’, относящуюся к этому мотиву и фиксирующую его на языковом уровне.

Литература

- Даль II – В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, II. Москва, 1981.
- Загадки 1968 – Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Ленинград, 1968.
- Левкиевская 2002 – Е.Е. Левкиевская. Мифы русского народа. Москва, 2002.
- НЗ – Народні загадки / Упоряд, передмова М.К. Дмитренка. Київ, 2003.
- Разаускас, Цивьян 2005 – Д. Разаускас, Т.В. Цивьян. Из мифологического bestiaria: *Еж* в космогонических преданиях (балто-балканский ареал) // Балтийские перекрестки: Этнос, конфессия, миф, текст. Санкт-Петербург, 2005.
- Ригведа I–III – Ригведа / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова, I–III. Москва, 1989–1999.
- Топоров 2001 – В.Н. Топоров. Др.-инд. *prathamá-*: К реконструкции одного из вариантов индоевропейской концепции «первого» // *Grammaticvs: Studia linguistica Adolfo Erharto quinque et septuagenario oblata*. Masarykova universita v Brně, 2001.

- Топорова 1994 – Т.В. Топорова. Семантическая структура древнегерманской модели мира. Москва, 1994.
- Ambrasas 1993 – S. Ambrasas. Daiktavardžių darybos raida: Lietuvių kalbos veiksmažodiniai vadiniai. Vilnius, 1993.
- Aufrecht I–II – Th. Aufrecht. Die Hymnen des Rigveda, I–II. Berlin, 1955.
- Fraenkel 1962–1965 – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
- Karulis II – K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca, II. Rīga, 1992.
- KAŽ – Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
- LLM – Menu mįslių keturgyslę: Lietuvių liaudies mįslės / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1970.
- LTM – Latviešu tautas mīklas. Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954.
- LT V – Lietuvių tautosaka, V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968.
- LTT – Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja A. Ancelāne. Rīga, 1991.
- Mayrhofer I – M. Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary, I. Heidelberg, 1956.
- MS – Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / Sudarytojas S. Lipskis. Vilnius, 2002.
- Pokorny I – J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I. Bern-München, 1959.
- Skardžius 1996 – P. Skardžius. Raštai, I: Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1996 (1943).
- SLT – Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a.: priežodžiai, patarlės, mįslės / Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956.
- Smoczyński 2007 – W. Smoczyński. Słownik etymologiczny języka litewskiego. Wilno, 2007.

Rauda borižei – Плач по божьей коровке (статья В.Н. Топорова и стихотворение М. Мартинайтиса)¹

В документальном фильме-интервью с Владимиром Николаевичем Топоровым, снятом литовским режиссером А. Тарвидасом в 2000 г., В.Н. говорит о «технике» работы над фольклорно-мифологическими текстами: сначала надо войти *внутри* исследуемой традиции, проникнуться ею, на какой-то момент почти стать ее носителем, а потом взглянуть на нее *извне* и беспристрастно анализировать. Отпечаток «личного участия» всегда ощущается в работах В.Н., и их мифологические персонажи нередко давали ему знаки, что считают его *своим*. После статьи о божьей коровке, она стала (по)являться в неурочное время и в неподобающем месте – например, зимой на комнатных цветах – и автор благодарно приветствовал свою героиню².

Статья В.Н. «Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа» (Топоров 1981)³ посвящена анализу «энтомологической» версии «семейного» фрагмента мифа, связанного с женой Громовержца, ее низвержением с неба на землю и ее возвращением (или попытками возвращения) на небо. Божья коровка в этой версии принадлежит к числу тех персонажей, с кем связывается идея смерти и воскресения, реализуемая в противопоставлении *верха/низа, неба/земли*.

Привлекающий внимание своей необычностью – контрастом ярких цветов, узором – маленький, красный, реже желтый (цвета

¹ Более полный вариант статьи опубликован в сборнике Балто-славянские исследования (см. Михайлов, Цивьян 2009).

² В Интернете был отклик на смерть Владимира Николаевича: «Божья коровка, улети на небо».

³ Краткий вариант был опубликован в 1978 г. в «Предварительных материалах» конференции «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Москва, 11–15 декабря 1978 г.».

солнца) «в горошек», выпуклый круглый жучок⁴, почти обязательное воспоминание детства (проводить глазами улетающую с конца поднятого вертикально пальца и действительно исчезающую в небе божью коровку), оказывается таким образом причастным к «высокой мифологии».

«Сюжет божьей коровки» реконструируется в основном по текстам детского фольклора, отчасти по гаданиям (главным образом, о погоде, но и о замужестве, о сроке жизни, см. Гура 1997 s.v., Терновская 1993), по закличкам божьей коровки, в которых появляется мотив неба (полет=возвращение на небо), детей, дома, огня. Ср., например, лит. *Boružėle, skrisk, skrisk / Tavo nameliai dega, / Tavo vaikeliai rėkia* ‘Боружеле, лети, лети. / Твой домик горит, / Твои детки кричат’; *Dievo karvyte, Skrisk į dangų, / Ten tavo vaikeliai / Laukia prie lango...* ‘Божья коровка, / Лети на небо. / Там твои детки / Ждут у окна’ (Skabeikytė-Kazlauskienė 2004, 125; ср. также Vaitkevičienė 2001, 114; Macijauskaitė 2004, 26–28 и др.); *Putpalaiki, putpalaiki, lėk į dangų, klausk matužės, ar jau veik bus pietūs* ‘Путпалайкис, лети на небо, спроси матушку, скоро ли будет обед’ (LT 1968, 9425)⁵, *Matiuška batiuška, / Kur lėksi, kur slėpsies? / – Padangėсна, padangėсна* ‘Матушка, батюшка, / Куда полетишь, где спрячешься? / В поднебесье, в поднебесье...’ (LT 1968, 9428). Столь же важны имена божьей коровки, связанные с солнцем (ср. многочисленные примеры по славянским традициям: в.-луж.

⁴ В 1991 году Общество Энтомологов Латвии утвердило двухточечную божью коровку (*Adalia bipunctata*) в качестве национального насекомого Латвии.

⁵ *Putpalakė = putpelekė* ‘boružė, Dievo karvytė, petronėlė (Coccinella septempunctata)’: *Putpalake, putpalake, lėk į dangų, paklausk matužės, ar jau veik bus pietūs* ‘Божья коровка, Божья коровка, лети на небо, спроси матушку, готов ли уже обед’ (говорят дети, подбрасывая божью коровку в воздух); *Putpeleke, lėk, lėk! Pasakyk man pasakele, atnešk man naują naujynelę* ‘Божья коровка, лети, лети! Расскажи мне сказку, принеси мне новую новость’ (пастушеская песня); *Putpeleke, lėk, lėk, tavo vaikiai rėk, rėk!; Veizėk, tau putpelekės lekia!* ‘Божья коровка, лети, лети!; Смотри, твои божьи коровки летят’ (говорят, когда во время еды на одежду попадают брызги) (LKŽ X, 1138, 1139) – ср. к этому в связи с названием *boružė* лит. *borauti, boroti* ‘barstyti, dulkinti (сыпать, посыпать, пылить, опылять)’ (LKŽ I, 973) – «усыпанная» крошками спинка насекомого («точки» в его латинском названии).

bože siytuko, укр. *сонечко*, блр. *сонейка*, *солнышко* и др.). Эти данные⁶ позволили В.Н. соотнести божью коровку с Невестой/Женой Громовержца (Солнце или дочь Солнца) в «семейном фрагменте» основного мифа: небесная свадьба, которой пытается помешать противник Громовержца, и/или наказание жены за измену – изгнание с неба на землю, разлучение с оставшимися на небе детьми, которым без нее грозит опасность.

В.Н. выделял «диагностически важные женские обозначения божьей коровки, прежде всего ее антропоморфизированных версий», например, лтш. *marīte* (при имени *Maņa*, в образе которой сочетаются черты жены Громовержца и Девы Марии), лит. *marytė* и особенно *dievo marytė* (ср.: *maryt, maryt, skrisk pas dievą* ‘марите, марите, лети к богу’, LKŽ VII, 863), *Marele, Mariškėle* как обозначение божьей коровки. Он предположил, что и одно из литовских названий божьей коровки – *boružė* может быть возведено к собственному имени – *Барбара* (Топоров 1981, 285, 286; ср. названия божьей коровки *barborytė* (LKŽ I, 655), *barbutė* (LKŽ I, 656)).

Более чем за десять лет до публикации статьи В.Н. Топорова о божьей коровке уже существовало посвященное ей «мифологичное» стихотворение М. Мартинайтиса «Плач по божьей коровке. Летний сон» – «*Rauda boružei. Vasaros sapnas*», вошедшее в сборник «*Saulės graža*» «Солнцеворот». Оно переложено на музыку: известный литовский композитор и певец Витаутас Кярнагис написал на эти слова песню, которая сразу стала необыкновенно популярной, и которую поют до сих пор.

RAUDA BORUŽEI. VASAROS SAPNAS

<i>Rytą,</i>	Утром,	Утром,
<i>Patekant saulei,</i>	При восходящем солнце	На самом восходе она
<i>Mirė boružė.</i>	Умерла божья коровка.	умерла – Божья коровка.
<i>Ją vežė iškeltą aukštai</i>	Ее везли поднятую высоко	Ее, вознеся высоко,
<i>Stikliniam laše.</i>	В стеклянной капле.	В капле стеклянной везли.
<i>Pakelėj be kepurių stovėjo</i>	По дороге без шапок стояли	Косари по обочинам тихо
<i>Basi šienpjoviai.</i>	Босые косцы.	стояли,
<i>Žybčiojo dalgiai.</i>	Поблескивали косы.	Босые, без шапок. Косы мерцали на солнце.

⁶ Мы добавили здесь и далее некоторые примеры.

<i>Priekyje dvylika raitelių jojo,</i>	Впереди скакало двенадцать всадников,	И двенадцать безмолвных всадников
<i>Kaip nupiešti jų žirgai</i>	Как нарисованные, их кони	Ехали впереди.
<i>Ėjo nuleidę galvas.</i>	Шли, повесив головы.	Их кони, глядевшие в землю,
<i>Ir nesimatė, kur baigiasi kelias.</i>	И не было видно, где конча- ется путь.	Шли осторожно. И не было видно, где об- рывается путь.
<i>Šalia katafalko</i>	Рядом с катафалком	По краю дороги
<i>Ėjo mergaitė raiša –</i>	Шла хромая девушка –	Шла девочка-хромо- ножка –
<i>Ji buvo boružės sesuo.</i>	Она была сестрой божьей коровки.	Это была сестра Божьей коровки.
<i>Raudotojų dvylika, Tų dvylika</i>	Плакальщиц двенадцать, Тех двенадцать	И плакальщицы – Их было двенадцать, –
<i>Juodai gobtūruotų naktų,</i>	В черное закутанных ночей	Двенадцать
<i>Paskui raudodamos ėjo:</i>	Следом, рыдая, шли:	Укутанных в черное чер- ных ночей, Шли за повозкой рыдая:
<i>„Saulele, saulele, Auginki smilgelę Boružei pakilt.“</i>	«Солнышко, солнышко, Расти полевицу, Божьей коровке подняться».	«Ты, солнце, свети, дай травам взойти – Ее оживи».
<i>Saulė ant dalgų galando –</i>	Солнце на косах точили –	Солнце мерцало на косах,
<i>Dalgiais pakirto smilgelę –</i>	Косами срезали полевицу ⁸ –	Косами срезаны травы –
<i>Dvylika raitelių jojo –</i>	Двенадцать всадников	Ехали всадники молча –
<i>Krito rasa – – –⁷</i>	скакало –	Пала роса – – –
	Па(да)ла роса – – –	

Дословный перевод

Пер. Г. Ефремова⁹

Марцелиюс Мартинайтис – выдающийся современный литовский поэт, творчеству которого посвящены многие и многие литературоведческие работы¹⁰. Наша цель – рассмотреть названное здесь его стихотворение главным образом *sub specie mythologiae*. Как представляется, Мартинайтис полностью вписывается в модель, предло-

⁷ Martinaitis 1969, 24–25.

⁸ *Agrostis vulgaris* With. – Полевица обыкновенная. Травя с красноватыми колосками, собранными в раскидистую метелку; рост 15–60 см; цветет в июне-июле по лугам, лесам, паровым полям.

⁹ Мартинайтис 1983, 89–90.

¹⁰ Упомянем здесь только одну, приуроченную к 70-летию Мартинайтиса статью Д. Сауки (Sauka 2006).

женную В.Н. Топоровым (см. выше): он и носитель традиции, и ее профессиональный исследователь. Так осуществляется плодотворное сочетание Поэта и Филолога¹¹.

Фольклорные корни Мартинайтиса исследовались неоднократно, отмечалась, в частности, его привязанность к жанру плача, *rauda*¹². Ср.: *Severiutės rauda* «Плач Северюте», *Kvailutės Onulės rauda* «Плач глупенькой Онуле», *Rauda adant žuvusio sūnaus pirštine* «Штопая варежку погибшего сына (Поминальное рыдание)», *Gegučių rauda* «Плач кукушек», *Kukučio rauda po dangum* «Плач Кукутиса под небесами»¹³. Во всех перечисленных стихотворениях плачут/произносят плач заглавные герои, так сказать, с у б ъ е к т ы плача. Анализируемое стихотворение – «Плач (по) божьей коровке», и героиня в нем является о б ъ е к т о м : *боруже*-божью коровку о п л а к и в а ю т , плач включен в ритуальное действо торжественных похорон.

Боруже, умершую на восходе солнца, заключили в стеклянную каплю и везли, высоко подняв, по пути, не имеющему конца. Как почетный караул, стояли косцы с поблескивающими косами, в п е р е д и скакали двенадцать всадников, р я д о м с каплей-гробом шла хромоножка сестра *боруже*, с з а д и шли двенадцать черных (закутанных в черное) плакальщиц. Собственно *плач* – обращение к *солнцу* – появляется только в предпоследней из восьми строф и занимает в стихотворении всего три строки из двадцати девяти: это просьба к Солнцу вырастить/поднять траву, чтобы *боруже* могла подняться/вознестись. Но Солнце не помогло (не захотело? не смогло помочь? или это взывание риторическое, клише народных песен и особенно плачей, не предполагающее исполнение просьбы?), и траву срезали косами. Па(да)ла роса. Прямо не сказано, но подразумевается, что *боруже* подняться не смогла.

Сюжет стихотворения одновременно и прозрачен, и темен: за-

¹¹ «Профессор пишет литературные произведения», сочетая описание с (авто)метаописанием: явление XX века, давшее много блестящих примеров: Элиаде, Андрич, Эко, Павич... В Литве назовем еще Томаса Венцлову.

¹² Такую тему он дал и одной из своих учениц для дипломной работы: «Kreipiniai lietuvių gaudose» (2001).

¹³ В сборнике «Солнцеворот» шесть плачей (Vaškėlis 1990).

гадка без однозначного ответа. Первое и основное, что следует – но не удастся – отгадать: кто такая *боруже*. На то, что это действительно божья коровка, отдаленно указывает мотив стеклянной капли, в которой она заключена: столь реальный для Балтии образ маленького насекомого, навеки «запаянного» в янтаре¹⁴. На то, что это «фольклорная божья коровка», указывает ее связь с солнцем-Солнцем и стремление подняться (взлететь) к нему. Объединяет обе ипостаси *трава (полевица)*. Это и реальная деталь (божья коровка взлетает только «с вершины» некоей вертикали), и мифологическая (образ мирового древа, соединяющего землю и небо).

Обращение к Солнцу (*Saulele, saulele, / Auginki smilgelē / Boružei pakilt*¹⁵) и «ответ»-реакция Солнца (результат обращения) конструируются по образцу цепного текста. В основе такого рода текстов лежит схема палинодии. Сначала к разным персонажам или предметам обращаются со «ступенчатой» просьбой/ами и при этом обязательно объясняют причины/цели просьбы каждой ступени (*сделай, дай это, чтобы...*; высшая, конечная цель – спасение от опасности, и тогда действие может разворачиваться в рамках оппозиции *жизнь/смерть*). Затем все ступени повторяются, в соответствии с исполнением каждой просьбы; в финале столь же обязательно сообщается о благополучном разрешении ситуации. Так и здесь, плакальщицы обращаются к *солнышку* с просьбой взрастить («поднять») траву, чтобы с их помощью могла подняться *боруже*. По фольклорному клише ожидается, что солнце «поднимет» травы, травы поднимут Боруже, и она вознесется на небо (или оживет, что, конечно, не одно и то же). Однако результат противоположен просимому: косы наточили (толкование этой строки см. ниже), траву срезали, всадники продолжали свой бесконечный путь, пала – трава, роса. Оппозиция *жизнь/смерть* реализуется настойчивым противопоставлением *верха* и *низа*: вместо того, чтобы *поднялась боруже, упала роса*¹⁶.

¹⁴ Ср. янтарное изображение божьей коровки (амулет), найденное в Юодкранте (LM 2004, 194).

¹⁵ Глагол *kilti* обозначает и движение солнца на небе: *солнце поднимается*.

¹⁶ См. лтш.: «В Икшките девушки говорят божьей коровке: *Mārīte, Mārīte, kur tu mani vedīsi? Vai uz augšu, vai uz leju, vai uz zaļām velēnām?* ‘Марите, Марите, куда меня поведешь? Вверх, вниз, или на зеленый дерн?’ (Šmitas 2004, 195). Подробнее см.: (Kursīte 1996, 389–390).

Последняя строка может иметь двойное толкование. Прямое значение – «выпала роса». Тогда речь идет о вечере: похороны *боруже* длятся весь день, косвенное указание на это содержится в том, что за ней шло «двенадцать черных ночей». Метафорически можно понять и по-другому: со срезанной травы упали капли росы – утренней, потому что *боруже* умерла утром, на восходе солнца. Образ падающих капель росы отсылает и к стеклянной капле, в которой заключена *боруже*: она не смогла подняться/взлететь, не смогла вырваться из капли и упала вместе с ней.

В мифопоэтическом контексте такого рода ситуация может быть интерпретирована либо как враждебные действия противника, либо как наказание со стороны верховного бога, по определению, справедливое. Вновь возникает вопрос о том, кто же такая *боруже*. Очевидно, что речь идет о некоем мифологическом персонаже, а не о попавшем в беду насекомом. Появление у катафалка *боруже* ее сестры, девушки-‘хромоножки’ *mergaitė raiša*¹⁷ (подчеркнутый мотив затрудненности движения), дает дополнительные основания для такого рода предположений¹⁸. И тогда представляется возможным говорить о проступающем мифологическом сюжете: конфликт между *боруже* и верховным небесным божеством – или конфликт между ними и их противником; вина *боруже*, с чем может быть связана ее смерть, – или ее безвинная смерть из-за чьих-то козней. В любом случае существует некое препятствие, не дающее ей *улететь на небо*, т.е. в о з н е с т и с ь . С *солнца* начинается – *боруже* умирает *patekanti saulei* – и *солнцем* кончается: *saulę ant dalgį galando*.

Образ *солнца*, *заточенного на косах*, понят переводчиком как отблеск солнца на лезвиях остро отточенных кос. Тогда это своего рода метонимия: косы так сверкают на солнце, что можно сказать: (косцы) «точат солнце». В мифологическом ключе представляются допустимыми и другие прочтения/толкования. Субъект при глаголах *galando* и *pakirto* не назван. Стоят ли глаголы в неопределенно-личной форме? Или это *косцы*, представляющие здесь Смерть как мифологический персонаж и тогда, по определению, являющиеся врагами Солн-

¹⁷ Ср. вообще тягу Мартинайтиса к увечьям: немой брат Северюте, одноногий Кукутис, тема горбунов и горбиков и т. д.

¹⁸ У автора *боруже* пишется с маленькой буквы, у переводчика *Божья ко-ровка* с большой, как собственное имя.

ца? Почему Солнце выступает в пассивной роли¹⁹? Означает это его поражение или это его нежелание помочь *боруже* и исполнить просьбу плакальщиц? И тогда траву срезают с помощью Солнца? В любом случае ощущается присутствие неких (скрытых) злокозненных сил, которые вмешиваются в космический порядок.

Примечателен звуковой (анаграмматический уровень) стихотворения. Как уже было сказано, основная оппозиция стихотворения, на которой строится то, что можно назвать сюжетным конфликтом, — *верх/низ, подниматься/падать*. Фонетическое сходство соответствующих литовских глаголов создает примечательный рисунок, когда контраст, построен на минимальных различиях и выражается в почти незаметных переходах²⁰: *kilti* ‘подниматься, взлетать’ и *kristi* ‘падать’; к этому и *kirsti* ‘рубить, срубить’ (‘резать, срезать’), предполагающее падение, т.е. движение/путь (*kelias*) *вниз* (ср. и *skristi* ‘лететь’ в заклочках божьей коровки): *iškelta* – **pakelėj** – *kepurių* – **priekyje** – **kelias** – **pakilt** – **pakirto** – **krito**²¹. И к этому же на содержательном уровне: *капля*, вознесенная *высоко*, обречена на падение (*вниз*).

Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что прочтение стихотворения Мартинайтиса в контексте основного мифа может показаться слишком прямолинейным (прежде всего самому автору), в частности

¹⁹ М.В. Завьялова сообщила нам текст заговора от укуса змеи («*Nuo gyvatės įkandimo*»); записан в 1969 г. в Игналинском районе), в котором отражен необычный мотив сожжения солнца змеями, вместо ожидаемого сожжения змеей солнцем (как это зафиксировано в других вариантах того же заговора): *Susirinkit, traja devynara, kurią verpstinė, gelažinė, sidabrinė, pasiimkit su savim savo gyjuonį. Išsirinkit jūs iš čia, ba jūs čia daug privisę, čia jūs visi šventi prieteliai nekenčia, čia jūs saulę sudegin-sit* ‘Соберитесь, тридевятая, которая веретяная, железная, серебряная, возьмите с собой свое жало. Выберитесь вы отсюда, потому что вас здесь много развелось, здесь вас все святые ненавидят, здесь вы солнце сожжете’ (LTR 4077(63)). Ср. фольклорное уподобление змеи/ужа *косе*.

²⁰ Можно предположить в стихотворении и анаграмму *красного* (*raudonas*): *rytą* – **rauda** – *raitelių* – *raiša* – *raudotojų* – **raudodamos** – *raitelių* – **rasa**. Вместе с *черным* (*juodas*) это складывается в «геральдические» цвета божьей коровки. Ср. в «*Kvailutės Onulės rauda*»: **Rado prie tako Onulė / raudoną siūlą** «Нашла у тропинки Онуле / красную нитку».

²¹ См. также палиндром: **dalgį galando**.

и потому, что наш анализ, как уже было сказано, исходит из более поздней мифологической реконструкции. Однако *мифологичное* реет над стихотворением Мартинайтиса, как и вообще над его мировосприятием²², и то, что миф был угадан поэтом раньше, а «кабинетным ученым» – позже, как представляется, является дополнительным свидетельством его достоверности.

Добавим, что стимулом (и оправданием) к нашему толкованию стихотворения Мартинайтиса были и слова самого поэта: «O ir aš pats kartais nežinau, ką pasakyti apie savo eilėraščius. Gal jūs?...»²³.

ADDENDA: хотя нашей целью было выявление мифологического уровня стихотворения Мартинайтиса, все же позволим себе несколько наблюдений, касающихся его поэтики. В стихотворении, несомненно, просматриваются литературные мотивы и, если можно так сказать, декорации средневекового западноевропейского ритуала²⁴: всадники-«рыцари» (*raiteliai* < *Reiter*), закутанные в черное плакальщицы, идущие за катафалком²⁵. Босые и простоволосые «деревенские» косцы представляют классическую эмблему смерти с ее орудием-*косой*. *Стеклянная капля*, конечно, отсылает к мотиву *стеклянного/хрустального гроба*²⁶, столь же фольклорному (прежде всего братья Гримм), сколь и литературному²⁷. Упомянем стихотворение литовского поэта-эмигранта, принадлежащего к тому же поколению,

²² О чем говорит он сам: «От традиций еще никто никуда не убежал, не спрятался ни в космосе, ни на земле. Они обладают поразительным свойством сохраняться, вновь всплывать, постоянно обновляться, словно какие-то животворные начала национального бытия и культуры...» (цит. по: ИЛЛ 1977, 755–756).

²³ «Но я иногда и сам не знаю, что сказать о своих стихах. Может быть, вы?...».

²⁴ Да и «Летний сон» в заглавии отсылает к шекспировскому «Сну в летнюю ночь».

²⁵ В связи с божьей коровкой и горящим домом В.Н. привел «мотив оглядки» у Ахматовой (...*оглянулась, а дом в огне горит*...). И здесь также можно вспомнить ахматовскую строку: *Я плакальщиц стаю веду за собой*...

²⁶ Стеклянный гроб как вместилище для временной смерти, предполагающей воскрешение, см.: (Пропп 1986, гл. IV, 10).

²⁷ Для русской традиции это, конечно, пушкинская *мертвая царевна*. О ее западноевропейских источниках см.: (Азадовский 1936, 143–149).

что и Маргинайтис, Альгимантаса Мацкуса «Atsklanda» ‘Заставка’: – *Ką nešu stikliniam karste? / – Surinkau visus daiktus, turėtus anuomet. / Šaknis įleido mirę daiktai manin.* ‘Что я несу в стеклянном гробу? / Собрал все вещи, которые когда-то имел. / Умерев, вещи пустили корни во мне...’.²⁸

Литература

- Азадовский 1936 – М.К. Азадовский. Источники сказок Пушкина, 1936.
Гура 1997 – А.В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
ИЛЛ 1977 – История литовской литературы. Вильнюс, 1977.
Маргинайтис 1983 – М. Мартинайтис. Баллады Кукутиса. М., 1983.
Михайлов, Цивьян 2009 – Н.А. Михайлов, Т.В. Цивьян. *Rauda bogužei* – Плач по божьей коровке (статья В.Н. Топорова и стихотворение М. Мартинайтиса // Балто-славянские исследования XVIII. Москва, 2009.
Пропп 1986 – В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
Терновская 1993 – О.А. Терновская. Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур) // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
Топоров 1981 – В.Н. Топоров. Еще раз о балгийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.
Kursīte 1996 – J. Kursīte. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga, 1996.
LKŽ – *Lietuvių kalbos žodynas*. T. I–XX. Vilnius, 1941–2002.
LM 2004 – *Lietuvių mitologija*. 3 t. / Sudarė N. Vėlius ir G. Beresnevičius. Vilnius, 2004.
LT 1968 – *Lietuvių tautosaka*. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968.
LTR – *Lietuvių tautosakos rankraštynas* (Архив Института литовской литературы и фольклора)
Martinaitis 1969 – M. Martinaitis. *Saulės graža: Eilėraščiai*. Vilnius, 1969.
Macijauskaitė 2004 – J. Macijauskaitė. *Boružės interpretacija lietuvių tautosakoje: Dievo ir velnio karvutės* // *Liaudies kultūra*, 2004, Nr. 1.
Sauka 2006 – D. Sauka. *Taurus poezijos neturtas kryžkelėje tarp kaimo ir civilizacijos* // *Metai*, 2006, N 4.

²⁸ Приносим благодарность М.В. Завьяловой, Ю. Бударйтису, В.П. Казанскене и Д. Разаускасу за неоценимую помощь в работе.

- Skabeikytė-Kazlauskienė 2004 – G. Skabeikytė-Kazlauskienė. Šiuolaikinių erzinimų specifika // Tautosakos darbai XXI (XXVIII), 2004.
- Šmitas 2004 – P. Šmitas. Latvių mitologija / Iš latvių k. vertė D. Razauskas. Vilnius, 2004 (оригинал: Prof. Pēteris Šmits. Latviešu Mītoloģija. Rīgā, 1926).
- Vaitkevičienė 2001 – D. Vaitkevičienė. Ugnies metaforos: Lietuvių ir latvių mitologijos studija. Vilnius, 2001.
- Vaškėlis 1990 – B. Vaškėlis. Folklore in Lithuanian literature // Lituanus, v. 36, N 4.

М.В. Завьялова (Москва)

Отражение космогонического мифа в стихотворении Сигитаса Гяды*

В цикле детских стихотворений известного литовского поэта Сигитаса Гяды встречается немало фольклорно-мифологических аллюзий, на первый взгляд не различимых. Порой такие мотивы кажутся фантазией автора, заигрыванием с детским воображением, однако при более подробном анализе на поверхность всплывают архетипические концепты мифологического мировоззрения, выстраивающиеся в довольно строгую систему. Поэт, сознательно или нет (это остается вопросом), в своих произведениях конструирует архаический мифологический универсум, пользуясь простыми, если не примитивными средствами.

Одним из таких примеров является стихотворение «Вопросы и ответы», построенное по архаичной модели «ритуального диалога»:

Klausimai ir atsakymai

<i>Iš kur ežeras?</i>	Откуда озеро?
<i>Dangumi atskrido.</i>	По небу прилетело.
<i>Iš kur dangus?</i>	Откуда небо?
<i>Iš debesų šydo.</i>	Из покрывала облаков.
<i>Iš kur debesys?</i>	Откуда облака?
<i>Iš vandens garo.</i>	Из водяного пара.
<i>Iš kur tas garas?</i>	Откуда тот пар?
<i>Iš pragaro.</i>	Из преисподней.
<i>Iš kur pragaras?</i>	Откуда преисподняя?
<i>Iš amžių bedugnės.</i>	Из бездны веков.
<i>O iš kur bedugnė?</i>	А откуда бездна?
<i>Iš kur visos ugnys.</i>	Откуда все огни.
<i>O kam ten tos ugnys?</i>	А зачем там те огни?
<i>Gana jau! Nebūgnyk!</i>	Хватит уж! Не бубни!

(Geda 1991).

* Статья написана при поддержке программы ОИФН РАН «Языковые ключи русской литературы: семантика и функции».

Такая структура отсылает к древним космогоническим гимнам и в конечном итоге к древнеиндийским загадкам типа *brahmodya* (см. об этом: Топоров 1971), в которых последовательно описывается акт творения мира. Текст Гяды сохраняет не только вопросно-ответную форму и цепную конструкцию (предыдущий вопрос порождает следующий), но и перечисляет основные элементы вселенной (вода, воздух, огонь), правда, в несколько отличном от архетипического порядке. Почти сохранена даже числовая структура текста: обычно число актов творения кратно семи (Топоров 1971, 24). В данном случае Гяда вместо седьмого ответа как бы нарочно прекращает цепочку, переводя текст из ритуальной в игровую плоскость. Игровой оттенок усиливается аллитерациями (многократным повторением двух основ связанных между собой семантически элементов: *gar-* (*garas* – ‘пар’) и *ugn-* (*ugnis* – ‘огонь’)), что, впрочем, тоже является достаточно архаичским приемом.

Неизвестно, обращался ли Гяда к таким древним традициям, как древнеиндийская, но это и необязательно, так как соответствующий мифологический материал можно почерпнуть в литовской мифологической традиции.

Первый вопрос относится к происхождению озера:

*Iš kur ežeras?
Dangumi atskrido.*

Откуда озеро?
По небу прилетело.

«Озеро, прилетевшее с неба» – прямая отсылка к популярному в Литве сюжету о «путешествующих озерах»: по поверьям, отраженным во множестве быличек, озера передвигаются по небу в виде облаков и падают на землю, если кто-то случайно отгадает их имя. Таким образом объясняется большинство имен озер. Вот один из примеров:

Seniai, labai seniai Salų apylinkę užgulę tamsūs, perkūningi debesys. Dieną ir naktį žaibavę, bet lietus nelijęs. Žmonės meldėsi, Dievą prašė, bet buvo veltui. Kartą senelis elgeta pasakęs, kad tas debesis tol būsiąs, iki kas atspėsiąs jo vardą, – tada ežeras nusileis žemėn. Visokių vardų žmonės davę dangaus ežerui, bet neatspėję. Kur dabar ežeras liūliuoja, kitą kartą buvusios didelės pievos. Ten ganęs piemuo galvijus. Vienas didžiulis jautis bėgęs į vasaroją. Piemuo ištaręs: – Kur eini, Dviragi? Ir didžiausiu triukšmu ežeras nusileidęs į tas pievas, kur piemuo ganė gal-

vijus: jas užliejęs, paskandinęs piemenį ir jo bandą. Tą ežero šaką, giliai įsiterpusią į Taraldžių laukus, ir vadina Dviragiū, o kitą ežero dalį vadina Ilgaragiū ar Ilgiū 'Давно, очень давно окрестности Салос заволокли темные, грозовые облака. Днем и ночью сверкала молния, но дождя не было. Люди молились, просили Бога, но все было напрасно. Однажды старик-нищий сказал, что это облако будет до тех пор, пока кто-нибудь не отгадает его имя, – тогда озеро опустится на землю. Всякие имена люди давали небесному озеру, но не отгадали. Там, где сейчас озеро колышется, в то время были большие луга. Там пастух пас скот. Один большой бык побежал на яровые хлеба. Пастух сказал: – Куда идешь, Двурогий? И с большим шумом озеро опустилось на те луга, где пастух пас скот: залил их, затопил пастуха и его стадо. То ответвление озера, которое вдается далеко в поля Таральджю, и называют Двурогим, а другую часть озера называют Долгорогим или Долгим' (EMD, пг. 69, р. 65).

Озера не только появляются из облаков, но могут и перемещаться с места на место, поднимаясь в небо в виде туч¹, ср.:

Kretingos apskirtyje, Darbėnų valsčiuje, Kašučių kaime, yra nedidelis devynių hektarų Kašučių ežeras. Jame yra daug visokių žuvų ir labai daug vėžių. Nuo to ežero už kokių trijų kilometrų yra didelė bala, vadinama Tyru. Į tą Tyrą negalima nei įvažiuoti, nei įjoti – tuojau ten smunka. Tame Tyre auga tik samanos ir vieno metro aukštumo nusususios pušaitės, o pati žemė nenaudojama. Žmonės pasakoja, kad Tyras kitados buvęs ežeras, o kur dabar yra Kašučių ežeras, buvusi lanka, kurioje augdavę daug šieno. Tai pasakoja, kad vieną labai gražią vasaros dieną pasikėlęs į orą ežeras ir iškilęs labai aukštai skrido ant Kašučių lankos. Tuo tarpu lankoje žmonės šienavo ir išgirdę didelį ūžesį pamatė, kad į tą lanką kažkas leidžiasi, ir iš tos lankos visi žmonės išbėgiojo kur kas gali. Žmonėms išbėgiojus, į tą lanką nukrito didelis kamuolys vandens ir išmušė didelę duobę, kurioje atsirado ežeras 'В окрестностях Кретинги, в волости Дарбену, в деревне Кашучю есть небольшое, на девять гектаров озеро Кашучю. В нем много всякой рыбы и очень много раков. За три километра от этого озера есть большое болото, называемое Тирас. В это Тирас нельзя ни въехать, ни войти – сразу засасывает. В этом Тирасе растет только мох и засохшие сосенки с метр высотой, а сама земля не ис-

¹ В литовском языке тучи и облака обозначаются одним словом.

пользуется. Люди рассказывают, что Тирас когда-то было озером, а там, где сейчас озеро Кашучю, был луг, на котором было много сена. Так рассказывают, что одним очень пригожим летним днем озеро поднялось в воздух очень высоко и полетело на луг Кашучю. В это время на лугу люди собирали сено и, услышав сильный шум, увидели, что на луг что-то опускается, и с этого луга все люди убежали, кто куда мог. Когда люди разбежались, на луг упал большой шар воды и выбил большую яму, в которой появилось озеро' (EMD, nr. 108, p. 79).

Поверья о падающих с неба озерах, видимо, отражают представления о связанности небесных и земных вод, чему существует множество подтверждений в литовском фольклоре. А.Ю. Греймас отмечает, что «связь между небесными и земными водами является в рамках литовского мифологического мировоззрения скорее комплементарной, чем оппозиционной. Например, радуга, появляющаяся после дождя, называется *dermės juosta* “поясом согласия”: ее функцией является вобрать в себя излишки дождевой воды и, возвращая их на небо, восстановить первоначальное равновесие. В этом контексте легче можно понять и убеждение литовцев, что озерами фактически являются только облака, спустившиеся с неба в заранее выбранные места» (Greimas 1990, 55). Радуга в данном случае выступает как объяснение обратного процесса: попадания озера на небо, ср. народные поверья: *Vaivorykštė kada an dangaus atsiranda, tai žinok, kad bus lietaus, nes ji iš marių vandenį in debesį traukia* ‘Когда радуга на небе появляется, то знай, что будет дождь, потому что она из моря воду на небо тянет’ (LTR 1159/380/, цит. по: Laurinkienė 2004, 196). Подобные представления существуют и у славян, и у других народов, например, гренландцы считают, что «лучший мир лежит ... на небе, куда души взбираются по р а д у г е и где они раскидывают шатры вокруг большого о з е р а , полного рыб и птиц. Когда это озеро над небом переполняется, на земле бывает дождь, если же его берега прорвутся, будет второй потоп» (Тайлор 1989, 293). К представлениям о «лучшем мире» мы еще вернемся, а сейчас проследим дальнейшую цепочку превращений элементов в стихотворении Гяды:

Iš kur dangus?

Откуда небо?

Iš debesų šydo.

Из покрывала облаков.

Iš kur debesys?

Откуда облака?

Iš vandens garo.

Из водяного пара.

То, что небо состоит из пелены облаков, представляется очевидным. И этот мотив находит соответствия в литовской мифологии и фольклоре, ср. загадку: *Balta paklodė visą svieta dengia – dangus* ‘Белая протыня весь свет покрывает – небо’ (ЛТ V, пг. 5346, р. 449). В разных мифологических традициях происхождение неба трактуется по-разному, однако «наиболее распространенное представление о форме неба – это представление о небе как шатре, шалаше, палатке, куполе, который образует стены и крышу над полом-землей» (МНМ II, 207). Сама внутренняя форма слова лит. *dangùs* ‘небо’ – производное от *dengiù, deŋgti* ‘покрывать’ и является родственным рус. *дуга* (одно из значений которого ‘радуга’) (Фасмер I, 549), среди дополнительных значений лит. *dangùs* есть и такие, как ‘ширма, балдахин’, ‘свод верхней части печи’ (LKŽ II, 261–262). Что же касается облаков (лит. *debesis*), то их наименование непосредственно связано с обозначением неба: в лтш. *debess* имеет значение ‘небо’ и родственно балто-славянской лексеме *небо, небеса* (с основой на – *es*), ср. др.-инд. *nábhas* ‘туман, пар, небо’, греч. *νέφος* ‘облако’ (Фасмер III, 53).

Таким образом (водяной) пар непосредственно соотносится с облаками и небом, а местом происхождения его, согласно тексту Гяды, является преисподняя:

Iš kur tas garas?

Откуда тот пар?

Iš pragaro.

Из преисподней.

Следовательно, получается, что облака на небе состоят из водяного пара, поднимающегося из ада. Примечательно, что связь облаков с адом находит подтверждение в литовской мифологии, ср. заговор на разгон облаков, в котором облако называется адом:

Debesėli, pragarėli, gudų šalin, gudų šalin ‘Облачко, ад, в сторону белорусов, в сторону белорусов

Saulele, motule, mūsų šalin, mūsų šalin Солнышко, матушка, в нашу сторону, в нашу сторону’

(Balys IV, пг. 145, 241).

Само литовское слово ад (*prāgaras*) содержит слово пар (*gāras*²) в виде составной части, и было бы логично выводить его этимоло-

² Которое, в свою очередь, родственно рус. *гореть, угар*, сюда же относятся лит. *pra-garėti* ‘потеть’, *su-garėti* ‘сгореть’, *gorà* ‘пар, угар’, *goriوتي* ‘быть красным от жара’, лтш. *garne* ‘тепло’, прус. *gorme* (*gārmē*) ‘жар’, *goro*

гию из этого корня (ср. выражение: *Aš jums, pragaro garams, paradysiu!* ‘Я вам, парам ада, покажу!’ (LKŽ III, 112)), однако общепринятым является объяснение через комплекс значений, восходящих к лит. *gérti* ‘пить’, сюда же относятся *gerklė* ‘горло’, *gurklỹs* ‘зоб’, слав. *gъrdlo*, рус. *горло, жерело, жерло, жрать*, *žerdlo*, польск. *źródło*, ср. санскр. – *gara-s* ‘глотающий’. Лит. *pra-garas* имеет таким образом два значения – ‘обжора’ и ‘ад’ (Būga I, 495), ср. такие выражения: *Eik tu, prāgarai, viską prageri* ‘Иди ты, обжора (=преисподняя), все пропиваешь’, *Prarijo kaip prāgaras* ‘Проглотил как обжора (=преисподняя)’ (LKŽ X, 500).

Обратимся к объяснению происхождения ада в стихотворении Гяды:

<i>Iš kur pragaras?</i>	Откуда преисподняя?
<i>Iš amžių bedugnės.</i>	Из бездны веков.
<i>O iš kur bedugnė?</i>	А откуда бездна?
<i>Iš kur visos ugnys.</i>	Откуда все огни.

«Огонь в аду» принадлежит к комплексу традиционных представлений о загробной жизни и находит подтверждения в том числе и в литовском фольклоре, ср. поговорку: *Pragaras ir nekurstomas kūrenas* ‘Ад и не разоженный горит’ (LT V, пг. 3212, р. 261). По представлениям литовцев, «в аду горит огонь, люди ходят, ездят по этому огню» (LTR 260/15/). Ср. также литовскую быличку о том, что огонь принесла птица из преисподней: ... *Dievas tada sutvėrė ir žmogų. Kad jam nebūtų šalta, nutarė duoti ugnies. Nė rojui, nė danguj ugnies nebuvo. Dievas įsakė kovui parnešti ugnies iš pragaro...* ‘...Бог тогда сотворил и человека. Чтобы ему не было холодно, решил дать огня. Ни в раю, ни на небе не было огня. Бог велел грачу принести огонь из ада...’ (Balys III, пг. 27, р. 280).

Однако некоторые литовские предания свидетельствуют о том, что огонь в аду появился только после сошествия туда Иисуса Христа: *Kai Viešpats Jėzus nužengė į pragarą, tai ten jau rado pasikorusio Judo dūšią. Judas sako: “Man ir čia gerai”. Tada Viešpats Jėzus metė savo kraują ir padarė pragarą degantį. Anksčiau pragaras buvo*

‘ямка для горящих углей’ (LKZ III, 112, 126, 484, 485; Mažiulis I, 389–392; Фасмер I, 441, 442).

šaltas ‘Когда Господь Иисус сошел в ад, то там уже нашел душу повесившегося Иуды. Иуда сказал: «Мне и здесь хорошо». Тогда Господь Иисус бросил свою кровь и сделал ад горящим. Раньше ад был холодным’ (Balys III, nr. 26, p. 279). О «холодном аду» упоминает и М. Гимбутене: «из сравнительной индоевропейской мифологии и верований мы знаем, что мир умерших представлялся как холодное, топкое подземное царство, управляемое мужским божеством» (Gimbutienė 1996, 293).

Таким образом мы переходим к другому образу преисподней – водянистому (топкому) подземелью. Это также находит соответствия в литовском фольклоре: Г. Береснявичюс указывает, что часто ад представляется как «большие болота» (LTR 522/19/), иногда он находится на дне большого болота (LTR 260/428), вокруг ада – страшные болота (LMD I 1000/674) (Beresnevičius 1990, 93–94), в некоторых версиях сказки LPK 472 встречается образ ада как о з е р а (EDS 229–230, 236–238, цит. по: Beresnevičius 1990, 108). Анализируя различные представления литовцев о загробной жизни, Г. Береснявичюс приходит к выводу о первичности «водной» составляющей и вторичности образа «пылающего ада»: «образ находящегося “за водами” загробного мира является одной из древнейших составляющих понятия загробной жизни» (Beresnevičius 1990, 100); а «сам литовский *pragaras* ‘ад’ – видимо, переводное слово, новообразование своего времени, обозначающее место вечных мук, где наказанные души терпят огненные муки» (Beresnevičius 1990, 108). Ему вторит А.Ю. Греймас: «загробная жизнь – точнее: не “загробная”, а “иная” жизнь – в мифологическом мировоззрении литовцев, как, например, и ирландцев, представлялась водной» (Greimas 1990, 367). В качестве более раннего обозначения понятия «ада», точнее, «потустороннего, загробного мира» оба автора предлагают лексему *paskandà* (букв. ‘наводнение, потоп’), производную от лит. *paskandinti* ‘утопить’ (Fraenkel 1962, 544), которая встречается в ранней литовской литературе именно в этом значении (Zinkevičius 1988, 171, 245, 273, цит. по: Beresnevičius 1990, 108). Интересно, что и лексема *prāgaras* имеет в качестве одного из значений ‘бездна’ (в том числе морская), ср.: *Siauta įsiutusios vilnys, norėdamos aną pragare jūros pagramzdinti* ‘Бушуют бешеные волны, желая его в бездне моря потопить’, *Norėčiau sėstis ant vilnies sprando ir ištyrinėti marių pragarus* ‘Хотел бы

я сесть на гребень волны и исследовать морские пучины' (LKŽ X, 500).

По поводу локализации загробного мира также нет четкого мнения: в литовских мифологических представлениях путь в иной мир может быть как горизонтальным (то есть он находится на земле, за водной преградой), так и вертикальным (причем в двух направлениях: как вниз, в подземелье, колодец, так и вверх – в гору, в поднебесье).

Однако такие разногласия в литовских мифологических данных, по мнению Г. Береснявичюса, не следует считать следами наслоения различных по времени представлений, они на самом деле ничуть не противоречат друг другу: «возможно, что насколько “вертикальным”, настолько и “горизонтальным” путем добирались в тот же мир, который в строгом смысле слова нельзя назвать “подземным”: древние – в том числе и литовская – космогонии знали, что загробный мир, находящийся под землей, при повороте сфер (или небесного свода), ночью оказывается над землей» (Beresnevičius 1990, 105). Этим представлениям соответствуют и литовские пословицы (характеризующие плохую погоду, в частности, дождь), буквально подтверждающие единство неба и земли: *Dangus su žeme maišosi* ‘Небо с землей мешается’ (LT V, пг. 5328, р. 382), *Dangus su žeme sulipęs* ‘Небо с землей слепилось’ (LT V, пг. 5329, р. 383).

Такое смешение небесного мира и подземного находит отражение в прямых указаниях литовского фольклорного материала на то, что и поднебесье (как и подземелье) является местом пребывания хтонических сил, ср. литовские поговорки: *Kur dangus, tenai pašaly pekla* ‘Где небо, там рядом и ад’ (LKŽ II, 262); *Kad tave velnias nu-neštų į padanges* ‘Чтобы тебя черт унес в поднебесье’ (Lebedys 1956, 356–357, Balys 1937, 167, цит. по: Beresnevičius 1990, 118). Ссылаясь на Н. Велюса (Vėlius 1987, 69–72), Г. Береснявичюс пишет, что «поднебесье» (т.е. нижние слои атмосферы, но не небо), видимо, является определенной сферой влияния черта, связанной с загробным миром: «в ... литовском мировоззрении скорее всего встречается отдельный случай локализации загробного мира – в “поднебесье”. Оно связано с чертом, который на этот раз проявляется своим “атмосферным” аспектом, который, основываясь на концепции “хтоничности” Н. Велюса, не следует противопоставлять “земному”. По словам Н. Велюса, “хтонический” мир объемлет не только “земное”, но и “запредель-

ное” пространство» (Beresnevičius 1990, 118–119). О такой же концепции литовского потустороннего мира говорит и А.Ю. Греймас, подчеркивая, что этот мир представлялся прежде всего как водное пространство: «утопический мир в литовском мифологическом мировоззрении водный по своей природе. Земля со всех сторон окружена водой, которая и высоко – откуда же тогда взялся бы дождь? – низко – куда же солнце по вечерам за горы и моря опускалось бы? Море – это водный, утопический, святой мир» (Greimas 1990, 134). Это согласуется и с более древними представлениями: «в библейской космогонии в акте творения первичная вода раздвигается, образуется верх и низ, и океан мировой помещается над сводом небесной тверди, через окна-отверстия в которой небесные воды орошают землю дождем. В вавилонской мифологии небесный океан создает под землей водную бездну преисподней» (МНМ II, 207).

Таким образом мы приходим к тому, что вода вокруг: и под землей, и на земле, и на небе, возвращаясь по кругу к первой строчке стихотворения Гяды об озерах на небе. Здесь можно вспомнить упоминавшееся выше представление древних гренландцев о душах умерших, раскинувших шатры вокруг небесного озера, которого они достигают по радуге. Круг замыкается и самым актом сотворения мира, описываемом в стихотворении Гяды: вода (озеро) происходит из воздуха (облака на небе, (водяного) пара), воздух (пар) происходит из преисподней (бездны), которая в свою очередь одного происхождения с огнем. Остается без ответа последний вопрос «зачем огни в бездне?». Ответ на этот вопрос содержится в индоевропейской древности: согласно Упанишадам, вода произошла из огня (Топоров 1971, 52), из искры, согласно преданиям, появилось и литовское море: «заслуживает внимания параллель с литовским “морем”, появившимся именно из “искры”: в “Ригведе” волнующийся океан тоже появляется из “жара”. Кстати, здесь можно рассуждать, не по подобным ли причинам литовское понятие “создания” связано со значением “разжигания”» (Beresnevičius 2004, 225). Г. Береснявичюс имеет в виду лексему *kūrti*: в литовском языке она имеет два значения: ‘создавать, формировать’ и ‘разжигать огонь’, причем К. Буга подчеркивает, что это одно и то же слово (Būga II, 128–129). Примечательно, что оба семантических поля (разжигания огня и творения) совмещаются в образе кузнеца, одно из славянских названий которого (*корч, корчий*)

родственно тому же лит. *kùrti* (Фасмер II, 340–341). Эта параллель подтверждается типологически: рус. *зиджу*, *созидать*, *создать*, *здание* (др.-русск. *зѣдати*, *зижу*, польск. *zdun* ‘гончар’), родственно лит. *žaidas* ‘печь’, *židinys* ‘очаг’ (Фасмер II, 89, Būga II, 208).

Таким образом, мы приходим к началу акта творения – огню, который создает воду, дающую начало земле и всему живому. Мифологической параллелью этому акту творения может служить образ Бога-громовержца, с помощью огненной силы (молнии) разверзающего небеса (тучи) и освобождающего водную стихию, которая в виде дождя (или озера) падает на землю.

Литература

- МНМ II – Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. Т. II: К–Я. Москва, 1997.
- Тайлор 1989 – Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. Москва, 1989.
- Топоров 1971 – В.Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.
- Фасмер – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. Санкт-Петербург, 1996.
- Balys 1937 – Iš Mažosios Lietuvos tautosakos / Spaudai paruošė J. Balys // Tautosakos darbai. Т. 3. Kaunas, 1937.
- Balys III – J. Balys. Raštai. Т. III. Vilnius, 2002.
- Balys IV – J. Balys. Raštai. Т. IV. Vilnius, 2003.
- Beresnevičius 1990 – G. Beresnevičius. Dausos: pomirtinio gyvenimo samprata senojioje lietuvių pasaulėžiūroje. Klaipėda, 1990.
- Beresnevičius 2004 – G. Beresnevičius. Lietuvių religija ir mitologija. Vilnius, 2004.
- Būga I – K. Būga. Rinkiniai raštai. Т. I. Vilnius, 1958.
- Būga II – K. Būga. Rinkiniai raštai. Т. II. Vilnius, 1959.
- EDS – J. Elisonas. Dievas – senelis // Mūsų tautosaka. VIII. Kaunas, 1935.
- EMD – Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai / atrinko, parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995.
- Fraenkel 1962 – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg-Göttingen, 1962.
- Geda 1991 – S. Geda. Močiutės dainos: Eilėraščiai. Vilnius, 1991.
- Gimbutienė 1996 – M. Gimbutienė. Senoji Europa. Vilnius, 1996.

- Greimas 1990 – A.J. Greimas. Tautos atminties beiėškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius-Chicago, 1990.
- Laurinkienė 2004 – N. Laurinkienė. Vaivorykštė lietuvių žodinėje tradicijoje // Tautosakos darbai. XX (XXVII). Vilnius, 2004.
- Lebedys 1956 – Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a. / Priežodžiai, patarlės, mįslės. Vilnius, 1956.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–2002, t. I–XX.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas).
- LTV – Lietuvių tautosaka, t. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Medžiaga paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968.
- LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas).
- Mažiulis I – V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. T. 1: A–H. Vilnius, 1988.
- Vėlius 1987 – N. Vėlius. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987.
- Zinkevičius 1988 – Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. 3. Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.

Близкое соседство, дальнейшее родство и общая типология фольклорных традиций

Как известно, мировой фольклор демонстрирует высочайшую степень повторяемости своих сообщений, знаковых кодов и морфологической организации. Эта повторяемость выходит далеко за пределы одной этнической культуры (где совпадения, естественно, наиболее близки) и одного региона; есть целый ряд сходжений, которые характерны для столь широкого круга традиций разных народов и континентов, что их можно считать общечеловеческими. Сходства сюжетов и мотивов, повторяющихся на огромных временных дистанциях и в чрезвычайно удаленных друг от друга регионах, бывают поистине поразительными.

Вот некоторые примеры. Сюжет древнеегипетской «Повести о двух братьях», не говоря уж об отдельных ее мотивах (жена старшего брата пытается соблазнить героя, затем клеветает на него мужу, после чего младший брат покидает дом и т.д.), многократно повторяется в традициях книжных (библейская, античная и пр.) и устных (казахский эпос о Идиге (Жирмунский 1974, 357), калмыцкая сказка «Харатин-Черная коса» (Илишкин, Очиров 1962, 10–199), монгольский эпос «Хувэй Буйдар хуу» (Рорре 1975, 9) и пр.). Древнеегипетская сказка «Обреченный царевич», повествующая о неизбежности судьбы, имеет множество параллелей в мировом фольклоре среди сказок о судьбе (AaTh 934), основную фабульную линию которых составляют удачные или неудачные попытки избежать предсказанной судьбы (смерти); ср., например, калмыцкие сказки «Сын Аралтана» (Илишкин, Очиров 1962, 183–190), «Бадма, его невеста и чернолысый волк» (Ватагин 1964, 156–160). Русская сказка «Правда и Кривда» (Афанасьев 1958, № 115–122) включает комплекс мотивов, чрезвычайно близкий к древнеегипетской сказке «Правда и Кривда», в том числе ослепление правдивого брата криводушным и финальное восстановление справедливости. Следует напомнить, что упомянутые древнеегипетские тексты относятся к XIII в. до н.э.

Средневековый анекдот об Аристотеле (Филида, любовница Александра, в ответ на домогательства философа велела ему стать на четвереньки и, оседлав, прогнала по дорожкам сада) имеет близкое соответствие в Панчатантре (IV, 6: жена царя Нанды после любовной ссоры вкладывает ему в рот узлечку, взбирается на спину, погоняет, а он бежит и ржет как лошадь) и в восходящих к ней монгольских комментариях к дидактическому трактату «Субхашита» (девушка, которую излечил и взял в жены царь Прадьята, однажды забралась ему на спину и попросила, чтобы он заржал, как конь (Ёндон 1989, 152)). Эта история неоднократно воспроизводилась в разных формах; есть соответствующая лубочная картинка «Немка едет на старике» (Ровинский 2002, 61 (№ 106), 148; Оболенская 1991, 168–169).

В одесской песне-анекдоте «супруга молодая» многодетного старьевщика Хаима «деток приносила каждый год» и даже после его смерти «деток продолжала приносить», что привело соседей к заключению: «Видно, Хаим с того света продолжает дело это. Хаим, ты лавочку закрой!»; в другом – демонологическом – регистре тот же сюжет (ребенок от покойного мужа) встречается в русской быличке (Козлова 2000, 33 (A.V.1); текст – с. 97 (№ 10)). Совсем в ином ракурсе предстает он в жизнеописании Иды Бульонской (ум. в 1113 г.), матери Готфрида Бульонского, первого Защитника Гроба Господня, и Бодуэна, короля Иерусалима. Там сказано, что деторождение ее продолжалось и после смерти супруга, но уже в ином, духовном смысле: свое богатство она употребляет на то, чтобы «рождать» теперь новых сыновей «во Христе монахов». «После смерти ее смертного мужа она прослыла соединившейся с бессмертным супругом жизнью в целомудрии» (Дюби 1990, 239–240). Согласно монгольской летописной легенде XIII в., Бодончар, сын праматери Алан-гоа и предок Чингиса, родится после смерти отца в результате связи Алан-гоа с небесным (солнечным) божеством («Сокровенное сказание», § 17, 21). В тюркских преданиях (где чудеснорожденным сыном Алангу оказывается сам Чингис), отец, умирая, обещает вернуться на землю солнечным светом (Панов 1934, 248, 250, 255).

В русской сказке королю снится вещий сон об имеющихся во дворце трех золотых блюдах, из которых стали лакать три прибежавших пса, что обозначает трех согрешивших королевен, которые беременны и скоро родят (Афанасьев 1958, № 241). По легенде, пересказан-

ной в монгольской летописи «Драгоценные четки» Галдан-туслагчи (1850), Джэлмэ, сподвижник Чингис-хана, спасший из плена похищенную врагами государыню Бортэ-джушин, по пути «одаряет ее блаженством» – женщина не выдерживает скачки, поскольку долго «не принимала мужчину» и ослабела. Прибыв, Джэлмэ говорит Чингису: «Твое золотое блюдо облизал желтый пес». После этого Бортэ оказывается беременной и рождает (Цендина 1999, 139–151).

А вот как выглядят соответствия между монгольской книжноэпической Гесериадой (по версии пекинского ксилографа начала XVIII в.) и русской сказкой «О трех богатырях – Вечернике, Полуношнике и Световике» (Матвеева, Леонова 1993, № 1) (эти соответствия выделены разным шрифтом):

«Гесериада»

– Увы мне, горе мне, стонет мать <...> **Вернее, что зачала я и рождаю демоново отродье** <...> **И она порешила выкопать (яму):**

«Вот где я вас убаюкаю!», думала она, как вдруг раздался голос:

– **Матушка, пропусти меня!** – и из ее темени выпала несравненной красоты Боа-Данцон-Гарбо **и тотчас же неуловимо выскользнула от матери.**

<...> а в это время опять раздается голос: «Сестрица, пропусти меня!»

Приподняв правую руку, мать сдавливая себе темя, а в это время у нее из правой подмышки выпадает ребенок. И этот ускользает у нее из рук, и его она не может поймать <...>

Русская сказка «О трех богатырях»

Родила она мальчика, обмыла его, завернула в пеленки, положила. Сама больная лежит. Вдруг этот мальчишка зашевелился, вскакиват на задницу и говорит:

– **Мама, позволь мне по лесу погулять**, вам ягодок нарвать.

Она испугалась:

– **Это, говорит, дух. Зачем он живой родился, лучше бы умер. Надо его задавить.**

– **Зачем, мама, меня давить, говорит мальчишка, лучше пропусти меня. Он, как мышонок, проскользнул в дверь и ушел.**

Пришла полночь, она родила второго, а этот тоже так: поднялся, вскочил и скользнул в дверь.

– Сгиньте вы с моих глаз, – говорит бедная мать, – и откуль что уж это со мной сделалось.

Видит уж зорька стала, све-

И во время этих причитаний раздаются слова:

– Сестрица! А каким способом мне пройти?

– Проходи, родимый, положенным путем! – отвечала мать, вскрикнула *и тотчас же родила естественным образом.*

<...> Пошла она с ребенком на руках, а на дороге и говорит.

– Где мне баюкать тебя, родимый мой? Убаюкаю тебя вот в этой яме! – Но приподнятый было *ребенок вырвался у нее из рук. Мать опять поднимает его на руки, но тот вырывается* и говорит <...>

тать начинат. Она начала мучиться опять, *и опять родила третьего сына; и этот опять так же в лес погулять.*

Чем обусловлены подобные схождения? Этот вопрос возникает сразу при возникновении науки о фольклоре, и ответы на него предлагаются самые различные.

Согласно одному из наиболее ранних предположений (еще в первой половине XIX в.), связанному с интенсивным развитием индоевропеистики, фольклорные общности имеют ту же природу, что и языковые семьи. Генетическое родство устных традиций есть объективный факт, хотя, как теперь выясняется (Berezkin 2002), содержательная устойчивость (на уровне сюжетов и мотивов) по своему возрасту способна сильно перекрывать время существования языковых общностей. Тем не менее, можно говорить не только, например, о фольклорных общностях славянской или балтской, но также – с некоторой осторожностью – о балто-славянской общности; какие-то параллели относятся и к более древним истокам (в том числе индоевропейским). То же касается фольклорных общностей тюркской или монгольской, финской или самодийской, с одной стороны, и алтайской или уральской (и даже урало-алтайской), с другой. Впрочем, надо иметь в виду, что чем шире подобная общность, тем меньше общих элементов удерживается в ней. Кроме того, на значительных исторических и географических дистанциях фольклор

имеет все меньше шансов сохранять даже в относительной неизменности сходные формы для выражения одинаковых идей.

Однако установление родства между традициями как объяснение фольклорно-мифологических сходжений не может быть универсальным. Сходство устных текстов, опознаваемое наблюдателем как непосредственная данность, и сходство языков, зачастую устанавливаемое лишь в результате сложных реконструктивных операций, суть совершенно разные вещи. Кроме того – и это, вероятно, главное, – быстро обнаруживается, что параллели такого рода далеко выходят за пределы языковых семей.

Когда количество подобных параллелей оказывается превышающим возможности их истолкования генетическим родством традиций, на первый план выходит проблема культурных заимствований, проблема миграций, в широком смысле – проблема д и ф ф у з и и т е к с т о в устной культуры, их содержательных элементов и формальных структур, способных циркулировать между неродственными (и, разумеется, родственными) народами в весьма широких географических областях. Так, приведенный выше анекдот об Аристотеле вероятно связан с Панчатантрой отношениями непрямой преемственности, а отмеченные соответствия между монгольской Гесериадой и русской сказкой предположительно могут быть объяснены влиянием на русский фольклор центральноазиатского сюжета (через бурятские традиции – запись сказки сделана в Иркутской области). Сложнее установить отношения между монгольской летописной легендой и вещим сном короля из русского фольклора, хотя и они не исключены (сказка, возможно, имеет восточное и, более того, книжное происхождение).

Впрочем, была и остается загадочной причина, по которой тексты, бытующие в традициях, давно обособившихся друг от друга, способны сохранять не только сходство идей, но и сходство формулировок этих идей (вроде *золотого блюда, которое облизал желтый пёс*), взаимное расположение деталей повествования (как, например, в сказках о неизбежности судьбы, начиная с древнеегипетского «Обреченного царевича») и т.д. Этот факт находится в противоречии с обыденными наблюдениями, согласно которым практически любое устное сообщение уже на первых ступенях своей передачи может оказаться до неузнаваемости, даже до неопознаваемости самим авто-

ром исходного текста (вспомним «коммуникативную модель», представленную в сказке Андерсена «Истинная правда» или в рассказе Аверченко «Сплетня»).

Концепция культурной диффузии даст свое объяснение так называемым *бродячим сюжетам*, наблюдаемым во взаимоудаленных традициях (прямой или опосредованный контакт между которыми зафиксирован или предполагается в прошлом), и *ареальным фольклорным общностям*, также подразумевающим не обязательное языковое родство, а устойчивое культурно-языковое двуязычие (или многоязычие), существующее, например, на Балканах, Северном Кавказе, на Алтае и во многих других регионах.

Подобная циркуляция литературно-фольклорного материала явно подчиняется определенным правилам и ограничениям. Еще Ж. Бедье (Bedier 1895) отметил, что легче всего усваиваются чужие вымыслы, труднее – верования, еще труднее – чувства. Отсюда следует, что наиболее «заимствуемыми» оказываются волшебные сказки («вымыслы»), не связанные с верованиями (или же основанные на общечеловеческих моральных или социальных наблюдениях), а также загадки и пословицы (универсальный набор общекультурных элементов); далее следуют рассказы с историческими, религиозными и тому подобными элементами; затем – народная медицина, астрономия, суеверия («верования»); наконец, народные лирические песни («чувства») и исторические предания, интересующие лишь данный народ.

Концепция «встречных течений», создающих условия (и даже саму возможность) заимствования, принадлежит А.Н. Веселовскому (Топорков 1997, 355–370). Согласно ей, усваивается лишь то, в чем есть потребность, сходное притягивается сходным, причем предполагается обязательное наличие аналогий между воспринимаемой и воспринимающей традицией. Заимствование мобилизует возможности воспринимающей традиции, переорганизует имеющийся в ней фрагментарный материал (формулы, мотивы и пр.), рождая тем самым новое качество; усвоение всегда есть переделка и развитие в воспринимающей среде. Однако ученый ограничивает действие законов типологии атомарным уровнем, допуская самозарождение сходных конфигураций лишь для мотивов и объясняя сходства сюжетов заимствованием.

Это неверно; в сущности, даже собственные наблюдения А.Н. Веселовского, касающиеся обязательных аналогий между взаимодействующими традициями, предполагают наличие более широких, чем на мотивном уровне, независимых и однотипных структур. Много позже, рассматривая поразительно точные совпадения в сюжетах персидского романического эпоса «Вис и Рамин» Гургани (середина XI века) и «Тристана и Изольды» (не позже 1150 г.), В.М. Жирмунский (1979, 41–44) отверг точку зрения об их генетической связи и показал, насколько сложными могут быть сходные, но самопроизвольно возникающие повествовательные структуры. Вероятно, именно к такого рода случаям относится и различная реализация сюжета *ребенок от покойного мужа* (в русской демонологической быличке, в центральноазиатских генеалогических преданиях, в средневековой европейской агиографии, в одесской шуточной песенке).

Итак, существуют фольклорно-мифологические схождения, не объяснимые ни языковым родством, ни культурной диффузией, но порой удивительно точные (некоторые из них прямо-таки вызывают оторопь своей буквальностью – ср., скажем, русск. «Хорош тот, кто поит и кормит, а и тот не худ, кто хлеб-соль помнит» с арабск. «Сделай это ради хлеба-соли, которые мы вели с тобой» (Михельсон 1896, 478)).

Именно их принято называть типологическими, т.е. обусловленными действием неких общих законов культурного развития и универсальных правил построения текстов культуры. Они приводят к одинаковым результатам как содержательного, так и структурного уровня: речь идет, в одной стороны, о сходстве семантическом, распространяющемся на тематические элементы самого разного объема (в большей части приведенных выше примеров), и, с другой, о сходстве конструкции, общего плана, облика текстов или их фрагментов.

В известном смысле основы общей типологии культур (прежде всего именно в сфере этнографии) были заложены мыслителями, путешественниками и миссионерами XVI–XVIII вв., обратившими внимание на сходства между народами, «отделенными огромными расстояниями и веками» (М. Монтень «Опыты», I, LIV; II, XII), на то, что «воззрения, распространенные в любой варварской стране, можно найти и в любую эпоху варварства» (Ш. де Бросс), и пред-

ложившими на этом основании ряд типологических, как теперь бы сказали, сопоставлений: американских индейцев с первыми христианами, с древними греками и римлянами, вообще современного «дикаря» с человеком исторического прошлого, а также современными крестьянами (Б. де Фонтенель, Ж.-Ф. Лафито), на этом основании рассматривающими универсальную распространенность религиозных, брачных и погребальных обрядов (Дж. Вико), поскольку «одинаковым действиям должно соответствовать одинаковое мышление» (Ш. де Бросс), и объясняющими обычаи древних через обычаи «дикарей» (Н.А. Буланже).

Существенно, что типологические схождения возможны не только в отдаленных областях, в традициях, относящихся к народам из разных языковых семей (это лишь наиболее выразительные случаи), но также у соседей и этнических родственников, в том числе живущих близко и в похожих условиях (например, в фольклоре украинском и русском, монгольском и бурятском и т.п.). В этих случаях разнохарактерные соответствия, о которых шла речь, переплетены настолько тесно и сложно, что сходство между фольклорными традициями, обусловленное генетическим родством (скажем, как развитие общего – восточнославянского или общемонгольского – фонда), бывает крайне трудно (и даже совершенно невозможно) отличить от схождения, возникшего в результате внутриареальной циркуляции, или, наконец, от схождения, имеющего типологическую природу. Вообще же типология и диффузионизм должны не отрицать, а дополнять и корректировать друг друга (применительно к эволюции и диффузионизму об этом писал Б. Малиновский (1999, 192–193)).

Сравнительной фольклористикой накоплен огромный материал, иллюстрирующий типологическую общность фольклорных текстов (сюжетно-композиционные схождения в произведениях героического эпоса, в образцах анималистической, фантастической, новеллистической сказки, в текстах несказочной прозы и т.д.), межрегиональный (и даже интернациональный) характер имеют устойчивые значения, стоящие за отдельными эпизодами, описаниями и стилистическими фигурами фольклорного повествования. С особенной рельефностью в нем проступают те формальные и содержательные элементы, которые следует причислять как к регулятивным струк-

турам текстопорождения, так и к универсалиям мировой культуры. Они обусловлены сходством или тождеством природных и социальных ситуаций (семейных отношений, значимых для генезиса сказки, межплеменных и межгосударственных – для происхождения эпоса и т.д.), психофизиологической общностью («базовые» эмоции – голод, сексуальное влечение, агрессия, страх и др.; сфера «первичных» восприятий и обобщений), культурными архетипами (вспомним мнение Дж. Вико о «первобытности» как постоянной антропологической данности, о «первобытном мире» в нас самих).

В рассмотренном выше эпизоде из монгольской Гесериады ребенок рождается из правой подмышки матери – фольклорно-мифологический мотив, встречающийся в разных традициях. При этом предположение о появлении на свет ребенка у матери из подмышек – среди прочих «антропогонических» версий – спонтанно возникает у современных детей (еще с дошкольного возраста): «ведь там – ямка, дети оттуда вылазят», «подмышка рассматривалась перед зеркалом, искался выход» (Борисов 2002, 90–91). Речь, таким образом, идет не о гомологии, а об аналогии – мотив, отраженный в монгольском книжноэпическом памятнике (по крайней мере трехсотлетней давности), и соответствующие ему представления советских/российских девочек связаны между собой только общей логикой своего построения. Следует добавить, что для типологического анализа данные детской психологии весьма репрезентативны (еще Ш. де Бросс писал о связи описываемого им западно-африканского «варварства» с детством).

Именно в силу существования подобной универсальной логики использование типологического метода весьма расширяет возможности анализа и интерпретации устных текстов.

Приведу пример. Практически у всех аборигенов Тайваня, а также у тайцев, континентально-китайских и бирманских каза встречается рассказ о женщине, которая толкла рис и верхним концом песта задела низко нависшее небо, вследствие чего оно поднялось вверх; иногда уточняется, что женщина была сердитая и что небо обиделось (Рифтин, 21 и сл.; Чеснов 1988, 488). Этот сюжет включает два основных мотива: толчение пестом в ступе (1) и поднятие вверх неба, первоначально располагавшегося очень близко от земли (2). Чтобы понять не вполне отчетливую логику их сопряжения и, соответствен-

но, значение данного мифа, следует включить его в контексты со сходными мотивами, где их семантика более ясна.

1. Пест и ступ имеют весьма отчетливые, устойчивые и универсальные сексуальные коннотации (Толстая 2001, 57; Топорков 2002, 454–456). «Свадьба ступы с толкачом» – популярный мотив свадебных шуточных приговоров. По полесскому преданию, ревнивая жена некоего барина заставила попа обвенчать любовницу мужа с пестом (Белова 2000, 10). В русской сказке бездетные старик и старуха толкут снег в ступе, чтобы было «на старость дитя» – вышла «девушка Снегурка, белая, как снег» (Ковалев 1941, № 19, 133); ср. обычай, согласно которому святочные «деды», вытапив девиц на снег, задирают им подол и натирают снегом между ног или, перевернув вверх ногами и сделав юбку колоколом, насыпают туда снег лопатой – это имеет брачно-посвятельный и эротический смысл (Морозов 1998, 133–134). На песте девушки загадывают желание, для чего надо положить его на лавку и постараться усидеть на нем, одновременно вдевая нитку в иголку (двойной эротический символ!) – коли получится, то желание сбудется (С.Н. Темняткин, письмо от 28 октября 2001 г.; с. Мартыново, Мышк. р-н, Яросл. обл). Наконец, отказываясь вернуться к старому мужу по причине его мужской несостоятельности и предпочитая счастливую жизнь с любовником, героиня итальянской новеллы говорит: «Пусть нет греховней моего проступка, зато для такого пестика я безотказная ступка» (Боккаччо 1987, 143–148); ср. русскую частушку: «Приходи, Маруська, в ночь – Будем семечки толочь, Твоя ступа, мой толкач...»

2. Мотив изначальной слитности неба и земли известен ряду космогонических систем, причем эта слитность может интерпретироваться как соитие мужского (небо) и женского (земля) божеств, необходимое для осуществления первичного акта космогенеза (Левинтон 1988, 422); разделяющий их демиург наносит ущерб небу, вынуждая его удалиться. По-видимому, рудиментом этих мотивов являются южнославянские (в основном, болгарские, отчасти македонские и хорватские) поверья о небе (или луне), первоначально висевших низко над землей; его протыкают вилами, луну пачкают навозной лепешкой, тестом, грязью или калом, невеста ругает луну за то, что она висит так низко, и обидевшееся небо (луна) поднимается вверх (Гура 2003).

Эти параллели позволяют понять, почему в дальневосточном (тайваньском, тайском) мифе между тесно сдвинутыми небом и землей (без какой-либо их персонификации) помещены пест и ступа, а также почему грубое действие именно по отношению к небу приводит к его поднятию (напомню, что в греческой мифологии Крон для этого оскопляет Урана (Гес. Теог., 126–129, 176–181)). Сохранение подобной семантики в памяти традиции (хотя бы и в непроявленном виде) может получить вполне убедительное объяснение, если подтвердится предположение о том, что толчение в ступе злаков помимо всего прочего как-то связано с продуцирующей магией. Таким образом, включение мотива в более широкий типологический ряд дает основания для более полной реконструкции его значения, поскольку каждый конкретный случай может рассматриваться как неполная реализация некой теоретически мыслимой «идеальной» семантической модели.

Из всего сказанного следует, что параллели, имеющие чисто типологическое объяснение, относятся к наиболее глубокому семантическому слою устных традиций; выше лежит то, что обусловлено их генетическим родством; на самом поверхностном уровне располагаются совпадения, являющиеся следствием культурной диффузии. В подобном заключении, в сущности, нет ничего оригинального: интерпретируя обнаруженные в текстах сходения, мы обычно сначала учитываем исторические возможности культурных трансмиссий, затем переходим к генетической общности и лишь только после этого – к общности типологической. Неразличение этих уровней чревато большими (и, к сожалению, частыми) фактическими ошибками.

Литература

- Афанасьев 1958 – Народные русские сказки, собранные А.Н. Афанасьевым. Т. 1–3. М., 1958.
- Белова 2000 – О.В. Белова. «Чужие» в Полесье // Живая старина, 2000, № 3.
- Боккаччо 1987 – Дж. Боккаччо. Декамерон. Жизнь Данте. М., 1987.
- Борисов 2002 – С.Б. Борисов. Мир русского девичества: 70–90 годы XX века / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2002.
- Ватагин 1964 – Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.

- Гура 2003 – А.В. Гура. Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Доклад на конф.: Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры. Международная научная конференция, посвященная 80-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого (1923 – 1996). Москва, 14–17 мая 2003 года.
- Дюби 1996 – Ж. Дюби. Почтенная матрона и плохо выданная замуж. Восприятие замужества в Северной Франции около 1100 года // Одиссей. Человек в истории. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996.
- Ёндон 1989 – Д. Ёндон. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М., 1989.
- Жирмунский 1974 – В.М. Жирмунский. Сказание об Идиге // В.М. Жирмунский. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Жирмунский 1979 – В.М. Жирмунский. Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения // В.М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.
- Илишкин, Очиров 1962 – Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.
- Ковалев 1941 – Сказки И.Ф. Ковалева / Зап. и комм. Э. Гофман и С. Минц. М., 1941.
- Козлова 2000 – Н.К. Козлова. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Левинтон 1988 – Г.А. Левинтон. Священный брак // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988.
- Малиновский 1999 – Б. Малиновский. Научная теория культуры. М., 1999.
- Матвеева, Леонова 1993 – Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные. О животных / Сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1993.
- Михельсон 1896 – М.И. Михельсон. Ходячие и меткие слова. Сборник русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов (иносказаний). СПб., 1896.
- Морозов 1998 – И.А. Морозов. Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных народных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998.
- Оболенская 1991 – С.В. Оболенская. Образ немца в русской культуре XVIII–XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. М., 1991.
- Панов 1934 – Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступит. ст. и коммент. В.А. Панова. (М.), 1934.
- Рифтин – Б. Рифтин. Архаическая мифология аборигенов Тайваня (рукопись)

- Ровинский 2002 – Русские народные картинки / Собрал и описал Д. Ровинский. В двух томах. СПб., 2002 (репринт 1900).
- Толстая 2001 – С.М. Толстая. Семантика вещей в духовном наследии белорусов // Живая старина, 2001, № 3.
- Топорков 1997 – А.Л. Топорков. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.
- Топорков 2002 – А.Л. Топорков. Ступа и пест // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Цендина 1999 – А.Д. Цендина. Легенды о происхождении названия племенного союза «табунанг» в монгольских летописях // Altaica III. М., 1999.
- Чеснов 1988 – Я.В. Чеснов. Тайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988.
- Bedier 1895 – J. Bedier. Les fabliaux. Paris, 1895.
- Berezkin 2002 – Yu.E. Berezkin. Some results of comparative study of American and Siberian mythologies: applications for the peopling of the New World // Acta Americana (Stockholm – Uppsala) 2002, 10(1).
- Poppe 1975 – N. Poppe. Mongolische Epen III. Übersetzung der Sammlung: G. Rincinsambu, Mongol ardyn baatarlag tuul's. Wiesbaden, 1975 (AF. Bd 47).

Фольклорно-языковой образ *испуга* у болгар (на материале народной медицины)¹

В последние годы опубликовано немало научных трудов по славянской заговорной и народно-медицинской традиции. За пределами специальных интересов исследователей, как кажется, остается фрагмент народной культуры, базирующийся на представлениях об *испуге/страхе*². Между тем испуг как событие, нежелательные последствия которого надо предотвратить ('испугаться', испуг₁), и как болезненное состояние ('испуганный', испуг₂), от которого надо избавиться, фигурируют в значительном количестве заговоров, нарративов и этнографических контекстов. В данной статье мы сосредоточимся на болгарской традиции, содержащей богатый материал по *испугу*₁₋₂, как специфически балканский, так и общеславянский, что дает сравнительно-типологическую перспективу для дальнейших исследований. Наряду с опубликованными материалами в статье привлекаются и многочисленные сведения из архива Ст. Романского (Ркс), анализ которых подтверждает значимость *испуга* в фольклорно-языковой картине мира болгар. К такому же выводу приводят полевые исследования. В 1997 году во время экспедиции в болгарское село Равна (Провадия, Варненский округ) я стала свидетельницей диалога между мужем и женой, имеющего отношение к интересующей нас теме. Муж-тракторист с ужасом рассказывал жене, что на шоссе днем чуть не врезался в «Мерседес». «Я, конечно, тут же побежал в поле и стал кувыраться». – «Сколько раз перекувырнулся?» – «Три». – «Ну, слава Богу, теперь не опасно». Эти сведения, ценные сами по себе (кувыркание³ входит в ряд действий, которые, по пове-

¹ Авторская работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 08–04–00053а: «Словарь “Славянские древности”: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян»).

² Единственная специальная работа, известная нам, – это статья М. Георгиева в энциклопедии «Болгарская народная медицина» (Георгиев 2002).

³ Ср. следующее свидетельство знахарки о кувырании: «Это должен знать

рям, способны предотвратить развитие заболевания *испуг*₂, об этом еще будет идти речь), кроме того свидетельствуют, что это знание остается в активе носителей традиции⁴.

Испуг в традиционных воззрениях не совместим с жизнью и здоровьем, он нарушает «меру» и «норму» (в том смысле, в котором писал об этом в своем исследовании А.Ф. Журавлев (Журавлев 1998)). Так, во время беременности испуг может привести к выкидышу (Ркс 21), к рождению урода (похожего на того животного, которого будущая мать испугалась) и/или к появлению уродливых пятен на теле ребенка (Ркс 19), а в период грудного вскармливания – к потере молока (Ркс 280). Пугливость воспринимается как отрицательная и потенциально опасная черта характера, поэтому уже в младенчестве ребенка «программируют» на бесстрашие. Считается, что если младенца в первый раз искупать в горячей воде, он не будет пугливым, если в холодной – будет (СБНУ 1926/36, 158). Пугливым детям смазывают медом кожу под мышками и под коленками (Ркс 302). Ряд подобных примеров можно продолжить, и все они соотносятся с различными аспектами фольклорно-языкового образа *испуга*.

Терминология испуга и народно-медицинской магии, описание состояния испугавшегося, симптомов болезни, ритуалов по исцелению больного, заговорные тексты и приговоры позволяют очертить фольклорно-языковой образ испуга в болгарской традиции. Безусловно, древние физиологические и наивно-анатомические представления нашли отражение в лексике, о чем свидетельствуют этимологические данные. Так, болг. *уплах* 'испуг₁₋₂' восходит к о.-слав. **rolxъ*, что, вероятно, родственно греч. *πάλλω* 'возбуждаю, сотрясаю', *πελεμιζω* 'сотрясаю' (Фасмер 3, 317; БЕР 5, 323). Отсюда понятны такие термины испуга₂ как *стреснато* «содрогнувшееся» и *стреснато сърце* «содрогнувшееся сердце». Другой о.-слав. корень, известный болгарскому узусу, **straxъ* с первоначальным значением 'оцепенение' сближается с лит. *stregti, stregiu* 'оцепенеть, превратиться в лед',

каждый человек. Если испугаешься, нужно обязательно три раза перекувырнуться вперед, где бы ты в этот момент ни находился» (Тодорова-Пиргова 2003, 243).

⁴ В этом же селе были записаны многочисленные свидетельства о локальном северно-восточном народно-медицинском ритуале «подвешивания» заболевшего *испугом* человека.

лтш. *strēģele* ‘сосулька’⁵ (Фасмер 3, 772). Здесь же можно провести параллель между воздействием холода и испуга – дрожать, трестись от холода и от страха.

Болг. термины *уплах*, *уплаха* в народном дискурсе означают собственно 1) ‘испуг, внезапный страх’ и 2) ‘заболевание’ (Геров 4, 444). Таким образом, сама болезнь и ее причина обозначаются одним термином (что не является исключением в языке народной медицины): *Бае му за уплашено* ‘заговаривает от испуга’ (Геров 5, 444); *уплах* – *На уплах зехтин да се напиеш, ще помине уплахът, или да се измочаш* ‘При испуге надо выпить оливковое масло, чтобы испуг вышел, или помочиться’ (Геров 5, 444).

Другим термином для болезненного состояния является более абстрактное и не привязанное к определенному временному моменту *страх*. Если болезнь у болгар обозначается через оба корня (**polxъ*, **straxъ*), в заговорах чаще используется *страх*, видимо, на основании поверья, что именно *страх* вселяется в человека. Корень *страх* присутствует в терминологии болезни (*стра*), в заговорах персонифицируется – *Страх*, *Страшниче* (см. ниже) и проходит сквозным эпитетом по тексту, а также служит обозначением целебной травы – *страшниче*. Корень *страх*- стоит на месте корня *чуд-* или *черен-*, которые доминируют в заговорах от сглаза и порчи.

В языковой картине мира испуг и страх описываются одинаково и могут становиться синонимами, тогда в *испуге* снимается сема внезапности. В других случаях сема внезапности оказывается релевантной, что проявляется в лечебной практике и в заговорных текстах. Испуг имплицитно представлен глаголами *стресна се* ‘вздрогнуть’ (от страха), ср. терминологию заболевания *стреснато*, описание причины заболевания – *кога трепне човек, кога се стресне от нещо* ‘когда встрепенется человек, вздрогнет’ (БНМ, 412) и лечение больных – неожиданно ночью разбудить больного, чтобы он вздрогнул (подобное подобным) (Кап. 1985, 295). Особенно отчетливо тема «вздрагивания» звучит в заговорах, описывающих нарушение космологического порядка, в которых испуг представляется как последствие «сотрясения»: *Стреснах вуда, стреснах гура, стреснах Иванчо*

⁵ Ср. болг. *замръзвам от страх* ‘похолодеть от страха’ (Геров 5, 268), то же и в русском (*похолодеть/оцепенеть* от страха) и в других языках.

‘Сотрясла воду, сотрясла лес, сотрясла Иванчо’ (знахарка читает эти слова и дает пить отвар из травы *стресничеву* (Ркс 265).

В повседневной народной культуре *испуг* как событие (*уплах*₁) всегда маркирован, он может перейти в *испуг* как болезнь (*уплах*₂). Здесь нужно специально оговорить то, что порой ситуация испуга проходит незаметно, а становятся очевидными лишь последствия, то есть выраженная симптоматика (вздрагивание во сне, отсутствие аппетита, бессонница и пр.). Симптомы *испуга* отчасти совпадают с болезненным состоянием от *урока, дурного глаза*: дети беспокойно спят, бредят, вздрагивают во сне, мочатся в кровать; взрослых может даже разбить паралич, они также дрожат и бредят по ночам.

Если же человек испытал сильный внезапный страх и осознал это, требуется особое ритуализованное поведение. У болгар, как мы видели, зафиксирован ряд действий, которые нужно выполнить в случае испуга. Такие ситуации распространяются прежде всего на людей взрослых, которые испугались сами или стали свидетелями испуга детей (в последнем случае они сразу же «изгоняют» страх из ребенка), и здесь речь идет о превентивной магии. Отметим, что последствие несовершенства ритуальных мер терминологизуется и обозначается как «старый испуг», который чаще всего не поддается лечению (Ркс 31).

То, что предлагает народная традиция в качестве превентивных актов и лечебных актов *пост фактум* (они нередко совпадают и повторяют друг друга), соотносится с этимологическими данными (см. выше) и позволяет обрисовать образ испуга и обнаружить в нем важные семантические архаические черты. В статье рассмотрим прежде всего те, которые дают представление о фольклорно-языковом образе испуга⁶.

Испуг воспринимается почти материально, как нечто, что может **вселиться** в человека, поэтому избавляются от него «физиологическим» способом: пожалуй, самое распространенное превентивное действие, известное на всей территории Болгарии – это помочиться на камень, иногда с приговором: *Под камък уплаха да остане* ‘Пусть

⁶ Из других способов упомянем окуривание, которое как действие не является специфическим, поскольку этот акт совершается в других медицинских ритуалах.

испуг останется под камнем'. Мотив изгнания, разрушения и уничтожения страха весьма частотен (и при лечении других болезней, подробнее с привлечением богатых восточнославянских материалов см.: Агалкина 2010, 109–145). Страх уподобляется другим абстрактным понятиям, которые вселяются в человека (плач, тоска и др.), и рисуется как живое (ср. термин *жив уплах* 'живой испуг') существо. В болгарской традиции известны ритуальные диалоги, в которых знахарка разговаривает со *страхом*: она прогоняет его, шепча в рот больному заговорные формулы, а затем отвечает, будто бы от имени *страха*, что он уходит «в пустые леса и далекие горы».

Страх и его поэтические синонимы в таких случаях образуют смысловую, организующую синтагму в заговорах от испуга, ср.:

*Страшен страшник
Из страшна гора оди
Със страшен смок на кръста
Сос страшна осойница на гърло
Огин гори, огин да го изгори
Вода тече, вода да го завлече
Страхъ на Юван да мине
Дерман (сила) да му дойде*

'Страшный страшник
По страшному лесу ходит.
Страшный уж на поясе,
Страшная гадюка вокруг шеи.
Огонь горит, пусть его сожжет,
Вода течет, пусть его унесет.
Чтоб страх у Ювана прошел,
Чтобы сила к нему пришла'

(СБНУ 49/1958, 665).

*Кикъв страшен турчин иде
Кикъф страшен кон я
Страшна сабля маа
Страшна пушка носи
Та се уплаши Иванка
Да окнему Симку Баярицу
Да пребае да заспи Иванка
Кико тиле под квачку*

'Вон какой страшник турок
На каком страшном коне едет
Страшной саблей он машет.
Страшное ружье держит.
Да испугалась Иванка.
Позовем-ка Симку Знахарку
Поворожит пусть, чтоб заснула Иванка,
Как цыпленок под курочкой'

(Ркс 145).

Отметим здесь наличие сквозного эпитета и окказионального существительного (*страшник, страхотник, страшниче* и др.), акцентирующих семантику корня *страх-* (из множества других примеров ср.: *Тръгнал е страшен турчин с страшен нож, страшна пушка, страшна чалма* 'Пошел страшный турок со страшным ножом, со страшным ружьем, со страшной чалмой'). Параллельно с корнем

страх- встречаются и подобные заговорные тексты со сквозным эпитетом *буен*, также образующими синтагмы с соответствующим окказионализмом (*буен буйник*). Сходство этих заговоров от испуга с заговорами от сглаза, *почудищ* с использованием словообразований от *чуд-*, *черен-* очевиден. Однако, как замечают исследователи, лечение от испуга (в том числе и вербальная его составляющая) значительно отличается от лечения сглаза, и у южных славян (в отличие от восточных) составляет четко очерченный блок народно-медицинского знания (подробнее см. Агапкина 2010, 662).

Кроме поверий о вселении страха, отметим и болгарское представление о том, что у испугавшегося человека что-либо **переворачивается, смещается** или **изменяет** свои размеры (обычно одна сторона тела становится короче другой). Локальным (юго-восток Болгарии) превентивным от болезни средством является вырезание следа испугавшегося на земле и его переворачивание, чтобы *испуг* перевернулся⁷. Фиксируется немало лечебных практик «от испуга», смыслом которых является восстановление гармонии в теле и избавление от нарушений: подвешивание больного вниз головой (Сакар 2002, 514), спускание по лестнице задом наперед (СБНУ 39, 40), переворачивание сосуда с водой над больным (Ркс 21) и др. Универсальным (не только болгарским, но и общеславянским) средством является измерение испугавшегося нитью, веревкой, платком и др. с чтением заговоров до тех пор, пока обе стороны туловища не окажутся, по мнению знахарки, одинаковой длины.

Чаще всего при испуге смещается сердце⁸, и, как кажется, столь эксплицированная **связь страха, испуга с сердцем** у болгар – это балканизм. П. Асенова, анализируя балканскую фразеологию с соматизмами, приходит к выводу, что в концепте «сердце» и его языковых представлениях много общеполубалканских черт (Асенова 2006, 32). Действительно, лексика и фразеология балканцев вне этнографического контекста, связанного с испугом как болезнью, дает богатый матери-

⁷ Ср. рус. *сердце в пятки ушло*.

⁸ «Надо наступить на траву, отпечаток ноги вырезать ножом, и перевернуть его вниз травой со словами: “Как перевернулась эта трава, так пусть обернется и сердце, пусть встанет на свое место”. Затем знахарка не глядя бросает след за спину и смотрит: если он упал вверх травой, значит, все в порядке» (Сакар 2002, 257).

ал, подтверждающий соотнесение сердца и страха. Связь сердце – испуг/страх имеет самые архаические истоки⁹, а в болгарском эксплицирована в семантике и узусе слова *сърце* и производных, ср. *сърце* – ‘отвага, бесстрашие’ (Геров 5, 243), *сърцат* ‘бесстрашный’ (Геров 5, 242); *Дойде ми сърце на място* (‘Страх прошел’, ‘Сердце встало на место’) (Геров 5, 243; БТР, 992); *Има заешко сърце* (‘У него заячье сердце’)¹⁰ (ФРБЕ 2, 379) и др. Сердце в архаических представлениях обозначает вообще внутренние органы, сердцевину, живот (Галанова 2008, 413), однако, как кажется, в ситуации с испугом термин *сърце* обозначает именно «сердце».

Симптомы заболевания (ср. и его термин *обърнато сърце* ‘перевернутое сердце’) увязывают болезнь, причиненную испугом, непосредственно с сердцем, ср. прямые указания: *Ако някой се изплаши, изниква на сърце* ‘Если кто-то испугается, это проявляется на сердце’ (Ркс 315); *Уплаф проигрива под гърдите* ‘Испуг начинает шевелиться в груди’ (Ркс 269); *Сърцето играе* ‘Сердце сильно бьется (от страха)’ (Геров 2, 173). Известен следующий народно-медицинский совет, признанный предупредить развитие испуга как болезни: необходимо скормить испуганному сердце животного (обычно черепахи, ласточки) (Ркс 319; 269) – мотив быстро бьющегося сердца (как у испытывающего ужас) здесь очевиден.

При испуге сердце «вздрагивает» (*стресна се*), «переворачивается» (*обръща се*), «уменьшается, свивается» (*свива се*), меняет свое местоположение (*мести се*). Поэтому при лечении от испуга сердце призывают «свернуться» (*свърна се*), «собраться» (*събера се*), «лечь, встать на место» (*ляга си на местото си, идва си на мястото, намества се*), «обернуться» (*обръща се*), «успокоиться» (*да се укроти*), ср. заговорные формулы: *Сърце на място. Сърце на място. Сърце на място* ‘Сердце на место. Сердце на место. Сердце на место’; *Да си легни сърцету, къкту си лягът птичанца* ‘Пусть уляжется сердце, как ложатся спать птенчики’ (Тодорова-Пиргова 2003, 199); *Да си събере сърценцето както тиле в гняздото* ‘Пусть уляжется (сложится) сер-

⁹ См. о теме *сердце* в работе В.Н. Топорова (Топоров 2009, 313–316).

¹⁰ Естественно, здесь большую роль играет стереотипическое представление о зайце как о пугливом животном, однако и выбор сердца, а не другого соматизма явно не случаен.

дечко, как птенчик в гнездышке»¹¹ (Род. 1994, 68). Именно в сердце вселяется страх – живое существо, ср. фрагмент заговора: *Отговара страшен страшник: «Шта ида у Цолови да му ф сърце влиза...»* ‘Отвечает страшное стралишище: «Пойду я к Цоло, войду в его сердце»’ (Амроян 2005, № 100).

Область сердца становится и центром магических действий: знахарка прикладывает руки к сердцу, чтобы оно «встало на место» (Ркс 208, Ркс 248); растопленный воск выливают в миску с водой, которую держат над сердцем (Ркс 213); стучат по спине со словами *Ела сърце на място* ‘Сердце, вернись на свое место’ (Ркс 248).

Сердце не всегда оказывается единственным и центральным локусом воздействия знахарки, нередко оно обозначается лишь как один из соматизмов наряду с обозначениями других частей тела. В таких случаях, действия, сопровождающие заговорные тексты, локализуются в области сердца, а также, подобно другим лечебным ритуалам, – на конечностях, глазах, ушах и пр. (Кап. 1985, 306; Пир. 1980, 478).

Итак, подведем итоги краткого исследования. Прежде всего, в болгарской народно-медицинской традиции *испуг* служит синонимом *страха*, который становится доминирующим термином-концептом в заговорных текстах. Фольклорно-языковой образ страха включает в себя персонификацию и демонизацию испуга, соответственно, и веру в то, что он подвижен (вселяется в человека и может из него удалиться). У болгар представлены также архаические воззрения на испуг как нечто, что оказывает непосредственное механическое воздействие на человека и его органы. При этом испуг и страх прочно увязываются с сердцем, что находит отражение в терминологии, в ритуальных действиях, магических приемах по излечению и в словесной части медицинских комплексов. Указывая на прочную связь испуга с сердцем как на балканизм, мы понимаем, что это соотношение известно и другим славянским, и шире – индоевропейским языкам и культурам. Однако регулярность такого соотношения и ее ключевая роль в народной медицине болгар, позволяют нам пойти

¹¹ Образ сердца-птицы, как и многие другие образы сердца, оставляем за пределами этой работы.

вслед за многими исследователями, которые считают балканизмом ту лингво-культурную черту, которая, несмотря на то, что известна за пределами Балкан, наиболее частотна в балканских традициях (подробнее об этом с многими примерами из родильной обрядности см. Седакова 2007). Похоже, что в случае с сердцем и испугом мы имеем дело как раз с таким балканизмом.

Литература

- Агапкина 2010 – Т.А. Агапкина. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Амроян 2005 – И.Ф. Амроян. Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.
- Асенова 2006 – П. Асенова. Балканско езикознание. София, 2006.
- БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.
- БНМ – Българская народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- БТР – Български тълковен речник. София, 1973.
- Галанова 2008 – М. Галанова. Сърце // Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник. София, 2008.
- Георгиев 2002 – М. Георгиев. Уплах // Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- Геров – Н. Геров. Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–6.
- Журавлев 1998 – А.Ф. Журавлев. К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998.
- Кап. 1985 – Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. (Етнографски и езикови проучвания). София, 1985.
- Пир. 1980 – Пирински край. (Етнографски, фолклорни и езикови проучвания). София, 1980.
- Ркс – Архив Ст. Романского (хранится в Софийском Университете им. Климента Охридского, Болгария).
- Род. 1994 – Родопи. Традиционна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Сакар 2002 – Сакар. Етнографски проучвания на България. София, 2002.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–
- Седакова 2007 – И.А. Седакова. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

- Тодорова-Пиргова 2003 – И. Тодорова-Пиргова. Баяния и магии. София, 2003.
- Топоров 2009 – В.Н. Топоров. Петербургский текст. М., 2009.
- Фасмер 1–4 – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 1–4.
- ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. Т.1–2. София, 1975.

От мертвого к живому: метаморфозы в балканской «Балладе о мертвом брате»*

Представления о возможности превращений одних живых существ и предметов в другие отражают исключительно важные черты архаической модели мира, в том числе – идею о «нечётких (расплывчатых) множествах, членами которых могут быть боги наравне с животными, людьми и неодушевлёнными предметами, иногда переходящими друг в друга благодаря метаморфозам» (Иванов 1992, 148). На семиотическом уровне метаморфозы можно определить как способ перехода от одного кода к другому в рамках модели мира. В монографии Т.В. Цивьян «Лингвистические основы балканской модели мира» дается несколько примеров текстов с вариантами такого перевода: новогреческий «Сад Харона», в котором Харон решает посадить сад, где лимонные деревья – это девушки, кипарисы – юноши, розы – дети, ограда – старики (переход от вегетативного к антропоморфному коду); южнославянский «Самовила град градила» / «Самовила строила город», где хтонический персонаж *самовила* (в разных вариантах на ее месте могут быть чума или Бог) строит город или дом из людей: столбы = юноши, перила = девушки, окна = дети и т. д. (переход от антропоморфного к архитектурному коду) (Цивьян 1990, 6). Перечень метаморфоз такого рода, составленный на материале одного или нескольких сюжетов с их вариантами, можно представить в виде словаря, анализ которого позволит определить правила перехода от одного кода к другому.

Для настоящей работы выбран один балканский сюжет: знаменитый «Приход мертвого брата». Сюжет таков: «у матери 9 (чаще всего) сыновей и 1 дочь. Братья, или один из них, против воли матери отдают сестру замуж на чужбину. Они обещают матери по первой ее просьбе привести сестру обратно. После ухода сестры все братья умирают от болезни или погибают на войне. Оставшись одна, мать требует у братьев исполнения обещания. Один из братьев (редко все)

* Работа выполнена по теме проекта Программы ОИФН РАН «Конструкция и динамика текста во времени и пространстве: Балкано-балто-славика».

встает из могилы и идет за сестрой. На обратном пути сестра по некоторым признакам (одежда брата в пыли и плесени, он отказывается пить и есть) или по указанию птиц («мертвый ведет живую») прозревает или начинает подозревать правду, но брат разубеждает ее. Перед домом он оставляет сестру одну, а сам возвращается в могилу. Сестра стучит в дверь. Мать не узнает ее и не впускает. Сестре удается уговорить мать, та открывает дверь, выходит, они обнимаются и падают мертвыми или превращаются в птиц» (Цивьян 1973, 85).

Этот сюжет представлен на Балканах в большом количестве вариантов. В качестве материала взято 97 болгарских, 27 македонских и 26 албанских песен¹. Мы остановимся на метаморфозах мертвого брата, которые тот претерпевает, когда встает из могилы, и когда в нее возвращается, т.е. разберем, что и как из *мертвого* превращается в *живое* или атрибут *живого* (и обратно).

Несмотря на то, что «Баллада о мертвом брате» в последние 150 лет исследована многократно, тема метаморфоз в ней остается практически незатронутой. В посвященной ей хрестоматийной работе И. Шишманова есть раздел «Мертвый брат выходит из гроба», однако в центре внимания автора находятся не метаморфозы брата, а то, почему он встает из гроба, т.е. оживает (Шишманов 1898). Из последующих работ следует отметить, пожалуй, только большую статью албанского исследователя Ф. Арапи «Заметки о песне “Сестра и мертвый брат” в албанской народной традиции» (Arapí 2007). Впрочем, несмотря на многообещающие подзаголовки (в том числе, «Si ngrihet nga varri vëllai i vdekur» / «Как мертвый брат встает из гроба»), автор не останавливается на метаморфозах и не объясняет их, а только отмечает, что в северогегских текстах конь живой, и мертвый брат находит его на лугу или в конюшне, а в вариантах из других албанских этнографических зон в коня превращается надгробный камень с могилы брата.

Настоящая работа построена следующим образом. Сначала на материале текстов «Баллады о мертвом брате» будет описан «код *мертвого*», затем «код *живого*» и после этого будет рассмотрен алгоритм перехода между ними.

Метаморфозы – достаточно частый, хотя и не обязательный эле-

¹ Полный список доступных нам текстов баллад с библиографическими данными был опубликован в Макарец 2009а и Макарец 2009б.

мент сюжета рассматриваемой баллады. Из 151 разобранного текста метаморфозы присутствуют в 81. Всего зарегистрировано 144 метаморфозы. Количество метаморфоз в каждом из текстов колеблется от одной до шести, но чаще всего их две или три. Приведем пример македонской версии с самым большим количеством метаморфоз (шесть):

«Услышали два сокола, с неба два ангела, пали они на церковь, на церковь у кладбища. Подняли молодого Константина, подняли из могилы; носилки его превратили в *двух коней* (1), и делают его *покрыв синим седлом* (2), и *пояс ремнем* делают (3). И берут они *трех змей*: первую змею *уздой* делают (4), вторую змею для *хлыста* берут (5), третью змею *стременами* ставят (6)»².

Код мертвого

«Кодом мертвого» мы будем называть атрибуты мертвого брата до восстания из гроба. Всего их 36. Их перечень показан на диаграмме 1 (сортировка по частоте):

Остановимся на них более подробно.

Надгробный камень, плита

‘Надгробный камень’ – наиболее частый атрибут мертвого, он встретился в текстах 16 раз. Его болгарские и македонские номинации в рассматриваемых текстах – *камен*, *кукла*, *кумар*, *кумица* (поскольку тексты записаны на диалектах, приводятся диалектные слова), в албанском *gurr* и *chiancazanë* (в одной из арбэрешских версий). Вместе с камнем следует рассматривать и ‘плиту’ (макед. и албанск., 4 употребления): *плоча*, *rrasë*. У ‘плиты’ может быть эпитет «мраморная»: *мрамор плоча*, *мраморна плоча*.

Гроб: носилки, доски, дерево

‘Гроб’ встречается в разных вариантах: болг. и макед. *кивор* (*кеур*, *кивур*, *кифур*, *киур*), *киут*, *ковчег*, *ракла*, *сандък*, албанск. *sënduk*. В значении гроба употребляется и лексема ‘носилки’. Этот перевод

² Шишманов 1898, VI. «Носила му направиха, До два конья отегнали, И му кладет покривата, Покривата – синьо седло, Ia појаси колан кладет. И си фатет до три змии: Пјрва змија јузда кладет, Фторна змија камшик зема, Трета змија зенгыи кладе».

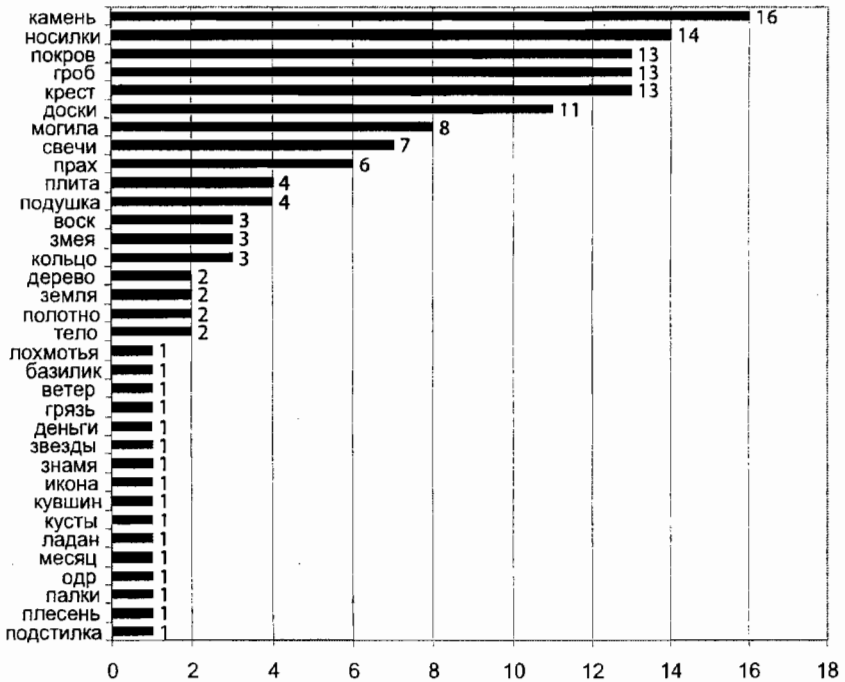


Диаграмма 1

выбран для болгарских и македонских слов *носила*, *носило*, *носилки*. В албанских версиях нет соответствия. ‘Дерево’ (болг. *дърво*, два случая), скорее всего, также представляет метонимическое описание гроба. К этому же и ‘доски’ (только болгарские песни, всего 11 случаев; все употребления относятся к одному из двух вариантов – *дъски* и *талли*). Если рассматривать ‘гроб’, ‘носилки’, ‘дерево’ и ‘доски’ как изофункциональные слова в функции ‘гроб’, то его частотность возрастет до 37 употреблений.

Покров, полотно, саван, лохмотья, лохмотья, одежда

Всего зарегистрировано 14 случаев употребления слова ‘покров’ (болг. и макед. *покрив*, *покривка*, *покров*; албанск. *çarshaf*). К этому следует прибавить *платно* ‘полотно’, который встретился два раза в болгарских текстах, а также албанск. *suculanë* ‘лохмотья’ (один раз) и болг. *ветрилки* ‘одежда’ (один раз).

Крест

‘Крест’ упоминается только в болгарских и македонских текстах (болг. *крѣст*, макед. *крст*, всего 13 случаев).

Могила

Встречается в разных формах: болг. и макед. *гроб*, *гробец*, алб. *varr*, *vorr*, *gropizë*, всего 8 случаев. В некоторой мере ‘гроб’ (см. выше) и ‘могилу’ можно считать взаимозаменяемыми понятиями, ср. межъязыковую омонимию между болгарским и македонским с одной стороны и русским с другой: болг. и макед. *гроб* – русск. *могила*.

Земля: грязь, прах, пыль,

‘Прах’ и ‘пыль’ встречаются только в болгарских текстах: *пархчица*, *прѣст*, *прѣстчица* (всего 6 случаев). Возможно, к этому следует прибавить албанск. *baltë* ‘грязь’ (один случай), а также болг. и албанск. ‘земля’ (болг. *земя*, албанск. *bota e varrit* ‘могильная земля’, всего два случая).

Свечи

‘Свечи’ упоминаются только в болгарских текстах: *свечи/изици* (всего в 7 случаях). Постоянный эпитет – ‘желтые’ (*жълти*). Возможно, что к этому следует прибавить ‘воск’ (также только в болгарских версиях, всего три случая).

Подушка

‘Подушка’ упоминается в болгарских и македонских текстах: болг. *възглави*, *узглавница*; макед. *зглавница*, *позглавник* (всего четыре случая).

Прочие атрибуты

Среди прочих атрибутов мертвого брата до восстания из гроба – ‘кольцо’ (алб. *vokollë*, *rreth*; три случая), ‘тело’ (по два случая), ‘базилик’ (болг. *босилек*), ‘ветер’ (болг. *вятър*), ‘деньги’ (болг. *пари*), ‘звезды’ (болг. *вязди*), ‘знамя’ (болг. *бъжѣрак*), ‘икона’ (болг. *кунь*), ‘кувшин’ (болг. *стомна*), ‘кусты’ (болг. *ржстове*), ‘ладан’ (болг. *тѣймян*), ‘месяц’ (болг. *месечина*), ‘одр’ (болг. *седличка*, от болг. *сед* ‘одр’), ‘палки’ (болг. *преачки*), ‘плесень’ (болг. *муалчица*), ‘подстилка’ (болг. *постилка*).

Код живого

Кодом *живого* мы будем называть атрибуты мертвого брата после восстания из гроба. Всего их 22, и они показаны на диаграмме (в переводе на русский язык) с количеством упоминаний для каждого:

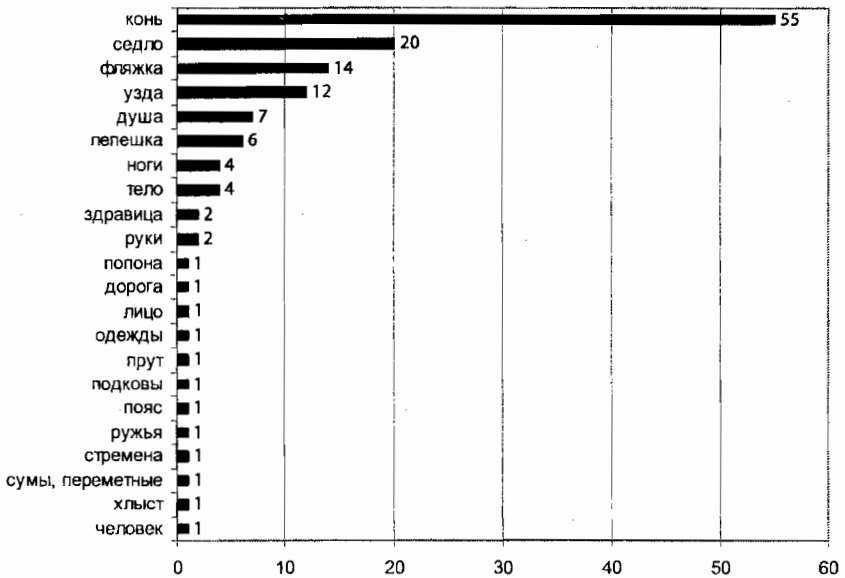


Диаграмма 2

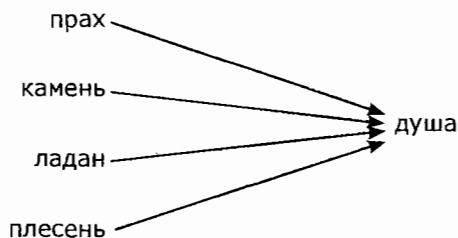
Мертвый брат: душа, тело, ноги, руки, лицо

Вставая из гроба, мертвый брат принимает облик живого человека. Впрочем, слово «человек» используется всего один раз: «Тяло му стана жив човьяк»³. Гораздо более часто используется метонимический перенос «от части к целому». Облик брата описывается через то, что у него появляется: душа, тело, ноги, руки, лицо (при этом автор/сказитель, по-видимому исходит из того, что до восстания из гроба тело брата существует в виде бесформенного праха).

В 'душу' (только болг.: *душа*, в разных вариантах; всего 7 слу-

³ Шишманов 1898, № XLVIII.

чаев) может трансформироваться 'ладан' или 'плесень' (по одному случаю), 'камень' (2 случая) или 'прах' (3 случая):



Появление души из ладана (Господь «от теймян душа задъхна»⁴ / «от ладана вдохнул душу») можно связать с широко распространенными представлениями о душе как о дыхании, но остальные случаи (превращение в душу надгробного камня, праха или плесени) требуют специального анализа. В 'тело' (только болг.: *тело, снага, снад-жица, снажица*; всего четыре случая) может трансформироваться 'воск', 'прах' или 'могильный саван', в 'ноги' (только болг.: *ноги, нозе, нужици*; 4 случая) – 'дерево' и 'носилки', в 'руки' (только болг.: *руце, рачици*; 2 случая) – 'воск' и 'палки', в 'лицо' (только болг.: *лице*; 1 раз) – 'покров'. Отметим особо, что лексема 'тело' присутствует как в коде мертвого, так и в коде живого:

Тело в коде живого



Тело в коде мертвого

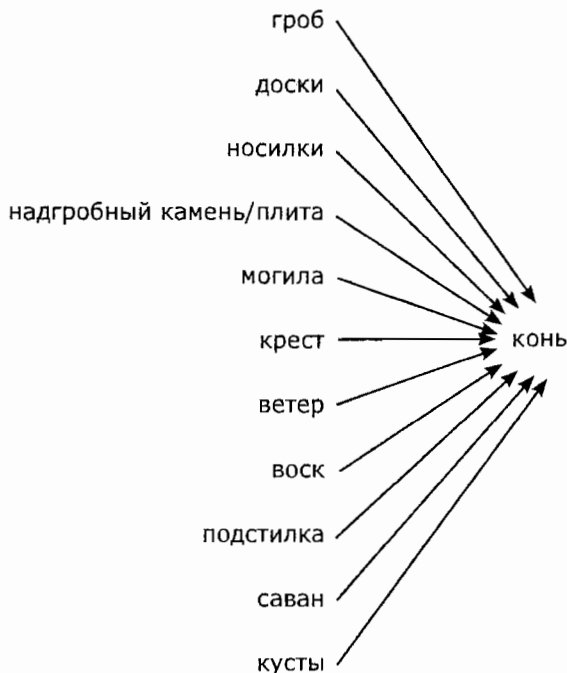


⁴ Балады 1993, № 299.

Конь: седло, узда, попона, стремяна, хлыст, прут

‘Конь’ – наиболее частый атрибут мертвого брата после восстания из гроба, который участвует в метаморфозах. Встречается 55 раз: болг. и макед. *кон, конче, конь*; албанск. *calji, kal, kalë, kallë, xhak*. Отметим, что конь этот ‘вороной’ (болг., макед. и албанск., 6 раз); или хотя бы ‘с черной попоной’ (албанск., 3 раза).

В *коня* чаще всего превращается ‘гроб’ (11 раз)/‘доски’ (11 раз)/‘носилки’ (11 раз), впрочем, также ‘надгробный камень’/‘плита’ (9 раз), сама ‘могила’ (5 раз), ‘крест’ над ней (3), а также ‘ветер’, ‘воск’, ‘подстилка’, ‘саван’ и ‘кусты’ (по 1 разу). В *седло* – ‘саван’/‘полотно’ (9 раз), иногда надгробный ‘камень’/‘плита’ (3 раза), ‘крест’ или ‘могила’ (по 2 раза), ‘базилик’, ‘грязь’, могильная ‘земля’ или ‘подушка’ (по одному разу).

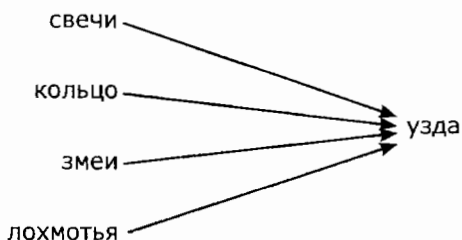


Для трансформации в коня наиболее часто используется ‘гроб’/‘доски’/‘носилки’ или ‘могила’ и ее атрибуты (‘крест’ и надгробный ‘камень’/‘плита’). Здесь *неподвижное* превращается в движущееся,

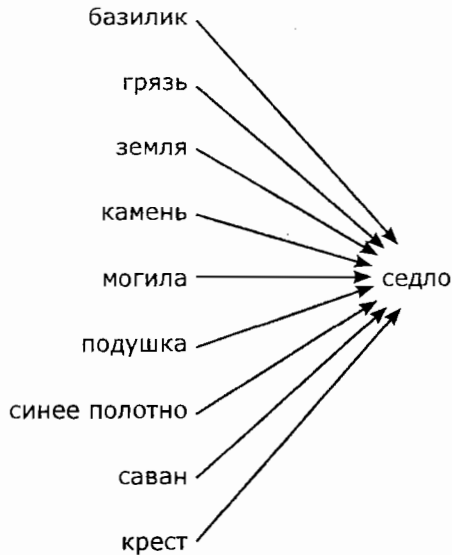
что следует связать с пересечением границы между смертью и жизнью и переворачиванием оппозиций: *мертвый* становится *живым*, а *инактивное* – *активным*.

С конем связаны (в порядке убывания частоты): ‘седло’ (болг. и макед. *седло*, с вариантами; албанск. *shal, shalë, sellë*; всего 18 раз), ‘узда’ (болг. и макед. *юзди, јузди*, с вариантами, албанск. *sbrighhi, fre, fren, vrillë*; всего 12 раз), ‘попона’ (болг., *чул*, 1 раз), ‘стремена’ (болг., *зеньги*, 1 раз), ‘хлыст’ (болг., *камшик*, 1 раз), ‘прут’ (болг., *преачка*, 1 раз). С этими лексемами часто также связаны некоторые эпитеты, из которых мы хотели бы остановиться на одном – ‘синее’ седло (всего семь случаев в болгарских и македонских текстах). Дополнительный поиск по песням, вошедшим в собрание «Българско народно творчество» (БНТ I–VIII 1961–1963) показал, что *синий цвет* седла – устойчивый эпитет. В песнях, включенных в первые восемь томов серии, словосочетание «синее седло» используется 21 раз, в том числе даже в таком оксюморонном сочетании, как «синее седло алое» («Че му купи врано конче хранено, че му купи *синьо седло алено*, че му купи руба, мама, бошнашка», БНТ III: 358.).

В *узду* превращаются ‘свечи’ (6 раз), ‘кольцо’ (3 раза), а также ‘змеи’ и ‘лохмотья’ мертвого брата – по одному разу),



добавим к этому также ‘змеи’, которые превращаются в ‘стремена’. Как кажется, при трансформации в ‘узду’ важна форма предмета (длинные свечи и длинные змеи; кольцо, которое в разомкнутом виде превращается в полосу). Для трансформации в *седло* наиболее часто используется саван/полотно, и здесь усматривается своего рода сохранение функции: как саван отделяет брата от гроба, так и седло отделяет его от коня.



Фляжка, лепешка, здравица

‘Фляжка’ (болг. *бъклица*, македонск. *чутурица*; всего 14 случаев), ‘лепешка’ (болг. и макед. *погача*, *погачица*; всего 6 случаев) и ‘здравница’ (болг. и макед. *здравница* ‘сосуд с вином, с которым приглашают гостей на свадьбу и из которого отпивают за здоровье’ – РБЕ V; всего 2 случая) могут рассматриваться вместе, поскольку они изофункциональны и служат знаком того, что брат приглашает сестру домой к добру: на свадьбу (ср. это с частым в данном сюжете мотивом смерти-свадьбы: брат объясняет долгое отсутствие тем, что мать женила его и его братьев и всем им построила дома; сестра приглашается на свадьбу младшего брата или всех братьев; когда сестра слышит причитания матери, то брат говорит, что это поют на свадьбе; когда сестра видит могилы братьев и читает на них имена, брат говорит, что это дружки, которые убили друг друга на свадьбе; в северогегских песнях сестра спрашивает у брата, почему их *кулы* так обветшали, и он отвечает, что это из-за стрельбы на свадьбе; перед своим исчезновением брат говорит, что идет домой проведать молодую жену и после этого уходит в могилу), крестины и под. Хотя при этом мотив приглашения может быть прозаическим, как, например, в одной из

болгарских песен, записанных в Копривштице⁵: мать не справляется со стиркой белья.

В девяти случаях слову «фляжка» сопутствует устойчивый эпитет «желтая», что подтверждается данными собрания БТР: в песнях, включенных в первые восемь томов, словосочетание «желтая фляжка» используется 16 раз (и еще четыре раза *златна бъклица* – ‘золотая фляжка’. Цвет фляжки, возможно, объясняется материалом, из которого она сделана (дерево – см. Вакарелски 1977, 317).

Во *фляжку* в семи текстах превращается ‘крест’, в трех – могильный ‘камень’, во оставшихся четырех – ‘гроб’, ‘икона’, ‘кувшин’ (болг. *стомна*) или ‘подушка’.



В ‘лепешку’ в трех текстах превращается ‘надгробная плита’ (*плоча*), в остальных – ‘земля’, ‘могила’, ‘плошка’ или ‘подушка’; в *здравицу* – ‘гроб’ или ‘подушка’. Возможно, что превращение креста/могильного камня во фляжку связано с угадывающимся между ними подобием по форме (см. рисунок):

Мы увидели, как в текстах «Баллады о мертвом брате» происходит превращение из *мертвого* в *живое*. Основным оператором такой метаморфозы служит оператор превращения, что позволяет обратиться к другому жанру – жанру загадки. Действительно, как показано в работе Т.В. Цивьян «Отгадка в загадке: разгадка загадки?» (Цивьян 1994), оператор превращения является универсальным механизмом, который приводит в действие механизм загадки и связывает загадку с разгадкой.

⁵ Шишманов 1898, № X.



Фляжка-сувенир. Современная работа



На кладбище под с. Своге, Врачанско⁶. Памятник, 1969 г.

Это дает возможность по-новому посмотреть на другие элементы сюжета «Баллады...». В нём есть несколько мест, которые можно интерпретировать как загадки, разгадки которых уже известны слушающим, но неизвестны сестре, более того, сестра в большинстве текстов даже не догадывается, что брат говорит с ней загадками. Вот эти случаи:

- встреча брата и сестры, когда он объясняет ей, почему ей нужно ехать с ним (приглашение на свадьбу, крестины, стирку белья, ухаживать за больным отцом, повидаться с умирающей матерью; разгадка: после смерти братьев мать осталась одна и хочет увидеть дочь);
- в приметах, которые сестра не может правильно истолковать (запах земли и глена от брата; песни птиц: «Где это видано, где это слышано, мертвый везет живую!»; свежие могилы с именами братьев на кладбище; заброшенные поля и виноградники; обветшалые дома; плач и стон, раздающиеся из их дома; разгадка: все братья умерли, и сестра возвращается домой с мертвецом);
- при указании предлога, под которым брат покидает сестру (вчера у церкви они играли с ребятами и бросали белый камень и он потерял золотой перстень; забыл нож на кладбище; отправляется к молодой невесте в новый дом; остальные восемь братьев с отцом

⁶ Автор фотографии – П. Митов.

ждут его; хочет оставить цветок в церкви; пойти на колокольню и звонить в колокола; разгадка: брат хочет вернуться в могилу).

Таким образом, «Баллада...» оказывается текстом, прежде всего построенном на превращениях, своего рода развернутой загадкой, отгадка которой уже известна, или детективом наоборот, в котором читатели с самого начала знают, кто преступник (и не случайно И. Кадаре выбрал для своего романа «Kush i solli Doruntinën?» / «Кто привез Дорунтину?», основанного на «Балладе...», форму детектива), что позволяет по-новому объяснить финал, в котором мать и дочь постигает наказание за неизвестную вину: «Они обнимаются и падают мертвыми».

Учитывая сказанное выше, мы не можем не прийти к следующему выводу: в «Балладе...» вина переносится на сестру, которая не прислушивается к приметам и не разгадывает загадок, которые загадывает ей брат.

Литература

Arapi 2007 – F. Arapi. Shënime rreth këngës së “Motrës dhe vëllait të vdekur” në traditën popullore shqiptare // F. Arapi. Këngë të moçme shqiptare. Tiranë, 2007.

БНТ – Българско народно творчество. В 12 тома. София, 1961–1963.

Вакарелски 1977 – X. Вакарелски. Етнография на България. София, 1977.

Иванов 1992 – Вяч. Вс. Иванов. Метаморфозы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Макарцев 2009а – М.М. Макарцев. *Чи съ живи фанъли, чи съ мъртви пусньли* – несвидетельские формы как маркер конца текста // И.А. Седакова и др. (ред.), Доклады российских ученых. X Конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Париж, 24–26 сентября 2009 г.). СПб., 2009.

Макарцев 2009б – М.М. Макарцев. Финал «Баллады о мертвом брате»: пересказ, переключение кода и превращение // И.А. Седакова и др. (ред.). Переходы. Перемены. Превращения. (Балканские чтения 10. Тезисы и материалы.) М., 2009.

РБЕ V – Речник на българския език. Том V. Ж-Зяпнуване. София, 1987.

Цивьян 1973 – Т.В. Цивьян. Сюжет «приход мертвого брата» в балканском фольклоре (к анализу сходных мотивов) // Труды по знаковым систе-

мам VI. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 308.) Тарту, 1973.

Цивьян 1990 – Т.В. Цивьян. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. (переиздания: Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005; М., 2007).

Цивьян 1994 – Т.В. Цивьян. Отгадка загадки: разгадка загадки? // Загадка как текст. I. М., 1994.

Шишманов 1898 – И. Шишманов. Пъсенъта за мъртъвия братъ въ поезията на балканскитѣ народи. Ч. II–III // СбНУ, XV. София, 1898.

С.Г. Бочаров (Москва)

О петербургском тексте Владимира Николаевича Топорова: соображения на полях

Татьяна Владимировна Цивьян заметила точно¹, что Владимир Николаевич открыл свой петербургский текст, и он же его закрыл.

Настолько была тема личная, лирическая, что с ним она и закрылась (хотя при этом и породила целый поток дальнейших попутных соображений, рождающихся как вышивки по заданному узору²). Ведь то, что В.Н. нам представил как петербургский текст русской литературы, на самом деле есть петербургский текст В.Н. Топорова. Это то же самое. Поскольку, собственно, петербургского текста как такового в литературе нет. Есть Петербург в литературе, это есть объективно, но петербургского текста как такового в литературе нет, он есть в нашей мысли благодаря Топорову. Это творческий, конструктивный термин, введенный им в нашу мысль.

Автор идеи петербургского текста настаивал на принципиальном отличии этого сформулированного им концепта от таких обычных представлений, как петербургская литература или Петербург в литературе. В семиотическом движении термин *текст* стал своего рода визитной карточкой, но работал он в разных случаях неодинаково убедительно и продуктивно. В топовской теории петербургского текста он, этот термин, максимально на месте, он, собственно, сам по себе и является этой теорией. Универсальный ее размах и строится этим термином, отвечающим здесь не отдельному ограниченному предмету, отдельному тексту-произведению, но тексту особому, неопределенно-протяженному, сверхперсональному и «кросс-персональному», в конечном счете – самому Петербургу как сверх-событию русской истории.

Хотя этим своим концептом или конструктом сам же В.Н. породил

¹ В статье: Цивьян 2010 («Город & человек & природа»).

² Сравнение в той же статье Т.В. Цивьян.

соблазн отыскивать всюду всякие тексты по этому образцу – московский прежде всего, но также и крымский, сибирский и т.д., – но он был решительно против таких переносов, настаивая на единственности и исключительности петербургского текста. Как исключителен в России сам Петербург. Он твердо, например, заявлял, что обширные материалы московской литературы особого московского текста как структурного целого той же конструктивной оформленности, напряженности, плотности, – такого московского текста не образуют. За петербургским текстом, как за самим Петербургом, сохраняется словно бы островная экстерриториальность в составе нашей истории и культуры. Остров Петербург, как когда-то увидел его Мандельштам³.

У В.Н. была своя петербургская историософия, и по этой историософии Петербург бросил вызов России, и этот вызов был России нужен. Тем самым сам В.Н. бросил вызов целой линии русской мысли, которую когда-то сформулировал Гоголь, как отчеканил: «Москва нужна для России; для Петербурга нужна Россия» (Гоголь 1952, 179).

Топоровский пафос другой – пафос, потому что его петербургский текст это текст патетический, – что Петербург был нужен России. Убеждение наперекор всем нам известной сильной традиции национальной мысли. Раздвоение национального центра стало ее болезненной темой от Карамзина и славянофилов до Солженицына. «Две столицы не могут в равной степени процветать в одном и том же государстве, как два сердца не существуют в теле человеческого». Это Пушкин в 1833-м (Пушкин 1949, 247), а Карамзин еще до того сказал о «блестящей ошибке Петра» (Карамзин 1991, 37), и это слово – «ошибка» – повторили, независимо каждый сам по себе, Гёте в разговоре с Эккерманом, обсуждая петербургское наводнение, то самое наводнение «Медного всадника» («Местоположение Петербурга, – сказал он, – непростительная ошибка» (Эккерман 1986, 322)), а много позже затем Иннокентий Анненский – *Только камни из мерзлых пустынь, Да сознание проклятой ошибки* (так – от блестящей ошибки Карамзина до проклятой ошибки у Анненского – разница, но и общее слово – *ошибка*), наконец, в наши дни Солженицын, исчисляя

³ «Черное море надвинулось до самой Невы; густые, как деготь, волны его лизали плиты Исаакия, с траурной пеной разбивались о ступени Сената» (Мандельштам 1990, 56).

ошибки русской истории, среди них назвал «безумную петровскую идею раздвоения столицы» (Солженицын 1997, 137). Это словно в нашей истории шизофренический пункт – раздвоение национального центра. Точка безумия в нашей истории, если вспомнить стихотворение Мандельштама 1937 года: *Может быть, это точка безумия... Две столицы как точка безумия в государстве (не предопределяла ли тем самым она «Двойник» Достоевского как петербургскую тему?)*.

Вообще это слово – «безумный», как и «ошибка» – в петербургской историософии всюду, и не только в славянофильской. В самой идее Петербурга есть нечто изначально безумное – это Георгий Федотов (Федотов 1991, 51). *Он создан был безумным демиургом* – а это Максимилиан Волошин. Как постоянный эпитет.

Ответ на это в топоровской историософии – *провиденциальность*. То, что в длинной уже традиции нашей мысли представляется безумной (будто шизофренической) особенностью нашей истории, у В.Н. с затаенной, кажется, полемичностью *утверждается* как *провиденциальная* ее особенность. Петербург оказался нужен России как другой путь и другой стиль. «Инакость» обеих столиц вытекала не только из исторической необходимости, но и из той провиденциальности, которая нуждалась в двух типах, двух стратегиях, двух путях своего осуществления» (Топоров 2009, 658).

Но раздвоение центра имело обратным следствием внутреннюю двуликость нового центра. Такую двуликость, которая не отличала Москву никогда. Она сразу сказала в имени города. Его святое имя было сразу присвоено его земным демиургом, Петром историческим, так что уже и пушкинское *Красуйся, град Петров* обращено не к граду св. Петра, а к городу Медного всадника. А в будущем состоится новое присвоение имени следующего безумного демиурга, и будет на нашей памяти целая эпоха двуликого Петербурга-Ленинграда.

Сакральному изначальному имени стал сразу сопутствовать сакральный тоже двойник – апокалиптический Вавилон, «блудница, сидящая на водах многих», которую с особенным проникновением в начале XX века увидел в лике родного города задушевный друг Александра Блока, Евгений Иванов (Иванов 2000). *На водах многих!* – ведь это портрет Петербурга.

У Владимира Николаевича есть статья о тексте города-девы и города-блудницы (Топоров 1994). Статья, которая прямо не входит

в его петербургский текст, но со своей стороны его комментирует. О Петербурге в этой статье почти речи нет, лишь в конце вспоминается, что Москва это матушка, а Петербург это батюшка, и еще что в мифологической традиции городу присвоена женская сущность и ей противопоставляется мужское ядро, сердцевина – бург или кремль. Но вспоминается и апокалиптическое из Ахматовой: *Когда приневская столица, Забыв величие свое, Как опьяненная блудница, Не знала, кто берет ее.* Город был заложен *назло* – недаром ведь это слово у Пушкина, – был заложен как *бург*, как мужской субъект по отношению к матушке Москве и матушке России, – но вот два художественных свидетельства – Евгения Павловича Иванова и Ахматовой – открывают в нем изначально также заложенную в народной памяти вторую сущность апокалиптического города-блудницы.

Читавшие Топорова знают, что значат у него примечания к основному тексту – излюбленная форма работы и построения текста. Собственно, все круги его мысли можно почувствовать как примечания к некоему словно потенциальному основному тексту, к синтетическому сверткесту. В книге о петербургском тексте таких примечаний более сотни – и вот мы вздрагиваем, прочитавши одно из них, очень короткое. В основном тексте сказано, что когда мы спускаемся «от метаистории к истории», от Петербурга метафизического к реально-историческому городу, перед нами «возникает евангельски-раскольниковский вопрос о *цене крови*⁴» – в коротком же примечании сказано дополнительно, что «Россия – храм на крови» и эта цена еще не оплачена в нашей истории – «и что без этой оплаты благой России не быть» (Топоров 2009, 693, 741).

Надо не пропустить, заметить это определение – *евангельски-раскольниковский* вопрос. Каково стяжение литературного и петербургского, раскольниковского, с евангельским вечным – стяжение в мертвый узел! Стяжение точное: *цена крови* – это слова Иуды и это судьба Раскольникова. И это словно бы единица, квант топоровской историософии, историософии художественной, это такой Топоров, какой, может быть, недостаточно узнан еще и оценен. Его научно-поэтический стиль.

Какой-то город, явный с первых слов, растет и отдается в каж-

⁴ «Цена крови» – это сказано об Иуде.

дом слоге. Вот формула петербургского текста, город как стиль, единственный стиль. Мы тоже спускаемся от метафизики и историософии к современному городу эмпирическому, а в теории петербургского текста на тот ее уровень, какой остается неопубликованным в сером блокноте В.Н. и в записях на ходу и на весу на каталожных карточках и библиотечных требованиях, тот уровень, который пока одна прочитала и открывает нам Татьяна Владимировна Цивьян. Архивная, интимная часть его петербургского текста. Записи о зелени в городских дворах и о его многочисленных малых реках – «речный текст» Петербурга, какой В.Н. восстанавливал, восстанавливая тем самым в своем и нашем воображении картину, какую восстанавливал и Пушкин во вступлении к «Медному всаднику» (*По миштым, топким берегам...*). Представим себе Владимира Николаевича, пересчитывающего деревья во дворе на Малой Монетной или в Зоологическом переулке! Когда у нас поминали В.Н. в РГГУ, А.Л. Зорин говорил об особом его внимании и в нашей культуре к фигурам незначительным, маргинальным, о которых не пишут или совсем мало пишут – Батенькову, Михаилу Достоевскому, да, в конце концов, из родственного разряда и сам его М.Н. Муравьев в трех топоровских толстых томах, до Топорова фигура у нас не слишком изученная, а прочитанная тем более. И его внимание к жалкой зелени не в знаменитых парках, а в петербургских дворах – это тот же его человеческий стиль. А что до скрытых в городе рек, то я вспоминаю встречу с В.Н. в московской Ленинке, как он бросился ко мне в коридоре и возбужденно стал рассказывать, как он набрел на открытый участок упрятанной в трубу московской речки Ходынки. И я по следу его ходил и видел кусочек этой Ходынки.

О петербургской зелени есть замечание у Н.П. Андиферова, что зелень соотносится в Петербурге не столько с землей, сколько с водой и камнем, «образуя некое триединство пейзажа Петербурга» (Андиферов 1991, 260). Формула этого триединства: много воды и камня минус земля. Земля все больше в смеси с водой, как болото и грязь. Терродефицит – особенно в сюжетах кладбищенских у Некрасова и Достоевского, да уже и у Пушкина: человека принимает не земля, а вода, земля с водой (и вообще особые пейзажные петербургские смеси: «По поводу мокрого снега»). *В болоте кое-как стесненные рядком, Как гости жадные за нищенским столом.* Вот это замечание Андиферова вспоминается, когда от Татьяны Владимировны мы

слышим про эту зелень в петербургских дворах и такое внимание к ней Владимира Николаевича. «Зелень держит последний рубеж и не собирается его уступать» (Топоров 2009, 816).

Но – его же наблюдение – над этой жалкой зеленью и над всем городом огромное небо. У него в его петербургском тексте есть замечание, со ссылкой на специальную статью Д.С. Лихачева (Лихачев 1989), о том, что в Петербурге, особенно в панорамных позициях, на Неве, «небо огромно», большее, чем в Москве. Огромное небо над плоским городом. Я не отдавал себе в этом отчета, пока этого не прочитал у В.Н. и стал иначе видеть петербургское небо (зареве заката за Петропавловкой в белые ночи). «Небо над Дворцовой площадью», над Александрийским столпом и над ангелом, утром и вечером, апофеоз и катафеоз, ангел на фоне неба как южного моря – «небесная феерия», к вечеру «изнемогающая» (ср. у Тютчева радуга – «И в высоте изнемогла»). Вновь Топоров-поэт (при этом с научно-усиленной точной зоркостью описания, соединяющейся со взволнованностью переживания), нам не очень известный, здесь скрытый в том, что он называл своим серым блокнотом, где записаны и наблюдения за зеленью во дворах, и разговоры с неизвестными на улицах города⁵. Усилиями Татьяны Владимировны этот блокнот прочитан, и его фрагменты опубликованы (в том числе и «Небо над Дворцовой» (Топоров 2009, 815)), а опубликован должен быть весь этот серый блокнот, и петербургский текст В.Н. Топорова архивный.

Петербургский текст Владимира Николаевича Топорова – его личный «ноосферический вклад в русскую и мировую культуру» (согласно его же характеристике самого петербургского текста). Ноосферический вклад как результат того полувекового романа с городом, о котором сам В.Н. рассказал (Там же, 749), – романа великого филолога с великим городом.

Как Петербург – пространство, какое он знал интимно, так и его петербургский текст – пространство идеальное, по которому бродят тени (Петра и Павла, Германна и Раскольникова). *Ведь под аркой на Галерной Наши тени навсегда.* Тень Владимира Николаевича Топорова в этом пространстве теперь – *навсегда*.

⁵ Например: Цивьян 2008; Цивьян 2010 («Петербургский валторнист»).

Литература

- Анциферов 1991 – Н.П. Анциферов. Непостижимый город. СПб., 1991.
- Гоголь 1952 – Н.В. Гоголь. Полное собрание сочинений. Изд. АН СССР, т. VIII, , 1952.
- Иванов 2000 – Е. Иванов. Всадник. Нечто о городе Петербурге. // Москва – Петербург: pro et contra. СПб., 2000.
- Карамзин 1991 – Н.М. Карамзин. Записка о древней и новой России. М., 1991.
- Лихачев 1989 – Д.С. Лихачев. Небесная линия города на Неве // Наше наследие, 1989, № 1.
- Мандельштам 1990 – О. Мандельштам. Сочинения в двух томах. М., Художественная литература, 1990, Т. 2.
- Пушкин 1949 – А.С. Пушкин. Полное собрание сочинений (большое Академическое), т. 11, 1949.
- Солженицын 1997 – А.И. Солженицын. Русский вопрос в конце XX века // Новый мир, 1997, № 7.
- Топоров 1994 – В.Н. Топоров. О мифопоэтическом пространстве. Pisa, 1994.
- Топоров 2009 – В.Н. Топоров. Петербургский текст. Москва, 2009.
- Федотов 1991 – Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. СПб., 1991, т. 1.
- Цивьян 2008 – Т.В. Цивьян. Из *петербургских текстов и мифов* (по записям В.Н. Топорова) // Человек как слово. Сборник в честь Вардана Айрапетяна. М., 2008.
- Цивьян 2010 – Т.В. Цивьян. Город & человек & природа // Россия / Русистика / Россияведение. Кн. 1: Язык / История / Культура. М., 2010.
- Цивьян 2010 – Т.В. Цивьян. Петербургский валторнист // Пермьковский сборник М., 2010
- Эккерман 1986 – И.П. Эккерман. Разговоры с Гете. Москва, 1986.

Как и почему повторы служат скрепами текста?

1.

Лингвистика текста возникла в 60-х годах прошлого века и в основном занималась когезивными средствами постепенно развертываемой языковой последовательности; средства эти считались неспецифичными и годившимися для текста любого типа. И так оно и было. Перечислить эти средства несложно: это анафорика, синонимическая замена, тема-рематическое членение, просодическое подчеркивание (в плане выражения), а также дистрибуция нового – упомянутого, определенного – неопределенного (в плане содержания). Школа лингвистики текста интересным образом слилась с французской школой структурализма, в особенности, с трудами Ролана Барта, создавшего учение о «лексиях» и традиции медленного расшифровочного чтения.

Между тем, в рамках Московской семиотической школы возникло несколько иное направление, методологическим кредо которого было представление текста как цельного пространства, в рамках которого осуществляются когезивные скрепы и, таким образом, возникают «ключи», помогающие разгадать и выявить «неочевидные смыслы» текста (Топоров 1983; Николаева 1997). Разумеется, подобный метод применим в основном к текстам замкнутым, не слишком протяженным и имеющим некий смысловой центр.

Прежде всего такими текстами являются тексты стихотворные. Хочу представить читателю два стихотворения не самых знаменитых, но и не самых старых поэтов 30-х гг. XX века.

Итак, первый:

А.С. Кочетков «Баллада о прокуренном вагоне» (1932):

– Как больно, милая, как странно,

Сроднясь в земле, сплетясь ветвями, –

Как больно, милая, как странно

Раздваиваться под тилой.

Не зарастет на сердце рана,

*Прольется чистыми слезами,
Не зарастет на сердце рана –
Прольется пламенной смолой.*

*– Пока жива, с тобой я буду –
Душа и кровь нераздвоимы –
Пока жива, с тобой я буду –
Любовь и смерть всегда вдвоем.
Ты понесешь с собой повсюду –
Ты понесешь с собой, любимый, –
Ты понесешь с собой повсюду
Родную землю, милый дом.*

*– Но если мне укрыться нечем
От жалости неисцелимой,
Но если мне укрыться нечем
От холода и темноты?
– За расставаньем будет встреча,
Не забывай меня, любимый,
За расставаньем будет встреча,
Вернемся оба – я и ты.*

*– Но если я безвестно кану –
Короткий свет луча дневного –
Но если я безвестно кану
За звездный пояс, в млечный дым?
– Я за тебя молиться стану,
Чтоб не забыл пути земного,
Я за тебя молиться стану,
Чтоб ты вернулся невредим.*

*Трясаясь в прокуренном вагоне,
Он стал бездомным и смиренным,
Трясаясь в прокуренном вагоне,
Он полуплакал, полуспал,
Когда состав на скользком склоне,
Вдруг изогнулся страшным креном,*

*Когда состав на скользком склоне
От рельс колеса оторвал.*

*Нечеловеческая сила,
В одной давилъне всех калеча,
Нечеловеческая сила
Земное сбросила с земли.
И никого не защитила
Вдали обещанная встреча,
И никого не защитила
Рука, зовущая вдали.
С любимыми не расставайтесь!
С любимыми не расставайтесь!
С любимыми не расставайтесь!
Всей кровью прорастая в них, –
И каждый раз навек прощайтесь!
И каждый раз навек прощайтесь!
Когда уходите на миг!¹*

Это стихотворение пронизано повторами. Эти повторы соединяют текст и держат читателя (слушателя) в напряжении. Повторяющиеся строки идут через одну. Но и каждая строка новой строфы рифмуется с пятой от себя строкой в этой же строфе: *странно – рана; ветвями – слезами; пилой – смолой; буду – повсюду; нераздвоимы – любимый; вдвоем – дом* и т.д. Но есть лексико-семантическая переключка: *раздваиваться – нераздвоимы; ветвями – пилой – смолой; любовь и смерть – любимый* и, наконец, как сильный заключительный гром оркестра: *С любимыми не расставайтесь* (повторено трижды); *И каждый раз навек прощайтесь!* (также трижды, усиленно!). Это стихотворение А.С. Кочеткова написано по всем правилам русского стиха. И все-таки оно что-то напоминает, и в нем есть одна строчка, к которой я еще вернусь.

Рассмотрим еще одно стихотворение из того же времени²:

¹ Цитируется по изданию: Чудное мгновенье 1988, 232–234.

² Мною сознательно выбраны для начального отталкивания от темы стихи, малоизвестные нероссийским читателям.

И. Уткин. Типичный случай:

*Двое тихо говорили, расставались и корили:
Ты – такая! Ты – такой! Ты плохая! Ты плохой!
Уезжаю в Ленинград. Как я рада! Как я рад!*

*Дело было на вокзале, дело было этим летом,
Все решили, все сказали, были куплены билеты.
Паровоз в дыму по пояс бил копытом на пути,
Голубой курьерский поезд вот-вот думал отойти.
Уезжаю в Ленинград. Как я рада! Как я рад!*

*Но когда чудак в фуражке поднял маленький флажок,
Паровоз пустил барашки, semaфор огонь зажжeг,
Но когда, в двенадцать-двадцать, бьeт звонок – один, другой,
Надо было расставаться, надо было расставаться...*

*Дорогая! Дорогой! Я – такая! Я – такой! Я плохая! Я плохой!
Я не еду в Ленинград! Как я рада! Как я рад!*

(Уткин 1966, 159)

Интересно, что глубинная семантика этого стихотворения противоположна, просто антонимична, семантике стихотворения А. Кочеткова. (Написано это стихотворение позже, в 1935 г., так что откликом быть может, хотя стихотворение Кочеткова было опубликовано только в 1966 году в сборнике «День поэзии», но оно было широко известно, ходило по рукам, переписывалось на фронте и под.). В обоих случаях Она провожает Его. Они говорят, видимо, на платформе или перед дорогой. Здесь Они ссорятся и хотят расстаться. Но произошло примирение и за ним – *happy end* и объяснение в любви. То есть ситуация антонимична ситуации в стихотворении А.С. Кочеткова. Рифмуются здесь две первые строки каждой строфы; представлена (в первой строфе) и рифма перед цезурой: *говорили – корили; такой – плохой; Ленинград – рад*. В двух следующих строфах рифмуются предцезурные элементы первых двух строк: *вокзале – сказали; по пояс – поезд; фуражки – барашки* и т.д. и попарно строки строф: *летом – билеты; пути – отойти; флажок – зажжeг*. Дополнительными скрепами-повторами являются синтаксические конструкции: *Дело было – Дело было; Но когда – Но когда...* Общей же скрепой-повтором являются последние строки строк, как бы «реферат» со-

держания: *Уезжаю в Ленинград. Как я рада! Как я рад! – Надо было расставаться, надо было расставаться. .. – Я не еду в Ленинград! Как я рада! Как я рад!* Однако это стихотворение является не только антитезой-повтором стихотворению Кочеткова, но и само оно строится на системе антитез-повторов, выступающих как скрепы текста. См. в начале Он обвиняет Ее: *Ты – такая; Ты – плохая*. Она обвиняет Его: *Ты – такой; Ты – плохой*. В конце они обвиняют сами себя: *Я – такая; Я – плохая; Я – такой; Я плохой*. Смысловая доминанта – *Я не еду в Ленинград* (см. в начале: *Уезжаю в Ленинград*).

Если вернуться к эпохе почти тысячелетней давности, то мы увидим, что именно система антитез-повторов держит как когезивное средство смысловой каркас «Слова о полку Игореве» (см. об этом подробнее: Николаева 1988 и Николаева 1997, а также: Лихачев 1983 и Демкова 1979). Ведь само «Слово» – это Песнь, тяготеющая скорее к стихотворному статусу.

При этом если антитезы обеспечивают цельность текста, его семантическую замкнутость, то чистые повторы работают на его связность, когезивность. Приведем небольшой отрывок из «Слова» для демонстрации высказанных положений. Князь Всеволод заявляет, что у него кони *готови, осьдлани у Курьска напереди. А мои куряне свьдоми къмети... пути имь вьдоми, яругы имь знаеми, луци у нихь напряжени, тули отворени*³. Тут же сообщается, что враги, половцы, *неготовами дорогами побьгоша*. Если мы узнаем в начале, что у курян *луци напряжени, тули отворени*, то в конце текста Ярославна с мольбой сообщает, что беспощадное солнце *въ польь безводнть жаждею имь лучи съпряже, туюю имь тули затче*. Если считать исход воинского похода Игоря счастливым, то это подчеркивается антитезами-повторами и в заключительной части текста:

Солнце ему тьмою путь заступаше – см. Солнце свьтитя на небесь;

Щекоть славий успе – Соловии весельми пьсьными свьтъть повьдають;

Говорь галичь убуди – Галици помлькоша.

Разумеется, вся виртуозно построенная система антитез-повторов

³ Здесь и далее текст «Слова» цитируется по изданию: Слово 1950.

и повторов излагается здесь мною из-за заданной краткости текста крайне упрощенно. Однако хотелось бы обратить внимание еще на один вид повторов, скрепляющих текст «Слова». Это повторы-цитаты. Так, Святослав Киевский повторяет прежние слова автора: *А Игорева храбраго плъку не кръсити*; Автор повторяет слова князя Всеволода: *Сами скачуть, акы стърѣи вльци въ польѣ, ищучи себе чти, а князю славъ*; Игорь повторяет слова реки Донца: *О Донче! Не мало ти величия*; Кончак повторяет слова Гзака: *Аже соколь къ гнѣзду летитъ, а соколца...* и т.д. Повторяются в тексте однокоренные слова: *ни мыслию смыслити, ни думою сдумати*. Повторяются синтаксические конструкции, например, печальные картины разгрома русских описываются через *уже*-конструкции.

Система антитез-повторов и повторов распространяется и на звуковую ткань «Слова», таковы антитезы-повторы: *Сорокы втроскоташа* : СОР-ОК / РОС-КО; *Връже жребий* : РЪЖ / ЖР; *Бръзья комони да позримъ*: РЪЗ / ЗР; *Щиты прегородиша ищучи* : ЩИ / ИЩ и т.д. Все же повторы в звукописи «Слова» были разделены мною на четыре основных типа: 1) инициалы, 2) темы, 3) фуги, 4) анаграммы. Например, такова инициаль По: *По-роси По-ля П(о) рикриваютъ*; тема М: *Смагу мычючи въ пламянь розъ*; fuga К-Т-З: *Клетомъ на кости звѣри зовуть*; анаграмма имени Ростислав, обнаруженная мною: *Р-гька СТУ-гна х-У-д –У СТРУ-ю имгья пож-Р-ъши ч-У-жи РУ-чьи и СТРУ-гы Р-о-СТР-ена къ УСТ-ью*.

Были рассмотрены три разных по жанру примера и со всей несомненностью система повторов в них выявилась.

Можно утверждать, что система повторов характеризует любой стих. Ибо сам ритм стиха, его метрика суть повторы. И аллитерационно-ассонансная структура – это также повторы звукового уровня. Собственно говоря, сами рифмы в рифмованном стихе несомненно родились из потребности в повторах – скрепах и опорах каркаса стихотворной строки.

2.

Но одинок ли поэтический текст в этой своей устремленности на повторы?

Обратимся к совершенно иному виду текстов.

Стану благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из во-

рот воротами, на широкий двор, в чисто поле. В чистом поле помолюся, поклонюся. Есть двенадцать ветров, двенадцать вихорев, сильны, буйны, как сушите, крушите весной по поле, среди лета теплого ниву сжату, траву скошену, так же высушите, выкрушите моего суженого-ряженого черные брови, черные очи, кровь его горяча и сердце ретиво. Так бы не мог быть раб Божий без такой-то. Ни дня дневать, ни ночи спать, ни часа скоротать. Так бы была я, раба Божия, ему днем – на уме, ночью – во сне и на разуме. Аминь (РЗЗ 1998). Как видно, этот текст насыщен повторами. Повторяются буквально лексемы, повторяются синонимы, повторяются синтаксические конструкции. Это – заклинание, или заговор на любовь. Возможен и иной заговор – на разлуку:

Стану не благословясь, пойду не перекрестясь, выйду не этими дверьми, выйду подвальным бревном, выйду я мышинной тропой, выйду в дальний восток, там стоит тын, в этом тыну стоит дом, в этом доме стоит печь, в этой печи огонь пылае, век не утихае, на этой печи сидят кошка и собака – дерутся, цапаются, царапаются, кровью умываются, век на встречу не встречаются, так бы, как и (имена) (там же). И здесь наличие повторов и очевидно, и обязательно.

О повторах в русской народной традиции (в данном случае мы сознательно отвлекаемся и от славянской традиции вообще, где, конечно, повторы столь же обязательны, и от проблем типологического характера) писали очень много. Из последних работ хочется отметить книгу И.Ф. Амроян (Амроян 2005), специально посвященную классификации повторов в народной традиции. Ею выделяется нанизывание – это такой тип повтора, «когда каждое последующее звено, присоединяясь к предыдущему, обязательно воспроизводит из трех его основных элементов два» (Амроян 2005, 50). Нанизывание может быть линейным – когда звенья повтора семантически равнозначны, или идти по возрастающей: *Шла баба, нашла лапоть, за лапоть куру, за куру гуся, за гуся барана, за барана быченьку.* Другой выделенный ею тип повтора – кумуляция, когда добавление нового звена обязательно предполагает повторение всех предыдущих и тем самым обеспечивается нагнетание ситуации. Такова, например, известная всем русским детям песенка Колобка (Амроян 2005, 127): *Я по коробу скребен, На сметане мешон, Да в масле пряжен, На окошке*

стужон, Я у дедушки ушел, Я у бабушки ушел, Я у зайца ушел, Я у волка ушел, У тебя, медведь, не хитро уйти. Еще один вид повтора – кольцевой (на нем построены так называемые докучные сказки). Например, *На море на Океане, На острове на Буяне стояла ель. На ели торчало мочало. Его ветром качало, А оно все молчало. Не начать ли нам сказочку сначала?* (Амроян 2005, 148). В книге И.Ф. Амроян приводятся и более усложненные виды повторов в народной традиции, на которых мы останавливаться не будем. Помимо повторов указанного типа, в основном, как видно, являющихся лексико-синтаксическими, народную поэзию характеризуют так называемые сквозные эпитеты и тавтология. Сквозной эпитет служит сильным средством, скрепляющим текст. Например, *Идет чудесный человек и несет чудесный топор, да идет в чудесный лес и срубает чудесные деревья, да несет их на чудесное поле, да делает чудесный загон, загоняет чудесное стадо, доит чудесное стадо...* (Амроян 2005, 188)⁴. Тавтологии посвящена специальная статья Л.Г. Невской (Невская 1983), в которой она разбирает такие сочетания русских обрядных текстов как *путь-дороженька, родимая-любимая, нехорошо-плохо, забыла-оставила* и под.

Хочу заметить, что рифмованные стихи и тексты со сквозными эпитетами окружают русского ребенка с самого раннего детства и лично для меня, чисто городского, даже столичного, человека, оказался странным вопрос одной французской славистки, спросившей меня о том, почему русские детские стихи всегда являются рифмованными. До этого мне казалось, что иначе и быть не может. К этой же сфере относится и многократно решаемый и все-таки нерешенный вопрос о том, почему в русской поэтической традиции не приживается *vers libre*.

Но какова же функция этих повторов в традиционном народном тексте? По мнению И.Ф. Амроян слово в заговорно-заклинательном

⁴ В детстве даже самых городских детей пугают страшилками, произносимыми с нарастающей по силе интонацией вроде *Стоит черный черный дом, в нем черная черная комната, у нее черные черные стены и черные черные окна. В этой черной черной комнате стоит черный черный стол и на нем сидит черный черный...* Страшилка обычно не доканчивалась, так как дети, боясь, взвизгивали.

тексте⁵ «является одним из средств творения особого, ирреального мира, где происходят определенные события, которые, основываясь на законе подобия, должны произойти и в мире реальном. Причем в рамки ирреального мира может входить, и часто действительно входит, только вербальная составляющая – творение ирреальности происходит исключительно путем ее наименования, описания» (Амроян 2005, 228). То есть повтор ведет нас к наиболее архаичным способам и моделям освоения универсума.

Однако повтор в заговорно-заклинательных текстах не есть просто отражение универсума. Как пишет теоретик и основатель польской традиции этнолингвистики Е. Бартмицкий, повтор «самым тесным образом связан с сакральным взглядом на мир (является и его результатом, и средством его отображения).

Выдвигая тезис о ритуальной – производной от *sacrum* и вместе с тем сакрализующей – функции повтора как наиболее древней и основополагающей по сравнению с многими прочими его функциями, мы трактуем *sacrum* как понятие элементарное (в духе М. Элиаде – с позиций универсализма), не соотнося его с более развитой христианской идеей Бога-человека как источника всякой святости» (Бартмицкий 2005, 407). И далее: «Чем глубже мы проникаем в прошлое языка и культуры, тем очевиднее для нас становится частота и роль повторов. В светских и рационалистических культурах повторы имеют ограниченную сферу применения» (Там же, 408).

И однако в фольклористике, на мой взгляд, недостаточно подчеркивается простая вещь: **заклинание заклинает**. То есть говорящий **обращается к** чему-то или к кому-то с просьбой или мольбой.

Снова вернемся к поэзии. См. стихотворение А.С. Пушкина «Талисман»:

Там, где море вечно плещет / На пустынные скалы, / Где луна теплее блещет / В сладкий час вечерней мглы, / Где, в гаремах наслаждаясь, / Дни проводит мусульман, / Там волшебница, ласкаясь / Мне вручила талисман.

И, ласкаясь, говорила: / «Сохрани мой талисман: / В нем таинственная сила! / Он тебе любовью дан. / От недуга, от могилы, /

⁵ Я опускаю для логики изложения проведенные ею сравнения русских, болгарских и чешских текстов.

В бурю, в грозный ураган, / Головы твоей, милый, / Не спасет мой талисман.

И богатствами Востока / Он тебя не одарит, / И поклонников пророка / Он тебе не покорит; / И тебя на лоно друга, / От печальных чуждых стран, / В край родной на север с юга / Не умчит мой талисман...

Но когда коварны очи / Очаруют вдруг тебя, / Иль уста во мраке ночи / Поцелуют не любя – / Милый друг! от преступленья, / От сердечных новых ран, / От измены, от забвенья / Сохранит мой талисман»⁶.

Перед нами типичное «заклинание-заговор от разлучницы» с вручением материального оберега (известно, что поэту было подарено кольцо).

3.

Итак, повторы в тексте ведут нас к мольбе, поскольку заклинание – это мольба, обращение к некоей иномирной силе – как вредоносной, так и могущественной, несущей добро.

Т.Я. Елизаренковой в специальной монографии были описаны модели обращения к индуистским божествам в ведийских гимнах. Имя бога или обращение к нему должно было многократно повторяться, каждый раз с добавлением описания его могущества, и кончатся обращение должно было конкретной мольбой, например:

О боги, вы, которых на небе пребывает одиннадцать / На земле пребывает одиннадцать / Живущих в водах со своей мощью пребывает одиннадцать, / О боги, примите ту жертву <...>

Сама очищается для нас, завоевывая коров, завоевывая колесницы, завоевывая золото, / Завоевывая солнце, завоевывая воды, завоевывая тысячи, / Тот, кого боги создали как хмельной напиток для питья, / Как сладчайшую каплю, золотистую, дающую радость <...>

О Индра, я считаю тебя достойным жертв среди достойных жертв, / Я считаю тебя сотрясателем несотрясаемых, / Я считаю тебя, о Индра, знаменем воинов, / Я считаю тебя быком среди народов. (Елизаренкова 1993; приведенный русский текст – перевод Т.Я. Елизаренковой).

⁶ Цитируется по изданию: Пушкин 1950, III, 35–36.

Именно так обращается к божествам-стихам жена князя Игоря Ярославна. Так же точно обращается (возможно, под влиянием «Слова») к стихам королевич Елисей у А.С. Пушкина, разыскивая свою невесту:

«Свет наш солнышко! Ты ходишь / Круглый год по небу, сводишь / Зимы с теплою весной, / Всех нас видишь под собой. / Аль откажешь мне в ответе? <...>

Месяц, месяц, мой дружок, / Позолоченный рожок !/ Ты встаешь во тьме глубокой, / Круглолицый, светлоокой, / И, обычай твой любя, / Звезды смотрят на тебя. / Аль откажешь мне в ответе? <...>

Ветер, ветер! Ты могуч, / Ты гоняешь стаи туч, / Ты волнуешь сине море, / Всюду веешь на просторе, / Не боишься никого, / Кроме Бога одного. / Аль откажешь мне в ответе?»⁷

Самое поразительное, что именно так была построена известная песня о Сталине, которая нам пелась с детства:

Сталин наша слава боевая! Сталин – нашей юности полет! С песнями борясь и побеждая, наш народ за Сталиным идет. (Маловероятно, чтобы авторы этой песни были знакомы с моделями ведийских гимнов. Скорее всего, это «скрытая память» индоевропейской архаики).

Иисус Христос в Нагорной проповеди призывал к краткости молитвы: *А молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны* (Мт.6.7) (Новый завет). Это выражение «многословие» обычно так и передано во многих языках, начиная с греческого языка Нового завета (πολυλογία). И только один раз мне попала в руки (в Финляндии) Библия, где в этом месте было сказано о язычниках (*pagans*), которые *repeated and repeated*. К сожалению, я не записала выходных данных именно этой книги. Однако и в православных христианских молитвах в очень большом количестве имеются повторы: не только синтаксические, но и буквальные повторы конструкций. Например:⁸

Приидите, поклонимся Цареву нашему Богу.

Приидите, поклонимся и припадем Христу, Цареву нашему Богу.

⁷ Цитируется по изданию: Пушкин 1950, IV, 471–472.

⁸ Примеры приводятся из: Молитвословы 1912.

Прїидите, поклонимся и припадемъ самому Христу, Цареви и Богу нашему.

<...>

Святый Боже, Святый Кръпкій, Святый Безсмертный, помилуй насъ.

<...>

Ослаби, остави, прости, Боже, прегрѣшенія наша вольная и невольная, яже въ словъ и въ дълъ, яже въ вѣдѣнїи и не въ вѣдѣнїи, яже во дни и въ нощи, яже въ умъ и въ помышленїи...

Примеры можно варьировать и приводить до бесконечности.

О чем говорит все вышесказанное? Как кажется, о том, что стихи – если это настоящие стихи – восходят в конце концов к заклинаниям, к мольбе, к молитве. Неслучайно женщина, в приведенном в начале статьи стихотворении А.С. Кочеткова говорит: *Я за тебя молиться буду*. Ибо стих – это обращение к кому-то Иному, будь то любимая женщина, любимый мужчина или божество. И именно повторы – лексическое верное свидетельство установки на связность, на когезивность текста – говорят об архаичности исходных поэтических моделей, говорят о «скрытой поэтической памяти» Homo sapiens.

Литература

- Амроян 2005 – И.Ф. Амроян. Повтор в структуре фольклорного текста. М., 2005.
- Бартминьский 2005 – Е. Бартминьский. О ритуальной функции повтора в фольклоре: к вопросу о поэтике сакрального // Ежи Бартминьский. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- Векшин 2006 – Г.В. Векшин. Очерк фоностилистики текста. М., 2006.
- Векшин 2008 – Г.В. Векшин. Метафония в звуковом повторе (к поэтической морфологии слова) // Новое литературное обозрение, № 90, 2008.
- Векшин 2008а – Г.В. Векшин. Когда приступим к подсчетам? (к дискуссии о формах и функциях звукового повтора и методах его изучения) // Новое литературное обозрение, № 90, 2008.
- Демкова 1979 – Н.С. Демкова. Повторы в «Слове о полку Игореве». К изучению композиции памятника // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979.

- Елизаренкова 1993 – Т.Я. Елизаренкова. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Зубова 2008 – Л. Зубова. Звуки поэзии (к статье Г.В. Векшина «Метафония в звуковом повторе») // Новое литературное обозрение, № 90, 2008.
- Кузьмин 2008 – Д. Кузьмин. Рифма и звуковой повтор: внутри единого процесса // Новое литературное обозрение, № 90, 2008.
- Лихачев 1983 – Д.С. Лихачев. Поэтика повторяемости в «Слове о полку Игореве» // Русская литература, 1983, № 4.
- Молитвословь 1912 – Молитвословь. Киев, 1912.
- Невская 1983 – Л.Г. Невская. Тавтология как один из способов организации фольклорного текста // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Николаева 1997 – Т.М. Николаева. «Слово о полку Игореве». Лингвистика текста и поэтика. М., 1997.
- Новый Завет – Новый завет Господа нашего Иисуса Христа, Нью-Йорк, Американское Библейское общество (год не указан; б/г).
- Орлицкий 2008 – Ю.Б. Орлицкий. Первый шаг к новой теории // Новое литературное обозрение, № 90, 2008.
- Пушкин 1950 – А.С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах. Том III, IV. М.-Л., 1950.
- РЗЗ 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций Московского государственного университета 1953–1993. М., 1998.
- Слово 1950 – «Слово о полку Игореве» / Под. ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950.
- Топоров 1983 – В.Н. Топоров. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Уткин 1966 – И. Уткин. Стихотворения и поэмы. М.-Л., 1966.
- Фарыно 2004 – Е. Фарыно. Повтор: свойства и функции // Алфавит. Строевые повествовательного текста. Синтагматика. Парадигматика. СГПУ, 2004.
- Чудное мгновенье 1988 – Чудное мгновенье. Любовная лирика русских поэтов. М., 1988, книга 2.

Сплетня и стиль: искривление и кривда в «Мертвых душах» Гоголя

Название статьи представляет собой перифразу одного из замечаний В. Волошинова – Бахтина: «вспомните диалектику сплетни у Гоголя, определяющую в основном структуру его гиперболического и гротескного стиля» (Волошинов 1995, 177). В публикуемой сейчас на итальянском языке статье о функциях сплетни в «Мертвых душах» (Solivetti 2010) я стремилась показать, до какой степени Гоголь предвосхитил современные социолингвистические исследования, воссоздав, по существу, в полном объеме структуру и назначение этого информационного канала в жизни людей. Однако, по наблюдению Ж. Женетта, стиль охватывает все аспекты дискурса. Отсюда следует, что сплетня и слухи должны рассматриваться во взаимодействии с референциальным и словесным аспектами дискурса. Продолжу цитату из Волошинова – Бахтина о «праздной болтовне и сплетне»: «Это – отраженная в голове *идеологически преломленная* и искаженная диалектика каких-то действительных материальных сил» (Волошинов 1995, 177). Ту идеологизацию, которая сплавляет воедино все составляющие гоголевского стиля, я нахожу в высказываниях самого Гоголя. Одно из них – о демоническом характере сплетен:

«Что же касается до сплетней, то не забывайте, что их распускает черт, а не люди, затем чтобы смутить и низвести с того высокого спокойствия, которое нам необходимо для жития жизнью высшей, стало быть, той, какой следует жить человеку» (Гоголь XIV, 154).

Второе – об отношении к слову: «Обращаться с словом нужно честно. Оно есть высший подарок бога человеку» (Гоголь VIII, 231). Таким образом, идеологизация здесь состоит в том, что гоголевские персонажи, их манера поведения, их внешний вид, их поступки, равно как гоголевский нарратив в целом, одушевлены и осмыслены с точки зрения жизненного пути человека, его подверженности соблазну «длиннохвостой бестии» и отпаду от прямого пути, начертанного свыше.

В свое время Андрей Белый в книге «Мастерство Гоголя» подчеркнул значимость для Гоголя определений *кривой* и *боковой* (Белый 1996, 55, 104). Эту тему развил Андрей Синявский, определив гоголевское пространство как кривое, «сфероидное» и связав его строение с особенностями стиля Гоголя¹. Семантическим инвариантом гоголевского стиля становится *искривление* и *кривда*. Покажем это, обратившись к фабульно-сюжетному, словесно-нарративному аспектам текста и собственно к сплетне.

В самом начале «Мертвых душ» имеется выразительнейшая сцена – разговор двух мужиков:

«...только два русские мужика, стоявшие у дверей кабака против гостиницы, сделали кое-какие замечания, относившиеся, впрочем, более к экипажу, чем к сидевшему в нем. “Вишь ты, – сказал один другому, – вон какое колесо! что ты думаешь, доедет то колесо, если б случилось, в Москву или не доедет?” – “Доедет”, – отвечал другой. “А в Казань-то, я думаю, не доедет?” – “В Казань не доедет”, – отвечал другой. Этим разговор и кончился» (Гоголь VI, 7).

Смысл с первого взгляда незначительного диалога, казалось бы, исчерпывался косвенным указанием на географическое положение места действия, которое ближе к Москве, нежели к Казани, и намеком на примечательность колеса через указание на некий сбой, неполадку. Дальнейшее повествование конкретизирует дефект, выделяя и акцентируя его сущностный признак – кривизну, кособокость, «восьмеркообразность» хода, истолковываемого символистом Белым как метафора математического символа бесконечности (Белый 1996, 94–95). Символист уже подчеркнул значимость для Гоголя детали колеса:

«Никакого видимого касанья к сюжету: пустяк оформления, которого не запомнить читателю; через шесть или семь глав: выскочи-

¹ «Пространство у Гоголя коробится и круглится, не уходя прямым к горизонту, но выгибаясь в какую-то сфероидную, что-ли, форму: прямые, “вытянутые по воздуху”, становятся кривыми, словно знают теорию Римана [...] (здесь, возможно, срабатывает скрытая пружина и гоголевского “искривленного” стиля и самой природы его творческой биографии – с массой поворотов, петляний, загогулин и оборачиваний, где всё наоборот, навыворот, не так, как надо, так что, может быть, правильней следить за его развитием, начиная с эпилога [...] ехать не вперед, а назад ...)» (Терц 1981, 57–58).

ло таки *то самое колесо*. И в минуту решительную: Чичиков бежит из города, а оно, колесо, отказывается везти: *не доедет!* Чичиков – в страхе: его захватят с поличным; колесо – не пустяк, а колесо *Фортуны*: судьба; пустяк оформления этим подчеркнут; в него впаян сюжет, у других он не впаян в деталь экспозиции; и там она – форма, не зацепляющаяся за сюжет; здесь – содержание» (Белый 1996, 55).

Так через диалог двух мужиков вводится мотив колеса (кривого!), метонимически открывающий доступ к мотивам пути и дороги и речи без толку. Эти мотивы получают как прямое, так и метафорическое осмысление и толкуются на фоне оппозиции: прямое – кривое, косое, искривленное.

Специальное отслеживание роли этой детали и тех следствий, которые она задает для развития сюжета, приводит к открытию смещенности смысла поэмы в область подсознательного, второстепенного, поданного как ничего не значащее и потому ускользающего от читателя (при этом – оседающего в памяти). Гоголь и прячет, и выпячивает «кривое колесо» посредством многократного использования приемов эмфазы и синекдохи. Значимость и исключительная операциональность образа колеса прослеживается прежде всего через его повышенную упоминаемость в ключевых эпизодах и рефренность образуемых им лексем, а также через глаголы и наречия из того же «семантического гнезда» Эти соотношения дают о себе знать в самом построении текста, в механизмах порождения мотивной структуры и развития сюжета на основе развертывания семантических цепей, в которые вовлечены и передвижение, и говорение: *колесо – кривое колесо – колесить – околесича; путь – путать – путаница*.

Ограничимся по необходимости кратким перечислением:

Колесо – кривое колесо – колесить – околесина (околесича): многократно упоминающиеся *колесо* и *колеса* брички Чичикова и стук её *колес*; *Колесо Иван* в списке мертвых душ Собакевича; «все пошло как *кривое колесо*»; «Селифану довелось бы *поколесить* уже не по своей вине»; «Ноздрев понес бы такую *околесину*»; «загородил *околесину*» (Чичиков самому себе);

Путь – столбовой путь – путник – путешествие – путешественник – распутать – путать – опутать – напутать – запутать – перепутать – перепутаться – сбиться с пути – путаница; отметим особо метафору *путь истины*;

Дорога – среди многочисленных употреблений этой лексемы в прямом и в переносном значении следует выделить то, что связано с всеведущим повествователем: «Какие *искривленные*, глухие, узкие, непроходимые *заносящие далеко в сторону дороги* избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины, тогда как перед ним весь был открыт *прямой путь*, подобный пути, ведущему к великолепной храмине, назначенной царю в чертоги!» (Гоголь VI, 210).

Среди лексем, которые так или иначе связаны с кривизной и кривдой, и многократно повторяются в тексте, выделяются: *поворотить*, *поворачивать*, *поворот*, *отворотить*, *заворотить*, *своротить*, *переворотить*, *выворотить*, *извороты ума*; *косой* – *коситься* – *покосить* (*покосил бричку*), *покоситься*, *косогор*, *косо*, *искоса*; *кривой*, *искривленный*, *вкривь и вкось*, *покривить душой*; *бок*, *бока*, *набок*, *вбок*, *боком*, *сбоку*.

Кажется существенным дополнить этот гоголевский словарь теми данными, которые мы находим в этимологическом словаре Фасмера, в словаре Даля и отметить интертекстуальные отсылки к священным текстам. Значение индоевропейского корня *колесо* (др.-русск. *коло*) связано с греческим ‘двигаюсь вокруг’, ‘блуждаю’, с древнеиндийским ‘блуждает, двигается’ (Фасмер 1986, 2, 289–290). Даль выделяет множество производных, относящихся к *коло* – *круг* – *около*, *ходить вокруг да около*, *колобродить*, *колображивать* и пр., указывая на прямое и переносное значение слов *колесить* (‘плутать’, ‘блуждать’ – и ‘говорить намеками’), а также приводит множество русских поговорок, например: «Пошло – как *кривое колесо*» (Даль 1955, 2, 136–137).

В отношении лексемы *путь* существенно замечание Фасмера (1986, 3, 411–413) о связи *путь* и *путать*, ср. приводимую Далем поговорку «так путает, что и дороги домой не найдет», то есть «говорит неправду, врет» (Даль 1957, 205; Даль 1955, 1, 473). И, наконец, приведу некоторые цитаты из священных текстов: «Сойдите с дороги, уклонитесь от пути» (Исаия, 30: 11), «И будет там большая дорога, и путь по ней назовется путем святым» (Исаия, 35: 8). Самый выразительный пример из Евангелия – это известнейшее слово Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Иоанн, 14: 6). Отметим также оборот «круг жизни» (Соборное послание Святого Апостола Иакова, 3: 5–6), и наконец «коло»,

«колесо» (Даль толкует колесо как «плоский круг, обращающийся на оси»), – то есть «колесо жизни», о котором пишет Гоголь в знаменитом обращении к птице-тройке, когда «кони вихрем, *спицы в колесах смешались в один гладкий круг* [...] и *вон она понеслась, понеслась, понеслась!*» (Гоголь VI, 247).

Что касается денотативного, или, по-иному, сюжетно-фабульного аспекта гоголевского дискурса, то его включенность в оппозиции истины/лжи, прямого/кривого пути очевидна. В «Мертвых душах» искривлены не только пейзажи и дороги (петляющие, с кочками), но и дома (покосившиеся, скособоченные), и предметы, лица, духовный облик персонажей, слова. Это мир без ясности, мир, построенный на случайности, на сплетнях и догадках, на кажущихся достоверностях, которые при ближайшем рассмотрении оказываются вздором.

1. Искривленно-круговым на всех уровнях и во всех сферах является художественное пространство «Мертвых душ». Город, помещицы усадьбы, Русь и даже мир в целом предстают деформированными и закольцованными одновременно. Движение чичиковской брички в этом пространстве следует его алогичным законам. Постоянные отклонения в путешествии Чичикова – реальном или аллегорическом, – сбивают нашего героя с пути к спасению, тем более что именно «кривое колесо» брички увозит Чичикова прочь с прямой дороги. Сам Чичиков, его имущество и слуги оказываются и заложниками среды, задающей им географическую, биографическую, социальную траекторию, и, в то же самое время, Чичиков оказывается силой, которая производит искривленность и скособоченность, которая деформирует и разрывает буквально все, к чему прикасается, включая «другие народы и государства», что «косясь, посторониваются» в финальной строчке, поэтически описывающей бег «бойкой необгонимой тройки» – Руси по столбовой дороге истории (Гоголь VI, 247).

Пространственная искривленность дает о себе знать через образы петляющих дорог, в которых невозможно разобраться; через описания рельефа (почти всегда акцентируются спуски, ямы, низины, лужи); через нарочитое смещение масштабов (мелкое показывается как крупное и наоборот) и пропорций (в архитектуре и интерьерах домов; в лицах и физиогномике); через заведомую неправдоподобность хронотопа: «Чичиков, проехав около 30 верст до Маниловки, просидев в ней целый день, отобедав, наговорившись, едет к Коро-

бочке; сбившись с пути, оказывается за шестьдесят верст от города; сколько же он проехал? Не менее семидесяти пяти верст; день же весь просидел у Манилова; невероятно для фабулы и для... коней» (Белый 1996, 98).

2. Искривленными, боковыми оказываются внешний облик, походка, поведение персонажей и даже природные реалии и артефакты, ср. *Щеку раздуло в одну сторону, подбородок покосило в другую* (о чиновниках); *Иван Антонович уже запустил один глаз назад и оглянул их* (т.е. Чичикова и Манилова) *искоса; вкось озаренные деревянные крыши* (ср. многие подобные примеры). Искривленно-круговым, наконец, показан сам Чичиков через рассыпанный набор упоминаемых эпитетов и качеств. Читатель узнает о нем, что он ни толстый, ни тонкий, ни старый, ни молодой, не герой, однако ж и не подлец, что говорит он «общими местами», ни громко, ни тихо, присаживается – наискось, с наклонами направо и налево «по обыновению своему несколько набок». Он вызывает симпатию у людей самых разных темпераментов и социальных статусов, он представляется одновременно и «куда ни повороти, почтеннейшим человеком», и Наполеоном-Антихристом, и благородным разбойником Ринальдо Ринальдини, и атаманом рязанских крестьян капитаном Копейкиным. На этом фоне «неопределяющих определений» через отрицание («ни то, ни сё») или полное отождествление с людьми, обладающими совершенно несхожими портретными, характерологическими, социально-типическими чертами, обнаруживается лишь одно отличительное качество-атрибут: «нос – вбок; взгляд – вбок; и ход – боком» (Белый 1996, 104). Говорит Белый: «Соедините боковые подъезды тройки с боковым ходом Чичикова и дорожными задачами (не туда попал), и вы удивитесь цельности приема: ехал в Заманиловку, попал – в Маниловку; ехал к Собакевичу, попал к Коробочке; от Коробочки – к Собакевичу, вновь не попал, а к трактиру и Ноздреву» (Белый 1996, 55).

3. Коммуникативно деформированным, построенным на досужих сплетнях, кривотолках, пересудах, ложных догадках и невольном искажении прямых слов показан «высший свет» города N и губернии. Появление Чичикова в среде, в которой не случалось даже того, «что называют в столице комеражами», поначалу не производит совершенно никакой существенной перемены. Секрет успеха Чичикова

связан с тем, что он полностью вписался в социальный ландшафт. Ни один из его поступков формально не является «отклонением от нормы» (хотя в действительности Чичиков всегда находит обходные пути, и в физическом, и в моральном, и в вербальном смысле). И это дает основание каждому из чиновников приписывать ему свойства, которые они считают для себя наиболее важными. Даже когда вскрылась негодия с мертвыми душами и по городу поползли слухи, никто не задал Чичикову прямых вопросов, предпочитая идти окольным путем – выведывать мнения торговавшихся помещиков, расспрашивать слуг, пересказывать друг другу заведомо фантастические предположения. Последствием «искривленных коммуникаций» и отчужденности от «прямого слова» становится фатальная неспособность называть вещи своими именами, ориентироваться в реальности, как она есть, и ... быть собой. Инвективы писателя против одержимости светских людей французским языком (говорить не своей речью), приписанное Чичикову раздражение по поводу дворянского обезьянства (разряженность, подражание в танцах, подмена разума и знаний «понадергиванием из книжек»), превращение естественной красоты в жеманничество) – это тоже указание на невозможность и бессмысленность общения.

Акцент на сплетнях и сплетничестве необходим автору, чтобы увеличить ассоциативный объем поэмы за счет активизации метонимической и метафорической переклички образов из разных сцен и нарративных уровней (эпического, актуально-исторического, литературного и др.). Гоголь детально прослеживает предпосылки сплетен, их рождение, способ распространения, и, что особенно важно, связь с каждой конкретной личностью. Присущее сплетне искажение как раз и определяется тем, что каждый новый участник сплетенной словесной цепочки вносит в полученное сообщение свой вклад: он добавляет в порождаемый им текст сплетни свою оценку, свои тайные желания, тревоги и страхи, продиктованные неблагоприятными поступками. Поэтому молва приписывает Чичикову маски и роли, которые характеризуют его «по кривой», «по синекдохе», оксюморно. Эти роли выявляют противоречивость фигуры Чичикова не только в его настоящем и прошлом, но и в его потенциальном будущем. Мы сталкиваемся, сверх того, с ярчайшим проявлением приема *mise en abyme* – «бездны искажений» и «бездны отражений» (Соли-

ветти 2009). Чичикова, попавшего под подозрения и пересуды после того, как возникли слухи о покупках мертвых душ, городские сплетницы обвиняют в похищении губернаторской дочки и сравнивают с вооруженным с головы до ног благородным разбойником Ринальдо Ринальдини. В свою очередь Ринальдо Ринальдини, как потенциальный освободитель Корсики от французской имперской власти, несовместим с другим «отражением» Чичикова – Наполеоном, предавшим и Корсику, и Италию. Но и это не все. Капитан Копейкин – еще одно отражение Чичикова в «кривом зеркале» поэмы – близок к Ринальдо Ринальдини как предводитель шайки разбойников, но, как мифической герой войны 1812 года, абсолютно несовместим с врагом России Наполеоном. Таким образом, автор выстраивает заведомо неправдоподобную, но аллегорически прозрачную цепочку превращений: никому не известный Чичиков в неизвестном городе N – никому не известный рядовой участник Отечественной войны 1812 года, пережитой и осмысленной как общее историческое событие, – и всем известный император Наполеон в контексте всем известных событий завоевания Европы и последовавших за ним государственных потрясений.

История Капитана Копейкина – это инверсия биографии Чичикова, а вставная повесть о Капитана Копейкине – инверсия поэмы в целом. Но именно в этом месте открывается возможность – пусть только гипотетическая – выхода из замкнутого круга и сферического пространства. Перевернутая, по сравнению с биографией Копейкина, биография Чичикова означает, что он может пройти обратный путь – от зла к добру.

Понятие *mise en abyme* – «геральдическая структура» или «пропастная структура» – к роману «Мертвые души» более чем применимо. Гоголевский стиль в самом деле представляет собой «погружение в бездну». Очертив некоторые его стороны, мы немедленно сталкиваемся с эффектом многократного зеркального умножения и уходящей в бесконечность перспективы. Гоголь создает в своем романе два различных информационных поля: оба они открыты лишь читателю (способному сопоставить реальные факты с их искаженной и раздутой версией – сплетнями).

4. Искривленно-«отступающим» оказывается слово автора. Главное зеркальное умножение относится к самому гоголевскому тексту,

к его характерным чертам, когда передвижение в пространстве – путешествие – оборачивается в «Мертвых душах» метафорой процесса рассказывания-писания. Сближение между писателем и путешественником осуществляется здесь на глубинных уровнях наррации, в частности, в нарраторских отступлениях. Сопоставляя писателя с путешественником, Гоголь воспроизводит в самой поэтике некую обреченность Чичикова на то, чтобы «сбиться с пути», и в то же время сам автор становится пленником фатального искривления вещей, судеб, слов и путей. Гоголь признается, что завидует писателям, приближающимся «к характерам, являющим высокое достоинство человека», в то время как он определен «чуждой властью идти об руку с моими странными героями, озирать всю громадно несущуюся жизнь, озирать ее сквозь видный миру смех и незримые, неведомые ему слезы!» (Гоголь VI, 134).

Автор не властен над ходом повествования, его перо движется по бумаге, как рессорная бричка с Чичиковым, Селифаном и Петрушкой – по столбовым, мостовым и проселочным дорогам: «... читатели не должны негодовать на автора, если лица, доньше являвшиеся, не пришлись по его вкусу; это вина Чичикова, здесь он полный хозяин и куда ему вздумается, туда мы и должны тащиться» (Гоголь VI, 241). Гоголь вводит развернутые отступления, длинные «Гомеровы» сравнения, отклоняясь от последовательного описания, подобно тому, как сплетни являют собой «сомнительные» отклонения от истины, приобретая вид «вставных рассказов в рассказывании». Сближение с болтовней особенно отчетливо проявляется в построении «рассказов» о капитане Копейкине, «повесть» о котором – как было уже отмечено – играет роль *mise en abyme*, что демонстрируется с особой очевидностью благодаря параллелизмам между историей капитана Копейкина и биографией Чичикова. Собственно, Чичиков окружен зеркалами – и на сюжетном, и на вербальном уровнях, в результате чего язык текста становится грамматическим (виртуальным) пространством опыта, испытания и экспериментирования, меняясь соответственно диалогическому или металингвистическому характеру ситуаций.

Назовем другие тенденции гоголевского повествования, приближающие его к стилю сплетни-болтовни: перегруженность придаточными и вводными предложениями, маниакальное нагромождение

мелочей и деталей, которые отводят внимание от главной темы; использование метонимии и синекдохи, многочисленные скрытые намеки, показную приверженность к красному словцу. В такое семантическое поле погружаются выделенные выше словесно-образные единицы, играя роль своего рода «кристаллов – химических соединений», появление которых в определенного типа жидкости преобразует весь ее состав.

В последние годы жизни Гоголь, стремясь к выполнению своей спасительной миссии, все больше отдаляется от черт, типичных для его прозы, и мало-помалу отказывается от юмористического стиля и гротескной метафоричности своего почерка, который «смехом исправляет (бичует) нравы», вызывая в читателе раскрепощающий смех. На это накладывается его вечная одержимость страхом быть превратно понятым, ведущая к правке многих произведений, прибавлению объяснений, толкований и отречению от них. Он призывает писателя остерегаться той «поры, когда он находится под влиянием страстных увлечений, досады, или гнева [...] когда не пришла еще в стройность его собственная душа: из него такое выйдет слово, которое всем опротивеет. И тогда с самым чистейшим желаньем добра можно произвести зло» (Гоголь VIII, 231).

В свете увещаний Гоголя по поводу слова, все рассматриваемые нами типы «болтовни», сегодня определяемые как «косвенные, периферийные формы дискурса» (Magarino 1997, 16) входят в дискурсивные модальности, которые, по признанию самого писателя, способны совратить «честное» слово с «прямого пути» и направить его по кривому и обманному пути двусмысленности, сплетни, лжи.

Как известно, после написания первой части «Мертвых душ» Гоголь впадает в религиозный и творческий кризис, который сначала чередуется с моментами творческого возбуждения, а затем постепенно всецело его поглощает. Признавая, что на своих персонажах он спроецировал собственную душу со всеми ее пороками и «гадостями» (Гоголь VIII, 294), Гоголь, возможно, отдавал себе отчет также в том, что прибег к структурам дискурса, свойственным его устным формам, болтовне простолоудинов, чья склонность к отступлениям и намекам затемняет и порой лишает ясности истинные намерения речи.

На самом деле Гоголю так и не суждено было осуществить свой замысел. По мнению М. Бахтина, «Гоголю рисовалась как форма его

эпопеи “Божественная комедия”, в этой форме мерещилось ему величие его труда, но выходила у него мениппова сатира». Отсюда следовало наблюдение, что писатель «не мог выйти из сферы фамиллярного контакта [...] и не мог перенести в эту сферу дистанцированные положительные образы» поскольку различные типы персонажей «никак не могли встретиться в одном поле изображения; патетика врывалась в мир менипповой сатиры как инородное тело [...] становилась абстрактной и все же выпадала из произведения. Перейти из ада с теми же людьми и в том же произведении в чистилище и рай ему не могло удастся: непрерывного перехода быть не могло» (Бахтин 1975, 470–471).

Отдельные лирические отступления в «Мертвых душах» уже предвосхищали переход Гоголя – во имя точности и непосредственности смысла – к морализаторской, нравоучительной и монотонной прозе, которая, оказавшись непригодной для второй части «поэмы», проявилась в произведениях проповеднического характера. Только эти произведения, по мнению Гоголя, благодаря своей ясности, были в состоянии привести человека к истине и свету.

Литература

- Бахтин 1975 – М.М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва, 1975.
- Белый 1996 – А. Белый. Мастерство Гоголя. Москва, 1996.
- Волошинов 1995 – В.Н. Волошинов. Философия и социология гуманитарных наук. Санкт-Петербург, 1995.
- Гоголь I–XIV – Н.В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 14 томах. Москва, 1940–1952.
- Даль 1955 – В.И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х томах, Москва, 1955.
- Даль 1957 – В.И. Даль. Пословицы русского народа. Сборник. Москва, 1957.
- Манн 1988 – Ю.В. Манн. Поэтика Гоголя. Москва, 1988.
- Серман 2003 – И.З. Серман. Жизнь в литературе. 1836–1841. Москва, 2003.
- Соливетти 2009 – К. Соливетти. Сплетня как геральдическая конструкция (mise en abyme) в «Мертвых душах» Гоголя // «Toronto Slavic Review» – Academic Electronic Journal in Slavic Studies, (30). Toronto.
- Терц 1981 – А. Терц. В тени Гоголя. Париж, 1981.

- Фасмер 1986 – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. I–IV. Москва, 1986.
- Benvenuto 2000 – S. Benvenuto. Dicerie e pettegolezzi. Bologna, 2000.
- d'Amelia 1995 – A. d'Amelia. Introduzione a Gogol'. Bari, 1995.
- Marcarino 1997 – A. Marcarino. Il “pettegolezzo” nella dinamica comunicativa dei gruppi informali. Urbino, 1997.
- Solivetti 2010 – C. Solivetti. Il pettegolezzo nelle «Anime Morte» di Gogol' // Quaderni del Dipartimento di Letterature comparate (в печати).

Значение числа «три» в цикле М. Кузмина «Трое»

Цикл Кузмина «Трое» входит в сборник «Осенние озера» (1912). Сюжет и тематику «Троих» определили события весны и лета 1909 г., а весь цикл автор датировал июлем и августом того же года. Разгадать за лирическими стихотворениями какую-либо реальную фабулу было трудно, и долгое время «Трое» считались романом à clef, а соображения о прототипах были ошибочными (см.: Марков 1977, 346; Malmstad, Markov 1977, 633; Malmstad 1994, 174; Богомолов 2000, 712). Только разбор дневника автора позволил составить представление о главных участниках сюжетной коллизии, о сути конфликта, об основных перипетиях драмы, а также соотнести ту или иную документальную запись с тем или иным стихотворением (см.: Malmstad 1994). Биографическая канва, послужившая поводом к созданию цикла, вкратце такова. Лето 1909 г. Кузмин проводит в Окуловке, в доме сестры Варвары Алексеевны. Его племянница Варя (Варвара Прокопьевна Мошкова) влюблена в служащего конторы бумажной фабрики Феодосия Игнатьевича Годунова (в Дневнике – Фонечка), который, как передает Кузмин слова Вари, «бегает» за ним. По-видимому, Фонечка относился к Кузмину не только с большой симпатией – он его боготворил. Кузмину Фонечка был очень мил, но «никаких намерений относительно Годунова» он «не имел» (запись от 23 июня 1909; Кузмин 2005, 144). Таким образом, отношения Кузмина и прототипа героя «Троих» были платоническими. Однако сестра Кузмина Варвара Алексеевна стремилась разрушить и такие отношения, беспокоясь о счастье дочери. Она «зорко и злорадно» «следила» за братом, так что он считал ее «корнем зла» (запись от 22 июня 1909 г.; Кузмин 2005, 144). В результате она добилась отъезда Кузмина в Петербург.

Цикл Кузмина составил из девяти стихотворений, но девятое он отсюда вскоре удалил, так что напечатанными оказались только восемь. В них отразилась кульминационная часть всей истории, особенно события 8 июля 1909 г., непосредственно предшествовавшие отъезду автора – их след мы находим в двух стихотворениях: в пер-

вом, «Нас было трое: я и они», и пятом, «Уезжал я средь мрака...». Еще одно «сюжетное» стихотворение (4-е) имеет подоплеку в реальном сне С.А. Ауслендера накануне отъезда Кузмина, 7 июля 1909 г.: «Не правда ль, мальчик, то был сон...» (ср.: Malmstad 1994, 176–181). Остальные стихи носят более медитативный и дескриптивный характер, являясь результатом спокойной ретроспекции.

Суть и характер взаимоотношений между персонажами Кузмин выразил уже в заглавии цикла: «Трое». Это указание на банальный любовный треугольник здесь приобретает совершенно особый смысл. Отличие этого треугольника от привычных литературных в том, что лирическое «я», одна из вершин треугольника, не заинтересовано в том, чтобы участников стало двое. Напротив, он видит и силу, и прелесть, и *raison d'être* ситуации в том, что их «было трое». Перед нами уже не водевильный треугольник, а, если угодно, триада, заставляющая вспомнить о более архаическом, архетипическом значении числа «три».

С точки зрения системы персонажей, развалившейся на наших глазах (в девятом, исключенном, стихотворении утверждается идея о «двоих», а не о троих), «трое» актуализуют символическое значение «динамической целостности», сформулированное для тройки В.Н. Топоровым. Согласно реконструкции ученого, в архаических культурах три – *numerus perfectus*, соединяющий в себе представления о едином, неделимом, о целостности (единица) и о ее дуалистической природе (двойка; см.: Топоров 1980, 22). К циклу Кузмина можно было бы отнести наблюдения В.Н. Топорова над ролью числа «три» в древних текстах, где оно становится: «точной моделью сущностей, признаваемых идеальными».

Действительно, в цикле Кузмина утверждается, если не заклиняется, союз троих, но при этом он лейтмотивно описывается как находящийся под угрозой. Судьба неизвестна, но герои осознают ее присутствие, свою зависимость от нее, присутствие рока их страшит, «беда» близка. С мотива судьбы цикл начинается и мотивом судьбы заканчивается. Неумолимость фатума ощущается и в стихотворении, знаменующим кульминацию цикла («Не правда ль, мальчик, то был сон...»), которому соответствует и биографическая кульминация. «Злые сны» порождают «страх», который воплощается наяву – раз-

лука мужской пары и тоска («ложь и обманы»). Так, наличие мотива судьбы может быть архетипически мотивировано семантикой самого числа три, особенно ее временной составляющей, маркирующей начало, середину и конец¹. В мифологических текстах нередко бывает так, что судьба не может свершиться, пока не произойдет три события. Здесь этому соответствует три биографически-событийных стихотворения: сбор цветов – встреча (в первом), тревожный сон – предсказание (в четвертом), и разлука (в пятом).

Структурирующая функция числа три проявляется не только на тематическом, но и на строфическом уровне. Разберем строфическую организацию каждого стихотворения, отмечая то или иное присутствие тройки в текстах, а также фиксируя цепные формы. Цепная композиция рифм, как и их троичность, была важна Кузмину, желавшему показать нераздельность своей тройцы: *И в цепь одну связало пеньё / Тройные звенья, / В одно пожатье три руки <...>*².

I. Первое стихотворение представляет собой оригинальную цепную форму. Графически оно делится на четырехстишия перекрестной рифмовки, но внутренние рифмы связывают еще и полустиишия, так что на самом деле получаются **три** восьмистишия рифмовки: GacB-BacB BddEeddE EffGGffG (см.: Гаспаров 1997, 394–395). Первое зарифмованное слово здесь – многозначное *трое*, оно же является и первой рифмой всего цикла. *Трое* рифмуется с *тройное* (почти тавтология) и *боя* – лексема, емко выражающая главный сюжет. Для нашей темы интересно, что жесткая цепь из 7 рифм (трех женских и четырех мужских) здесь связывает не только полустихи, но и строфы, а конец стихотворения возвращает к его началу, усиливая ощущение спянности.

II. Французское восьмистишие, huitain AbAbbCbC. Такое монострофическое использование huitain'a крайне редко для русской поэзии. М.Л. Гаспаров отметил только один такой же пример, у Вяч. Иванова (см.: Гаспаров 1997, 391). Это восьмистишие имеет троичную структуру за счет **трех** рифм, а также выражает идею цепи, так как рифма *b* проходит через всю строфу.

¹ Ср.: По Топорову, три может стать «приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить» начало, середину и конец (1980, 22).

² Стихотворения Кузмина цитируются по изданию: Кузмин 2000.

III. Стrophicеская организация этого стихотворения не несет идеи числа три. О нем может напоминать лишь **дактилическая** цезура, секущая строку шестистопного ямба на **трехстопные** отрезки, а также то, что оно **третье** по счету. Это единственное стихотворение (не считая исключенного девятого), где речь идет о двух, а не о трех персонажах.

IV. Композиция рифм оригинальна. Здесь **три** строфы по шесть стихов и по **три** рифмы; **три** раза повторяется рефрэн (*Не правда ль, мальчик, то был сон*), последнее слово которого проходит рифмой через все стихотворение (*сон : он : закон : освежен*), выражая идею цепи.

V. Ритурнель. Средневековая итальянская, затем и французская форма, которую совершенно правильно передает Кузмин. Ритурнель строится из **трехстиший**. Опясывающая рифма первого трехстишия повторяется в последнем, только рифмующие слова меняются местами: первое ставится в третью строчку, а второе – в первую. Внутренние, вторые строки других строф были в романской поэзии холостыми. У Кузмина это тоже не рифмы, но созвучные слова: *меня – мне – тьме – меня*. Они, как и цепочки рифм, тоже выполняют свою связывающую функцию, и любопытно, что здесь – в соответствии с содержанием: герой уезжает, тройственный союз распадается, и цепь разваливается, но остается звук, остается «я». Ритурнель так называется, потому что рифмы последнего трехстрочия *возвращают* нас к началу, получается кольцо, словно репрезентирующее звено цепи. Не желает ли лирический герой сказать, что, уезжая, он надеется на возвращение, на *ritorno*?

VI. Рондель. Эта форма сложилась во Франции в начале XIV в. Рондель Кузмина абсолютно верно выстроен. В нем **три** строфы, и две рифмы связывают в цепь 13 строчек. Первое 4-стишие опясывающей рифмовки, второе – перекрестной, а третья строфа есть сумма 4-стишия опясывающей рифмовки и заключительной строки, которая является повтором самой первой. В ронделе рефрен повторяется **три** раза: сначала в двух первых строках первой строфы, затем в двух последних строках второй строфы, и наконец первая строка рефрена повторяется в пятой строке третьей строфы. Таким образом, повтором последовательно охватываются первая и вторая, третья и четвертая, пятая строки каждой из строф. Французские теоретики пишут, что

наиболее часто повторяющаяся, первая строка ронделя может стать смыслообразующей. У Кузмина такова строка «Не вешних дней мы ждем с тобою...». Она настраивает на ту «осеннюю меланхолию», которая эмоционально доминирует в первом разделе сборника (см.: Марков 1977, 346).

VII. В этом стихотворении Кузмин использовал, так сказать, «обратную» Ронсарову строфу (см.: Гаспаров 1997, 377–378). В шестистишии Ронсара должно быть три рифмы. Более длинные строки насчитывали семь слогов, а короткие (вторая и пятая) – три; начиналась строфа с мужских окончаний: aaVccV. Так как в русской поэзии по традиции нечетносложные строки передавались хорееми, в силлаботонических имитациях Ронсаровой строфы необходимо было чередовать 4-стопные и 2-стопные хорей по схеме: X424424 aaVccV. Кузмин вместо хореев вводит ямбы, вместо мужских окончаний – женские, вместо женских – мужские, вместо трех рифм – две: Я424424 AAbAAb. Но идея трюичности в композиции сохраняется, так как строфа явно делится на два **трехстишия**, и шестькратно трем. Кроме того, в этом стихотворении семантика троих, связанных в одну цепь, выражена и вербально достаточно определенно.

*Волишебник странный и прелестный,
Какой чудесной
Ты **связью вяжешь** нас, **Гретри**?
Какой дорогой неизвестной
(Земной, небесной?)
Ты нас ведешь, считая: «**Три!**»?*

*И в **цепь** одну связало пенье
Тройные звенья,
В одно пожатые **три руки**,
И вижу, как сквозь сон иль тень я –
Одно волненье
Волнует разных **три реки**.*

Автобиографический подтекст стихотворения в том, что Кузмин и его родственники действительно исполняли арию из оперы А.Э.М. Гретри «Ричард Львиное сердце», более известную русскому

меломану как песня Графини в «Пиковой Даме» Чайковского. 10 июня 1909 г. поэт записывает в Дневнике: «Поем Je crains de lui parler la nuit» (Кузмин 2005, 140). Можно предполагать, что множественное число глагола относится и к Варю; во всяком случае, совершенно точно известно, что позднее, 8 августа 1911 года, когда волшебная тройца окончательно распалась, «Варя очень мило пела, особенно Je crains de lui parler la nuit» (Кузмин 2005, 295). Из всех стихов цикла героиня выходит на первый план только здесь. В «Дневнике» Кузмин признавался: «Я люблю Варю за то, что ей нравится Годунов» (Кузмин 2005, 121; запись от 2 апреля 1909). В этой формулировке – обоснование той цепной связи персонажей, которая утверждается в стихах. Именно в стихотворении «Когда душа твоя немела...» строфическая семантика наиболее ощутима; здесь сказано о том, что героев связывают звуки, пение (resp. и особым образом расположенные рифмы тоже). При этом рифмы выполняют не только связующую, но и композиционную функцию, выдвигая на важную позицию конца строки ключевые понятия и образы: *Гретри – три – три руки – три реки*. Сюжетная значимость этого эпизода (затишье, предшествующее реальной кульминации всей истории) совпадает со значимостью иконической. Помимо лейтмотивных *троих*, мы встречаем здесь двойник образа вожатого (его роль берет на себя Гретри). Этот образ завершает весь цикл (*Вождь*), где ассоциируется с мотивом судьбы, и выполняет интегрирующую функцию едва ли не для всей поэзии Кузмина: символический «образ вождя – поводыря – водителя идет через все его стихи» (Марков 1977, 332).

VIII. Французская баллада, построенная по всем правилам. В ней **три** восьмистишия-huitain'a (ababbcbcb) и завершающая посылка (envoi, bcbcb). Рифменные созвучия повторяются из строфы в строфу, а последняя строка каждой строфы является рефреном, то есть в балладе 14 рифм *b*; 8 рифм *c* и 6 рифм *a*. Идея троичности выражена в **трех** строфах, по **три** рифмы в каждой, в наличии **трех** рифменных созвучий (*a, b, c*), а идея цепи, связи – в связующей все строфы одной и той же рифме *b*. Это не единственная баллада Кузмина, и можно видеть, насколько умело он пользуется выразительными возможностями формы. Наиболее часто повторяющуюся, проходящую через всё стихотворение рифму он нагружает значимым для эротического контекста цикла созвучием *ты*. Но стихотворение не только о том, к

кому поэт обращается на *ты*. Оно – и о *третьей*, и о *тесье*, которая связывает троих. Оно – о судьбе, которую нужно пройти так же последовательно и покорно, как череду рифм и строф баллады, вплоть до посылки, где можно прямо обратиться к самому вожатому. В соответствии с версификационными предписаниями, его имя стоит в звательной форме и ровно на том месте, где должно быть именование сеньора во французской балладе XIV–XVI веков:

*О вождь³, мы слабы, как листы,
Веди нас на любые кручи!
Ведь только дни, что прожиты,
Темнятся тенью темной тучи.*

Тематически финальное стихотворение цикла (следующее, девятое стихотворение Кузмин не печатал) отличается от предшествующих особым переживанием собственной судьбы, оценкой уже произошедших событий. Судьба прочно ассоциируется с образами пути и вожатого, а всё случившееся рассматривается с точки зрения сбывшейся или предстоящей судьбы. В первой строфе герои тревожно *предчувствуют* некие события, во второй – судьба начинает сбываться, а в третьей всё, что должно было случиться, случилось, «мосты пройдены» без потерь. Отсюда – доверие к фатуму, к «вождю»; страх перед «грозой», то есть перед ударами судьбы, осязаемый в первом стихотворении цикла, ослабевает. На мой взгляд, столь развитое звучание темы судьбы, подготовленное другими стихотворениями цикла, опирается на архаическую семантику числа «три», реализованную, в частности, на уровне строфической композиции. Стихи, имеющие тройственную структуру в рифмах и композиции, оказываются неслучайно посвященными перипетиям рока.

IX. Это стихотворение Кузмин исключил из цикла, нарушив тем самым стройность композиции: стихотворений о союзе **троих** могло бы быть **девять** (число, кратное трем). Оно так же, как прочие, имеет троичную структуру: **три** строфы-шестистишия по две рифмы

³ В журнальной публикации, в «Весах», слово *Вождь* имело заглавную букву (см.: Богомолов 2000, 714), что позволяло рассматривать это слово как имя собственное.

в каждой, которые соединяют каждый раз по три строчки. Однако строфы изолированы, в цепь не складываются. Это симптоматично, ведь здесь говорится уже не о троих, а о двоих: «Ты сам сказал: “Нас только двое”. / Ну что ж? пойдём тогда вдвоем». Вероятно, по этой же причине стихотворение и было исключено из цикла под названием «Трое». Утратив одного персонажа, стихи не утратили, однако, ни мотива судьбы, ни образа грозы, которая здесь разразилась с наибольшей силой.

Итак, в цикле Кузмина «Трое» число-тема последовательно организует строфику текстов, а тем самым и часть семантики. Девять разобранных стихотворений можно рассматривать как пример манифестации той эстетики, которая поверяет алгеброй гармонию; эстетики, восходящей в том числе к Августину, и пифагорейской нумерологии.

Литература

- Богомолов 2000 – Н.А. Богомолов. Примечания // Кузмин 2000.
- Гаспаров 1997 – М.Л. Гаспаров. Избранные труды. Т. III: О стихе. Москва, 1997.
- Кузмин 1977 – М. Кузмин. Собрание стихов. [Т.] III: Несобранное и неопубликованное. Приложения. Примечания. Статьи о Кузмине / М.А. Kuzmin. Gesammelte Gedichte, [Bd.] III: Verstreut erschienene sowie neu gedruckte Gedichte. Anhang, Kommentar, Artikel über Kuzmin, Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J.E. Malmstad und V. Markov. München, 1977 (= Centrifuga. Russian Reprintings and Printings, vol. 12/III).
- Кузмин 2000 – М. Кузмин. Стихотворения / Изд. второе, испр. Вступ. статья, сост., подг. текста и прим. Н.А. Богомолова, С.-Петербург, 2000.
- Кузмин 2005 – М.А. Кузмин. Дневник 1908–1915 / Подготовка текста и комментарий Н.А. Богомолова и С.В. Шумихина. С.-Петербург, 2005.
- Марков 1977 – В. Марков. Поэзия Михаила Кузмина // Кузмин 1977.
- Топоров 1980 – В.Н. Топоров. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. Москва, 1980.
- Malmstad, Markov 1977 – J.E. Malmstad, V. Markov. Примечания // Кузмин 1977.
- Malmstad 1994 – J.E. Malmstad. «Real» and «Ideal» in Kuzmin's «The Three» // For SK: In Celebration of the Life and Career of Simon Karlinsky / Edited by M.S. Flier and R.P. Hughes. Berkeley, 1994 (= Modern Russian Literature and Culture. Studies and Texts, vol. 33).

Из комментариев к прозе Мандельштама. 1–7

Здесь собраны несколько комментариев к «Египетской Марке»¹ (далее сокращенно: ЕгМ), как правило, с параллелями из «Шума времени» (реже – другой прозы, статей и «Разговора о Данте»). Эти заметки были почти все написаны до чтения коллективного комментария О.А. Лекманова и др. (далее сокр. Комментарий), я постарался проверить, есть ли пересечения и оговорить их, но что-то мог и упустить, так же как старался обуздать тенденцию полемизировать с чужим комментарием.

1. Вот только одна беда – родословной у него нету. <...> Впрочем, как это нету родословной, позвольте, – как это нету? Есть. А капитан Голядкин? А коллежские ассессоры, которым «мог господь прибавить ума и денег»?

Именно эта часть «родословной» синонимична тем словам из «Шума времени», с которыми ее обычно сопоставляют:

Разночинцу не нужна память, ему достаточно рассказать о книгах, которые он прочел, – и биография готова (т. 2, 250).

В этой части речь идет о чисто литературной родословной, которая далее растворяется в бытописании, так что граница и разница между литературным и бытовым типом теряется.

Оговорим, что, хотя *разночинец* здесь, и противопоставлен дворянам («Багровым-внукам»), но едва ли это слово имеет строго социальный смысл. Разночинцем Мандельштам называет Данте, непосредственно после пассажа о скандале (см. ниже заметку 7): «Дант – бедняк. Дант – внутренний *разночинец*² старинной римской крови» (т. 2, 163)³ и упоминает, через несколько строк, его «пушкинскую

¹ Ссылки, кроме особо оговоренных, даются на изд. А.Г. Меца: Мандельштам 2009, 2010 (ссылки даются в тексте в скобках, с указанием тома и страницы).

² По образцу *внутреннего эмигранта*?

³ Об этом парадоксе см. наш комм. т. 2: 552-553, там упоминается и пуш-

камер-юнкерскую борьбу за социальное достоинство и общественное положение поэта» (т. 2, 164)⁴. В строке «Для того ли разночинцы / рассохлые топтали сапоги, чтоб я теперь их предал?» (т. 1, 163) это слово, кажется, означает опять-таки не сословие, а направление: не семинаристов, а скорее народовольцев (старые эсеровские симпатии) и нигилистов («сапоги выше Шекспира»), ср. «шестидесятники» в цитате непосредственно ниже⁵.

Однако, с этой формулировкой: книги вместо биографии⁶ – связан некоторый парадокс или характерная для Мандельштама амбивалентная антитеза. Когда Мандельштам упоминает *чтение*, оно чаще выступает как занятие не индивидуальное, но коллективное (взгляд с точки зрения читателя)⁷, это действие эпохи, поколения или направления:

кинская «Моя родословная», которую Комментарий привлекает для объяснения исходного пассажи.

⁴ Замечу, что такую роль приписывают Данте некоторые новеллы, в частности Ф. Саккетти, где он выступает как остролов, ставящий на место и ремесленника, и аристократов, у которых находит приют и покровительство. О новеллах и сказках этого типа как прототипе современного анекдота см.: Левинтон 2001, 233. Примечательно, что в сходной роли выступает в анекдотах и Пушкин. Разумеется, Данте в такой же мере разночинец, как Пушкин – «мещанин».

⁵ Ср. о том же: «А в сущности происходило следующее: интеллигенция с Боклем и Рубинштейном, предводимая светлыми личностями, в священном юродстве не разбирающими пути, определенно поворотила к самосожжению. Как высокие просмоленные факелы, горели всенародно народовольцы с Софьей Перовской и Желябовым, а эти все, вся провинциальная Россия и «учащаяся молодежь», сочувственно тлели» («Шум времени», т. 2, 218).

⁶ Оставим в стороне тему биографии в статье «Конец романа».

⁷ Взгляд «с точки зрения писателя» представлен в статье «О собеседнике», и здесь речь идет о читателе индивидуальном, об «избирательном сродстве»: «С кем же говорит поэт? Вопрос мучительный и всегда современный <...> Письмо, запечатанное в бутылке, адресовано тому, кто найдет ее. Нашел я. *Значит, я и есть таинственный адресат.* <...> Письмо, равно и стихотворение, ни к кому в частности определенно не адресованы. Тем не менее *оба имеют адреса*: письмо – того, кто случайно заметил бутылку в песке, стихотворение – «читателя в потомстве». Хотел бы я знать, кто из тех, кому попадутся на глаза названные строки Боратынского, не вздрогнет радостной и жуткой дрожью, какая бывает, когда неожиданно

Благодаря тому, что в России в начале столетия возник *новый вкус*, такие громады, как Рабле, Шекспир, Расин, снялись с места и двинулись к нам в гости <...> Не раз русское общество переживало минуты гениального чтения в сердце западной литературы. Так Пушкин, и с ним *всё его поколение*, прочитал Шенье. Так *следующее поколение*, поколение Одоевского, прочитало Шеллинга, Гофмана и Новалиса. Так *шестидесятники* прочитали своего Бокля, и хотя обе стороны звезд неба не хватало, но и здесь идеальная встреча состоялась⁸.

Акмеистический ветер перевернул страницы классиков и романтиков, и они раскрылись на том самом месте, какое всего *нужнее было для эпохи*. Расин раскрылся на «Федре», Гофман – на «Серапионовых братьях». Раскрылись ямбы Шенье и гомеровская «Илиада» («О природе слова», т. 2, 79-80).

А не хотите ли ключ *эпохи, книгу*, раскалившуюся от прикосновений, книгу, которая ни за что не хотела умирать и в узком гробу *девяностных годов* лежала как живая <...> Сколько раз, уже зная, что Надсон плох, я все же перечитывал книгу и старался услышать ее звук, *как слышало поколение* (т. 2, 217)⁹.

Собственно развитием той же темы (но уже не только о чтении) является знаменитая формулировка:

То, что верно об одном поэте, верно обо всех. Не стоит создавать никаких школ. Не стоит выдумывать своей поэтики («Слово и культура», т. 2, 52).

кликнут *по имени* <...> Проницательный взор Боратынского устремляется мимо поколения» (т. 2, с. 6–9).

⁸ Сочетание *Бокля* («своего Бокля») и *звезд*, хотя бы и фразеологических, несомненно указывает на «Балет» Некрасова, с его обценной игрой на слове *звезда*: «Однако, вы – астроном!» – / Сказал мне генерал. <...> Не всё же читать *вам Бокля!* / Не стоит *этот Бокль* / Хорошего бинокля... / Купите-ка бинокль!...» / Купил! – и пред балетом / Я преклонился ниц. / <...> / Не так следит *астроном* / За новою *звездой*, / Как мы... но для чего нам / Смеяться над собой?» Заметим, что Некрасов появляется и в упомянутой статье «О Собеседнике»: «Гражданское и тенденциозное направление прекрасно само по себе: Поэтом можешь ты не быть, / Но гражданином быть обязан – отличный стих, летящий на сильных крыльях к провиденциальному собеседнику. Но поставьте на его место российского обывателя такого-то десятилетия, насквозь знакомого, заранее известного, – и вам сразу станет скучно» (т. 2, 11).

⁹ Ср. выше продолжение – о Бокле и народовольцах.

Таким образом, в самом определении памяти, биографии – своей и/или героя – Мандельштам вводит амбивалентную антитезу единого/многого, несколько напоминающую по характеру ту дилемму, в которой Леви-Стросс видел ядро Эдипова мифа, как и его фрейдистской трактовки: «как двое могут породить одного?» (*how one can be born from two*)¹⁰ или девиз *e pluribus unum*. На этом противопоставлении: *один или два* – построено многое в сюжете ЕгМ – и отношение повествователя к Парноку, и отношения Парнока с ротмистром Кржижановским. Заметим, что и сам Парнок не тождествен самому себе: его именование в ЕгМ не является ни его настоящей фамилией, ни его псевдонимом (а псевдонимом его сестры).

Первое представлено в ключевой и знаменитой фразе:

2. Господи! Не сделай меня похожим на Парнока! Дай мне силы отличить себя от него, а также, как вариация: Какое наслаждение для повествования от третьего лица перейти к первому!

Читатели Комментария отметили важные параллели у Достоевского (особенно Ивана Карамазова, отчасти и Ставрогина – ср. ниже). Здесь уместно подробнее остановиться на теме двойничества в ЕгМ. О повести часто говорят, ссылаясь на «готовые» сюжеты XIX века, то как о новой «Шинели», то как о новом «Двойнике» (упоминаются и такие компоненты Петербургского текста, как «Медный всадник», «Портрет»). Разумеется, в «родословной» прямо названы Голядкин, как и (менее прямо) Евгений («Самолюбивый, скромный пешеход – / Чудак Евгений – бедности стыдится, / Бензин вдыхает и судьбу клянет» – т. 1, 64), но на пути от «Двойника» к ЕгМ существенную роль, кажется, сыграла «Виньетка на серой бумаге к “Двойнику” Достоевского» Инн. Анненского (Анненский 1979, 21–24). Здесь, в частности, особо подчеркивается роль Фонтанки в топографии «Двойника»; роль Фонтанки в «Двойнике»¹¹ и в «Виньетке» Анненского тоже отражается в «Египетской марке». Оставляя в стороне многочислен-

¹⁰ Леви-Стросс 1983, 194, Lévi-Strauss 1963, 117 (напомню пуристам, что статья «The Structural Study of Myth» была первоначально написана по-английски).

¹¹ Декабристские ассоциации Фонтанки и анаграмма имени Рылеева в Лорелее («Фонтанка – Ундина барахольщиков <...> Лорелея вареных раков») отмечены Р.Д. Тименчиком (см.: Левинтон 1977, 209–210, 226, сн. 168. Добавим к этому «Синие гусары» Асеева (1925): «Санки по Фонтанке / Ле-

ных двойников, вроде Гейневского, отразившегося в стихах,¹² но, видимо, не в ЕгМ, сосредоточимся на сюжетно значимых подтекстах. Н.Я. Берковский отметил «ситуацию двух Голядкиных, из которых второй, двойник-удачник, бредово присваивает все преимущества, дразнящие оригинала-неудачника, первого Голядкина» (Берковский 1929 – цит. по Комментарию), однако это описание еще больше, чем к «Двойнику» подходит к «Крошке Цахесу» Гофмана¹³. Кржижановский выступает именно как Цахес, присваивая все лучшие вещи Парнока. Надо, впрочем, отметить еще один, довольно неожиданный источник:

3. Парнок узнал свою рубашку<...>

– Девушки, чья это?

– Ротмистра Кржижановского, – ответили девушки лживым, бессовестным хором.

Этот диалог по конструкции и ситуации напоминает «Кота в сапогах» Перро:

«Le roi ne manqua pas à demander aux faucheurs à qui était ce pré qu'ils fauchaient. – “C'est à Monsieur le Marquis de Carabas”, dirent-ils tous ensemble, car la menace du chat leur avait fait peur.

Тут как раз подъехала королевская карета, и король спросил, выглянув из окна:

– Чей это луг вы косите?

– Маркиза де Карабаса! – в один голос отвечали косцы, потому что кот до смерти напугал их своими угрозами¹⁴ (и соответствующие эпизоды далее).

Сюда примыкает, конечно, отражение той же сказки у Гумилева («Маркиз де Карабас», 1910, сб. «Жемчуга»).

Д.М. Сегал отметил польскую тему, в частности, польскую пра-

тят вперед», с очевидной цитатой из «Декабриста» (Розовые губы, / витой чубук, // синие гусары – / пытай судьбу!).

¹² Об этой традиции ср.: Тименчик 2006, 250 – 362.

¹³ Из деталей этой повести, кажется, ничто не бросается в глаза как подтекст или аналогия к Мандельштаму. Стоит, может быть, обратить внимание на необычную роль *стрекоз* (как ездовых и упряжных животных).

¹⁴ Charles Perrault. Le Chat botté. Цит по: http://lescontesdefees.free.fr/Contes/le_chat_botte_par_charles_perrault.htm
перевод по: <http://brb.silverage.ru/zhslovo/tales/?r=perro&id=1>.

чечную, и связал ее с «римско-католической певуньей» (Сегал 2006, 441); ссылаясь на него, Комментарий отмечает что: «Оказывается, речь идет о польской прачечной, так что девушки и хозяйка из поляка и еврея выбирают поляка».

Это наблюдение совершенно верное, но двойничество еврея и поляка вовсе не сводится к этнически мотивированному преимуществу ротмистра Кржижановского в польской прачечной. Оно, видимо, представляет собой один из важных сюжетных элементов. Национальная тема, столь актуальная для ЕгМ, складывается на фоне русской почвеннической традиции, на фоне Розанова, Леонтьева и прежде всего Достоевского, отзвукам этой традиции у Мандельштама посвящена незаконченная работа автора¹⁵. Основной вывод состоит в том, что двойственная природа русского поэта – еврея, становится основой самосознания и самоопределения, на уровне топики это выражается не просто в интересе к почвенной, славянофильской, даже ксенофобной и антисемитской традиции (ср. в частности огромный интерес не только к Розанову¹⁶, но и к Хлебникову, несмотря на ссору

¹⁵ Я занимаюсь этой темой с 1974 года, когда был прочитан доклад «Достоевский и Мандельштам» на первой из популярных тогда конференций в Музее Достоевского в Ленинграде. На ту же тему был прочитан доклад в Yale University в 2003 г., близкой темой я занимался в Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies (visiting fellow, Scribal Fellowship) в январе – апреле 1993 («The Jewish Theme in Mandelstam»), некоторые мотивы этой работы вошли в доклад на 3 Мандельштамовских чтениях в Воронеже в 1994 г.

¹⁶ О розановском подтексте в ЕгМ см. кратко в комментарии (Л.Г. Степановой и Г.А. Левинтона) к «Разговору о Данте»: т. 2, 544, 735–736. Привожу последний комментарий с небольшими купюрами: *Принято думать, что Дант часовщик, строитель планетария с внепространственным центром – эмпиреем... дантовский планетарий в высшей степени далек от концепции механических часов <...>*. Здесь М. очередной раз полемизирует со статичными трактовками дантовской поэмы и утверждает динамический характер космологии и поэтики «Комедии». <...> «Часовщик» – значимое для М. слово, в частности, в связи с его негативным употреблением, как метонимии еврейства, у Розанова: «Почти не встречается еврея, который не обладал бы каким-нибудь талантом; но не ищите среди них гения. Ведь Спиноза, которым они все хвалят, был подражателем Декарта. А гений неподражаем и не подражает... еврей, даже пророк, даже Моисей, не являет той громады личного и свободного “я”,

именно на почве антисемитизма), но и в том, что проявления еврейской темы непосредственно вызывают обращение к таким источникам (эпиграмматическое резюме этого скрещения тем: *У ворот Иерусалима / Хомякова борода*)¹⁷.

На этом фоне важна, скажем, фигура Валентина Парнаха с его национальным сознанием (ср. составленную им уже в 30-е годы книгу испанских еврейских поэтов: Парнах 1934, где Мандельштам, по словам Н.Я. Мандельштам, отыскал себе предка) и этнические взгляды тех писателей, которые были источниками (подтекстами) Мандельштама, и в частности ЕгМ, например, последовательный филосемитизм Сологуба (в «Навях чарах» или «Жуткой колыбельной» – о А. Ющинском)¹⁸.

С самого начала моей работы над темой Достоевского у Мандельштама, я предположил, что названная особенность сюжета двойничества в Египетской марке восходит к Третьей речи о Достоевском Вл. Соловьева:

Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западной формой христианства – между басурманством и латинством <...> Россия с решительным успехом отстаивает себя и от Востока и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство <...> Россия достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними – теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении <...> Это тем настоятельнее для нас, что теперь оба наши главные противника уже не вне нас, а в нашей среде. Латинство в лице поляков и басурманство, т. е. нехристианский Восток, в лице евреев

какая присуща иногда бывает нееврею. Около Канта, Декарта и Лейбница все еврей-мыслители – какие-то “часовщики-починщики”» («Опавшие листья». Короб первый). Явный отголосок этого места – в «Египетской марке»: «Время, робкая хризалида, обсыпанная мукой капустаница, молодая еврейка, прильнувшая к окну часовщика <...> Сначала Парнок забежал к часовщику. Тот сидел горбатым Спинозой и глядел в свое иудейское стеклышко на пружинных козявок <...> Но какой может быть телефон у бедного еврея-часовщика с Гороховой?».

¹⁷ Хочется в этом контексте напомнить такие работы, как Топоров 1991.

¹⁸ Не могло ли начало этой перифразы Лермонтова («Не болтай о том, что знаешь, / Темных тайн не выдавай») отразиться в начале: «Не говори никому, / Все, что ты видел, забудь» (т. 1, 150), ср. к этому: «Кто-то чудной меня что-то торопит забыть» (т. 1, 155).

вошли в состав России, и если они нам враги, то уже враги внутренние, и если с ними должна быть война, то это уже будет война междоусобная. Тут уже не одна христианская совесть, но и человеческая мудрость говорит о примирении. И недостаточно здесь мирных чувств к противникам как к людям вообще, ибо эти противники не суть люди вообще, а люди совершенно особенные, с своим определенным характером, и для действительного примирения нужно глубокое понимание именно этого их особого характера нужно обратиться к самому их духовному существу и отнестись к нему по-божьи. Духовное начало поляков есть католичество, духовное начало евреев есть иудейская религия. Истинно примириться с католичеством и иудейством значит прежде всего отделить в них то, что от Бога, и то, что от человеков» (Соловьев 1988, 316-317)¹⁹.

Именно в этом, как представляется, ядро сюжета двойника. То что Достоевский (а вследствие этого и Вл. Соловьев, говорящий о нем) релевантен для этого сюжета, бесспорно доказывается самой фамилией Кржижановского – это польский перевод фамилии Ставрогина. Об этимологии этой фамилии Мандельштам должен был знать из статьи Вяч. Иванова «Основной миф в романе “Бесы”»:

Но кто же Николай Ставрогин? Поэт определенно указывает на его высокое призвание; недаром он носитель крестного имени (σταυρός – крест) (Иванов 1995, 309).

Многочисленные отголоски этой и других статей Иванова здесь рассматривать невозможно, заметим только что работа о «Бесах» особенно существенна для поздних стихов, Третьей воронежской тетради, где нагнетаются многочисленные достоевские подтексты, а стихотворение «К пустой земле невольно припадая» непосредственно соотносится с Марьей Тимофеевной Лебядкиной и ее мифом о Богородице – матери сырой земле.

Еврейско-польская тема ассоциировалась с Достоевским не только у Вл. Соловьева, но и у еврейских авторов, ср. в обзоре трактовки еврейской темы в русской литературе:

По Достоевскому – от жидов придет гибель России. Это, казалось бы, давало жидам известное право на внимание: однако ни одного цельно-

¹⁹ См. гж. http://webreading.ru/prose/_prose_classic/vladimir-solovev-tri-rechiv-pamyat-dostoevskog.

го еврейского образа у Достоевского нет, насколько сейчас могу припомнить. Но если правда, что битый рад, когда бьют и соседа, то мы можем утешиться, припоминая польские типы Достоевского, особенно в «Карамазовых» и в «Игроке». «Полячок» – это обязательно нечто подлое, льстивое, трусливое, вместе с тем спесивое и наглое <...> у тонкого, многострадального автора «Карамазовых» (Жаботинский 1909).

Оборотную сторону темы двойничества и другой аспект противопоставления *один Vs двое* – а именно, раздвоение личности (эпизод с Николаем Давыдовичем Шапиро), я надеюсь рассмотреть в последующих заметках.

4. Метафора **бондарь – страх**, мотивированная темой «*круговой поруки*» и соединения в одно целое (как справедливо отмечено в Комментарии: «Страх подгоняет людей друг к другу, как доски, из которых бондарь сколачивает бочки»), все же опирается и на литературную традицию. Было бы, вероятно, натяжкой вводить в комментарий *A Tale of a Tub* Свифта (и тем более, одноименную пьесу Бена Джонсона)²⁰, но на фоне важнейшей гофмановской темы в ЕгМ (см. выше о «Крошке Цахесе»)²¹, нужно, вероятно, назвать новеллу из «Серапионовых братьев» (упомянутых в «О природе слова» – см. выше), посвященную отношениям ремесел и искусств «Мастер Мартин-бочар и его подмастерья» (*Meister Martin der Kufner und seine Gesellen*) – новеллу с центральной темой *Розы* – дочери бочара (и даже двух очень похожих девушек по имени Роза)²², не лишенной, видимо, эзотерических обертонов, со сложной игрой на переплетении средневековых цеховых традиций, поэзии мейстерзингеров и немецкой живописи: в новелле несколько раз в самом восторженном тоне упоминается Дюрер, но в финальной сцене, как, кажется, принято считать, описана картина К.В. Кольбе мл. «Бондарная мастерская»²³.

²⁰ Оставим в стороне и упоминание *бочек* в прозе Мандельштама – кажется однократное, в «Шуме времени»: «Где-нибудь в Ильдефрансе: виноградные бочки» (т. 2, 213).

²¹ Надо заметить, что в Комментарии она, как кажется, представлена недостаточно. Артур Яковлевич Гофман упоминается заметно чаще, чем Эрнст Теодор Амадеус. О нем см.: Тименчик 1991; Тименчик 2008.

²² Ср. (о «профессиональном символизме»): «роза кивает на девушку, девушка на розу» («О природе слова» // т. 2: 77)

²³ Carl Wilhelm Kolbe, der Jungere: Botticher Werkstatt. Altdeutsch 1568. (Öl

Отметим, что его однофамилец был дантистом в черновиках ЕгМ (фр. 43 – т. 2, 388)²⁴:

5. Этой же идее служили паломничества к дантисту Кольбе – на Малую Морскую – тихую старшую сестру молоденькой лютеранско-флотско-торцовой Большой Морской²⁵.

Женщина-врач Страшунер лечила по детским болезням²⁶. У братьев Кольбе открывал охотничий слуга-австриец в серо-суконном тирольском костюме с светлыми пуговицами.

В контексте суда (самосуда) и грозящей смерти (в черновике – грозящей самому Парноку²⁷) особое значение приобретает приуроченные действия новеллы (если конечно «Мартин-бочар» вообще актуален для Египетской марки) к Нюрнбергу; Гофман цитирует стихи о Нюрнберге поэта XV в.:

auf Holz 42 x 54,4 cm – http://www.uni-leipzig.de/~germ/upload/user/stockinger/SS2009/ETA-Arbeitspapier-Meister_Martin.pdf.

²⁴ Цитируется в Комментарий (фр. 195).

²⁵ Конструкция напоминающая, во-первых: «страны армянской – этой младшей сестры земли иудейской» («Четвертая проза» // там же, т. 2, 351), во-вторых «муравьиный брат – агат», специфическую сравнительную конструкцию, описанную О. Роненом в статье о «Кашее» (Ронен 2010, 89), в свою очередь, находящую аналогию в ЕгМ (отмеченную Роненом и, кажется, упущенную в Комментарий): «*черные блестящие муравьи <...> влачили боевые дольки еще не разрубленного тела, вихляя сильным агатовым задом, словно военные лошади, в фижмах пыли скачущие на холм*». На правах немотивированной догадки сопоставим последние слова с батальными картинами Учелло.

²⁶ В примечаниях читателей в Комментарий отмечен, во-первых, адрес дантиста Кольбе (В справочнике «Весь Петербург 1913 год» читаем: «Кольбе Людвиг Цезаревич. Прием. ул. Гоголя, 7. Ежедн. с 9 до 4 д, воскр. с 11 до 2 д. Родители О.М. продолжали называть улицу Малой Морской, хотя она была переименована к 50-летию смерти Гоголя в 1902 году»), а во-вторых, то, что термин *женщина-врач* обозначал гинеколога-педиатра. В связи с последним, не мог ли Мандельштам случайно знать свою однофамилицу – женщину-врача Е.Н. Мандельштам (Пославская, Мандельштам 1894).

²⁷ Не отмечалось, кажется, значительное сходство этих набросков со сценой самосуда в «Смерти Вазир-Мухтара» (гл. 2, главка 20: Тынянов 1975, 98–100), хотя вообще роман упоминается в комментарии 5 раз (к фр. 83, 109, 125, 157 и 164).

Тот, кто пишет для тебя, любезный читатель, эти страницы, испытывал подобные чувства всякий раз, как путь его лежал через славный город Нюрнберг. Любуясь то чудесным фонтаном на рыночной площади, то гробницей св. Себальда или дарохранительницей в церкви св. Лаврентия, то созерцая в старом замке и в ратуше исполненные мастерства и глубины произведения Альбрехта Дюрера, он всецело отдавался сладостным мечтам, переносившим его в величавое прошлое старого имперского города. Он вспоминал простодушные стихи патера Розенблота:

О Нюрнберг, чести колыбель,
Твоя стрела угодила в цель,
Ее сама премудрость послала,
И истина в тебе воссияла»

(Гофман 1962, 452).

Нюрнберг, вернее прилагательное *нюрнбергский* появляется у Мандельштама один раз: «Чтоб смолою соната джина / Выступала из позвонков, / Нюрнбергская есть пружина / Выпрямляющая мертвецов» – в стихотворении «Рояль», посвященном одновременно музыке (фортепьянной) и революции (французской, вернее, как всегда у него, разным французским революциям – надо полагать что *соната джина* не может не связывать этих строк с переводами из Барбье), таким образом, топоним, видимо, связывается у Мандельштама с темой смерти, казни, террора.

О теме *выпрямления*, вытягивания мертвецов («тело, / Осознавшее свою длину», «бесконечно прямась» и т. д.), которая объясняется, прежде всего, через явление *rigor mortis* (и пословицей «горбатого могила исправит») ²⁸ я упоминал в некоторых работах и надеюсь подробно рассмотреть в другом месте. Здесь достаточно отметить,

²⁸ Третье объяснение предлагает О. Ронен – тема «посмертного роста»: «“Выпрямление” мертвого тела – устойчивый лейтмотив М.: «И странно вытянулось глиняное тело; Нюрнбергская есть пружина, / Выпрямляющая мертвецов; ты могила, / Не смей учить горбатого, молчи; как сутулого учит могила; ... тело, осознавшее свою длину, и т. д. Ключ к этой теме дает «Пушкин и Скрябин»: ... сказочный посмертный рост художника в глазах массы... Этот посмертный рост художника-спасителя представляет собой переработку гоголевского образа наследственного, родового греха в «Страшной мести»: «выросший в земле великий. великий мертвец» (Ronen 1983, 183, fn. 135).

что эпитет *нюрнбергский* восходит, вероятно, к «Нюрнбергскому палачу» Ф. Сологуба²⁹, который вообще играет значительную роль в ЕгМ (см. ряд упоминаний в Комментарии и заметку 7). Любопытно, однако, отметить и другой подтекст:

Этот запах не спутать ни с каким другим, аромат **смолы** и краски на мгновение приворожил его. Рождество! Детские годы! Минуты томительного ожидания у замочной скважины; колченогий стул, обтянутый красным репсом с масляным пятном на самом видном месте. А милый шпиц Дурудельдutt, да, да, так его звали, ворчит под диваном и отгрызает ногу у игрушечного часового, а потом, зажмурив левый глаз, с обиженным видом выползает из укрытия – **это пружина**, выскочившая из механизма, шелкнула его по мордочке. Шуршит хвоя, а горящие красные свечи на елке уже обросли восковыми бородками».

«Ничто не может так быстро вернуть детство, как запах лака, которым пахнут **нюрнбергские игрушки**, – иностранец стряхнул с себя чары. – Ничем хорошим воспоминания не кончаются <...>» (Густав Майринк. Зеленый Лик / Das grüne Gesicht, 1916, начало гл. 1) (Майринк 2004, 27)³⁰.

Рядом с Гофманом, если он присутствует здесь, новогодняя тема напоминает о «Щелкунчике» (ср. «Куда как страшно нам с тобой»: «Щелкунчик, дружок, дурак») и начале «Повелителя блох».

Однако ассоциации слова *бондарь* этим не исчерпываются.. Прежде всего русское слово обязано своей формой метатезе < **bodnar* (точнее: **бъдънаръ*) (ЭССЯ 3, 114), ср. у Фасмера п. сл. *бондарь*:

²⁹ Это было отмечено в ненапечатанных заметках 1978 г., о которых см.: Левинтон 2004, 222.

³⁰ «Der eigentümliche Duft nach Harz und Farbe nahm ihn einen Augenblick ganz gefangen. – Weihnachten! Kinderjahre! Atemloses Warten vor Schlüsselöchern; ein wackliger Stuhl mit rotem Rips überzogen, – ein Ölfleck darin. Der Spitz – Durudeldutt, ja, ja, so hat er geheißен – knurrt unter dem Sofa und beißt der beweglichen Schildwache ein Bein ab, kommt dann, das linke Auge zusammengekniffen, schwerverstimmt hervorgekrochen: die Feder des Uhrwerkes ist losgegangen und ihm ins Gesicht gesprungen. – Die Tannennadeln knistern, und die brennenden roten Kerzen am Christbaum haben lange Tropfbärte. – „Nichts vermag die Vergangenheit so schnell wieder jung zu machen, wie der Lackgeruch von Nürnberger Spielzeug“, – der Fremde schüttelte den Bann ab, „es wächst nichts Gutes aus der Erinnerung <...>“» (<http://gutenberg.spiegel.de/meyrink/gruenges/gruenges.htm>).

укр. *бондар*, *боднар*, блр. *бондар*, польск. *bednarz*, чеш. *bednař*, в.-луж. *bětnař*. Производное от *бодня* ‘кадка, бочка’, которое восходит к *бъдѣна / бъдѣнь* < герм. *budin-*, ср. нов.-в.-н. *Bütte* ‘кадка’ или заимств. через польск. *bednarz* из ср.-в.-н. *bütenaere* ‘бондарь, бочар’ (последнее В. Кипарский считает первичным: сначала ‘бондарь’, а потом ‘бочка’). Не буду пытаться оспаривать эту этимологию, заимствовано это слово или его корень из верхненемецкого (по Трубачеву – из нижненемецкого **bidinna*) (там же, 113) или является исконно-славянским³¹ – во всяком случае на славянском (праславянском) уровне оно оказывается чрезвычайно близким к кругу слов, означающих ‘низ’, ‘дно’, ‘глубину’ (включая и такие ритуальные термины как *бадняк*), которым В.Н. Топоров посвятил немало работ³². Не решаюсь утверждать и того, что в этой ассоциации (вероятно, вторичной, паронимической, а не этимологической, хотя и довольно древней) нужно усмотреть архетипическую проекцию на тему воды, глубины, живорыбного садка, и потопления.

Если *бондарь*, в самом деле, связан с какими-либо иноязычными источниками, напрашивается ассоциация с англ. *bond* ‘связь’, ‘узы’, ‘оковы’ (хотя сам Мандельштам, как известно, английского не знал, полностью исключить эту возможность нельзя). Ср.: «от страшного порядка, *сковавшего* толпу». Другие иноязычные ассоциации, может быть, провоцируются упомянутой статьей в «Энциклопедии» (хотя знакомство Мандельштама с ней, конечно, отнюдь не очевидно). Именно во французском языке есть любопытная паронимия,³³ связывающая ‘бочку’ и ‘бондаря’ с оружием, ‘громом’, охотой и рыболовством (ср. *живорыбный садок*): **Tonne** бочка, бакен || *Syn. Tonne, tonneau. Tonne est le terme générique; il se dit pour désigner toutes sortes*

³¹ Так: Ильинский 1921, 205-206 – к **bъd-* ‘сосуд’ ~ **b(h)ūd(h)* ‘вздвигаться, надвигаться’. Ниже речь пойдет о противоположном направлении: вниз, вглубь, что как раз для этого круга значений вполне обычно.

³² Из перечня всех работ, где исследованы и упомянуты слова и имена этого круга, ограничусь статьями, вошедшими в «Избранное»: Топоров 2006а; Топоров 2006б.

³³ Цитирую по Французско-русскому словарю Н.П. Макарова, стоявшему, как известно, на полке под бархатной занавеской у Мазесы да Винчи (т. 2, 269) – «лишь бы не обиделся словарь Макарова» (Мандельштам 1997, 103).

de barriques. Le *tonneau* est une espèce par rapport à la *tonne*; c'est une *tonne* dont l'usage et la capacité sont réglés suivant les pays. **Tonneau** бочка || Мор. тонна (62 пуда); **Tonnelage** бочарное изделие; **Tonnelet** бочонок; **Tonnellerie** бочарное ремесло || бочарня, бондарня; || купорная мастерская.

Наряду с этим: **Tonnée**, Ком<ерч.>. источенная червями (о коже), **Tonneler** Охот., ловить сетями (птиц); **Tonneleur** Охот., птицелов сетями. **Tonnelle** беседка (в саду) || сеть, сетка (для ловли куропаток) || Архит. коробовой свод; || Рыб. рыболовный закол с сетями на морском берегу;

Tonner, *vn.* греметь. *L'artillerie tonne*, артиллерия гремит.* – *contre l'ambition*, греметь против честолюбия. *impers.* **Il tonne**, гром гремит. **Tonnerre** гром || молния; || казённая часть (у ружья). *Coup de –*, громовой удар; | неожиданный случай, удар. *Rуж.* – *du canon de fusil* казённая часть ружья. **Attirer le* – навлечь бедствия (преимущественно войны).

И далее анафорические 'бочке' слова, но с одним п, образуют необычайно характерный для Мандельштама «семантический пучок»: **Tonotechnie** Муз. искусство класть на ноты || искусство делать органные валы. **Tonsillaire** Анат. касающейся до миндалин. **Tonsille ou Amygdale**, Анат. Миндалина, миндалевидная железа. **Tonsillite**, Мед. воспаление миндалин. **Tonsure**, пострижение, тонзура.

6. Наконец, в финальном возвращении мотива страха: **Страх берет меня за руку и ведет. Белая нитяная перчатка. Митенка. Я люблю, я уважаю страх. Чуть было не сказал: «с ним мне не страшно!»**

– конечно, соблазнительно было бы услышать в *митенке* (à la Мордерер и Амелин) имя Митеньки Карамазова. Скорее всего, эти номинативные предложения представляют собой набор детских впечатлений: ребенка берет за руку взрослая рука в нитяной перчатке или – женская – в митенке³⁴. В качестве подтекста, кажется, следует

³⁴ Митенка, конечно, означает перчатку без пальцев, однако «Этимологический словарь» Горяева (Горяев 1896), на который ссылается и Фасмер, дает значение 'голица', которое Фасмер передает как 'кожаная рукавица' – что оправдано этимологией фр. *mitaine* – по Горяеву, из нем. *Mitte*, по Фасмеру, из вульг.-лат. *medietāna* со значением 'разделенная посредине, пополам' – т.е. «двухпалая» рукавица.

учесть лейтмотив страха в романе Рильке «Записки Мальте Лауридса Бригге» (*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. 1910)³⁵.

Последнюю заметку в этой серии можно посвятить замечаниям к Комментарию.

7. **Скандалом называется бес, открытый русской прозой или самой русской жизнью в сороковых, что ли, годах.** <...> Скандал живет по засаленному просроченному паспорту, выданному литературой. Он – исчадие ее, любимое детище. <...> Вечером на даче в Павловске эти господа литераторы отчехвостили бедного юнца – Ипполита. Так и не довелось ему прочесть свою клеенчатую тетрадку. Тоже выискался Руссо! <...> А бесенок скандала вселился в квартиру на Разъезжей, привинтив медную дощечку на имя присяжного поверенного, <...> дрыхнул на оттоманках, топтался в прихожих – люди, живущие под звездой скандала, никогда не умеют вовремя уходить, – канючил, нудно прошался, тычась в чужие галоши.

Господа литераторы! Как балеринам – туфельки-балетки, так вам принадлежат галоши. Примеряйте их, обменивайте: это ваш танец.

Комментарий А.Г. Меца:

«Скандалом называется бес, открытый русской прозой или самой русской жизнью в сороковых, что ли, годах. Скандал в сюжетах произведений широко использовался Достоевским, послужил названием одной из глав «Братьев Карамазовых». Ср. в статье Вяч. Иванова «О Достоевском»: «...в тот период, когда истинно-катастрофическое еще не созрело и наступить не может, предвосхищение его в каррикатурах катастрофы – сценах скандала» (Иванов 1916, 23).

А бесенок скандала вселился в квартиру на Разъезжей, привинтив медную дощечку на имя присяжного поверенного, – эта квартира неприкосновенна и сейчас – как музей, как Пушкинский дом. Реальные обстоятельства и имена, стоящие за этим пассажем, не раскрыты.

Комментарий О.А. Лекманова и др.:

«В зачине комментируемого фрагмента содержится почти прямая отсылка к ранним произведениям Достоевского, в первую очередь, к его “Двойнику” (1846). Ср.: “В рассказ впутывается гротескная

³⁵ О Рильке в сфере внимания В.Н. Топорова ср.: Левинтон 2010, 403.

история петербургского “разночинного человека”, с темами из Достоевского, включая само понятие “скандал”, ассоциируемое с его героями” (Морозов <2002>, 276). О связи темы скандала с Достоевским см. также в комментарии к фрагменту № 64. Сопоставление “катастрофы” с “обезьяной ее” восходит к следующей известной реплике главного героя “Бесов”, адресованной Петруше Верховенскому: “Ставрогин вдруг рассмеялся. – Я на обезьяну мою смеюсь, – пояснил он тотчас же”. Зловещий образ человека с вырастающей на плечах собачьей головой, возможно, подразумевает египетского бога Анубиса (ср. с комментарием № 1 к заглавию “ЕМ”). См. также во фрагменте повести № 106: “Шли плечи-вешалки, вздыбленные ватой, апраксинские пиджаки, богато осыпанные перхотью, раздражительные затылки и *собачьи уши*”»).

При всем изобилии скандалов в русской литературе, имеется в виду все же, прежде всего, Достоевский, на это указывает не только имя Ипполита, это вполне эксплицитно прокомментировано самим Мандельштамом:

Понятие скандала в литературе гораздо старше Достоевского, только в тринадцатом веке и у Данта оно было гораздо сильнее (Разговор о Данте – т. 2, 163)³⁶.

Бесенок – разумеется, парафраз «Мелкого беса». О связи Сологуба с калошами написали читатели комментария; эту мысль, насколько я знаю, впервые высказал С.Г. Шиндин в кулуарах Третьих Мандельштамовских чтений в Воронеже в 1994 г., в ответ на мое выступление по докладу И.С. Вербловской (она полагала, что квартира на Разъезжей принадлежала С.А. Венгеру, я возразил, что речь идет о Сологубе).

Удивительнее всего кажется то, что все поленились прокомментировать Руссо («Исповедь» как образец для «тетрадки» Ипполита), это восполнил кто-то из читателей Комментария, но, на мой взгляд, несколько невразумительно.

³⁶ В комментарии к «Разговору о Данте» (т. 2: 552) мы ограничились формулировкой: «вариация (и даже экспликация) темы из «Египетской марки»: “Скандалом называется бес <...>”. Впервые было отмечено в нашей упомянутой работе о Достоевском.

КОРРЕКТУРНОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

По пересказу мемуаристики, сам Валентин Парнах (она знала его в эвакуации) говорил, что «Мандельштам любил Парнаха, находил, что они похожи, называл его “мой альтер эго”, “мой принц Викторин” (это, по-моему, из “Эликсира дьявола” Гофмана, где принц Викторин является как бы двойником монаха Медарда). Пожалуй, Парнах и в самом деле был немного похож на Мандельштама» (Соколова 2000, 93–94).

Отметим также предположение (не вполне убедительное), что некоторые из упомянутых новелл Ф. Саккетти (в пересказе П. Женгене, Ginguéné 1811, 482–483) могли быть источником Пушкина – эпизод со скрипачом в «Моцарте и Сальери» (см.: Дёмин 2004, 126; см. также: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/isj-abc/isj/isj-1242.htm>)

Литература

- Анненский 1979 – Инн. Анненский. Книги отражений. М., 1979.
- Берковский 1929 – Н. Берковский. О прозе Мандельштама // Звезда, 1929, № 5.
- Горяев 1896 – Н.В. Горяев. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896.
- Гофман 1962 – Э.Т.А. Гофман. Избранные произведения. В 3 тт. Т. 1. М., 1962 (пер. А.В. Федорова).
- Дёмин 2004 – А.О. Дёмин. Данте // Пушкин: Исследования и материалы. Т. XVIII/XIX: Пушкин и мировая литература. Материалы к «Пушкинской энциклопедии» СПб., 2004.
- Жаботинский 1909 – В.Е. Жаботинский. Четыре статьи о «Чириковском инциденте» (1909): IV Русская ласка // Цит. по: В.(З.) Жаботинский. Евреи и Россия <http://gazeta.rjews.net/Lib/Jab/Feuilletons.html>.
- Иванов 1916 – В. Иванов. Борозды и Межи. М., 1916.
- Иванов 1995 – Вяч. Иванов. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995.
- Ильинский 1921 – Г.А. Ильинский. Славянские этимологии. XLVIII: Прасл. вѣдьль «бочка» // Изв. ОРЯС, т. XXIII, ч. 2. Пг., 1921.
- Левинтон 1977 – Г.А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии» Мандельштама. Материалы к анализу // Russian Literature, vol. V, 1977, No. 3.
- Левинтон 2001 – Г.А. Левинтон. Статьи из энциклопедии // Труды факультета этнологии ЕУ СПб. Вып. 1. СПб., 2001.

- Левинтон 2004 – Г.А. Левинтон. Запоздалые поздравления. 1. Текст и словарь. // *Studia Ethnologica: Труды факультета этнологии*. СПб., 2004. Вып. 2.
- Левинтон 2010 – Г.А. Левинтон. Маргинальные заметки о Петербурге и Марбурге (к докладу Т.В. Цивьян) // *Россика / Русистика / Россиеведение*. Кн. 1. Язык / История / Культура. М., 2010.
- Леви-Стросс 1983 – К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М., 1983.
- Майринк 2004 – Г. Майринк. Зеленый лик. СПб., 2004.
- Мандельштам 1997 – О. Мандельштам. Письмо в ред. газеты «Вечерняя Москва» // *Собрание сочинений в 4 тт.* Т. 4, М., 1997.
- Мандельштам 2009, 2010 – О.Э. Мандельштам. Полное собрание сочинений и писем. В 3 т. М., Т. 1: Стихотворения, 2009, Т. 2: Проза, 2010.
- Морозов 2002 – А. Морозов. Примечания // О. Мандельштам. Шум времени. М., 2002.
- Парнах 1934 – Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции. Стихотворения, сцены из комедий, хроники, описания аутодафэ, протоколы, обвинительные акты, приговоры / Собрал, пер., снабдил статьями, биографиями и примеч. В. Парнах. М.: Л., 1934.
- Пославская, Мандельштам 1894 – Обзор десятилетней деятельности Амбулаторной лечебницы для туземных женщин и детей в г. Ташкенте (1883–1894) / Сост. женщинами-врачами А. Пославской и Е. Мандельштам. Ташкент, 1894.
- Ронен 2010 – О. Ронен. Чужелюбие. СПб., 2010.
- Сегал 2006 – Д.М. Сегал. Вопросы поэтической организации семантики в прозе Мандельштама // Д.М. Сегал. Литература как охранная грамота. М., 2006.
- Соколова 2000 – Н. Соколова. Кое-что вокруг Мандельштама. Разрозненные странички // «Сохрани мою речь...». Вып 3/2. М., 2000.
- Соловьев 1988 – Вл. Соловьев. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988.
- Тименчик 1991 – Р.Д. Тименчик. Из комментариев к мандельштамовским текстам. Артур Яковлевич Гофман // Осип Мандельштам. К 100-летию со дня рождения. Поэтика и текстология. Материалы науч. конференции 27-29 декабря 1991 г. М., 1991.
- Тименчик 2006 – Р.Д. Тименчик. К анализу «Поэмы без героя»: «Фантастический реализм» // Текст и комментарий: Круглый стол к 75-летию Вяч. Вс. Иванова. М., 2006.
- Тименчик 2008 – Р. Тименчик. Что вдруг. М., 2008.
- Топоров 1991 – В.Н. Топоров. Спор или дружба? // *Aequinox*. Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991.
- Топоров 2006а – В.Н. Топоров. *Πόθος, Áhi budhnià, Бадњак* // В.Н. Топоров. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2, кн. 1.

Топоров 2006б – В.Н. Топоров. Еще раз об и.-е. **budh-* (: **bheudh-*) // В.Н. Топоров. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2, кн. 1.

Тынянов 1975 – Ю.Н. Тынянов. Смерть Вазир-Мухтара. Л., 1975.

ЭССЯ 3 – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Т. 3. М., 1976.

Ginguené 1811 – P.L. Ginguené. Histoire littéraire d'Italie. Paris, 1811. Т. 1.

Lévi-Strauss 1963 – C. Lévi-Strauss. Structural Anthropology. New York, 1963.

Ronen 1983 – O. Ronen. An Approach to Mandel'stam. Jerusalem, 1983.

«Письмо из Киева» Георгия Рублева как анаграмма

Настоящая статья продолжает серию работ, посвященных возможности приложения методов лингвистики текста к анализу изобразительного искусства¹. На этот раз речь идет об одном случае скрытых изображений в живописном нарративе, которые можно уподобить анаграмме в литературе и которые реализуют определенную коммуникативную модель.

В своей статье «Вещь в антропологической перспективе: апология Плюшкину», а также в ряде других замечательных работ, Владимир Николаевич Топоров рассматривал мир вещей, создающих космос человека, в аспекте времени. Вещь – это и память, и материализованное время индивидуального существования. Опираясь на эти соображения, можно сказать, что в представлении вещей в изобразительном искусстве создается многоуровневая повествовательность: вещи рассказывают нечто, образуя сложную нарративную конструкцию, где каждая из них – и персонаж, имеющий свой голос в составе нарративного сюжета, и связка в парадигматических рядах, и имплицитованная семантизация временного потока как такового. Тем самым пространственная природа изображения получает расширение, адаптируя коммуникативную структуру темпорального искусства слова. Такова повествовательность вещей в картине Георгия Рублева «Письмо из Киева» (1930, ГТГ, масло/холст).

Несколько предварительных замечаний. Существует целый ряд эпох и художников, известных своими «обманками»: к ним в первую очередь относятся европейский маньеризм и картины-перевертыши Д. Арчимбальдо (в одной из них, например, при переворачивании картины портрет мужчины превращается в вазу с фруктами), а также Х. Гольбейна Младшего (имеем в виду картину 1533 года «Послы», где неясный предмет на первом плане в развернутой проекции оказывается изображением черепа). К скрытым изображениям относят-

¹ См. например, Злыднева 2004; 2009; (в печати).

ся и разнообразные зеркальные и анаморфические трансформации в барокко (о чем много писал Ю. Балтрушайтис, а в недавнее время – М. Ямпольский (Baltrusaitis 1955; Ямпольский 1996)). Зашифрованные картинки вошли в моду и в наполеоновской Франции, где в букетах цветов зрителю надлежало найти портрет императора (Ситникова 2008). В XX веке оптические трюки со скрытыми изображениями ожили в сюрреализме – например, у С. Дали в картине «Рынок рабов с портретом Вольтера», где в группе людей на дальнем плане видится портрет французского мыслителя, а затем в многочисленных играх с пространством Р. Магритта и М. Эшера. Примечательно, что такого рода мастера обычно практикуют тип поэтики, отмеченной доминантой словесного начала в искусстве, и властью слова отмечены целые эпохи. Изображения вещей и людей в наделенных склонностью к зашифрованным сообщениям в произведениях обладают повышенным коммуникативным потенциалом. Однако и в другие эпохи возникают неожиданные визуальные игры. К ним относится, например, конец 1920-х годов в России.

Живопись этого времени – в соответствии с «горячим» типом самой эпохи – отмечена резким повышением коммуникативного статуса. Художники поставангарда, учившиеся у мастеров первого и второго поколения творцов нового искусства, представили в своем творчестве своеобразную противофазу исторического авангарда, при этом оставаясь в рамках той же парадигмы. В отношении взаимодействия слово/вещь это выразилось в том, что на смену футуристическому принципу «слово как вещь» пришел обратный принцип «вещь как слово». Изображенные на картинах предметы быта буквально «заговорили», рассказывая свои истории. Если по убеждению К. Малевича, линия становится вещью, такой же, как кровать, стул или ножницы, то десятилетием позже прошедшие через опыт футуристического бунта 1910-х вещи мирно сложились в натюрморты Д. Штеренберга, М. Ларионова, однако формируют вещный нарратив, своеобразно хранящий память об авангардном сокрушении всех и всяческих пределов. Такого рода пересечением границ, и прежде всего семиотических границ картинного пространства, отмечено творчество Георгия Рублева. Полотна этого мастера 1920–30-х годов представляют интерес с точки зрения «рассказов» вещей, которые принимают форму скрытого изображения.

Как известно, натюрморт – это жанр, лежащий на пересечении различных семиотических процессов, и он активизируется в определенные эпохи (Лотман 1986). Такой эпохой для данного жанра стал рубеж 1920–30-х годов в России. Это – время испытания изображения на истинное/неистинное, что соответствует тектоническим сдвигам в социально-политической сфере страны, поставивших под вопрос онтологические основы бытия, это и особый статус вещи в ситуации исторической катастрофы. Известно, что именно в ситуации катастрофы возникает изоляция вещей из своего утилитарного окружения и о ней сигнализирует. Повышается семиотический статус как самих предметов, так и отношений между ними. Примером могут служить домашние вещи людей, отбывавших в 30-е годы срок в сталинских лагерях и описанных в произведениях Варлама Шаламова, или бытовые предметы, например, молочные бидоны, которые десятилетием позже брали с собой в изгнание экстрадированные народы и в которых утилитарная функция полностью вытеснялась символической (Курсите 2009). В натюрморте времени поставангарда как эпохи катастрофы семиотизация вещи возводится в квадрат и при этом встраивается в противофазу поэтики исторического авангарда. Это означает, что повышение коммуникативного статуса изображения следует рассматривать в перспективе сдвигов в поэтике, нарушающих границы не только жанра, но и вида искусства, и радикально расширяющих рамки нарратива отдельного полотна/текста.

Драматизм вещных нарративов картины Г. Рублева подстать драматической судьбе художника. Георгий Рублев (1902–1975) родился в Липецке, учился во ВХУТЕМАС'е, в 1920-е годы участвовал в разнообразных художественных объединениях, разрабатывающих проблемы новой фигурации, критиковался за формализм, однако в 30-е резко изменил свои позиции и начал выполнять государственные заказы на оформление парадов, праздников, монументальных росписей в общественных постройках (в частности, по его проектам оформлена станция метро «Серпуховская»). Цикл работ конца 1920-х – начала 30-х годов до поры до времени хранился у художника дома и был обнаружен только с приходом новых времен, сразу став сенсацией: поразили гротескная манера мастера, двусмысленная трактовка злободневных сюжетов и загадочность общего смысла. Такого рода необычностью отмечена прежде всего картина «Письмо из Киева»

(илл. 1). Современный зритель воспринимает ее как изображение «страшного» в контексте надвигающегося сталинского террора. Тема страшного становится в эти годы одной из доминирующих в советской живописи (Злыднева 2007). Однако картина, о которой речь, едва ли прочитывалась в этом ключе современниками, для которых трагические события, последовавшие после года ее создания, были закрыты пеленой грядущего.

Произведение не допускает однозначного толкования, и его можно причислить к жанру натюрморта лишь условно – композиция составлена из отдельных предметов различного назначения, равномерно разложенных каждый по отдельности на круглом столе подобно экспонатам в музейной витрине, и напоминает скорее ребус или криптограмму, нежели картинку быта. Набор вещей невелик: ножницы, катушка красных ниток, чашка, три лимона, печатная брошюра под заголовком «Политдоклад Сталина 27 июня 1930» и письмо с адресом «Москва Егору Рублеву из Киева». Все слова изображены написанными от руки.

В композиции доминирует принцип дискретности, что соответствует примитивистской манере, в которой решено полотно: поверхность стола дана в проекции сверху, а трактовка предметов нарочито огрублена и вещи словно подвешены на ниточках. Дискретность отсылает к алфавитному письму, так что каждый предмет выполняет функцию отдельного письменного знака. Однако граница округлой столешницы (круг – это маркированное отграничение, снимающее оппозицию правое/левое, а тем самым ликвидирующее и координаты внешнего, простирающегося за пределы изображения, пространства), объединяющая и изолирующая вещи от прямоугольной рамки полотна, служит указанием на их связанность в пределах единого целого. Благодаря этому отграничению создается нечто вроде иероглифа. Таким образом, непрерывное (иероглифичность, уподобленность изображения пиктограмме) сочетается здесь с дискретным началом (в отделенных друг от друга вещах, знаках алфавитного письма и словах). Письменный текст (как дискретный) тем самым становится значимым звеном изображения (континуального по своей природе). Эта двойственность референции (денотатов) определяет и двойственность смыслов (коннотаций) представленного на картине.

Дискретность соответствует природе изображенных вещей, два

из которых принадлежат к письменной культуре: брошюра и письмо. Они не только вводят мотив печатно-рукописной продукции, но и иконически его представляют посредством написанных от руки словосочетаний. Таким образом синтагматика изображения находит соответствие в его семантике, и возникает рамочно-кольцевая конструкция семиотических рядов: набор/каталог предметов уподоблен иероглифическому тексту, внутри которого находятся еще два уже в прямом смысле письменных текста, из которых один – печатный доклад, а второй принадлежит к эпистолярному (рукописному) жанру. Если первый от лица Сталина адресован массе единопартийцев (и всему народу) и реализует коммуникацию Я–Мы, второй основан на отношении Я–Ты. Перед нами – рассказ-обращение. Ответ на вопрос, о чем именно этот рассказ, требует послойного анализа.

Набор разнородных вещей образует несколько парадигм. Общий ассоциативный ряд – антропологический: это предметное окружение человека, включенного в актуальную политическую действительность и обладающего активным кругом общения. Парадигма антропоморфизма объединяет все вещи: рука метонимически обозначена инструментами (ножницы и моток ниток), рот – посредством чашки, глаза – письмо, голос – доклад, пищеварение – фрукты на первом плане. Рукописность текстов, включенных в изображение, акцентирует руку дополнительно и служит метонимией профессии автора (художник рукотворит). Сочетание телесного (рука, рот/голова) и ментального (доклад как речь, письмо как коммуникация) создает энантиосемию изображения², при которой знаки материальной телесности одновременно отмечают и противоположный им символический план.

Наряду с общей парадигмой имеет место и ряд субпарадигм, объединяющий отдельные предметы по парам или в более длинные цепочки. Парадигматические ряды прежде всего образуются на уровне формы. Колорит базируется на полноте мифологической триады – красное, черное, белое. Набор форм предметов тоже наделен полнотой: представлены основные геометрические фигуры круг,

² Здесь мы предпринимаем, возможно, чересчур смелую попытку применить лингвистический термин, активно употребляемый в работах Т.В. Цивьян (Цивьян 2001).

квадрат и треугольник. Треугольник ножниц противопоставлен квадратам брошюры и письма, а также круга чашки, столешницы, фруктов. Ритм сочетания черного и красного описывается схемой АВВА, и задает драматизм семантической ауры. Желтый фон столешницы нейтрализует этот накал и вносит значимое нарушение в ритмический рисунок: желтая полоска на чашке переключается с фруктами на первом плане. Чашка и ножницы объединены черным цветом и маркированной крайней (левое и правое) позициями в композиции, они также образуют своего рода антонимы формы, являя собой в первом случае (ножницы) форму с открытым контуром, а во втором (чашка, близкая к кругу) – закрытым. Таким образом, формальное решение композиции, обнаруживающее хорошую авангардную школу художника, подчинено ритмическому чередованию противопоставлений и уподоблений.

Таковы и субпарадигмы вещей с точки зрения их семантики. В изображениях доминирует то утилитарный уровень (обозначим его как уровень 1), то символический (уровень 2), а иногда они накладываются друг на друга. Так, *ножницы* + *нити* образуют 1 уровень: портняжные инструменты. Впрочем, *нить* как символический знак *пути* может быть перерезана *ножницами*, так что 2 уровень тоже просматривается. На том же 2 уровне располагается и парадигма *красные нитки* + *доклад*, которые можно объединить фразеологизмом «красной нитью» для характеристики развития мысли или «плетение словес». *Чаша* + *нить* символически репрезентируют судьбу.

Парадигма *ножницы* + *письмо*, казалось бы, реализует лишь утилитарное значение: письмо разрезают ножницами, чтобы осуществилась его коммуникативная функция. Между тем, ряд литературных примеров этого времени указывают на символическую семантику данной валентности. Так, у такого далекого от Г. Рублева писателя, как у М. Осоргин, в его рассказе «Вещи человека», соединение ножниц и письма отсылает к мотивам ущерба, утраты, смерти: «Ножницами она перерезала тонкую бечевку, и пачка писем рассыпалась ... вся пачка продолжала жить только как вещь, которую пожалели» (о вдове, разбирающей вещи покойного мужа) (Осоргин 1990, 455); в другом его рассказе – «Пенсне» – о смерти речи нет, однако реализована та же связка в аспекте очеловеченных предикатов: «Что вещи живут своей особой жизнью – кто же сомневается? Часы шагают,

хворают, кашляют, печка мыслит, *запечатанное письмо подмигивает и рисуется, ножницы кричат* (курсив мой – Н.З.), кресло сидит, с точностью копируя старого толстого дядю, книги дыша, ораторствуют, перекликаются на полках» (Осоргин 1990, 531). Можно предположить, что в картине Г. Рублева связка *ножницы + письмо* реализует символический уровень значений этих вещей в роли самостоятельно действующих персонажей, наделенных негативной коннотацией. Однако у Осоргина утрата вещами хозяина в рассказе «Вещи человека» выстраивает рассказ в рамках минус-пространства и минус-времени. У Рублева напротив, время предельно актуализировано: дата лежащего на столе политдоклада совпадает с реальными историческими событиями – 16 съездом ВКПб – одновременными со временем создания картины, чем все повествование помещается в режим реального времени и акцентировано как сугубо актуальное и патетически позитивное.

Отдельную парадигму образуют вербальные тексты – название брошюры и надпись на конверте. Вслед за полнотой формы, содержащиеся в них сведения описывают полноту пространственно-временных координат и именных адресов: имеет место два топонима (Киев, Москва), точное время (27 июня 1930 года) и два имени собственных, из которых одно (Егор Рублев) – просторечная форма имени автора (Егор вместо Георгий), а второе – наоборот, возвышенное (политический псевдоним) имя вождя, так что это уже не совсем имя, а скорее символический знак власти, что поддержано и соединением имени Сталина с Москвой (=Кремль). Не вполне понятно, почему в качестве местонахождения адресанта указан именно Киев. В контексте обозначенной в картине речевой практики (рукописность как подобие речи в визуальном коде) Киев можно трактовать как знак просторечья, учитывая, что этот топоним часто встречается во фразеологизмах и речевых клише типа «Язык до Киева доведет», «В огороде бузина, а в Киеве дядька», «тетя из Киева» и т.п. В этом случае Киев, наряду со сниженным именем Егор, является еще одним указанием на речевую природу этой картины как изобразительного «высказывания».

Изображение можно уподобить устной речи и по признаку примитивистского стиля композиции. Известно, что в эти годы Г. Рублев был увлечен творчеством «наивного» грузинского художника Нико

Пиросмани. В духе примитива решены и многие другие произведения мастера, среди них – «На даче» (1929), «Парикмахерская» (1928), «Ликбез» (1930). Кроме того, в конце 1920-х годов примитивизм в его профессиональном изводе, то есть в творчестве образованных художников, нашел широкое распространение в русском искусстве. Отчасти причиной этому стало сворачивание формальных поисков авангарда – обращение к «народному» стилю непрофессионалов оправдывало условности художественного языка. В этом русле развивалось, например, творчество Д. Штеренберга, С. Адливанкина, С. Никритина и многих других. Г. Рублев активно вводил в свои примитивистские полотна вербальные фрагменты: например, в картине «Ликбез» учащаяся крестьянка выводит на доске мелом оборванную фразу: «Горячий привет 16 парт» (это именно тот партсъезд, текст доклада на котором лежит на столе в рассматриваемой картине!). Совмещение стиля примитива и словесных врезок характерно и для других мастеров. Так, композиция картины С. Адливанкина «Трамвай Б» не только включает в себя название, которое фигурирует на изображении вагончика, наряду с вывесками стоящих поодаль магазинов, но здесь же красуется и подпись художника, что напрямую перекликается со способом введения имени автора в картине Г. Рублева.

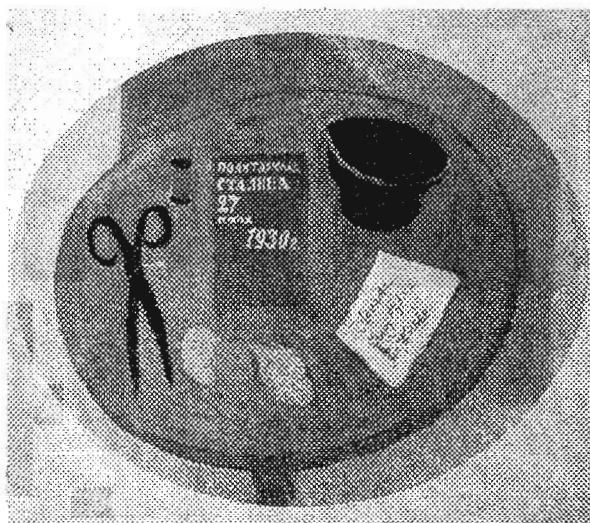
Стиль примитива в сочетании с рукописными надписями заимствован из площадного искусства вывесок, к которым обращался ранний футуризм, а также из лубка, дань которому отдали в годы первой мировой войны ведущие мастера исторического авангарда – например, К. Малевич. 1920-е годы пронизаны своего рода отблеском предавангардной поэтики, однако появляется новое качество: память об опыте исторического авангарда переводит этот виток повторений на мета-уровень. Возникает рамочная конструкция рассказа о рассказе, в которой «речь» примитивного стиля приведена в прямое соответствие с игровой интермедийностью. Поэтика примитива в живописи характеризуется качеством дискретности, которое проявляется в орнаментальной композиции с равномерным распределением деталей изображения в центре и на периферии, и эта дискретность выступает как параллелизм по отношению к дискретности письменных знаков. Связь примитива и рукописного текста имплицитно модус речевого акта: отклонение примитива от школьной традиции мож-

но рассматривать как иконическое обозначение живой речи, отклоняющейся от формальных норм языка. Речевая природа изображения указывает на коммуникативную остроту этой криптограммы, но не слишком приближает нас к ее дешифровке.

В фокусе повествования – письмо, если основываться на том, что название картины является авторским. Оно располагается в центре не геометрическом, а смысловом. Имя автора в дательном падеже введено в композицию по образцу мастеров старой живописи – эмблематически. Письмо, адресованное автору – это знак реализуемого в сообщении акта автокоммуникации, осуществляемого в сфере личной жизни, повседневности. Тогда все изображение целиком представляет собой записанную авторскую речь, рассказ от первого лица (*Ich-Erzählung*), нечто вроде сказа в литературе, выраженного средствами фигуративной живописи и развивающегося в двух регистрах – общем (общественно значимом) и частном. Автоадресованность письма – наряду с актуальностью доклада – знак присутствия рассказчика, дополнительное указание на автокоммуникацию, замыкающую нарратив на имени. Причем, письмо здесь отсылает к речи рассказчика.

В истории искусства мотив письма встречается весьма часто. Однако как правило оно выступает знаком объектности нарратива: его читают, причем, как правило женщины и реже – маргинальные личности и дети, в культуре занимающие нишу объекта, и еще реже письмо пишут, причем как правило – мужчины (согласно маскулинной традиции – субъекты истории). В картине Г. Рублева мы имеем дело с редким случаем иконографии, когда письмо выступает одновременно и объектом (как вещь), и субъектом (как носитель имени и речи) повествования. Такое же изображение письма с адресацией автора произведения самому себе находим и у М. Ларионова в его «Натюрморте с письмом» 1920-х годов. Можно предположить, что принцип автокоммуникации, мотивированный изображением вещи, в 1920-е годы явился знаком воспоминания о поэтике авангарда. В любом случае письмо на картине Рублева – это центральный «персонаж», от лица которого ведется повествование.

Выстроенность композиции как речи, сказовая интонация повествования и акцентированная субъектность рассказчика позволяют применить к картине категории теории речевых актов, то есть рас-

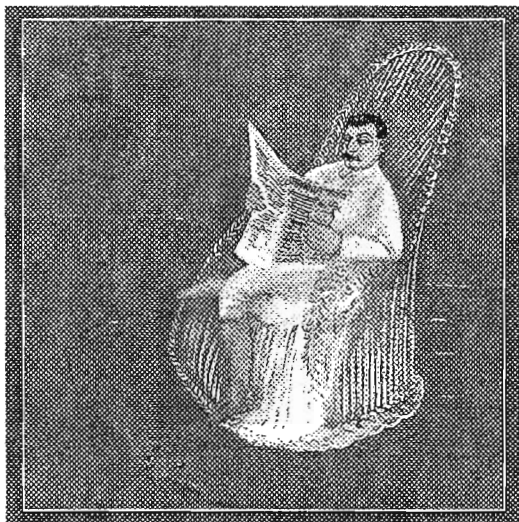


Илл. 1. Г. Рублев. Письмо из Киева. 1930. ГТГ, масло, холст

смотреть данный визуальный нарратив как иллюкутивный акт, где осуществлено приобщение зрителя/читателя ко времени актуального события, одновременного рассказу, и вещи выступают как знак настоящего. Откуда же это ощущение зловещности происходящего?

Можно утверждать, что хотя в рассказе вещей акцентировано настоящее, коммуникативный жест направлен в прошлое и будущее. Прошлое – это воспоминание об автокоммуникативности авангарда, а будущее отмечено модальностью призыва. Содержание этого призыва становится более ясным, если учесть, что произведение не кончается рамками полотна, и очевидно, что сама ситуация речевой коммуникации вызывает интерпретатора к учету разнообразного контекста.

Среди отмеченных ассоциативных рядов выделяется связка *ножницы* + *доклад*. Напрашивается метафорическое осмысление колюще-режущего инструмента: 16 съезд вошел в историю как съезд коллективизации и означил обострение классовой борьбы. Политический доклад Сталина построен на системе жестких противопоставлений: *мы* – *они* как *рост и прогресс versus упадок и стагнация*. Жесткость формулировок соответствует суровому развороту истории: 1930 год – это точное время прихода Сталина к неограниченной



Илл. 2. Г. Рублев. Сталин, читающий газету «Правда». 1933. ГТГ, масло, холст

власти. Тем самым ножницы представляют генеральную линию партии, направленную на «перекройку» страны и мира.

Однако ключ к повествованию дает авторский контекст в аспекте семантики формы. Обратимся к созданному художником тремя годами позже портрету «Сталин, читающий газету Правда» (1933, ГТГ, холст/масло – см. илл. 2). Гротескная фигура вождя решена все в том же примитивистско-вывесочном ключе: неканонический генералиссимус представлен в кресле-качалке за чтением газеты Правда, а у его ног расположилась такса, скобообразным разворотом своего тела вторящая круглящейся фигуре вождя. На красном фоне полотна выделяются черные брови, глаза и усы главного персонажа. Той же чернотой отмечены и ножницы в «Письме из Киева»: экспрессивный способ их трактовки активно приковывает внимание зрителя. Инструмент изображен в «стоячем» положении, обретая подобие человеческой фигуры и/или мужского лица с усами и бровями. Сравнение с одновременными полотнами не оставляет сомнений. Это – схематическое обозначение лица Сталина. Если совместить обе значимые детали – окажется, что портрет почти в точности совпадает с очертанием вещи. Это изобразительная анаграмма, содержащая в себе зерно смысла. Дополнительная игра разворачивается в сфере уже словесного, благо

активная роль письменности в составе композиции подталкивает к такого рода ассоциации: материал ножниц (сталь) и способ организации их механики (ось) представляют вербальную параллель визуальной анаграммы имени вождя: Иосиф Сталин³. Соединение колпощережущего инструмента с именем-лицом Сталина трансформирует послание: иллокутивный акт эго-текста повествователя становится одновременно и актом перлокутивным – актом-предостережением. Тем самым настоящее оказывается черной дырой – знаком катастрофы, сам рассказ – инверсированным автопортретом времени, а анаграмма – шифрованным эго-документом, обращенным автором к самому себе.

Такого рода автопредостережения возникают независимо от намерений художника и часто бывали скрыты от внимания современников – например, полотно К. Редько «Восстание» 1926 года, трагический пафос которого не помешал ему быть экспонированным на выставке того же года в Москве. Однако в случае с Г. Рублевым можно говорить и о некотором продолжении трагической темы, позволяющем усомниться в полной идеологической «наивности» мастера. Имеем в виду его странную «Иволгу» 1937 года, где на стуле с плетеной спинкой изображена лежащая лапками кверху желто-черная мертвая птица. Благодаря ей анаграммы и метафоры загадочного «Письма из Киева» получают развитие и хотя бы частичное обоснование.

Литература

Злыднева 2004 – Н.В. Злыднева. Вербальное в современном изобразительном искусстве // Поэтика исканий или поиск поэтики. Материалы международной конференции-фестиваля «Поэтический язык рубежа 20–21 веков и современные литературные стратегии» (16–19 мая 2003 года). М., 2004.

Злыднева 2007 – Н.В. Злыднева. Опять рассказали *страшное*: об одной картине Климента Редько в свете эмблематической нарратологии 20-х годов // «На меже меж голосом и эхом». Сборник статей в честь Татьяны Владимировны Цивьян. М., 2007.

³ Благодарю Илью Кукуя, который в ходе обсуждения темы обратил на эту игру мое внимание.

- Злыднева 2009 – Н.В. Злыднева. Визуальный нарратив: к проблеме темпоральности как имплицированной вербальности (случай позднего авангарда) // Язык как медиатор между наукой и искусством. Проблемы междисциплинарных исследований художественных текстов. М., Институт русского языка РАН. М., 2009.
- Злыднева (в печати) – Н.В. Злыднева. Мерцающая мифология: мотив часов в позднем авангарде // Текст и подтекст: поэта эксплицитного и имплицитного. Материалы научной конференции. М., (в печати).
- Курсите 2009 – Я. Курсите. Свои вещи в чужом пространстве // Балтославянские культурные связи. Сборник статей. Рига, 2009.
- Лотман 1986 – Ю.М. Лотман. Натюрморт в перспективе семиотики // Вещь в искусстве. Материалы научной конференции Випперовские чтения – 84. Вып. 17. М., 1986.
- Осоргин 1990 – М. Осоргин. Вещи человека. Рассказ // Он же. Сивцев вражек. Роман, повесть, рассказы. М., 1990.
- Ситникова 2008 – Ситникова. Эта непонятная живопись, или Зачем нас обманывают художники? // № 09/2008 газеты «Искусство» издательского дома «Первое сентября».
- Цивьян 2001 – Т.В. Цивьян. К семантике и поэтике вещи // Она же. Семиотические путешествия. М., 2001.
- Ямпольский 1996 – М. Ямпольский. Демон и лабиринт. М., 1996.
- Baltrusaitis 1984 – J. Baltrusaitis. Anamorphoses ou Thaumaturgis opticus. Paris, 1984.

К.П. Кавафис, Л. Мавилис: точки соприкосновения

И снова один из героев (и как всегда – главный) в моей статье – Кавафис. В данном случае это, конечно же, связано с тем, что он стал любимым героем и для Владимира Николаевича Топорова и по-настоящему нас познакомил. Беседы с Владимиром Николаевичем о Кавафисе – одна из самых больших радостей в моей научной жизни.

В 1990 году в Афинах вышла необычная антология, которая привлекла к себе внимание критики и читателей, – «Негромкий голос. Лирика минувшей эпохи в старых ритмах. Личная антология Манолиса Анагностакиса». Первая часть ее названия закрепилась в литературном обиходе почти как термин¹, отмеченный тем, что в нем отсутствуют патетика и высокий слог.

Анагностакис принадлежал к первому послевоенному поколению греческих поэтов, совсем юными вступивших в Сопротивление, прошедших через тюрьмы и концлагеря гражданской войны (1947–1949). Чем объяснить привязанность Анагностакиса к «негромким голосам» поэзии конца 19-го – начала 20-го века? Может быть, не только его давней любовью к этим поэтам, но и новыми чертами в художественном мировосприятии его поколения, которое по-иному увидело литературные явления, ранее несправедливо незамеченные или намеренно обойденные молчанием.

Негромкость когда-то, гораздо раньше, приписал своему творчеству русский поэт, предугадывая понимание читателя в более поздних временах. Конечно, это Баратынский:

*Мой дар убог и голос мой не громок...
Его найдет далекий мой потомок
В моих стихах...*

¹ В 2006 году в Афинах прошел симпозиум «Негромкие голоса в литературе».

*И, как нашел я друга в поколение,
Читателя найду в потомстве я.*

В греческой литературе к «негромким» поэтам, недооцененным современниками, кроме тех, кто вошел в антологию Анагностакиса, можно было бы отнести и Кавафиса. Как и Баратынский, он надеялся на понимание и признание «поколениями будущего», «в мире, который будет мыслить глубже нежели сегодня». Мы знаем, что суд времени превзошел все его ожидания, однако признание, ныне всемирное, пришло к нему с большим запозданием; в Греции этот процесс протекал медленно, и, как это ни странно, его течение ускорило в немалой степени именно благодаря первому послевоенному поколению, которое увидело в Кавафисе близкого себе поэта и, во многом, — учителя. Основой этому послужил один и тот же тип движения от романтического идеала (у послевоенных поэтов этим идеалом была радикальная идея общественного переустройства) к трезвому анализу — с опорой на опыт времени, отражающий драму личности в онтологическом аспекте, и на более сдержанные приемы, например, на драматургические композиционные решения, обеспечивающие отстраненность автора.

Поэты, которых включил в свою антологию Анагностакис, не могли претендовать на столь значительную роль, но они выигрывали от нового прочтения и переоценки. Лорентзос Мавилиса, открывающего антологию, мне давно хотелось сопоставить с Кавафисом, уяснить точки их соприкосновения в литературном процессе Греции конца 19-го — начала 20-го веков.

Своеобразие этого процесса предопределялось хорошо известной балканской ситуацией: многовековым турецким игом, приостановившим естественное развитие, что в период освободительной борьбы и после освобождения повлекло за собой стремление наверстать упущенное, в том числе в области искусства и литературы. Это неизбежно рождало смешанные, во многом несбалансированные формы, когда то, что должно было состояться давно, но возникло только теперь, совмещалось с новейшими течениями мировой культуры. Механизм такой модели давно и убедительно раскрыт в работах Георгия Гачева об ускоренном развитии литератур в странах Юго-Восточной Европы в период их национального формирования.

Для Греции, завоевавшей независимость в 20-е годы 19-го века, ядром культуры нового времени стал романтизм, поразительно долго и упорно не сдававший своих позиций. Если на первой стадии, в разгар освободительной революции 1821 года, романтизм включал в себя и пафос эпохи просвещения, и черты классицизма, то на исходе века он активно усваивал черты новых направлений – Парнаса и символизма. Кавафис и Мавилис оказались свидетелями и участниками заключительного этапа романтизма, представив две из многих его вариаций. Я попробую выявить и то общее, что было в их началах, и то, в чем они разошлись, и что определило дистанцию между ними в истории литературы. Кавафис, начинавший более чем скромно и, на мой взгляд, явно слабее Мавилиса, стал великим поэтом, Мавилис же занял достойное место в кругу *poetae minores*.

* * *

Оба родились и выросли вне греческой метрополии (Кавафис в египетской Александрии, Мавилис на острове Корфу), их семьи принадлежали к высшему кругу местного общества, они оба имели доступ к тому, что происходило в культурной жизни Европы. Мавилис, благодаря многолетнему пребыванию в Германии (1878–1890), оказался в особенно выигрышной ситуации, но и Кавафису космополитическая Александрия предоставила немало возможностей. Мавилис в конце концов завершил затянувшийся курс университетского образования, Кавафис даже не открыл этой главы, но оба преуспели в вольных штудиях; их эрудиция производила сильное впечатление. В воспоминаниях о студенческих годах Мавилиса его одноклассник И. Пандазопулос отмечает, что тот учился «бессистемно», был «неусидчив», но «колоссальная память и способность концентрации интеллекта сделали его редким кладезем энциклопедических знаний».

В юношеские годы они отдали щедрую дань светской жизни. Однако их семьи пережили разорение, в результате чего Кавафису пришлось 30 лет проработать мелким чиновником в Управлении мелиорации в Александрии. Мавилис же, хоть и испытывал определенные затруднения, смог осуществить мечту, которую лелеяли оба, – безраздельно посвятить себя поэзии. Правда, его литературные занятия не раз прерывались откликом на зов родины: в 1896 году он на вос-

ставшем Крите; в 1897 году – в Эпире участник Греко-турецкой войны; в 1909–1911 гг. в Афинах – депутат учредительного парламента Греции; в 1912 году – вновь в Эпире, доброволец Первой балканской войны; смертельно раненый, он успеет сказать: «Я не мог себе представить, что буду иметь честь умереть за родину».

Начинают они в разных романтических школах: Мавилис – в Ионической, где культивировались живой разговорный язык (димотика) и широкое использование фольклора, Кавафис – в Афинской, где утвердился ориентированный на древнегреческий язык (кафаревуса). Но хотя оба с романтической экспансивностью устремляются к общим романтическим темам, Кавафис проигрывает в сравнении, поскольку холодная архаика кафаревусы в определенном смысле сдерживает его лирическую непосредственность. От беззаботного настроения первых стихотворений оба вскоре уходят в атмосферу меланхолии. Романтический идеал представляется обоим непреложным, но подвергающимся постоянной угрозе на земле, являющей собой «шар, холодный, мрачный и коварный» (Кавафис, «Вакхическое», 1886), пропитанный «отравой обмана» (Мавилис, диптих «Коварному другу», 1885). Этот диптих Мавилиса представляет собой характерный пример романтической диады. В первом стихотворении прекрасный образ друга с сияющими глазами, «огонь» которых развевает «злой мрак ночи», вдруг резко меняется:

*Как жаба прячется на луговине,
таится за густой травой,
так злым обманом искажен отныне
прелестный облик твой.*

Навек отравлен я тобой...

Перевод Евг. Смагиной.

Во втором – картине весеннего цветения природы противопоставлены скрывающиеся от глаз опасные звери, змеи, «коварные друзья». Эти ранние опыты (и «Вакхическое» Кавафиса, и «Коварному другу» Мавилиса) были опубликованы почти одновременно в Лейпцигском журнале «Эсперос»: для Мавилиса это одна из первых публикаций, для Кавафиса – первая. Возможно, уже тогда они обратили друг на

друга внимание, а в начале 1890х годов их пути вновь пересеклись на страницах журнала «Аттикон Мусион».

1890-е годы явились для них периодом подступа к зрелости. Возвратившись из Германии на Корфу, Мавилис достаточно регулярно публикует свои стихи; Кавафис – после пятилетнего молчания, посвященного смене стиля, – проявляет активность как на поэтическом, так и на критическом поприще. Новый дух, который приносят в Грецию Парнас и символизм, оказывает на наших поэтов влияние, но не подчиняет всецело. Свой первый сонет, излюбленный жанр парнасцев, Мавилис написал, когда ему было 16 лет, и остался верен ему до конца, но темы его поэзии, от первого лица, навсегда сохранят романтическую печать. Значительным его достижением будет совершенствование требовательной формы сонета на базе димотики, которая еще не вполне оформилась как язык литературы. Он энтузиаст димотики, готов посвятить ей жизнь, отстаивает ее права, следуя сформулированному Соломосом в его «Диалоге» принципу неразрывной связи языкового вопроса с проблемой свободного национального сознания, но признает, что «димотика пока еще несовершенна, несформирована».

Очевидно, что перед Мавилисом не вставала дилемма, которая возникла перед Кавафисом: писать на родном языке или выбрать другой, уже «сложившийся литературно» (для него это мог быть и английский и французский). Пример Жана Мореаса навел Кавафиса на такую мысль, но он все-таки предпочел преодоление «тысячи препятствий» на родном языке. На димотику он перейдет в 1890-е годы, несколько позже многих современных ему греческих поэтов, но пойдет дальше их – к *своему* поэтическому языку, гибко следующему за ходом авторской мысли, приближенному к естественной живой речи с ее разговорной интонацией, обыденным, конкретным, четким слогом, что было тогда новаторством.

Мавилис ограничился тем, что стал проявлять большую сдержанность в романтическом излишестве чувств и в использовании фольклорной образности. Осмелюсь все же предположить, что на той стадии, когда Кавафис пробирался через лабиринт поисков своего пути, он явственно учитывал пример Мавилиса, характер его димотики, использование малых форм с их лаконичностью и эпиграмматичностью и отчетливый нравственно-дидактический подтекст.

Стихотворение Кавафиса «Строители» (1891), первое опубликованное им после пятилетнего перерыва, было во многом знаменательным. Парнасская схема (это был первый его сонет) наполняется символистской метафоричностью; «строится» миф-символ, и поэт как бы испытывает его возможности в художественном обобщении и опосредованности послания. Строительство, именуемое «Прогрессом», продвигается самоотверженными усилиями «добрых рабочих», пекущихся о том, чтобы завоевать для будущего поколения «безобманное счастье», но этому «мифическому» поколению не суждено жить никогда – возводимое здание рухнет, и напрасный труд начнется сначала².

В остальных сонетах, которые вскоре напишет Кавафис, пожалуй, больше парнасизма, чем у Мавилиса, хотя – при изобретательной рифме – он более вольно обращается со строгой схемой (о сонетах Мавилиса известный историк греческой литературы Линос Политис сказал, что они «безупречны и по праву занимают центральное место в греческой поэзии»). В сонетах Кавафиса 1892–1893 гг. парнасизм ощущается в обращении к темам античности, в эффекте остраненности и сходных со сценическими сюжетных решениях. Шлифуется техника, которую В.М. Жирмунский в применении к творчеству Ахматовой назвал новеллистичностью.

Из параллельных парнасским сугубо символистских стихотворений Кавафиса первой половины 1890х годов я выделяю далеко не самое характерное, но именно оно будет первым, которое поэт позднее включит в свой канон. «Свечи» войдут в греческую поэзию как образ преходящей человеческой жизни:

*Дни будущего предо мной стоят
цепочкой радужной свечей зажженных –
живых, горячих, золотистых свечек.*

*Дни миновавшие остались позади
печальной чередой свечей угасших,
те, что поближе, все еще дымятся,
остывшие расплывшиеся свечи.*

² Нельзя исключить, хотя в греческом литературоведении об этом не писалось, вероятность аллюзии с Вавилонской башней.

*Мне горько сознавать, что их немало,
мне больно прежний свет их вспоминать.
Смотрю вперед, на ряд свечей зажженных.*

*И обернуться страшно, страшно осознать:
как быстро темная толпа густеет,
как быстро множится число свечей погасших.*

Перевод С. Ильинской.

Нет возможности в рамках краткой статьи проследить за всеми нюансами его экспериментов, в результате которых на рубеже веков, наконец, происходит явление того Кавафиса, каким мы его видим сейчас. Метания между романтизмом, Парнасом и символизмом завершаются трудным, но решительным преодолением романтической инерции, отказом от внешних атрибутов символистской поэтической формы, при сохранении, однако, идеи символа как средства художественного обобщения. Под античными масками «древних дней» проступают вечные вопросы бытия. Упомяну его хрестоматийные, всемирно известные теперь стихотворения начала 20-го века – «Фермопилы», «Сатрапию». «Покидает бог Антония», «Итаку». Дальнейший путь Кавафиса лежит уже вне хронологических рамок моего общения.

Сопоставление Кавафиса с Мавилисом помогает еще отчетливее увидеть, что в переходный для греческой литературы период (1890-е годы) практически не существует «чистых» форм: романтизм, парнасизм, символизм, реализм. Преобладают явления синтетического характера, плод скрещивания отечественных традиций с влияниями новых литературных течений Запада. Пользуясь формулой Соломоса, такого рода плод можно было бы назвать «видом смешанным, но закономерным». В сфере поэтической техники Мавилис, несомненно, следует парнасской модели; в художественном восприятии мира и человеческой личности, особенно личности творца, он остается умеренным романтиком; в воспроизведении этого мироощущения использует уроки символизма. Символистская установка на мелодичность отвечает его устремлению к гармонии, которую он так ценит в природе. Природа учит сочувствию, соучастию, альтруизму, и поэт охотно принимает этот урок, столь созвучный характеру

его творчества, его личности. И, нам кажется, как бы предвещающий его судьбу.

* * *

Закончу ссылкой на важнейшую, как мне кажется точку соприкосновения Мавилиса и Кавафиса. Оба они пустились в путь, увлеченные романтическими идеалами и (несмотря на очевидные расхождения в курсе дальнейшего плавания) не отказались от них. Мавилис доказывает нам это стихотворениями, посвященными еще не завершенной освободительной борьбе его родины, патриотическими поступками, самопожертвованием. Кавафис – постоянной тревогой о судьбе греческого мира. Чутко воспринимали они и судьбу личности в жизненных испытаниях, выбирая общую позицию – героического стоицизма.

Перед лицом неизбежного они благодарят жизнь за опыт познания и радость, которые она им подарила. Как предвестник кавафисовского «Покидает бог Антония», звучит в «Сумерках» Мавилиса описание «встречи невозвратной»,

*последней: эти косы золотые,
плеч белизна и трепет поцелуя,
и голубые очи, залитые*

*слезами. Напоследок нам даруя
тот горький дар, жизнь гаснет, пропадает,
как бледная фиалка увядает.*

Перевод Евг. Смагиной.

У Кавафиса тема прощания с жизнью стоит на несравненно более высоком онтологическом уровне:

*Когда внезапно в час глубокой ночи
услышишь за окном оркестр незримый –
божественную музыку и голоса –
судьбу, которая к тебе переменилась,
дела, которые не удались, мечты,*

*которые обманом обернулись,
оплакивать не вздумай понапрасну.
Давно готовый ко всему, отважный,
прощайся с Александрией, она уходит.
И главное – не обманись, не убеди
себя, что это сон, ошибка слуха,
к пустым надеждам зря не снисходи.
Давно готовый ко всему, отважный,
ты, удостоившийся города такого,
к окну уверенно и твердо подойди
и вслушайся с волнением, однако
без жалоб и без мелочных обид
в волшебную мелодию оркестра,
внемли и наслаждайся каждым звуком,
прощаясь с Александрией, которую теряешь.*

Перевод С. Ильинской.

Оба поэта сами воздвигли свои Фермопилы долга и оставались верными им до конца. Стихотворение Кавафиса «Фермопилы» (1901–1903), одно из первых периода наступающей зрелости, могло бы быть посвящено Мавилису:

*Честь вечная и память тем, кто в буднях жизни
воздвиг и охраняет Фермопилы,*

...

*Тем бóльшая им честь, когда предвидят
(а многие предвидят), что в конце
появится коварный Эфиальт
и что мидяне все-таки прорвутся.*

«Фермопилы». Перевод С. Ильинской.

Мавилис погиб в 1912 году, когда для Кавафиса начинался период высокой зрелости, творческого взлета, в греческой поэзии до сих пор не превзойденного.

К балтийско-иранским лексическим параллелям¹

Работа над «Этимологическим словарем иранских языков» наглядно показывает, что в восстановлении общеиранского прототипа многих слов недостаточно анализа материала только самих иранских языков. Это касается не только фонетического и фонологического состава прототипов, но и их словообразовательных моделей и, что особенно трудно, приблизительного круга их значений. И если круг значений фонетически сходных реконструированных основ достаточно разнообразен, иногда возникает вопрос: имеем ли мы дело с одним праязыковым словом с развитой полисемией или с двумя словами-омонимами. Решению этого вопроса иногда помогает обращение к другим родственным языкам. Поскольку иранские языки являются ветвью арийской семьи – наряду с индоарийскими (или индийскими) и нуристанскими (старое название «кафирскими»), и тем самым входят в большую индоевропейскую семью, при реконструкции праиранских слов немалую пользу оказывают данные других индоевропейских языков. В первую очередь это относится, естественно, к древнеиндийскому, однако нередко серьезную поддержку находим в истории других языков и главным образом славянских и балтийских.

Давно замечено, что при восстановлении «звучащей» стороны праиранского или древнеиранского слова (то есть фонетических вариантов и фонологического состава) большую помощь можно найти в том «боковом освещении», которое дает литовский язык (особенно в отражении индоевропейских палатальных). Тому есть много примеров. Однако в данной статье я остановлюсь на семантической стороне реконструкции двух праиранских именных основ, где роль балтийской, а именно прусской, аналогии особенно значима.

В древних иранских диалектах и в более поздних языках отмечаются рефлексы реконструируемых основ: **kara-* ‘мифическая ги-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Этимологический словарь иранских языков», проект № 08-04-00198а.

гантская рыба-монстр' и **kara-* / **xara-* (с диалектными вариантами) 'большой; громоздкий, огромный, грубый'. Более ранняя история дискуссионна: были ли это рефлексы вариантов единого праиранского слова или двух разных слов при их возможной контаминации в дальнейшем? Каково было первоначальное значение этих слов?

Как известно, древнеиранское **kara-* 'мифическая гигантская рыба-монстр' возводится к и.-е. **k^walo-s* или **(s)k^walo-s* 'вид огромной рыбы', ср. лат. *squelus*, др.-верх.-нем. *hual*, ср.-верх.-нем. *Wels*, англ. *whale* 'кит', др.-прусс. *kalis* 'сом' и др., при этом слово 'рыба' имеет сходное звучание в финно-угорских языках, см. Pokorny 1959, 635, 958; Топоров 1980, 168–171. При этом В.Н. Топоров отмечает особую роль древнепрусского названия 'сома' – *kalis* и его возможную связь с финно-угорскими обозначениями рыбы, притом что в других балтийских языках его этимологические аналоги отсутствуют (Топоров 1980, 169–170).

Древнеиранское **kara-* / **xara-* (с диалектными вариантами) 'большой; громоздкий, огромный, грубый' восходит к предполагаемому общеарийскому **khara-* 'большой, огромный, грубый' (надежный этимологический аналог в древнеиндийском не прослеживается, связь с фонетически сходным др.-инд. *khāra-* 'суровый, шершавый, острый' (Mayrhofer 1955, 302) сомнительна).

Временное (и, возможно, диалектное) соотношение понятий 'большой, огромный, громоздкий' и 'мифическая гигантская рыба-монстр' неясно. Мнения историков иранских языков в отношении этих слов расходятся.

1. Рефлексы слова **kara-*, обозначавшего 'Рыбу-монстра', отмечены в нескольких вымерших иранских языках (в современных языках явные продолжения не засвидетельствованы):

В Поздней Авесте (Яшт XIV 29) *kara-* (сущ. ср. р.) 'Name eines Fisches' (Bartholomae 1979, 451) выступает в сочетании *karō masyō* 'Kara-рыба', при этом Хр. Бартоломе (там же) сопоставляет это сочетание с его более поздней передачей в среднеперсидском книжном источнике в виде *kar māhik* (букв. *Kar-рыба*), где оно обозначает 'мифическая самая большая рыба', 'духовный или верховный судья над рыбами'. То есть в этом названии уже в языке Авесты заложено понятие некоторой выделенной, особой огромной Рыбы, с определенными властными функциями над простыми рыбами.

В.И. Абаев считает, что авестийское *kara* – ошибочное написание вместо **kaβa-* (из-за сходства знаков) и что в таком случае это – слово **kara-* ‘рыба’, см. (Абаев 1958, 575-576; Абаев 1984, 29). Однако, поскольку вторая часть сочетания авест. *masya-* в языке Авесты уже значит ‘рыба’, такое словосочетание вызывает дополнительные вопросы.

По мнению М.Н. Боголюбова, слово *kara-* в этом сочетании могло означать просто ‘большой’, а сочетание *karō masyō* – ‘большая рыба’, что не связано напрямую с названием Рыбы-монстра (Боголюбов 1969, 93), однако контаминация *kara* I и *kara* II могла произойти позднее, под влиянием народной этимологии (Боголюбов 1969, 92).

Вместе с тем, представляется, что в древних иранских диалектах название *Kara-* для рыбы обозначало именно Рыбу-чудовище, Рыбу-монстра. Это подтверждается семантикой продолжений данного слова и сочетаний с ним в более поздних языках. Сюда относится, кроме упомянутого среднеперсидского *kar māhik*, также согдийское *krw kpy* ‘the *Kara*-fish’ (второе слово сочетания – *kpy* ‘рыба’) (Gharib 1995, 194), хотаносакское *kara-* ‘monster fish’, которое Г. Бейли справедливо возводит к названию чудовищной рыбы *Kara-* в Авесте (и далее – к и.-е. *(s)k^walos с рефлексами в разных индоевропейских языках и с параллелями в финно-угорских) (Bailey 1979, 53). Сюда же можно отнести аланское (староосетинское) название *Кар-млаоук* ‘πόλις ἰχθύων’, где аланское *Кар-* соответствует авестийскому, хотаносакскому и согдийскому названиям рыбы (Bielmeier 1989, 243).

Таким образом, **kara-* как название огромной рыбы, Рыбы-монстра, отразившееся в разных иранских языках, можно отнести – если не к общеиранскому праязыку, то, как минимум, к разным древнеиранским диалектам.

2. Рефлексы слова **kara-* / **xara-* ‘большой; громоздкий, огромный, грубый’, – распространены практически по всему ареалу иранских языков, особенно живых. В принципе так могло быть и в языке Авесты, если принять мнение М.Н. Боголюбова о том, что слово *kara-* в сочетании *karō masyō* могло означать просто ‘большой’, а сочетание в целом – ‘большая рыба’ (Боголюбов 1969, 93). Однако существенно, что, в отличие от имени Рыбы, рефлексы этого слова допускают варианты *kar*, *xar* и др.

Они выступают как первые основы в большом количестве слов-композигов, в которых указывается на большую величину объекта, чем тот, что обозначен родственным словом без данного компонента. Таковы приводимые М.Н. Боголюбовым (Боголюбов 1969, 91–93) примеры: класс. перс. *xartūt* ‘большая туговая ягода’ (*tūt* – ‘тутовник, шелковица; туговая ягода’), *xarmūs* ‘крыса’ (*mūs* ‘мышь’); *xarnāu*, *karnay* ‘большая труба’ (*nay*, *nāu* ‘дудочка, свирель’), откуда совр. тадж. *karnay* (муз.) ‘большая труба, горн’ – слово как музыкальный термин заимствовано в другие языки (например, курд. сорани *kařanā* ‘труба (муз. инструмент)’ (Цаболов 2001, 537)) и др. Сюда же относятся такие названия орудий как перс. *xarkamān* ‘большой лук (орудие)’ (*kamān* ‘лук (орудие)’) и многие другие. В этот же тип словообразования входит класс. перс. *xarčang* ‘краб, рак’ (*čang* ‘лапа, клешня’) и термин *karzang* ‘созвездие Рака’ (последнее восходит к более раннему среднеперсидскому *karzang*, которое переводится обычно как ‘краб’, но в качестве астрономического термина – ‘созвездие Рака’) (MacKenzie 1971, 50).

То же использование рефлексов **kara-*, **xara-* наблюдается в современных бесписьменных иранских языках, например, в ваханском *xur-*, *kur-* в сложениях ‘большой’ из **kara-* (примеры см. Стеблин-Каменский 1999, 409–410); в язгулямском *qəl-*, *kəl-*, *xər-* ‘большой; главный’ в сложениях типа *kəl-xex* // *qəl-xex* ‘большая, главная река (в отличие от притоков)’ (*xex* ‘вода; река’), *qəl-bawəp* ‘большая пещера’ (*bawəp* 1) ‘пещера’; 2) ‘нора, дыра в стене’); язг. *xərcūdmt* бот. – название растения (*cūdmt* бот. названия небольших растений: разных видов полыни и прутняка) и др. Эта же основа выступает в язгулямском как самостоятельное обозначение понятия ‘большой’ в форме сравн. степ. *kəldūr* // *qəldūr* ‘больший, старший’ (*-dūr* из древнеиранского суффикса сравнительной степени **-tara-*).

В языке пашто (пушту) значение ‘большой’ или ‘больший’ распространилось на нематериальную сферу – на термины родства: *karwasáy* ‘правнук’ (и вторичное, образованное от него *karwasəy* ‘правнучка’) из *kar-* ‘большой’ + *nwasay* ‘внук’ (из **napats* + *-aka-* при закономерном отражении образовавшейся консонантной группы *-rn-* в виде церебрального *r*); к аналогиям в семантике – ср. английский перевод этих терминов в словаре Morgenstierne 2003, 40:

grandchild ‘внук’, great-grandchild ‘правнук’, хотя Г. Моргенштерне высказывает предположение, что здесь элемент *kar-* может указывать на последовательность.

Таким образом, исходя из собственно иранского материала, можно было бы согласиться с тем, что в авестийском сочетании *karō tasyō* первая часть обозначала ‘большой’ или могла восприниматься как определение ‘большой’ ко второй части ‘рыба’, если это было стимулировано народной этимологией в более поздние эпохи, см. Боголюбов 1969, 92-93. Однако обращение к более широкому фону, на котором бытовали древнеиранские диалекты, заставляет задуматься о древнейшей семантике авестийского *kara-*. С одной стороны, этимологически родственным словом в индоевропейских языках Европы, включая прусский, обозначалась именно большая рыба (с которой для древних народов отождествлялся и кит). С другой стороны, мы теперь больше знаем о древнейших контактах индоевропейцев и, в частности, носителей древних арийских (включая иранские) диалектов, с финно-угорской средой. Особенно это становится важным в свете данных о южноуральском ареале возможного контактирования древних ариев с уральцами.

Этнические и языковые контакты древних иранцев – скотоводов (а затем земледельцев) – с северными соседями уральцами – охотниками и рыболовами – имеют убедительные подтверждения в виде многочисленных заимствований культурной терминологии в финно-угорские языки из иранских (и более ранние – из арийских), которые широко освещены в литературе. Естественно, что и обратный процесс, о котором мы еще мало знаем, начался еще в ту эпоху. Поскольку предполагается, что древнейшие предания, вошедшие затем в Авесту, создавались в период арийского единства, то есть в ареале лесостепной (или уже степной) зоны (Стеблин-Каменский 2009, 11 и сл.), можно представить себе, что Авеста может содержать еще элементы субстратной уральской лексики (о проблеме субстратной уральской лексики в индоевропейских языках см. Lubotsky 2009, 7-23, хотя данное слово там не рассматривается). Поэтому уральское слово ‘рыба’ (см. уральск. **kala*, например, фин. *kala*, морд. *kal* и др. (Rédei 1986, 119)) действительно могло быть заимствовано в древнейшие иранские диалекты в форме **kara-* (при обычном для большинства иранских языков переходе $l > r$).

Особый интерес представляет также определенная мистическая составляющая авестийского термина *Kara*, и то, что им обозначается не просто 'рыба', а Рыба-монстр, Рыба-гигант. А это отсылает к родственным словам в других индоевропейских языках, где соответствующие названия – рефлексы и.-е. **(s)k^walo-s* «...относятся к самой большой морской рыбе, рыбе из рыб, рыбе по преимуществу...» (Топоров 1980, 169), то есть к киту, сому. Для носителей древних иранских диалектов, кочевавших на пространстве Восточной Европы, слово должна была означать большую речную рыбу.

Можно сравнить образ рыбы Кара с образами таких «Рыб из рыб» в воззрениях разных народов, где названия рыб-гигантов имеют определенную негативную коннотацию, связывающую их с некой таинственной силой. Уже независимо от этимологии, сюда относится и недобрая слава сома, и опасливое отношение к киту («чудо-юдо рыба кит»), о которых писал В.Н. Топоров (Топоров 1980, 170).

Учитывая этимологическое сходство индоевропейского прототипа, обозначавшего 'большую рыбу', с уральскими (финно-угорскими) обозначениями рыбы, можно предположить, что, в случае заимствования или ассоциации со сходным финно-угорским словом, представление о величине, уникальности или мистической таинственности этой Рыбы могли возникнуть уже на индоевропейской почве, но при этом в относительно раннюю эпоху, и развиваться дальше (через народные верования и фольклор) безотносительно к этимологии конкретных слов в разных индоевропейских языках.

Основа же **kara-* / **xara-* 'большой; громоздкий, огромный, грубый', рефлексы которой употребительны в разных языках в сочетании с названиями разных объектов, не могла быть вариантом названия, относящегося к рыбе. Она представляет другое слово, то есть является омонимом.

Неясным остается вопрос: если указанные индоевропейские названия «больших рыб» были древними заимствованиями, то происходил ли этот процесс заимствования в едином древнейшем ареале и дал ли он действительно единый общеиндоевропейский прототип **(s)k^walo-s*, или же заимствовались эти слова в индоевропейские языки Европы и Азии параллельно?

Литература

- Абаев 1958 – В.И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка. т. I. М., Л. 1958.
- Боголюбов 1969 – М.Н. Боголюбов. Персидские слова с KAR° и XAR° и рыба KARA в Авесте // Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А.Н. Болдырева. М., 1969.
- Стеблин-Каменский 1999 – И.М. Стеблин-Каменский. Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.
- Стеблин-Каменский 2009 – И.М. Стеблин-Каменский. Гаты Заратуштры. /Перевод с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблин-Каменского. СПб., 2009.
- Топоров 1980 – В.Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. I-K. Наука, М., 1980.
- Цаболов 2001 – Р.Л. Цаболов. Этимологический словарь курдского языка. Т. I (А-М). М., 2001.
- Abaev 1984 – V.I. Abaev. Avestica // Acta Iranica. 23. Leiden, 1984.
- Bailey 1979 – H.W. Bailey. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, London, New York, Melbourne, 1979.
- Bartholomae 1979 – Chr. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg 1904 (repr. Berlin, New York, 1979).
- Bielmeier 1989 – R. Bielmeier. Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch // Compendium Linguarum Iranicarum. Herausgegeben von R.Schmitt. Wiesbaden, 1989.
- Gharib 1995 – B. Gharib. Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. Tehran, 1995.
- Lubotsky 2009 – A. Lubotsky. Early contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and archaeological considerations // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Vol. VI, № 1–2. Paris – Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2009.
- MacKenzie 1971 – D.N. MacKenzie. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- Mayrhofer 1955 – M. Mayrhofer. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lieferung 5. Heidelberg, 1955.
- Morgenstierne 2003 – G. Morgenstierne. A New Etymological Vocabulary of Pashto./Compiled and edited by J. Elfenbein, D.N. MacKenzie and N. Sims-Williams (Beiträge zur Iranistik. Band 23). Wiesbaden, 2003.
- Pokorny 1959 – J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Rédei 1986 – K. Rédei. Uralisches etymologisches Wörterbuch (Unter Mitarbeit von M. Bakró-Nagy, S. Csúcs, I. Erdélyi, L. Honti, É. Korenchy, É.K. Sal und E. Vértes). Lieferung 2. Budapest, 1986.

Актуальное состояние и перспективы прутенистических исследований

0. Исходная предпосылка

Думаю, что не будет ни преувеличением, ни необоснованным шагом утверждение, что исследования в области прутенистики были одними из самых живых и динамичных в международной балтистике на протяжении последней четверти века.

Такое утверждение будет звучать более убедительно, если иметь в виду пропорциональные данные относительно других больших балтийских традиций – литовской и латышской. Дело в том, что несмотря на известную скудность дошедших до нас прусских данных эта область исследования притягивала к себе внимание многих ученых из разных стран и школ, что, кстати говоря, можно легко констатировать, перелистывая ежегодные балтистические библиографии, которые последовательно публиковались в специализированных научных журналах – таких, как *Linguistica Baltica* (1–10), *Res Balticae* (1–11) – или в *Bibliographie linguistique*.

Я полагаю, что такое «удачное» положение вещей побуждает к хотя бы предварительному подведению итогов и позволяет представить некоторые размышления. Кроме того, оно предполагает вопрос о прошлых направлениях развития прутенистики и о том, как нужно вести исследования в будущем. Однако прежде чем углубиться в этот вопрос, представляется целесообразным кратко изложить то основное, что характеризовало развитие этой дисциплины в недавнем прошлом.

1. Недавнее прошлое

Вероятно, кульминационной точкой развития прутенистики в последние десятилетия является противопоставление двух школ мысли, касающихся сущности прусских языковых памятников. На основе ПКП Мажюлиса (Mažiulis 1966; 1981) прутенистический мир разделился в отношении интерпретации текстов.

С одной стороны, речь идет о позиции тех, кто предпочитает интерпретировать фонологически прусские тексты, осторожно вводя инновационные элементы, однако оставаясь в главном верными Траутманну (Trautmann 1910). С другой стороны, существует позиция ученых, которые почувствовали необходимость вернуться к анализу оригиналов и внести поправки в тексты (по их мнению, прусская орфография следует немецкой).

Важные выводы заключались в том, что интерлингвистическое взаимодействие, особенно между средненемецким и прусским, оставило значительные следы в дошедших текстах, настолько, что многие формы, на которых было основано суждение об архаичности прусского уже не казались столь архаическими – после графического и фонетического анализа и после систематического исправления ошибок.

Это противостояние может показаться *дежа вю*, поскольку очень напоминает полемику, которая веком раньше – в начале XX века – противопоставила сторонников и противников Абеля Уилла (ср. Dini 2002, 269 сл.). Однако с сегодняшней точки зрения и с определенной историографической дистанции, необходимо сказать, что такое сравнение только кажущееся и, следовательно, ошибочное. В действительности речь не идет о выборе разных методологий. На самом деле сравнению подверглись две различные концепции характера языка, зафиксированного в этих текстах: с одной стороны, он считается языком, содержащим значительные архаические черты (более, чем литовский), с другой же, он воспринимается, как точка лингвистической интерференции (особенно со средне-немецким) на всех уровнях грамматики, а также результатом (типо)графической традиции, которая часто искажала истинный облик. Само собой разумеется, что сторонники первой точки зрения являются также убежденными защитниками необходимости сохранять максимальную приближенность к букве текста, в то время, как их противники с большей легкостью будут замечать феномены, типичные для языков, находящихся в контакте.

Разумеется, я хотел бы уточнить, что этой «querelle» не исчерпываются прутенистические исследования XX века, однако вряд ли можно отрицать, что именно она в какой-то мере привлекла к себе внимание всех прутенистов.

К счастью, в минувшем веке необходимо отметить еще и публикацию важных грамматик прусского, этимологических словарей, ряда статей других авторов и многие иные исследования и, конечно, попытку составить тезаурус прусского языка, дело, увы, не доведенное до конца его автором.

2. Настоящее

Описанное мной сейчас в общих чертах, является панорамой того, что XX век дал прутенистике. Панорамой, которую я бы определил как более чем удовлетворительную. Надо отдать должное усилиям поколений прутенистов, работавших в эту эпоху (многие из них работают и по сей день).

Я полагаю, что в настоящее время можно выделить три основных направления прутенистических исследований:

- 1) исследование интерлингвистических контактов (особенно прусский – средненемецкий);
- 2) расширение и углубление исследования печатных текстов и рукописей;
- 3) расширение исследований ономастического и лексического наследия.

После этого перечисления я бы добавил несколько комментариев.

1а) Первый пункт относится по большей части к продолжению недавних исследований, которыми занимался в основном Войцех Смочиньский (Smoczyński 2000); результат их обобщен не только в *Untersuchungen zum altpreussischen Lehngut*, но и в моих статьях. Точные и удачные этимологические заметки об Эльбингском словаре оставил также покойный Анатолий Непокупный (например Непокупный 1994) в ряде своих статей. К этому же направлению можно отнести продолжающиеся исследования Бонифацаса Стунджи (Stundžia 2008; Стунджа 2009) о композитах в Эльбингском словаре, которые уже привели к интересным результатам. Кроме того, я лично считаю, что интересным источником для диахронных и синхронных сведений о прусском может стать сравнительное изучение единственного текста, общего для всех балтийских языков, а именно *Kleiner Catechismus* Мартина Лютера (ср. Dini 2007 с библиографией). Среди контактов с другими индоевропейскими языками важно отметить еще ряд статей

Вячеслава Вс. Иванова (Ivanov 1998, 1999, 2000) по теме *Baltico-Anatolica*, особенно *Prussico-Anatolica*; кроме того, надо по крайней мере цитировать и работы Р.Эккерта, Ф.Кортландта, Д.Пети и другие.

2а) На втором пункте следует остановиться более подробно. Я обозначил его как «расширение и углубление языковых свидетельств», желая таким образом указать на имеющуюся возможность найти неизданные или лишь частично известные свидетельства прусского языка. Точно направленное и систематическое исследование в этом направлении еще должно быть проведено. Я уверен, что оно позволило бы выявить по крайней мере некоторые еще не изданные прусские микротексты и глоссы, учитывая, что такие случаи всегда подстерегают исследователя. Из достаточно недавних примеров упомяну лишь прусские слова, написанные греческим алфавитом в сочинении XVII века Фридриха Замелиуса (ср. Schaecken 1991), или леммы *Borussice*, содержащиеся в *Thesaurus Polyglottus* (1603) Иеронимуса Мегисера (ср. Dini 1998).

Излишне будет напоминать, что список прусских памятников является «открытым», предполагающим дополнения, которые, как хочется надеяться, будут внесены в результате последующих исследований. Так, находка, благодаря Алексею Андронову (Андронов 2009), еще одного экземпляра Первого прусского катехизиса в Санкт-Петербурге – весьма ободряющий сигнал того, что именно в русских библиотеках должны концентрироваться будущие поиски – с большой вероятностью успеха еще и потому, что в последние полвека именно в них по разным причинам балтистические разыскания были сильно ограничены.

Здесь я хотел бы напомнить, что сам прусский корпус претерпел значительные изменения в течение времени (от Нессельманна до Мажюлиса через Бернекера – Траутманна) с инкорпорацией новых материалов. Я считаю, что уже настало время интегрировать в этот корпус более поздние свидетельства прусского языка, то есть после условной (пусть и общепринятой) даты *ante quem* 1561 года. Я предлагаю называть эти свидетельства поздним древнепрусским (по-немецки это было бы *Spät-Altpreussisch*), чтобы отличать его от так называемого новопрусского, представляющего собой попытку реконструкции или рекреации древнепрусского (Kluisis 1989). К поздним свидетельствам древнепрусского можно приписать все то, что датируется позже 1561

года: теонимы и различные глоссы, но особенно разные версии Отче наш *prutenice*, *borussice*, *prussice* из собраний *Orationes Dominicae* XVI и XVII века. Их полное собрание еще не было опубликовано, и я надеюсь заняться этим в ближайшее время.

Новые углубленные исследования могут касаться и уже известных и включенных в прусский корпус памятников. Это случай Базельского фрагмента, внимание к которому было привлечено работами Альфреда Баммесбергера (Bammesberger 1998), Йоса Схакена (Schaecken 2002–2003), но я бы хотел особенно отметить студента Пизанского университета Диего Ардоино (Ardoino 2009), который написал дипломную работу о Базельском фрагменте. Он доказывает, что тот памятник не самый древний памятник прусского (он моложе Эльбингского словаря) и выдвигает интересные гипотезы о его происхождении.

3а) В качестве третьего пункта я указал «расширение лексического наследия» древнепрусского. Находка новых глосс *ipso facto* еще не означает обогащение прусской лексики, поскольку речь может идти о разных вариантах одного и того же текста. Здесь я скорее имею в виду возможность получить новые данные благодаря ономастическим исследованиям. Это стало возможным благодаря ономастическому корпусу, подготовленному Геруллисом (Gerullis 1922) и Траутманном (Trautmann 1925). Однако теперь, благодаря ведущемуся уже несколько лет Грасилдой Блажене (не опубликовано) изучению *Ordensfolianten*, хранящихся в секретном архиве Берлин-Далем (*Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz*), этот материал качественно и количественно вырос. Мы осознаем, насколько важно вернуть к жизни хотя бы одну лексему такого мертвого языка, как древнепрусский.

3. Ближайшее будущее.

Итак, я приближаюсь к заключению, но тем не менее попробую еще бросить взгляд на ближайшее будущее прутенистического сектора.

Представляется очевидным продолжение вышепроиллюстрированных прутенистических исследований. Но наряду с ними можно наметить еще ряд важных направлений.

По большей части они связаны с издательскими возможностями

различных балтистических центров мира. Так, например, продолжение издания балтистических журналов зависит не только от усилий редакторов и участников, но и от возможности получить доступ к различным фондам для покрытия расходов по публикации. Это, касается, разумеется, и монографий.

Поэтому мы действительно можем радоваться выходу в Осло *A Short Grammar of Old Prussian*, неоконченной работы покойного Терье Матиассена (Mathiassen 2010). Это, несомненно, незаурядное событие.

Наоборот, издание новой книги Уильяма Шмалыштига, сборник прутенистических трудов с 1975 года до наших дней, продолжающий его *Studies in Old Prussian* (Schmalstieg 1976) приостановлено тоже из-за трудностей финансирования. Остается надеяться, что решение найдется, и книга будет опубликована.

В этом контексте должно быть отведено место размышлениям о наследии Владимира Топорова, которое включает в себя подготовительные материалы к незавершенным томам монументального Словаря Прусского языка. В этом случае речь идет не столько (или еще не только) о проблеме, связанной с публикацией, поскольку первая публикация карточек может состояться в интернете или – частично – в периодических изданиях. Вопрос, который ставится, несколько иной: что предполагается делать с этим ценнейшим материалом, когда и если он будет опубликован факсимильно?

Мне кажется, что существуют два возможных ответа: или ограничиться воспроизведением, создав специальный интернет-сайт, или воспользоваться случаем, чтобы продолжить работу, титаническую и увлекательную, над тезаурусом прусского языка, как это и было в начальных планах его автора?

Само собой разумеется, что второе более амбициозное решение предполагает и первое, т.е. приведение в порядок, сканирование и распространение в интернете существующих карточек. Что же, это уже частично происходит благодаря русско-литовскому научному сотрудничеству. Таким образом, остается только один вопрос, требующий ответа: продолжать или нет работу над тезаурусом прусского языка по плану Топорова? Это задача первостепенной важности, которая должна объединить всех балтистов, которым дорога прутенистика. В данных обстоятельствах я ограничусь тем, что я ее очерчиваю и желаю скорейшего ее разрешения.

Литература

- Андронов 2009 – А.В. Андронов. О петербургском экземпляре II прусского катехизиса // Балто-славянские исследования XVIII, 2009.
- Непокупный 1994 – А.П. Непокупный. Прусское название христианского священника: *presters EV 707* // *Colloquium Pruthenicum Secundum*. Warszawa, 1994.
- Стунджа 2009 – Б. Стунджа. Составные существительные в Эльбингском словаре // Балто-славянские исследования XVIII, 2009.
- Ardoino 2009 – D. Ardoino. *Studio filologico-linguistico della Traccia di Basilea e considerazioni intorno al corpus documentario della lingua prussiana antica*. Tesi di laurea V.O. Università di Pisa, 2009.
- Blažienė 2003 – G. Blažienė. *Altpreussische Eigennamen – als Quelle der altpreussischen Lexik*: Текст на конференции в Пизе 26.11.2003.
- Dini 1998 – P.U. Dini. *Zwei neue altpreußische Wörter im ‘Thesaurus Polyglottus’ (1603) von Hieronymus Megiser* // *Colloquium Pruthenicum Secundum* / Ed. W. Smoczyński. Kraków, 1998.
- Dini 2002 – P.U. Dini. *Baltų kalbos. Lyginamoji istorija*. Vilnius, 2002.
- Dini 2007 – P.U. Dini. *Allgemeine Ansätze zur vergleichend-kontrastiven Analyse der baltischen Fassungen des lutherschen ‘Kleinen Katechismus’* // *Baltistica*, 2007, 42–1.
- Gerullis 1922 – J. Gerullis. *Die altpreussischen Ortsnamen*. Berlin-Leipzig, 1922.
- Ivanov 1998 – V.V. Ivanov. *Balto-anatolica I: Luvian *zammantiš* “new born child”: Old Prussian *gemmons* “born”* // *Res Balticae*, 1998, 4.
- Ivanov 1999 – V.V. Ivanov. *Baltico-Anatolica II. Some Indo-European Hydronyms* // *Res Balticae*, 1999, 5.
- Ivanov 2000 – V.V. Ivanov. *Baltico-Anatolica III. An Old Prussian-Luwian Etymology and Dialectal Relationship of Baltic and Southern Anatolian inside Indo-European* // *Res Balticae*, 2000, 6.
- Kluisis 1989 – M. Kluisis. *Naujosios prūsų kalbos gramatika*. Vilnius, 1989.
- Mathiassen 2010 – T. Mathiassen. (Ed. John Ole Askedal). *Old Prussian*. Oslo, Oslo, 2010.
- Mažiulis 1966 – V. Mažiulis. *Prūsų kalbos paminklai*. Vilnius, 1966.
- Mažiulis 1981 – V. Mažiulis. *Prūsų kalbos paminklai II*. Vilnius, 1981.
- Schaeken 1991 – J. Schaeken. *Die altpreussischen Wörter in einem Gedicht von Friedrich Zamelius (1590–1647)* // A.A. Barentsen, B.M. Groen, R. Sprenger (Ed.) *Studies in West Slavic and Baltic Linguistics, Studies in Slavic and general Linguistics*, 16. Amsterdam-Atlanta, 1991.
- Schmalstieg 1976 – W.R. Schmalstieg. *Studies in Old Prussian*. The Pennsylvania State University Press, 1976.

- Smoczyński 2000 – W. Smoczyński. Untersuchungen zum altpreussischen Lehn-
gut. Kraków, 2000.
- Stundžia 2008 – B. Stundžia. Keliakalbių senųjų žodynų tyrimo metodologijos
klausimu: Elbingo žodynėlio sudurtiniai daiktavardžiai // Baltské jazyky v
proměnách metod. Sborník příspěvků z mezinárodní baltistické konference.
Brno, 2008.
- Trautmann 1910 – R. Trautmann. Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Göttin-
gen, 1910.
- Trautmann 1925 – R. Trautmann. Die altpreussischen Personennamen. Göttin-
gen, 1925.

Прусская онимия в работах В.Н. Топорова

Данная статья написана на основании сообщения, прозвучавшего на *Топоровских чтениях* в Москве в 2008 г. Поставив перед собой цель рассмотреть прусскую онимию в трудах В.Н. Топорова и начав подготовку к выступлению, автор поняла, что затронула тему, которая требует отдельного серьезного изучения. В.Н. Топоров уделял прусскому словнику особое внимание. Следует отметить, что работы В.Н. Топорова явились значимыми для последующих исследований по ономастике, особенно по теме гидронимии и ойконимии. Прусские антропонимы до появления тезауруса В.Н. Топорова «Прусский язык. Словарь» (1975–1990) не были предметом отдельного исследования. Выход в свет работы Р. Траутманна (Trautmann 1925) и активное изучение литовских антропонимов могли дать дополнительные сведения и способствовать исследованию прусских антропонимов.

Тезаурус В.Н. Топорова является одним из 6 этимологических словарей прусского языка. Здесь следует упомянуть работы Г.Г.Ф. Нессельмана (Nesselmann 1873), Е. Бернекера (Berneker 1896), Р. Траутманна (Trautmann 1910), Я. Эндзелина (Endzelīns 1943), и позднее В.Н. Топорова (1975–1990), его словарь прусского языка является наиболее полным, но, к сожалению, этот труд так и не был окончен, и В. Мажюлиса (Mažiulis 1988–1997). Из упомянутых авторов изучением имен собственных занимался Г.Г.Ф. Нессельман; коснулся их и Я. Эндзелин; в словаре В. Мажюлиса также рассмотрено несколько десятков прусских имен собственных. В.Н. Топоров включил в свой тезаурус все известные ему имена собственные от А до М, которые впоследствии были всесторонне изучены исследователями прусского языка.

В этой статье будет рассмотрено несколько прусских имен собственных, представленных в первом (1975) и пятом (1990) томах тезауруса В.Н. Топорова. Автор представит обзор суждений, имеющихся в работах В.Н. Топорова и других ономастов. По нашему мнению,

исследования В.Н. Топорова в области прусского словника требуют глубокого и всестороннего изучения.

Рассматривая прусск. апеллятив *abse* ‘осина’ и восстанавливая прусск. **abse*, В.Н. Топоров (1975, 51–52) весьма точно заметил, что этот апеллятив встречается в прусских топонимах *Absmedie* 1359 ‘осинник’, *Absowe* 1263, *Abswangen* 1419 ‘заброшенный осиновый лес’ и *Absynnkeyn* 1378, позднее *Absintkeim* ‘осиновая деревня’. Данное мнение было поддержано Г. Геруллисом (Gerullis 1922, 7) и Я. Эндзелином (Endzelīns 1988 (1943), 168, 136). Позднее такие же примеры из прусского словника привел В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 42), реконструировав этот апеллятив как прусск. **apsē*. По мнению В.Н. Топорова, прусск. *abse*, лтш. *apse* присутствуют в литовском и латышском словнике. Ср. лит. гидронимы *Āpsas*, *Apsingė*, *Apsingis*, *Āpusinas*, *Āpšė*, лтш. *Apsa*, *Apsė*, *Apšas*, *Apses*, *Abza* (Топоров 1975, 51). Сюда же относится и лит. гидроним *Apsuonà* (Vanagas 1981, 45). Анализируя прусск. *ape* ‘река’, В.Н. Топоров (там же, 97–98) рядом с прусск. *abse* упоминает и лит. *Āpsas*, *Apsingė*, лтш. *Apse*, *Apsa*. Тем самым он не исключает возможности их связи с и.-е. **āp-* ‘вода, река’, прусск. *ape* ‘река’. Итак, в одном томе предложены две различные интерпретации литовских и латышских топонимов, в первом случае вполне обоснованно они связаны с прусск. *abse*, лтш. *apse*, а во втором рассуждения переходят в сферу индоевропеистики, при этом не упускается из вида и прусск. *ape* ‘река’. Такой подход был подвергнут критике еще А. Ванагасом (Vanagas 1981, 45; LVŽ 2008, 155–156). Наличие в одном труде разных интерпретаций весьма однозначных с этимологической стороны фактов говорит о том, что автор находился в состоянии научного поиска. К сожалению, у него не было возможности получше изучить литовский материал, поскольку работы по этой теме появились после издания первого тома *Словаря прусского языка*. Латышские соответствия прусск. *abse* опубликовала В. Дамбе (1972, 57), соотнося его с лтш. ойконимами *Abza* и *Apses*, а также с гидронимами *Abza* и *Abse*. Примечательно, что Я. Эндзелин (Endzelīns 1956, 38–41), указав большое число топонимов с **aps-*, не учел прусских параллелей. Ср. также *Словарь литовских топонимов* (LVŽ 2008, 163–165), где формы с *apš-* считаются сокращенными от *apuš-*, ср. лит. *āpušė*, *apušė*, *apušis*, *āpušis* ‘осина’ (LKŽe).

Рассматривая прусск. *abskande* ‘ольха’, В.Н. Топоров (1975, 53–54)

исправляет его на **aliskands*, в свою очередь возводимый к апеллятиву **aliskans*. Соглашаясь с суждением В. Мажюлиса, ученый объясняет его как **al(i)ksnas* > **al(i)skns* и подчеркивает, что ближайшими параллелями к этому прусскому слову являются лит. *alksnis*, *aliksiis*, лтш. *alksna* и т.д. Топоров отмечает, что слова с таким корнем известны в топонимии и приводит конкретные примеры: прусск. *Alxowe* 1301, *Alxwangen* 1370 (последний образован от прусск. **alks-* & **-vang-*). Г. Геруллис (Gerullis 1922, 9) возводил первую часть слова к прусск. личному имени *Alxe*. Другие исследователи, начиная с Г.Г.Ф. Нессельмана (Nesselmann 1873, 4) и заканчивая В.Н. Топоровым (1975, 54), видели в первой части прусск. **alks-*, **aliksiis* ‘ольха’. См. также работы Ф.Ф. Хоппе (Hoppe 1877, 400), К. Буги (Būga 1958, 420–421), Я. Эндзелина (Endzelīns (1943) 1982, 136, 169), Б. Савукинаса (Savukynas 1960, 294). В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 46) выразил сомнение в том, что прусск. топоним *Alxwangen* связан с прусск. **alks(n)-* ‘ольха’ и поддержал мнение Г. Геруллиса. См. также работу автора (Blažienė 2000, 10–11), в которой топоним *Alxwangen* в Самбии, позднее *Alexwangen* возле St. Lorenz и исчезнувший населенный пункт *Alxowe*, *Alexow* возле Condehnen возводятся к прусскому личному имени *Alxe*. В.Н. Топоров (1975, 54) приводит материалы литовского, латышского и куршского словариков, связанные с лит. *alksnis*, лтш. *alksna*. Таким образом, прусские топонимы *Alxowe* и *Alxwangen* до сих пор интерпретируются двояко и пока неясно, какая из интерпретаций является более предпочтительной.

В.Н. Топоровым (1975, 77–78) рассмотрен и прусск. *alne*, который он перевел как ‘самка оленя’ с оговоркой, что в *Эльбингском словарице* дан другой перевод – ‘Туер’, что означает ‘зверь’. Для названия самки оленя в прусском языке было слово *glumbe*, см. работу В. Мажюлиса (Mažiulis 1988, 68–69). В.Н. Топоров приводит к слову *alne* соответствия и из балтийского словарика, это прусск. гидроним *Alna* 1251, позже *Alle*, прусск. ойконим *Alnow* 1355, происхождение которого, без всякого сомнения, связано с прусск. гидронимом *Alna* (Blažienė 2005, 17), ср. 1483 *des dorfes zur Alno* OF 92 81. Кроме того, упомянуты и лит. гидронимы *Alnà*, *Alnas*, *Alnė*, *Alnis*, *Alnupis*, *Alniaragis*; лтш. ойконим *Elnēni*, а также гидроним *Alnace* (?), который Я. Эндзелин оставил без объяснения (Endzelīns 1956, 22); прусск. личное имя *Alnucke* (Топоров 1975); все они связываются с прусск. *alne*, лит. *alnė*,

álnis ‘олень’, лтш. *álnis* ‘олень’. Мнения ученых об этих гидронимах различны. Одни возводят их к вышеназванным апеллятивам, первым такое мнение высказал Г. Геруллис (Gerullis 1922, 9). Другие считают, что это и.-е. корень **el-/*ol-* ‘всходить, вставать’ с суффиксом *-n-* (Krahe 1964, 36; Schmid 1968, 256; Biolik 1996, 113–115). А. Ванагас (Vanagas 1981, 40), рассматривая названные в работе В.Н. Топорова литовские гидронимы, замечает, что их происхождение не всегда до конца ясно. Исследователь приводит две этимологические версии, связывая эти гидронимы с лит. *álnis, élnias* ‘олень’, прусск. *alne* ‘Tier’, или же объединяет их с гидронимами с корнем *al-*. Согласно А. Ванагасу, сложные гидронимы *Álniaragis* и, вероятно, *Álnupis* могут быть связаны с названием животного. Авторы *Словаря литовских топонимов*, а именно Л. Билькис, описавший топонимы от *Abadanskinė* до *Aubiniškiai* (LVŽ 2008, 76), подчеркивает, что, например, в названии *Áln-upis* первая часть слова, по всей видимости, происходит от и.-е. **el-/*ol-*. Сейчас остается лишь гадать, почему В.Н. Топоров, необычайно педантично собиравший все интерпретации имен собственных, в данном случае исключил версию индоевропейского происхождения. По мнению автора, если бы эта версия казалась ученому неприемлемой, он упомянул бы об этом. В данном контексте следует также назвать статью известного индоевропеиста Г. Краэ «*Alte Gewässernamen zwischen Weichsel und Memel*», написанную незадолго до его смерти, в которой сказано, что такие названия, как *Alle/Lyna* и другие, относятся к индоевропейскому слою, т.е. значительное число восточнопруссских гидронимов, по-видимому, ведет свое происхождение от индоевропейских корней (Krahe 1965, 7–8). В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 68) посвятил гидрониму *Alna* отдельную статью, он считал его производным от (балт.=) и.-е. **e/ol-* ‘сгибать/сгибаться’ с суффиксом *nā*. В. Мажюлис также отменил гипотезу о происхождении гидронима от названия животного, которой придерживались Г. Геруллис (Gerullis 1922, 9) и В. Топоров (1975, 77–78). Следует отметить, что В. Мажюлис так и не воспользовался данными работ Г. Краэ и В.П. Шмида.

Важные для прусской онимии сведения содержатся в статье, посвященной апеллятиву *autūsnan* ‘смывание, отмывание, омовение’. В.Н. Топоров (1975, 158–159) считает, что он образован от субстантива *mū-sna-* при помощи префикса *au-* и суффикса *-sna* (*-snā*). Ученым представлены точные соответствия этого слова в балтийских языках,

поскольку в восточнобалтийских формах в данном случае развился другой корневой вокализм. Сходным образом *aumūsnaņ* трактует и В. Мажюлис (Mažiulis 1999, 119). Для автора данной статьи важно суждение В.Н. Топорова о возможности употребления данного корня и в прусской топонимии, в таких ойконимах, как *Mussneyn* 1326, *Museyne* 1352; *Mussenyk* 1387; в гидрониме *Musing* 1351 (см. Gerullis 1922, 103) и *Mauden* 1436, *Maudenike* 1411–1419, *Maudytyn* 1258 (см. Gerullis 1922, 95–96). В.Н. Топоров высказал суждение, на которое, к сожалению, не обратила должного внимания автор и другие исследователи, что в этих ойконимах отражается **mū-s(e)n-*: **maud-*. По мнению автора статьи, ойконим 1326 *ville Musneyn* SUB 163 и более поздний *Mossehnēn* в Самбии (после 1326 г.) последовательно записывается без *n* после *s*, что говорит о большей достоверности его связи с прусск. личным именем **Muse* или прусск. *muso* ‘муха’ (Blažienė 2000, 97–98). Ойконим *Mussenik*, впервые зафиксированный в 1381 г., позднее ставший *Muskau* в округе Велау (Wehlau), также может восходить к личному имени, ср. с прусск. личным именем **Muse*; или же может происходить от прусск. аппеллятива *muso* ‘муха’ (Blažienė 2005, 124). М. Биолик (Biolik 1993, 161–162) производит название озера *Muesing* 1345, *Musing* 1351, *lacu Mussnyk* 1352, позднее *Mos-song-See*, польск. *Mosqg* в Ольштынском воеводстве от **Mus-*, связывая его с лит. *musė*, лтш. *mūsa*, прусск. *muso* ‘муха’, и, опираясь на работу А. Ванаса (Vanagas 1981, 222), приводит также лит. *mūsti* ‘загустевать при варке, развариваться в кашу’, *su-mūsti* ‘загустеть при варке, сильно развариться; размякнуть’. При восстановлении корня **Mūs-* следует учесть лит. названия озер: *Mūsis*, *Mūsỹs*, *Mūsas*, лит. *mūsaĩ* ‘пленка, покрывающая жидкость, плесень’, *mūsas* ‘плесень’, *mūsóti* ‘покрыться плесенью, слизью’ (LKŽe). Таким образом, гипотеза В.Н. Топорова не нашла должного отклика, что не совсем правильно, поскольку если приводится интерпретация, ее необходимо обсудить. Независимо от согласия или несогласия с той или иной трактовкой, позиция ученого должна быть аргументированной. По глубокому убеждению автора, независимо от окончательных выводов в данном случае необходимо учитывать и гипотезу В.Н. Топорова. Ойконимы с корнем **maud-* *Mauden* 1436 в Ольштынском воеводстве, позднее *Mauden*, польск. *Majdy* (Przybytek 1993, 164–165), *Maudenike* 1411/19 (Blažienė 2005, 118), *Maudytyn* 1258 SUB 25, позже *Moditten*

в Самбии, скорее всего, происходят от личного имени и связаны с прусск. личным именем *Mawde*, *Mauditz*. Ср. лит. личное имя *Mau-deika*, по всей видимости, общего корня с лит. *máudyti* 'погружать в воду с целью помыть; купать; мыться, плескаться' (LPŽ 1989, 186). Возможна связь и с апеллятивом, ср. лит. *maudà* 'озерный камыш', *máudas* 'растение из семейства осоковых, камыш' (LKŽe).

Выделенный В.Н. Топоровым (1975, 161) корень **aus-* иллюстрирован ойконимом *Awseynen*, зафиксированным в 1495 в округе Хайлигенбайль (Heiligenbeil) недалеко от Цинтена (Zinten), на который обратил внимание Г. Геруллис (Gerullis 1922, 14), а также прусск. личным именем *Awse* 1409, зафиксированным Р. Траутманном (Trautmann 1925, 15). Последний сравнивал его с прусск. топонимом *Awseynen* и лит. личным именем *Jamusz Auzaytis*. Сюда же относится прусск. личное имя *Michel Awsepede* 1401 (Trautmann 1925, 15). Стоит ли в эту же группу включать прусск. личное имя *Awes*, появляющееся в том же фолианте Ордена № 161, которое Траутманн осторожно исправляет на *Awse* (там же), пока неясно. Необходимо проверить рукописный материал, т.е. еще раз перечитать фолиант Ордена № 161. В отношении топонима *Awseynen* следует сказать, что автор статьи интерпретирует его иначе, нежели Г. Геруллис, с которым соглашался и В.Н. Топоров. Кроме того, выявлен еще один вариант записи топонима *molen Außynen* 1480 OF 92 41. В 1495 г. топоним записан так: *und dem acker zcu derselbigen mole gehorende Awszynen* XXII 43. В источнике 1495 г. запись топонима не вполне ясна, но, скорее всего, это *Awszynen* (Blažienė 2005, 22–23). В.Н. Топоров (1975) приводит лит. параллели: *Ausiėniškių ežeras*, лит. личные имена *Aus-eikà*, *Aus-iėjus*, *Aus-iónis*, лтш. *Aúsiņi*. Гидроним *Ausiėniškių ežeras* происходит от названия деревни *Ausiėniškės* (Vanagas 1980, 53; LVŽ 2008, 239). Этимология последнего связана с личным именем, ср. белорусск. личное имя *Аўсяны* (LVŽ 2008, 239). Приведенные В.Н. Топоровым литовские личные имена происходят от крещальных имен (LPŽ 1985, 140; Zinkevičius 2008, 77). Лтш. соответствие *Aúsiņi* может быть интерпретировано и как *Auzini*. Я. Эндзелин (1956, 56) с определенной долей уверенности связывает *Aúsiņi* с эст. *Ausi*. Значит, лтш. топоним *Aúsiņi* может быть чужеродного происхождения. В. Дамбе (1972, 59), обсуждая лтш. и прусск. топонимические соответствия пришла к выводу, что некоторые лтш. топонимы с *aus-*, *auz-* могут происходить от

прусск. *ausis* ‘золото’. Таким образом, ономастам следует обратить внимание на этимологию прусск. слова *ausis*. В.Н. Топоров склонен к восстановлению исходной формы **ausin*, **ausan* (?). Он отмечает, что в прусской ономастике отсутствуют показательные примеры употребления корня **aus-*, поскольку топоним *Awseyenen* и личное имя *Awse* не являются надежными доказательствами существования этого корня (1975, 169). В.Н. Топоров приводит и суждение В. Дамбе по этой проблеме (там же). В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 123) восстанавливает прусск. **ausas*, **ausa-* ‘золото’, опираясь на лит. *áusas* ‘золото’ (LKŽe). Как же тогда все-таки интерпретировать прусск. *Auβyenen*, *Awszyenen* и *Awse*? По мнению автора, данный топоним можно трактовать как **Auz-īn-*. Он является производным от прусск. личного имени *Awse*, восходящего к прусск. **Auzē*(?), с суффиксом *-*īn-* (но не с *-*ein-*, который нехарактерен для данного топонима). Ср. лит. личное имя *Auzinis*, связанное с лтш. *àuzā* ‘овес’ (LPŽ 1985, 141), лит. топоним *Aūziakalnis*, лит. личные имена **Aūzis*, **Auzys* (LVŽ 2008, 241), лтш. топонимы *Aūzas*, *Auziņa*, *Aūziņas*, *Auziņi*, происходящие от лтш. *àuzā(s)* ‘овес’ (Endzelīns 1956, 57–58). С другой стороны, будь в *Словаре литовских топонимов* побольше примеров, можно было бы предположительно реконструировать прусский топоним **Aus-īn-*, личное имя **Ausē* (?), ср. лит. топоним *Ausiniškiai*, личное имя **Ausinis*, *Casimirus Awsinus* (LVŽ 2008, 239). Безусловно, необходимо продолжить изучение прусских личных имен и выявить слой христианских имен. Таким образом, вопрос с прусск. **aus-* или **auz-* остается нерешенным.

В.Н. Топоров одним из первых обратился к реконструкции прусск. апеллятивов на основе имен собственных. Так, он восстанавливает прусск. апеллятив **alka*, **alk(a)s* ? ‘священная роца’ (?), ‘кумирня’ (?) на основе прусск. ойконима *Alkayne* 1312, позднее *Alkehnen* в Самбии и *Alkayn* 1423, позже *Alkehnen*, в округе Прейсиш Эйлау (Preußisch Eylau), гидронима *Alkanasoythe* 1423 и прусск. личных имен *Alke*, *Alkethe*, *Alkemenne* (Топоров 1975, 72–74). Без всякого сомнения, данные сведения весьма важны, они дополняют скудные лексические данные рукописных и печатных прусских источников. Реконструкция подкрепляется фактами из живых балтийских языков, ср. лит. *alkà* ‘место на возвышенности, где приносились жертвы; болотце, пруд’, *alkas* ‘взгорок, поросший деревьями, древнее литовское святилище, кумирня; кумир, божок; двор, имение’ (LKŽe), лтш. *ēlks* ‘идол,

кумир'. С приведенными В.Н. Топоровым топонимами согласуются и новооткрытые *Alckenigken* 1561–1562 Ostrp. Fol. 10032 108, позднее *Alknicken* в Самбии (Blažienė 2000, 10–11) и *Alken* 1448 (Matusėvičiūtė 1939, 11), позднее *Olkowo* в Ельбингском воеводстве (Blažienė 2005, 307–308). Насчет происхождения прусск. *Alkayne* нет единого мнения. Ойконим связывают с лит. *alkà, aĩkas*, лтш. *ėlks* (Gerullis 1922, 8–9), прусск. **alka, *alk(a)s* (Топоров 1975, там же) или же с прусск. личным именем *Alke* (Trautmann 1923, 131). Некоторые сомнения вызывает отнесение к топонимам с корнем **alk-* первой части топонима *Alkanasoythee* возле Laukischken, в округе Лабиау (Labiau). Г. Геруллис (Gerullis 1922, 9) восстанавливал форму **Alkaina-soythe*. С **alk-*первую часть топонима связывала и М. Биолик (Biolik 1993, 1). Особо внимания заслуживает мнение В.П. Шмида, которое приводится в книге М. Биолик (там же), о возможности его лит. происхождения. Первая часть слова в таком случае возводится к лит. *alkanas* 'голодный, испытывающий голод, несытый; неплодородный' (LKŽe), а вторая к лит. *saitas, siėtas*, семантически связанная с выражением *bado sietas, saitas* 'томление голодом' (LKŽ). Примечательно, что в *Словаре литовских топонимов* (LVŽ 2008, 68) прусск. соответствия *Alkayn, Alkayne, Alkanasoythe* помещены в этимологическое гнездо *Alkà*, связываемое с лит. *alkà, aĩkas*.

Из прусск. топонима *Waykaraykis*, упоминаемого в *Книге документов Самбии* (1898, 194–195) в форме *Waykaraykis* 1331 (четырежды), и в форме *Waikareikis, Woikarik*, В.Н. Топоров (1975, 100–101) предположительно реконструирует прусск. **ara(i)kis*. Данный топоним является сложным, первая его часть восходит к прусск. *waix* 'слуга', а вторая связана с лит. *araiķis* 'грань, рубеж' (Gerullis 1922, 191). В.Н. Топоров считал это мнение верным (1975). В *Словаре литовского языка* представлены *araiķis, araiķys?* 'рубеж, граница', ср. также *araiķis (araiķys?)* 'камень, обозначающий границу, рубеж; межевой знак' (LKŽe). Языковед затрагивает вопрос о происхождении лит. слова, повторяя мнение других ученых о заимствовании лит. *araiķis* из прусского языка, признавая, что «в общем, прусск. слово неясно» (1975). Реконструкция прусск. слова свидетельствует о поисках исследователем новых способов и методов изучения лексики прусского языка.

Особый интерес В.Н. Топорова к прусским именам собствен-

ным демонстрирует и реконструкция слова **aukt(a)s* ‘высокий’. Ср. прусские апеллятивы *aucktimiskan* ‘власть, начальство’, *aucktairikiskan* ‘власть, высшая власть’, *auctimmien* ‘начальник’, *auctimmiskū* ‘власть, начальство’ (Топоров 1975, 151–154). Прусские имена собственные исследователь считает веским аргументом в пользу существования прилаг. **aukt(a)s*. К таковым относятся ойконим *Aucti*, 1284, позднее *Otten*, в округе Хайлигенбайль (Heiligenbeil) (Gerullis 1922, 13; Blažienė 2005, 131–132). Кроме того, *Aucte* ок. 1420, указанный В. Топоровым (1975, 152) среди вариантов записи ойконима *Aucti*, в действительности является названием озера (Gerullis 1922, 13). Существование прусск. **aukt(a)s* подтверждается именем вождя пагудийцев времен Великого прусского восстания (1260–1274) *Auctume* и еще одним личным именем *Auctune*, отмеченным Р. Траутманом (Trautmann 1925, 15). Имя *Auctume* позднее рассмотрел В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 116), восстановив прусск. адъектив **auktuma-* ‘высокий’. Вышеуказанные слова и словосочетания, а также сложные топонимы *Auctacops* 1331, *Auctigarbin* 1411–1419, *Auctigirgen* 1312, *Auctowangos* 1331, *Autekaym* 1291, *Autolimptin* 1347, В.Н. Топоров считал косвенным свидетельством существования прусск. прилагательного **aukt(a)s* ‘высокий’.

Из ойконима *Balga* (название крепости), зафиксированного в 1248 г. *Balga* SUB 26, В.Н. Топоров (1975, 185) восстанавливает корень **balg-*. По мнению Г. Геруллуса (Gerullis 1922, 15), данное название является заимствованием из средненижненемецкого языка, в котором *balge* обозначает ‘углубление, наполняющееся водой во время отлива’ (Lübben/Walther 1995, 25). В.Н. Топоров сравнивает корень с лит. *bálganas*, *balžganas*, *bálganas* ‘беловатый, белесый’, *balgzi* ‘белеть’ (LKŽe). В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 130) считал, что *Balga* «по всей видимости является прусским словом», возникшим от прусск. **balg-ā* ‘белеющая, белесая’ = лит. *bálg-anas*, лтш. *balg-ans*. Известный немецкий ономаст Ю. Удольф (Udolph 1990, 73–76; 230), проанализировав ойконим *Balga* и *Balgaer Tief* (Бальгский фарватер), пришел к выводу, что крепость получила название от фарватера. Этимомом, по всей видимости, является германский североморский гидроним *balge*, который встречается в северогерманских именах и означает ‘желобок, канавка, ровик на морском берегу, в котором и при отливе остается вода’. Автор статьи поддерживает небалтийскую

версию происхождения *Balga*, поэтому этот ойконим не рассмотрен в монографии „Baltische Ortsnamen in Ostpreußen“ («Балтийские топонимы Восточной Пруссии») (Blažienė 2005).

Представляя апеллятив *dadān* ‘молоко’, В.Н. Топоров (1975, 284–286) отметил следы «молочной» топонимии в прусском словнике: название прусск. озера *Dadagen* 1350 (в действительности уже в 1346 г. зафиксированного как *Dadey* (Biolik 1993, 36)), *Dadey* 1365, позднее *Dadey-See*, польск. *Daday*. Данное озеро расположено на современной территории Польши и занимает 1051 га. Связь названия озера с прусск. *dadān* отметили Г. Геруллис (Gerullis 1922, 25, 247), Ф. Даубарас (1990, 21). М. Биолик (Biolik 1993, 36) полагает, что этимология названия озера неясна. Ономаст привела мнение В. Смочиньского, который связывает гидроним с средненижнемецким личным именем *Dada*. Автор статьи не склонна верить гипотезе Смочиньского, поскольку происхождение название большого по размерам озера от личного имени весьма мало вероятно. Ю. Удольф, переводя книгу М. Биолик на немецкий язык, в примечаниях к объяснению названию озера привел европейские гидронимы с *Dad-*, такие как *Dadenhalben* 1353, *de/von Dadene* 1303. Эти сведения Удольфу любезно сообщил профессор Регенсбургского университета, известный немецкий ономаст А. Гройле (A. Greule). Таким образом, при интерпретации прусск. названия озера *Dadey*, *Dadagen* учтены версии М. Биолик, В. Смочиньского, Ю. Удольфа и косвенно А. Гройле.

Суждения немецких ономастов позволяют рассматривать данный прусский гидроним в более широком контексте. Автор статьи несколько не сомневается в том, что если бы В.Н. Топоров ознакомился с этими мнениями, его вывод о названии озера мог бы быть другим. Примечательно, что к вышеназванному гидрониму В.Н. Топоров относит и название реки *Dodo* 1450, которое Г. Геруллис (Gerullis 1922, 29), в свою очередь, возводит к гидрониму *Dadagen*, значит, и к прусск. *dadān* ‘молоко’. В.Н. Топоров (1975, 359) гидроним *Dodo* оговаривает особо; он приводит мнение Й. Левенталя (Loewenthal 1929, 59), который прусск. *Dodo* связывал с иллир. Δόδωλ ‘река’. См. также суждения об этом Ф. Даубараса (1990, 25), В. Петерайтиса (Pëteraitis 1992, 82–83), М. Биолик (1996, 40, 47).

Следует обратить внимание на интерпретацию гидронима *Deim* 1400 (Топоров 1975, 317). Исследователь реконструирует прусск.

deim-*, подчеркивая, что «в целом {deim-*} далеко от ясности». Согласно Г. Геруллису (Gerullis 1922, 26–27), прусск. *Deim* происходит от **Deimena* < **Deiw-mena*, в котором прусск. *deywis*, означающее ‘бог’ объединено с суф. *-men-*. Ф. Даубарас, специально изучавший гидронимы (1993, 23), опираясь на мнение К. Буги (Būga 1961, 143) (также и А. Ванагаса (Vanagas 1981, 83)), более достоверной считает связь с лтш. *deju*, *diēt* ‘бросаться, рваться, бежать вприпрыжку’. Правда, в работе В.Н. Топорова мнение К. Буги не упомянуто. В. Мажюлис (Mažiulis 1988, 187–188) восстанавливает прусск. **Deimē*, **Deimenā* и полагает, что прусск. **Deimen-* является производным от балт. **dei-* ‘блестеть, сиять’ = и.-е. **dei-* ‘то же’ с суф. *-men-*. В. Петерайтис (Pėteraitis 1992, 81) отмечает, что это весьма архаичные имена, связанные с **dei-*, **di-* ‘сиять, подпрыгивать, течь, бежать’. В.П. Шмид, мнение которого приведено у М. Биолик (Biolik 1996, 40–41), восстанавливает **Deimena*, связывая его с лит. гидронимом *Deimantas*, лтш. *Deimant*, лтш. *diēt*. Шмид полагал, что **Deimen-* и **Deimant-* восходят к и.-е. **dei-* ‘блестеть, сиять’. Однако М. Биолик не приводит суждений В.Н. Топорова и В. Мажюлиса по поводу этого весьма интересного гидронима.

Рассматривая прусск. апеллатив *doalgis* ‘коса’, ср. лит. *dalgis*, лтш. *dalgs*, В.Н. Топоров (1975, 354–356) полагает, что нет серьезных оснований для утверждений, что именно оно легло в основу прусск. топонимов *Dalgantis*, луг 1352, *Dalgandt*, лес, 1447, *Dallige*, луг, 1411. Ученый указывает, что у *doalgis* могло быть значение не только ‘коса’, но и ‘стебель’, ‘ствол’, ‘стержень’, ‘кость’; ср. с лит. *dalgios* ‘касатик’ (LKŽe). Анализируя корень **dalg-*, В.Н. Топоров (1975, 291) приводит те же прусские топонимы, подчеркивая, что Г. Геруллис (Gerullis 1922, 25) возводил их к прусск. *doalgis* ‘коса’. Примечательно, что прусск. *Dallige*, 1411 в трех документах передается по-разному: 1411 *uf der wesen Dallige* OF 103 8, 1411 *uf der wessen Dallige* OF 104 5, 1411 *uf der wesen Dalge* XXIX 32 (Blažienė 2005a, 32). Следует признать, что при рассмотрении прусск. топонимов с **Dalg-* в статье 2005 г. (там же) автор не учла замечаний В.Н. Топорова о значении прусск. *doalgis*. См. мнение П. Скарджюса (Skardžius 1998, 921) о прусских топонимах *Dalgantis*, *Dalgandt*, которые он тоже возводит к прусск. *doalgis* ‘коса’. Данный пример свидетельствует о внимательном отношении В.Н. Топорова к семантике топонимов.

Выбор на первый и пятый тома тезауруса пал не случайно. Первый том издан в 1975 г., а пятый в 1990 г. Объем знаний в области прусской онимии за 15 лет существенно изменился, что отразилось в пятом томе. На основе фактов прусской онимии продолжалась весьма смелая реконструкция прусской лексики.

В.Н. Топоров (1990, 42) восстанавливает прусск. **Lais-ōn-* из прусск. названия озера *Layson*, ок. 1400, позднее *Laißer See*, польск. *Lajskie Jezioro*. Сведения взяты из работы Г. Геруллица (Gerullis 1922, 81). Кроме того, *Laison* упомянуто и рядом с **lais-* (Топоров 1990, 36–37), где оно связывается с прусск. *layso* ‘глинозем, глиничок’. Рассматривая прусск. **Lais-ōn-*, В.Н. Топоров отмечает, что *ō* в суффиксе *-ōn-* восстанавливается условно, поскольку сам суффикс *-ōn-* не вполне понятен. Он связывает **lais-* с прусск. *layso*, представляя другую интерпретацию корня. Восстанавливая прусск. **Laiz-*, он привел восточнобалтийские ономастические соответствия, такие, как лтш. *Laizāni*, лит. *Lažuva* и т.д. Не учитывая суждений В.Н. Топорова, М. Биолик (Biolik 1993, 145–146) связывает название озера с прусск. *layso*. По мнению автора статьи, восстановленный В.Н. Топоровым корень **Laiz-* заслуживает всестороннего рассмотрения.

В.Н. Топоров предположительно реконструирует прусск. **Lap-al-* (?), подкрепляя его польск. топонимом *Lappalice*, нем. *Lappalitz*. Примеры заимствованы из работы В.Р. Брауера (Brauer 1988, 46, 96) (В.Н. Топорову была известна в 1983 г. изданная книга В. Брауера „Prüßische Siedlungen westlich der Weichsel“, в которой топоним *Lappalitz* проанализирован так: *Lap(e)-al+ike*, где *-ike* является суффиксом). Топоним обозначает *Fuchsort* ‘лисий места’. Согласно В.Н. Топорову, реконструкцию поддерживает западнолитовский топоним *Lapāliai* и лтш. топонимы *Lapaliņa*, *Lappelin* 1811. Последние Я. Эндзелин (Endzelin 1961, 261) связывает с лит. *Lapāliai*. Данная реконструкция демонстрирует не только прекрасное знание В.Н. Топоровым литературы, но и уважение к мнению других исследователей прусского словника. Так, он весьма высоко оценил труд В. Брауера, пастора из Картхауза (нем. *Karthus*, польск. *Kartuzu*), дав ему ценные советы при написании книги (Brauer 1988, 10).

Весьма интересны обсуждение и реконструкция **Lap-&-sal-av-* (?) (Топоров 1990, 98–99). В Самбии существовал *Lapsau*, в 1322 г. он записан как *Lapsalov*, *Lapsalow* SUB 149, позднее его фиксации ва-

рыруются. В 1344 г. он отмечен как *Lapselon* SUB 256. Эти сведения приводит Г. Геруллис (Gerullis 1922, 83), однако им не указаны записи 1352 г. *Lapsala*, *Lapsalow* OF 105 23', 1379 *Lapsalow* SUB 349 (Blažienė 2000, 77). Данный ойконим был проанализирован В. Пирсоном (Pierson 1873, 630), который считал его производным от прусск. *lape* 'лиса' и **salovo* 'остров'. Г. Геруллис (Gerullis 1922, там же) не принял этимологии Пирсона, выделив суффикс *-av-. Он не исключал возможности, что данный ойконим связан с лит. топонимом *Lapšiai* + суффикс -el-(?). В.Н. Топоров (1990) отдал предпочтение трактовке В. Пирсона, которая подтверждается латышским материалом, ср. лтш. *Lapsala* < *Lapsas-sala*, *Lapsalas* < *Lapsu-alas* or *Lapsu-salas* (Endzelīns 1961, 264). Германизованную форму *Lapsau* В.Н. Топоров объяснял как «диссимиляцию второго *b*», ср. *Lapselen* и *Lapsau*. По мнению автора статьи, этимология ойконима до конца неясна. Связь германизованной формы *Lapsau* с зафиксированными в источниках формами ойконима непонятна. Тем не менее, версию В.Н. Топорова необходимо иметь в виду, возможно, при обнаружении записей XV–XVII вв. станет ясно, как появилась форма *Lapsau*.

В пятом томе *Словаря прусского языка* представлен богатый фактический материал, к которому В.Н. Топоров относился весьма критически. Например, анализируя корень **las-*, он отмечает (Топоров 1990, 99–100), что представленные примеры из балтийских и славянских языков не позволяют сделать более менее определенных выводов о происхождении этого корня. Путь научных исканий В.Н. Топорова весьма интересен и поучителен. Безусловно, что ученый продолжал бы корректировать свои выводы на основании новых эмпирических сведений.

Особого внимания заслуживает предположительно реконструируемый В.Н. Топоровым (1990, 118) корень **Las-un*-(?). Впервые он фиксируется не в форме *Lasun* в 1507 г., как думал Г. Геруллис (Gerullis 1922, 83), а гораздо раньше, в 1468 г. В рукописных источниках встречается *Lasaune* Ostpr. Fol. 116 535, 1503 *Leisaun* Ostpr. Fol. 1408 111, 1507 *Lasun* OF 134 71, 1508/09 *Lasaunen* OF 135 15', с 1630 г. *Leijsaun* Ostpr. Fol. 1430 2, 88, 157' позднее *Leysuhnen*, в округе Хайлигенбайль (Heiligenbeil) (Blažienė 2005, 111).

На основании германизованной формы Г. Геруллис (Gerullis 1922, там же) восстанавливает прусск. **Lais-ün-*, связывая его с

прусск. *layso* ‘глинозем, глиник, глиначк’. Автор статьи (Blažienė 2005), используя новообнаруженные записи, уже с 1503 г. фиксирующие *Leisaun*, также восстанавливает прусск. **Lais-ün-*. Предположение В.Н. Топорова о том, что это может быть **Las-un-*, к сожалению, не рассмотрено, хотя его стоило бы учесть. Восстановленную форму **Las-un-* языковед подтверждает лтш. личным именем *Daratte Lasune*, лит. личным именем *Lošulis (Lašulis)*, балтийским личным именем *Ласун*, старопольск. личным именем *Łasun*, русск. *Ласунский*. Топоров допускает родство прусск. **Las-un-* со славянскими словами и возможность заимствования, как в случае с лит. *lasūs* от польск. *łasy*.

Рассматривая продуктивную прусск. тополексему **lauk-*, ср. прусск. *laucks* ‘поле’, В.Н. Топоров (1990, 129) указывает на неучтенный Г. Геруллисом ойконим *Felde Ilgelaken*, 1317–1324, позднее *Elgnovo* в Острудском округе, его оригинальной формой является прусск. **Ilg-lauk-* **Ilgelauks* (см. работу (Döhring 1910, 76)).

Следует также упомянуть корень **laut-*, реконструированный из ойконима *Lawte, Lawete* 1263 SUB 42–43, *in Lauwete* 1263 OF 105 32’ (Blažienė 2000, 79), позднее *Lauth* (Топоров 1990, 177–179). Без всякого сомнения, у него гидронимное происхождение, поскольку деревня была возле реки *Lauthen*, упомянутой уже в 1322 г. SUB 148. Гидронимное происхождение, по всей видимости, было также у ойконима *Lauten* (1326–1329) в округе Прейсиш Эйлау (Preußisch Eylau), позднее *Groß Lauth, Klein Lauth* (Blažienė 2005, 104–105). Г. Геруллис (Gerullis 1922, 85) рядом с этими топонимами оставил помету „unklar“ «неясно». В.Н. Топоров (1990, 179) также приводит сложное слово *Lautekaym* ок. 1400, прусск. **Laut-kaim-*. Деревня находилась в Ольштынском воеводстве (Blažienė 2005, 290). Еще одна деревня **Laut-kaim-* была в Самбии, впервые она отмечена в 1561–1562 г. *Lautkeimen* Ostrg. Fol. 10032 168, позже *Lautkeim* (Blažienė 2000, 79). Значение первой части слова неясно, В.Н. Топоров (1990) указывает на существование форм *Lauttens, Lautes* и их дублетов *Lutens*, 1411, *Lutynovo*, 1820 позднее *Lutynowo*. На этом основании он делает вывод, что балт. *laut-* является гидронимическим архаизмом и раритетом. В 1990 г. появилась монография Ю. Удольфа „Die Stellung der Gewässernamen Polens innerhalb der alteuropäischen Hydronymie“, в которой рассмотрены гидронимы *Luciąża, Luciążna, Lutynia* (Udolph 1990, 145–152). По мнению ученого, они относятся к индоевропейскому

слою, что подтверждается лат. *lutum* ‘грязь, ил’, лит. *liūtynas, liūtynė* ‘месиво, слякоть, грязь’ и т.д. Два года спустя обсуждая самбийский гидроним *Laute*, В. Петерайтис (Pëteraitis 1992, 116) уточнил, что *Laut-*, скорее всего, является расширенным вариантом и.-е. корня **lou-*. С *laut-* связаны лат. *lutum*, лит. *liūtinas* ‘грязный, нечистый’, *liūtas* ‘дождливый, проливной дождливый’. Свое мнение о *Laut-* высказал и В.П. Шмид, которое цитирует М. Биолик (Biolik 1996, 107–108). При этом Биолик не дает своей интерпретации гидронима *Lauthen*. Восстанавливая **Lauta*, В.П. Шмид подчеркнул, что и с точки зрения морфологии и по времени сохранившихся записей, данное имя является старым (ср. *Ven-ta, Bar-ta, Ais-ta*). К сожалению, ни В.П. Шмид, ни М. Биолик, не учли весьма интересных суждений В.Н. Топорова, В. Петерайтиса и Ю. Удольфа. Вопрос относительно прусск. **Laut-* окончательно не решен. Мысли В.Н. Топорова весьма ценны и не могут быть проигнорированы при дальнейшем рассмотрении этого вопроса.

Особое внимание в пятом томе *Словаря прусского языка* ученый уделил именам собственным, не указанным в традиционных сборниках прусского словника, которые он считал прусскими. Корень **leib-(?)* предположительно восстановлен из гидронима *Leba*, фиксируемого с 1140 г. (1990, 190–191). Следует упомянуть, что уже В.П. Шмид (Schmid 1987, 7), руководствуясь работами польских ономастов, реконструировал **Lēba, *Lēiba*. Он видел здесь связь не с лит. *lāibas* ‘тонкий’ (LKŽe), а с греч. λεῖψω ‘капать’.

В.Н. Топоров (1990) высказал суждение, что соответствия прусск. **Leib-* необходимо искать в балтийских языках. Возможна связь с лит. *leĩbti* ‘терять сознание, падать в обморок’, *leibėti* ‘ухудшаться’, *leibinti* ‘шататься, идти’ (LKŽe) и с лтш. *liēbt* ‘бежать’. Предположительно им реконструирован корень **lemp-(?)*, ятвяжск. элемент, по всей видимости, восходит к названию озера в Сувалках (Топоров 1990, 213), ср. гидроним *Lompi*, сейчас *Lempis, Lempuk* на юго-запад от *Lempis*.

**Lin-āj-(ej-)* реконструирован Топоровым (1990, 262) из прусск. ойконима *Lynneunen* 1448, обнаруженного И. Матусявичюте (Matusevičiūtė 1939, 13). Примечательно, что в первом томе статья Матусявичюте не упомянута. По мнению автора статьи, к пятому тому Топоров углубился в специфику прусского словника, внимательно относился к его источникам и стремился учесть все имена собственные, отме-

ченные у других ученых. Можно лишь предполагать, какое место отводилось прусскому словнику в последующих томах тезауруса. Автор статьи также уделила внимание данному ойкониму (Blažienė 2005, 296). Восстановив первичную форму **Līn-ein-* или **Lin-ein-*, она связала ее с прусск. *linis* ‘линь’ или с прусск. *lino, lynno* ‘лен’.

Сходным образом из ятвяжск. личного имени *Liping* 1712 реконструирован прусск. **Lip-ing-* (Топоров 1990, 311), т.е. ученый опирался и на данные XVIII в.

В пятом томе в отдельных гнездах представлены однокоренные топонимы и личные имена, происхождение которых может быть различным. Например, такова ситуация с примерами с корнем **lub-* (Топоров 1990, 364–366, 369). Языковед пришел к выводу, что *lub-* из прусск. *lubbo* ‘доска’ отражено и в топонимах и в личных именах (там же, 374–375). О **lub-*, восстановленном из прусск. личного имени *Lube, Luben*, сказано, что антропонимный корень **lub-* родственен топонимному корню **lub-*. Действительно, в некоторых случаях славянские имена собственные оказали влияние на прусские топонимы.

Перечитывая тезаурус В.Н. Топорова, не перестаешь удивляться тонкой прозорливости его составителя. Остается лишь пожалеть, что не всегда на суждения в отношении прусского словника обращается должное внимание. В настоящее время стоит острая необходимость внимательного изучения ономастических работ В.Н. Топорова и обсуждения его этимологий имен собственных. С интерпретациями В.Н. Топорова можно спорить и не соглашаться, но ни в коем случае нельзя их игнорировать.

Источники

Топоров 1975–1990 – В.Н. Топоров. Прусский язык: Словарь. Т. 1–5. М., 1975–1990 (Т. 1: 1975; Т. 2: 1979; Т. 3: 1980; Т. 4: 1984; Т. 5: 1990.).

Литература

Дамбе 1972 – В. Дамбе. Соответствия в топонимии Латвийской ССР с древнепрусским языком // *Baltistica. I priedas*. Vilnius, 1972.

Даубарас 1990 – Ф. Даубарас. Прусская гидронимия. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Вильнюс, 1990.

- Berneker 1896 – E. Berneker. Die preussische Sprache. Texte, Grammatik, etymologisches Wörterbuch. Strassburg, 1896.
- Biolik 1993 – M. Biolik. Die Namen der stehenden Gewässer im Zuflußgebiet des Pregel und im Einzugsbereich der Zuflüsse zur Ostsee zwischen Pregel und Memel // *Hydronymia Europaea*. Lfg. 8. Stuttgart, 1993.
- Biolik 1996 – M. Biolik. Die Namen der stehenden Gewässer im Zuflußgebiet des Pregel // *Hydronymia Europaea*. Lfg. 8. Stuttgart, 1996.
- Blažienė 2000 – G. Blažienė. Die baltischen Ortsnamen im Samland // *Hydronymia Europea*. Sonderband II. Stuttgart, 2000.
- Blažienė 2005 – G. Blažienė. Baltische Ortsnamen in Ostpreußen // *Hydronymia Europea*. Sonderband III. Stuttgart, 2005.
- Blažienė 2005a – G. Blažienė. Prūsų žemėvardžių tyrinėjimo problemos // *Baltistica*. VI priedas. Vilnius, 2005.
- Brauer 1988 – W.R. Brauer. Baltisch-preussische Siedlungen westlich der Weichsel. Münster, 1988.
- Būga 1958 – K. Būga. Rinkiniai raštai. Bd. 1. Vilnius, 1958.
- Būga 196158 – K. Būga. Rinkiniai raštai. Bd. 3. Vilnius, 1961.
- Döhring 1910 – A. Döhring. Über die Herkunft der Masuren. Mit besonderer Berücksichtigung der Kreise Osterode und Neidenburg. Königsberg, 1910.
- Endzelīns 1943 – J. Endzelīns. Senprūšu valoda. Ievads, gramatika un leksika. Rīgā, 1943.
- Endzelīns 1956 – J. Endzelīns. Latvijas PSR vietvārdi D. 1. Sēj. 1. Rīgā, 1956.
- Endzelīns 1961 – J. Endzelīns. Latvijas PSR vietvārdi D. 1. Sēj. 2. Rīgā, 1961.
- Gerullis 1922 – J. Gerullis. Die altpreussischen Ortsnamen. Berlin; Leipzig, 1922.
- Hoppe 1877 – F.F. Hoppe. Ortsnamen der Provinzen Ost- und Westpreußen // *Altpreussische Monatsschrift*. Bd. 14. Königsberg, 1877.
- Krahe 1964 – H. Krahe. Unsere ältesten Flussnamen. Wiesbaden, 1964.
- Krahe 1965 – H. Krahe. Alte Gewässernamen zwischen Weichsel und Memel // *Beiträge zur Namenforschung*. Bd. 16. H. 1. Heidelberg, 1965.
- LKŽe – Lietuvių kalbos žodynas. Elektroninis variantas. Словарь литовского языка. Электронный вариант. Доступ к ресурсу: www.lkz.lt.
- Loewenthal 1929 – J. Loewenthal. Etymologische Miscellen // *Zeitschrift für Ortsnamenforschung*. Bd. 5. München, 1929.
- LPŽ 1985 – Lietuvių pavardžių žodynas. T. 1. Vilnius, 1985.
- LVŽ 2008 – Lietuvos vietovardžių žodynas. I, A–B. Vilnius, 2008.
- Matusevičiūtė 1939 – I. Matusevičiūtė. Kiek naujos medžiagos prūsų vardynui // *Archivum Philologicum*. T. 8. Kaunas, 1939.
- Mažiulis 1988–1997 – V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Bd. 1–4. Vilnius, 1988–1997. (T. 1: 1988; T. 2: 1993; T. 3: 1996; T. 4: 1997.)

- Nesselmann 1873 – G.H.F. Nesselmann. Thesaurus linguae Prussicae. Berlin, 1873.
- OF – Фолианты Ордена из Тайного государственного архива прусского культурного наследия.
- Ostpr. Fol. – Восточнопрусские фолианты из Тайного государственного архива прусского культурного наследия.
- Pėteraitis 1992 – V. Pėteraitis. Mažoji Lietuva ir Tvangsta. Vilnius, 1992.
- Pierson 1973 – W. Pierson. Altpreussischer Namenkodex // Zeitschrift für preussische Geschichte und Landeskunde. Bd. 10. Berlin, 1973.
- Przybytek 1993 – R. Przybytek. Ortsnamen baltischer Herkunft im südlichen Teil Ostpreußens // Hydronymia Europea. Sonderband I. Stuttgart, 1993.
- Savukynas 1960 – B. Savukynas. Ežerų vardai // Lietuvių kalbotyros klausimai. T. 3. Vilnius, 1960.
- Schmid 1968 – W.P. Schmid. Alteuropäisch und Indogermanisch // Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz). Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1968, Nr. 6. Wiesbaden.
- Skardžius 1998 – P. Skardžius. Lietuvių vandenvardžiai su -nt- // Rinktiniai raštai. T. 4. Vilnius, 1998.
- SUB – Urkundenbuch des Bisthums Samland / Hrsg. von C. P. Woelky, H. Mendhal. Leipzig, 1891.
- Trautmann 1910 – R. Trautmann. Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Einleitung, Texte, Grammatik, Wörterbuch. Göttingen, 1910.
- Trautmann 1923 – R. Trautmann. Rez. G. Gcrullis. Die altpreußischen Ortsnamen // Archiv für slavische Philologie. Bd. 38. Berlin, 1923.
- Trautmann 1925 – R. Trautmann. Die altpreußischen Personennamen. Göttingen, 1925.
- Udolph 1990 – J. Udolph. Die Stellung der Gewässernamen Polens innerhalb der alteuropäischen Hydronymie. Heidelberg, 1990.
- Vanagas 1981 – A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
- Zinkevičius 2008 – Z. Zinkevičius. Lietuvių asmenvardžiai. Vilnius, 2008.
- XXII 43, XXIX 32 – Документы из ящиков для рукописей в Тайном государственном архиве прусского культурного наследия.

Ещё раз о семантике литовских *n/st*-глаголов: от непереходности к начинательности

Введение

Проблемы морфологической структуры и функционирования литовской глагольной системы, как в синхронном плане, так и с точки зрения балтийской, балто-славянской и индоевропейской исторической грамматики, занимали важное место в научных интересах В.Н. Топорова и были рассмотрены в целом ряде его публикаций, ср. (Топоров 1961, 1962, 1966 и др.). Отдельное внимание было уделено В.Н. Топоровым группе литовских глаголов, образующих основу презенса при помощи назального инфикса и/или суффикса *-st*, см. (Топоров 1970, 1973). Не иссякающий на протяжении более полувека интерес исследователей к этому типу глагольных основ в литовском языке связан не только с особенностями их морфологии и исторического развития, но и с высокой степенью их семантической мотивированности, см. помимо упомянутых работ В.Н. Топорова также (Агумаа 1957; Степанов 1978; Темчин 1986; Wiemer 2004; Аркадьев 2006а, 2006б; Arkadiev 2005, 2008; Gorbachov 2007; Pakerys 2007).

Несмотря на хорошую разработанность данной проблематики, по крайней мере один из аспектов функционирования *n/st*-глаголов в литовской глагольной системе, насколько мне известно, не был до сих пор освещён с достаточной полнотой. Речь идёт о случаях, когда глагол *n/st*-класса вступает в коррелятивные отношения с глаголами других словоизменительных классов. Если один из типов таких отношений между глаголами, а именно, связанный с противопоставлением по переходности, был неоднократно рассмотрен в литературе (к уже цитированным работам добавлю Leskien 1884, 381ff; Криницкайте 1979; Banelis 1979; Ambrazas (ed.) 1997, 223; Valeckienė 1998, 27–28; Petit 1999, 85–93), то другой тип, в котором глаголы противопоставлены не как переходный vs. непереходный, а как длительный vs. начинательный, систематически почти не рассматривался.

Задача данной статьи – восполнить этот пробел¹. В разделе 1 я кратко охарактеризую интересующие меня соотношения между глаголами, в разделе 2 приведу относительно полный материал, в разделе 3 выскажу гипотезы о синхронных и исторических мотивациях совмещения в рамках одного глагольного класса разных семантических признаков (непереходности и начинательности).

1. Общие замечания

В литовском языке имеется значительное число пар так называемых «первичных» глагольных лексем (таких, которые образуют инфинитив присоединением суффикса *-ti* непосредственно к корню, ср. первичный глагол *bėg-ti* ‘бежать’ vs. производный *bėg-io-ti* ‘бегать’), связанных следующими соотношениями:

один из членов пары – непереходный и как правило обозначает неконтролируемый процесс или состояние, образует основу презенса при помощи назального инфикса и/или суффикса *-st* и имеет «нулевую» ступень огласовки корня²;

второй член пары – переходный, обозначает агентивную каузацию процесса или состояния, выражаемого непереходным членом пары, образует основы презенса и претерита палатализацией конечного согласного основы и имеет «полную» ступень огласовки корня.

Примеры соотношений инхоативно-каузативного типа (представляющие все зафиксированные модели аблаутных соотношений) приведены в таблице 1. Всего по данным обратного словаря (Robinson 1976) и литовско-русского словаря (Lyberis 2005) в современном литовском литературном языке имеется примерно полсотни таких пар³. Они, несмотря на свою непродуктивность, являются важным сред-

¹ В основе настоящей статьи лежат доклады, прочитанные на секции балтистики всероссийской конференции «Ломоносовские чтения» (Москва, апрель 2009 г.) и на международной конференции “Baltic Languages: Structure and Contacts” (Стокгольм, июнь 2010 г.). Я благодарен слушателям, в особенности Даниэлю Пети, Илье Сержанту и Бонифацасу Стундже, за обсуждение и замечания. Работа выполнена при поддержке программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации».

² Об этом см., среди прочего, (Petit 1999, 85ff).

³ Согласно работе (Темчин 1986, 87), основанной на более обширном ис-

ством противопоставления переходных и непереходных предикатов в литовском языке, вполне стандартным с типологической точки зрения, см. (Haspelmath 1993; Comrie 2006).

Табл. 1. Пары непереходных и переходных первичных глаголов⁴

Тип аблаута	Непереходный	Переходный	Число пар
i~e + сонант	<i>linkti (linksta, linko)</i> 'гнутья'	<i>lenkti (lenkia, lenkė)</i> 'гнуть'	12
i~e + шумный	<i>migzti (myzga⁵, mizgo)</i> 'пытаться' <i>plisti (plinta, plito)</i> 'распространяться'	<i>mezgti (mezgia, mezgė)</i> 'завязывать' <i>plėsti (plečia, plėtė)</i> 'распирять'	8
y~ė	<i>plyšti (plyšta, plyšo)</i> 'разрываться'	<i>plėšti (plėšia, plėšė)</i> 'рвать, драть'	2
i~ei	<i>kisti (kinta, kito)</i> 'меняться'	<i>keisti (keičia, keitė)</i> 'менять'	4
i~ie	<i>mišti (myšta⁶, mišo)</i> 'смешиваться'	<i>miešti (miešia, miešė)</i> 'разбавлять'	3
y~ie	<i>dygti (dygsta, dygo)</i> 'прорастать'	<i>diegti (diegia, diegė)</i> 'сажать (растения)'	6
y~ei	<i>klypti (klypsta, klypo)</i> 'искривляться'	<i>kleipti (kleipia, kleipė)</i> 'искривлять'	2
u~au	<i>trukti (trunka, truko)</i> 'продолжаться'	<i>traukti (traukia, traukė)</i> 'тянуть'	12
ū~au	<i>lūžti (lūžta, lūžo)</i> 'ломаться'	<i>laužti (laužia, laužė)</i> 'ломать'	3

Рассмотрение пар, подобных приведённым, сталкивается с двумя проблемами:

Во-первых, имеется немалое (в моей выборке – около 30) число пар, члены которых демонстрируют те же самые формальные соотно-

ходном материале, включающем данные диалектов, число таких пар оценивается как примерно на порядок большее.

⁴ В скобках приведены формы 3 л. презенса и претерита. Статистика даётся по моей выборке.

⁵ Перед несмычными согласными назальный инфикс реализуется как удлинение предшествующей гласной фонемы ($y = /i:/$).

⁶ Ряд глаголов с основой на фриктивный образуют основу презенса при помощи одновременно инфиксации (реализующейся как удлинение, см. сн. 5) и суффикса *-st*: *myšta < {mi-n-š-st-a}*.

шения, однако различаются не только переходностью или вообще не переходностью; наиболее частотное соотношение в таких парах состоит в том, что *n/st*-глагол (чаще всего приставочный) обозначает вхождение в процесс или состояние, обозначаемое другим членом пары.

Во-вторых, *n/st*-глаголы регулярно вступают в систематические корреляции с глаголами других словоизменительных типов (в том числе с суффиксальными производными глаголами), причём семантические отношения между членами таких пар аналогичны отношениями в «начинательных» парах первичных глаголов.

В таблице 2 приведены несколько примеров, иллюстрирующих такие соотношения между глаголами, не описываемые в терминах (не)переходности.

Табл. 2. Глагольные пары другого типа

Морфологический тип	<i>n/st</i> -глагол	Коррелятивный глагол
с аблаутом, коррелятивный глагол первичный	<i>dvisti (dvysta, dviso)</i> 'протухать' <i>pra-virkti (pravirksta, pravirko)</i> 'заплакать'	<i>dvēsti (dvesia, dvēsē)</i> 'издыхать' <i>verkti (verkia, verkē)</i> 'плакать'
с аблаутом, коррелятивный глагол не первичный	<i>pra-gysti (pragysta, pragydo)</i> 'запеть'	<i>giedoti (gieda, giedojo)</i> 'петь'
без аблаута, коррелятивный глагол не первичный	<i>pra-kalbti (prakalbsta, prakalbo)</i> 'заговорить' <i>iš-girsti (išgirsta, išgirdo)</i> 'услышать'	<i>kalbēti (kalba, kalbējo)</i> 'говорить' <i>girdēti (girdi, girdējo)</i> 'слышать'

Общее число пар, не укладывающихся в «инхоативно-каузативную» модель, в моей выборке почти 70, т.е. их даже больше, чем собственно пар, соотносящихся по переходности. Тем самым, сосредоточение внимания исключительно на инхоативно-каузативных парах и игнорирование глагольных пар других типов неправомерно: последние не являются исключением или статистически несущественным отклонением от доминирующей модели. В следующем разделе я привожу полный список таких пар из моей выборки и классифицирую их по наблюдающимся в них семантическим соотношениям между глаголами.

2. Семантические соотношения в «непереходных» глагольных парах

Среди глагольных пар, не описываемых в терминах противопоставления «непереходный глагол ~ каузатив», имеется небольшое число пар, по всей видимости, исторически относящихся к тому же типу, что и основная масса «переходных» пар, однако утративших прозрачную семантическую мотивацию. Глаголы в этих парах противопоставлены как непереходный и переходный, однако различие между ними не сводится к компоненту «каузация» и является в каждом случае индивидуальным и лексикализированным. Это следующие пары:

rikti (rinka, riko) ‘ошибаться’ – *riekti (riekia, riekė)* ‘резать, пахать’;
gižti (gyžta, gižo) ‘киснуть’ – *giežti (giežia, giežė)* ‘шекотать, першить’;
gubti (gumba, gubo) ‘гнутьяся’ – *gaubti (gaubia, gaubė)* ‘накрывать’;
siusti (siunta, siuto) ‘беситься’ – *siausti (siaučia, siautė)* ‘бить; окружать’;
klusti (klūsta, kluso) ‘становиться послушным’ – *klausti (klausia, klausė)* ‘спрашивать’;
nykti (nyksta, nyko) ‘исчезать’ – *niekti (niekia, niekė)* ‘пренебрегать’;
rykšti (rykšta, ryško) ‘становиться ясным’ – *reikšti (reiškia, reiškė)* ‘значить, выражать’.

Среди «первичных» пар выделяются также единичные пары, в которых глаголы противопоставляются не по синтаксической переходности, соответствующей наличию *gesp.* отсутствию в их значении семантического компонента «каузация», а по другим семантическим параметрам переходности (о них см. Hopper, Thompson 1980): одушевлённости субъекта, ср. *dvisti (dvysta, dviso)* ‘протухать’ (о продуктах) vs. *dvėsti (dvesia, dvėšė)* ‘издыхать’ (о животных), контролируемости действия субъектом, ср. *klupti (klumpa, klupo)* ‘спотыкаться’ vs. *klaupiti (klaupia, klaupė)* ‘становиться на колени’. Наконец, по крайней мере в одной паре глаголы являются практически синонимичными, ср. *justi (junta, juto)* ‘ощущать’ vs. *jausti (jaučia, jautė)* ‘чувствовать’⁷.

⁷ Несмотря на то, что эти глаголы объясняются друг через друга в толковых словарях, они демонстрируют существенные статистические различия в употреблении: во-первых, формы глагола *jausti* встречаются в корпусе (LKT) примерно на порядок чаще, чем формы глагола *justi*; во-вторых, если *jausti* чаще употребляется в настоящем времени, нежели в прошед-

Однако наиболее частотным и единственным систематическим типом соотношения между *n/st*-глаголом и его коррелятом в «непереходных» парах является аспектуальное (точнее, акциональное) противопоставление между обозначениями неопредельной длительной ситуации (состояния или процесса) и соотносящегося с такой ситуацией моментального события – чаще всего начала соответствующего состояния или процесса. Как уже указывалось выше, в подавляющем большинстве таких случаев *n/st*-глагол содержит приставку и обычно вообще не употребляется без приставки⁸. Можно выделить несколько более подробных подклассов таких соотношений.

Начало состояния ~ состояние:

с аблаутом:

iš-žirgti (išžirgsta, išžirgo) ‘раскорячиться’ – *žergti (žergia, žergė)* ‘расставлять ноги’

pra-džiugti (pradžiunga, pradžiuo) ‘обрадоваться’ – *džiaugtis⁹ (džiaugiasi, džiaugėsi)* ‘радоваться’

snūsti (snūsta, snūdo) ‘начинать дремать’ – *snausti (snaudžia, snaudė)* ‘дремать’

nu-nižti (nunyžta, nunižo) ‘опаршиветь’ – *niežėti (niežti, niežėjo)* ‘зудеть’

pa-milti (pamilsta, pamilo) ‘полюбить’ – *mylėti (myli, mylėjo)* ‘любить’

pra-žiurti (pražiūra, pražiuro) ‘прозреть’, *su-žiurti* ‘уставиться’ – *žiūrėti (žiūri, žiūrėjo)* ‘смотреть’

шем (3791 vs. 1902 употребления для 3 лица), то *justi* демонстрирует диаметрально противоположную дистрибуцию (179 vs. 393 употребления для 3 лица). Наконец, как мне справедливо указала А. Усонене, префиксы присоединяются почти только к глаголу *justi*, что может указывать на то, что по крайней мере исторически он был способен обозначать изменение состояния.

⁸ Несмотря на то, что в (LKŽ) приводятся примеры употребления соответствующих бесприставочных лексем, их, как правило, невозможно обнаружить в современной речи, отражённой в интернете и в Корпусе литовского языка (LKT), равно как и в других словарях.

⁹ Строго говоря, наличие у данного глагола рефлексивного суффикса указывает на то, что исторически эта пара могла быть инхоативно-каузативной со вторым членом *džiaugti* ‘радовать’. Интересно, однако, что последний зафиксирован в (LKŽ) и как переходный ‘радовать’, и как непереходный синонимичный современному литературному *džiaugtis* ‘радоваться’.

без аблаута:

pa-kabti (*pakamba, pakabo*) ‘повиснуть’, *nu-kabti* ‘свиснуть, нависнуть’ – *kaboti* (*kabo, kabojo*) ‘висеть’

su-bruzti (*subrūzda, subruzdo*) ‘взбудоражиться’ – *bruzdėti* (*bruzda, bruzdėjo*) ‘волноваться’

pa-gailti (*pagailsta, pagailo*) ‘почувствовать жалость’ – *gailėti* (*gaili, gailėjo*) ‘жалеть’

pa-norti (*panorsta, panoro*) ‘захотеть’ – *norėti* (*nori, norėjo*) ‘хотеть’

į-galti (*įgalsta, įgalo*) ‘получить возможность’ – *galėti* (*gali, galėjo*) ‘мочь’

iš-girsti (*išgirsta, išgirdo*) ‘услышать’, *nu-girsti* ‘тж.’ – *girdėti* (*girdi, girdėjo*) ‘слышать’

pa-žinti (*pažįsta, pažino*) ‘узнать; знать’ – *žinoti* (*žino, žinojo*) ‘знать’

pa-rūpti (*parūpsta, parūpo*) ‘озаботить’ (безл.), *su-rūpti* ‘тж.’ – *rūpėti* (*rūpi, rūpėjo*) ‘интересовать’

į-bosti (*įbosta, įbodo*) ‘надоест’, *at-si-bosti*, *nu-bosti* ‘тж.’ – *bodėtis* (*bodisi, bodėjosi*) ‘гнушаться’

pa-garsti (*pagarsta, pagarso*) ‘прославиться’, *pragarsti* ‘тж.’ – *garsėti* (*garsėja, garsėjo*) ‘славиться’ (< *garsus* ‘известный’)

Начало процесса ~ процесс:

с аблаутом:

pra-virkti (*pravirksta, pravirko*) ‘заплакать’, *su-virkti* ‘тж.’ – *verkti* (*verkia, verkė*) ‘плакать’

pra-jukti (*prajunka, prajuko*) ‘засмеяться’ – *juoktis* (*juokiasi, juokėsi*) ‘смеяться’

į-knibti (*įknimba, įknibo*) ‘налечь, приняться’ – *kneibti* (*kneibia, kneibė*) ‘ковырять’

su-tvieksti (*sutvyyska, sutvisko*) ‘заблестеть’ – *tvieksti* (*tvieskia, tvieskė*) ‘ярко светить, освещать’

su-šukti (*sušunka, sušuko*) ‘вскрикнуть’ – *šaukti* (*šaukia, šaukė*) ‘кричать; звать’

spisti (*spinta, spito*) ‘начинать роиться’ (о пчёлах) – *spiesti* (*spiečia, spietė*) ‘роиться’

без аблаута:

su-spursti (*suspursta, suspurdo*) ‘затрепетать’ – *spurdėti* (*spurda, spurdėjo*) ‘трепетать’

su-krusti (*sukrunta, sukruoto*) ‘зашевелиться’ – *krutėti* (*kruta, krutėjo*) ‘шевелиться’

Начало процесса свето- или звукопроизводства – соответствующий процесс:

с аблаутом:

pra-bilti (*prabyla, prabilo*) ‘заговорить’ – *byloti* (*byloja, bylojo*) ‘вещать’
pra-gysti (*pragysta, pragydo*) ‘запеть’, *su-gysti* ‘тж’ – *giedoti* (*gieda, giedojo*)
 ‘петь’

без аблаута:

su-žibti (*sužimba, sužibo*) ‘блеснуть, заблестеть’ – *žibėti* (*žiba, žibėjo*) ‘блестеть’

su-žvilgti (*sužvilgsta, sužvilgo*) ‘заблестеть’ – *žvilgėti* (*žvilga, žvilgėjo*) ‘блестеть’

su-mirgti (*sumirgsta, sumirgo*) ‘запестреть’ – *mirgėti* (*mirga, mirgėjo*) ‘пестреть’

pra-kalbti (*prakalbsta, prakalbo*) ‘заговорить’ – *kalbėti* (*kalba, kalbėjo*) ‘говорить’

pra-šnekti (*prašnenka, prašneko*) ‘заговорить’ – *šnekėti* (*šneka, šnekėjo*) ‘говорить’

pra-žvingti (*pražvingsta, pražvingo*) ‘заржать’, *su-žvingti* ‘тж’ – *žvingauti* (*žvingauja, žvingavo*) ‘ржать’

su-čiułbti (*sučiułbsta, sučiułbo*) ‘зачирикать’ – *čiułbėti* (*čiułba, čiułbėjo*) ‘чирикать’

su-klegti (*suklenga, suklego*) ‘загалдеть’ – *klegėti* (*klega, klegėjo*) ‘галдеть’

su-žvangti (*sužvangsta, sužvango*) ‘зазвенеть’ – *žvangėti* (*žvanga, žvangėjo*) ‘звенеть’

su-šlamti (*sušlqma, sušlamo*) ‘зашелестеть’ – *šlamėti* (*šlama, šlamėjo*) ‘шелестеть’

su-čiaukšti (*sučiaukšta, sučiauško*) ‘защebetать’ – *čiauškėti* (*čiauška, čiauškéjo*) ‘щebetать’

su-čežti (*sučežta, sučežo*) ‘зашуршать’ – *čežėti* (*čeža, čežėjo*) ‘шуршать’

Достижение определённой стадии постепенного изменения качества ~ постепенное изменение качества (с отыменными глаголами):

без аблаута:

pa-kvailti (*pakvailsta, pakvailo*), *su-kvailti* ‘поглупеть’ – *kvailėti* (*kvailėja, kvailėjo*) ‘глупеть’ (< *kvailus* ‘глупый’)

ap-lėsti (*aplėsta, aplėto*) ‘немного замедлиться’ – *lėtėti* (*lėtėja, lėtėjo*) ‘замедляться’ (< *lėtas* ‘медленный’)

ap-tamsti (*aptamsta, aptamso*) ‘потемнеть’ – *tamsėti* (*tamsėja, tamsėjo*) ‘темнеть’ (< *tamsus* ‘тёмный’)

pra-tursti (*pratursta, praturto*) ‘разбогатеть’ – *turtėti* (*turtėja, turtėjo*) ‘богатеть’ (< *turtas* ‘богатство’)

į-drąsti (*įdrąsta, įdrąso*) ‘осмелеть’ – *drąsėti* (*drąsėja, drąsėjo*) ‘смелеть’ (< *drąsus* ‘смелый’)

pa-grožti (*pagrožta, pagrožo*) ‘показаться красивым’ – *grožėti* (*grožėja, grožėjo*) ‘хорошеть’ (< *grožis* ‘красота’)

Моментальное событие ~ серия таких событий:

с аблаутом:

su-bilsti (*subilsta, subildo*) ‘громыхнуть’ – *belsti* (*beldžia, beldė*) ‘стучать’

su-spigti (*suspinga, suspigo*) ‘вскрикнуть’ – *spiegti* (*spiegia, spiegiė*) ‘визжать’

su-stugti (*sustunga, sustugo*) ‘взвыть’ – *staugti* (*staugia, staugė*) ‘выть’

su-klikti (*suklinka, sukliko*) ‘вскрикнуть’ – *klykti* (*klykia, klykė*) ‘кричать’

pra-vimti (*pravimsta, pravimo*) ‘стошнить’ – *vemti* (*vemia, vėmė*) ‘тошнить’

без аблаута:

su-virpti (*suvirpsta, suvirpo*) ‘вздрагнуть’ – *virpėti* (*virpa, virpėjo*) ‘дрожать’

su-bligzti (*sublyzga, sublizgo*) ‘блеснуть’ – *blizgėti* (*blizga, blizgėjo*) ‘блестеть’

Наконец, в моём материале обнаружилась лишь одна «непервичная» пара, демонстрирующая семантическое соотношение, которое можно описать как инхоативно-каузативное: *pra-mokti* (*pramoksta, pramoko*) ‘научиться’ vs. *mokyti* (*moko, mokė*) ‘учить’.

В следующем разделе я попытаюсь дать ответ на вопрос, как два выделенных типа семантических соотношений в парах, содержащих *n/st*-глагол, – «инхоативно-каузативный» и «начинательный» – соотносятся друг с другом и является ли сосуществование и «родство» в литовском языке обоих типов пар случайностью или результатом закономерного развития.

3. Интерпретация

Основной вопрос, который встаёт в результате рассмотрения материала, приведённого в предыдущем разделе, состоит в следующем: случайно ли то, что в литовском языке сосуществуют и демонстрируют значительную степень формального сходства инхоативно-каузативные пары типа *mirkti* ‘мокнуть’ ~ *merkti* ‘мочить’ и *pravirkti* ‘заплакать’ ~ *verkti* ‘плакать’, и если совмещение в рамках по сути одного и того же морфологического противопоставления двух различных семантических корреляций не является случайностью, то

чем оно мотивировано и как могло возникнуть? В данном разделе я выскажу соображения, позволяющие дать ответ на этот вопрос.

Ключ к пониманию рассматриваемого явления, как мне представляется, – значение глаголов *n/st*-класса, общее как для тех из них, что входят в качестве непереходных членов в каузативную оппозицию, так и для тех, что являются начинательными членами акциональной оппозиции. Как хорошо известно (см. уже упомянутую выше литературу, а также (Stang 1942, 132–133)), *n/st*-класс литовских глаголов семантически весьма гомогенен и характеризуется признаком ‘неконтролируемое изменение состояния’. Это изменение состояния может быть как градуальным, так и спонтанным, моментальным. Градуальные изменения состояния в основном обозначают глаголы, входящие в инхоативно-каузативные пары; их переходные корреляты обычно выражают контролируемую деятельность, направленную на постепенное достижение этого изменения состояния (ср. *linkti* ‘гнуться’ ~ *lenkti* ‘гнуть’). Напротив, значение спонтанного изменения состояния более характерно для глаголов, не имеющих каузативного коррелята (ср. *alpti* ‘лишаться чувств’, *mirti* ‘умереть’). Разумеется, эти закономерности не являются абсолютными, ср. каузативные пары вроде *lūžti* ‘разбиваться’ ~ *laužti* ‘разбивать’, в норме не обозначающие ситуаций с постепенным «накоплением результата» (Падучева 2004), или начинательные пары типа *pakvailti* ‘поглупеть’ ~ *kvailėti* ‘глупеть’, где второй член пары выражает постепенное изменение.

Семантическая связь между неконтролируемым предельным процессом, приводящим к изменению состояния субъекта, и спонтанным моментальным событием – вхождением в новое состояние или в процесс, – представляется вполне закономерным результатом обобщения исходного значения *n/st*-класса при распространении данной морфологической модели на всё новые глаголы. Так, уже среди непереходных глаголов, входящих в каузативные пары, имеются лишённые характерного для значительной части *n/st*-глаголов признака ‘неконтролируемость’, ср. глагол *kilti* ‘подниматься’, который сочетается с названиями не только неодушевлённых объектов (температура, солнце), но и живых существ, ср. (Темчин 1986, 92, 94). Тем самым, значение неконтролируемости процесса оказывается для *n/st*-класса менее значимым, чем признак предельности, имплицитный изменение состояния, которое может актуализироваться пре-

фиксом. Наличие у непереходных членов каузативно-инхоативных пар префиксальных коррелятов, выражающих достижение процессом предела, ср. *pa-linkti* ‘согнуться’, *iš-birti* ‘высыпаться’, *pra-driksti* ‘продраться’, *su-rigzti* ‘спутаться’, *į-smigti* ‘вонзиться’ и др., – в ещё большей степени облегчает семантический переход к образованиям типа *pra-virkti* ‘заплакать’, поскольку все эти префиксальные глаголы относятся к одному и тому же акциональному классу моментальных предикатов, обозначающих событие, не имеющее длительности. Признак ‘неконтролируемость’ здесь также является факультативным, ср. многочисленную группу глаголов звукопроизводства, явно обозначающих контролируемые ситуации¹⁰.

В пользу неслучайности морфологической общности литовских инхоативно-каузативных и начинательных глагольных пар говорят и типологические данные. Такого рода совмещение значений в рамках одного морфологического типа наблюдается, например, в грузинском языке¹¹, где так называемые «пассивные» глаголы с суффиксом *-d(-eb)*- могут вступать в следующие отношения с другими глаголами, см. подробнее (Vogt 1971, 112–113; Holisky 1980, 1981): непереходный vs. каузатив (*tetrdeba* ‘становится белым’ ~ *atetrebs* ‘белит’), вхождение в состояние vs. состояние (*acivdeba* ‘похолодает’ ~ *civa* ‘холодно’), вхождение в процесс vs. неопредельный процесс (*at’irdeba* ‘заплачет’ ~ *t’iris* ‘плачет’).

Представляется возможным проследить не только синхронную связь между литовскими глагольными парами двух рассматриваемых типов, но и историческую последовательность их возникновения. Целый ряд формальных признаков «начинательных» пар указывает на их более позднее по сравнению с «каузативными» парами воз-

¹⁰ Также нерелевантным оказывает признак «внешняя каузация ситуации» (external causation, см. Levin, Rappaport Hovav 1995), который я в более ранних работах (Аркадьев 2006б; Arkadiev 2008) полагал одним из определяющих для *n/st*-класса. Он применим, и то не всегда, лишь к тем глаголам, которые входят в каузативные пары, однако начинательные корреляты внутренне-каузированных, происходящих «самих по себе» ситуаций вроде ‘плакать’, ‘шелестеть’, ‘роиться’ и проч. также обычно являются внутренне-каузированными.

¹¹ О ряде других нетривиальных параллелей в составе глагольных классов между литовским и грузинским см. Аркадьев 2006б; Arkadiev 2005, 2008.

никновение (см. (Arumaa 1957, 129ff) об инновационном характере основной массы литовских *n/st*-глаголов):

отсутствие аблаута в значительной части «начинательных» пар; допустимость сверхтяжёлых слогов, например, *pa-gail-ti* ‘почувствовать жалость’, *pa-nor-ti* ‘захотеть’ которые в общем случае в литовских словах недопустимы и сокращаются, ср. презенс *puola* ‘падает’ vs. инфинитив *pul-ti* с сокращением дифтонга или претерит *korė* ‘вешал’ vs. инфинитив *kar-ti* с сокращением /o:/ > /a/;

целый ряд отыменных образований вроде *ap-tamsti* ‘темнеть’ < *tamsus* ‘тёмный’;

наличие глаголов, образованных от морфологически сложных основ, например, *pra-tursti* ‘разбогатеть’ < *tur-t-as* ‘богатство’ < *turėti* ‘иметь, держать’;

наличие в диалектах *st*-глаголов, образованных от недавних заимствований, например, *bagosti* ‘богатеть’ < *bagotas* ‘богатый’ из белорус. *багаты* (Arumaa 1957, 129).

Все эти признаки¹² указывают на то, что основная масса «начинательных» пар сформировалась на сравнительно позднем этапе истории литовского языка и является результатом аналогического распространения (extension) по образцу каузативно-инхоативных пар. По всей видимости, базой для такой аналогии послужили уже упомянутые выше префиксальные непереходные глаголы типа *pa-linkti* ‘сognуться’.

Наконец, хотелось бы обратить внимание на изменение характера морфологических отношений между членами разных типов литовских глагольных пар, происшедшее при описанном выше распространении каузативно-инхоативной модели и генерализации *n/st*-класса на непереходные глаголы, обозначающие любые изменения состояния. Если члены инхоативно-каузативных пар связаны между собою многочисленными **двусторонними** импликациями, касающимися их словоизменительного типа, корневого вокализма, переходности и семантики, то отношения внутри «начинательных» пар стали в значительной степени **односторонними**: глаголы подходящей се-

¹² А также существенно меньшая продуктивность *n/st*-класса в латышском языке (Arumaa 1957, 125ff).

мантики (обозначающие состояния или неопредельные процессы) или даже некоторые имена способны «встраиваться» в модель приставочного *n/st*-глагола, выражающего, если угодно, «наиболее естественное событие, соотносимое с производящей основой». С точки зрения морфологической теории можно говорить о переходе от морфологической **деривации** (операции с чётко заданными исходным и конечным множествами единиц и однозначно определённым преобразованием, соотносящим изменение формы – в нашем случае ступени аблаута и словоизменительного класса – и значения – в нашем случае (ин)транзитивизацию¹³) к морфологической **конструкции** (в том более широком понимании термина «конструкция», которое принято в так называемой грамматике конструкций, см. (Goldberg 2006; Booij 2007): «языковое выражение, у которого есть аспект плана выражения или плана содержания, не выводимый из значения или формы составных частей» (Кузнецова 2007, 3)). В случае «начинательных» пар мы имеем дело с морфолексической операцией без однозначно определённого множества исходных единиц (ограничение, видимо, является чисто семантическим, причём относительно «растяжимым»), зато с характерным для грамматических конструкций «радиальным» характером результирующего класса единиц (относительно гетерогенные с семантической и отчасти и с морфологической – наличие vs. отсутствие аблаута – точек зрения лексемы, по ряду признаков – семантических и формальных, причём не обязательно коррелирующих друг с другом, – объединяющиеся в классы различного размера, в свою очередь связанные между собой семантическими переходами). Важно при этом, что результирующее множество задано не при помощи «динамических» операций, переводящих в него элементы исходного множества (эти операции в случае «начинательных» пар весьма разнородны: со стороны морфологии это префиксация, устранение при необходимости «лишних» словоизменительных или словообразовательных аффиксов, изменение парадигматического класса, реже аблаут; семантически это введение в ситуацию начального события или вычленение из неё единичного «кванта»), а посредством

¹³ Определить направление деривации в случае литовских каузативно-инхоативных пар парадоксальным образом оказывается нелегко, если вообще возможно.

«статических» ограничений, накладываемых на его элементы: глагол данного типа должен иметь префикс и не иметь вокалических суффиксов, относиться к определённом словоизменительному типу и обладать событийной семантикой – а «каким образом» основа «подстроится» под эти требования, уже не имеет значения.

В заключение скажу, что рассмотрение всего разнообразия словообразовательных отношений, в которые вступают литовские *n/st*-глаголы, не ограниченное наиболее тривиальными с типологической точки зрения инхоативно-каузативными парами, даёт возможность получить более точное описание этого важного морфологического класса литовских глаголов и открывает более полную и адекватную картину морфологических и семантических отношений внутри литовской глагольной лексики. Помимо этого, такое рассмотрение позволяет также сделать ряд не вполне тривиальных типологических и теоретических выводов, вновь подтверждая значимость литовских данных для лингвистики – значимость, которую на протяжении всей своей научной деятельности не уставал подчёркивать В.Н. Топоров.

Литература

- Аркадьев 2006а – Аркадьев П.М. Парадигматические классы первичных глаголов в литовском языке: Формальные противопоставления и их семантическая мотивация // Балто-славянские исследования. Вып. XVII. Москва, 2006.
- Аркадьев 2006б – Аркадьев П.М. Соотношение между семантическими и морфологическими классами производных глаголов в литовском языке в типологической перспективе // Типология грамматических систем славянского пространства / Ред. Т.Н. Молошная. Москва, 2006.
- Криницкайте 1979 – Криницкайте С.А. Классификация глагольных оппозиций по переходности/непереходности в литовском языке // Проблемы синтаксиса и структуры слова / Ред. Н.А. Слюсарева. Москва, 1979.
- Кузнецова 2007 – Кузнецова Ю.Л. Грамматика конструкций. Обзор // Научная и техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы, 2007, № 4.
- Падучева 2004 – Падучева Е.В. «Накопитель эффекта» и русская аспектология // Вопросы языкознания, 2004, № 5.
- Степанов 1978 – Степанов Ю.С. Славянский глагольный вид и балтийская диатеза (проблема общего генезиса и реконструкции) // Славянское язы-

- кознание. VIII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Москва, 1978.
- Темчин 1986 – Темчин С. Семантика *-n* и *-sta* глагольных основ в литовском языке // *Kalbotyra*, 1986, 37.
- Топоров 1961 – Топоров В.Н. К вопросу об эволюции славянского и балтийского глагола // *Вопросы славянского языкознания*, 1961, 5.
- Топоров 1962 – Топоров В.Н. О некоторых архаизмах в системе балтийского глагола // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 1962, 5.
- Топоров 1966 – Топоров В.Н. Несколько замечаний о структуре флективной парадигмы литовского глагола в связи с проблемой порождения глагольных форм // *Kalbotyra*, 1966, 14.
- Топоров 1970 – Топоров В.Н. О соотношении презентных основ на *-sta* и с носовым инфиксом в балтийских языках в связи со структурой индоевропейского глагола // *Кузнецовские чтения 1970: Тезисы докладов по фонологии и морфонологии*, 1970.
- Топоров 1973 – Топоров В.Н. Несколько замечаний о балтийских глаголах на *-sta* в связи с происхождением этого форманта (индоевропейская перспектива) // *Baltų kalbų veksmažodžio tyrinėjimai*. Vilnius, 1973.
- Ambrazas 1997 – Ambrazas V. (ed.) *Lithuanian Grammar*. Vilnius, 1997.
- Arkadiev 2005 – Arkadiev P.M. On the semantic determinants of inflection class membership: Evidence from Lithuanian // *Verb Workshop 2005. Proceedings of the Interdisciplinary Workshop on the Identification and Representation of Verb Features and Verb Classes* / Eds. K. Erk, A. Mellinger, S. Schulte im Walde. Saarbrücken, 2005.
- Arkadiev 2008 – Arkadiev P.M. Lietuvių kalbos pirminių veiksmažodžių klasių semantika tipologinių duomenų kontekste // *Acta Linguistica Lithuanica*, T. 59 2008.
- Arumaa 1957 – Arumaa P. Von der Eigenart des Ablauts und der Diathese im Baltischen // *Bd. 26. Zeitschrift für slavische Philologie*, 1957.
- Banelis 1979 – Banelis Z. Apie kauzatyvinę opoziciją LAUŽTI : LŪŽTI // *Aktualiosios kalbotyros problemos. Mokslinės konferencijos pakvietimas-programa ir tezės*. Vilnius, 1979.
- Booij 2007 – Booij G. Construction morphology and the lexicon // *Selected Proceedings of the 5th Décembrettes. Morphology in Toulouse* / Eds. F. Montermini, G. Boyé, N. Harbout. Somerville (MA), 2007.
- Comrie 2006 – Comrie B. Transitivity pairs, markedness and diachronic stability // *Linguistics*. V. 44. No. 2, 2006.
- Gorbachov 2007 – Gorbachov Ya. V. *Indo-European Origins of the Nasal Inchoative Class in Germanic, Baltic and Slavic*. PhD Thesis, Harvard University, 2007.
- Haspelmath 1993 – Haspelmath M. More on the typology of inchoative/causative

- verb alternations // *Causatives and Transitivity* / Eds.: B. Comrie, M. Polinsky. Amsterdam, Philadelphia, 1993.
- Holisky 1980 – Holisky D.A. On derived inceptives in Georgian // *Studies in the Languages of the USSR* / Ed. B. Comrie. Edmonton, 1980.
- Holisky 1981 – Holisky D.A. Aspect and Georgian Medial Verbs. New York, 1981.
- Hopper, Thompson 1980 – Hopper P.J., Thompson S.A. Transitivity in grammar and discourse // *Language*, Vol. 56. 1980. No. 2.
- Leskien 1884 – Leskien A. Der Ablaut in den Wurzelsilben im Litauischen // *Abhandlungen der Phil.-Hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1884, 9/4.
- Levin, Rappaport Hovav 1995 – Levin B., Rappaport Hovav M. Unaccusativity: At the Syntax-Lexical Semantics Interface. Cambridge, 1995.
- Lyberis 2005 – Lyberis A. Lietuvių-rusų kalbų žodynas. Apie 65 000 žodžių. 4-oji laida / Red. V. Čekmonas. Vilnius, 2005.
- LKT – Lietuvių kalbos tekstynas. www.donelaitis.vdu.lt.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. <http://www.lkz.lt/startas.htm>.
- Pakerys 2007 – Pakerys J. Esamojo laiko formantas *-st-* išvestiniuose lietuvių kalbos veiksmažodžiuose // *Baltistica*. T. 42. 2007. No. 3.
- Petit 1999 – Petit D. Litanien // *LALIES. Actes de sessions de linguistique et de littérature*. 19 (Aussois, 24–29 août 1998). Paris, 1999.
- Robinson 1976 – Robinson D.F. Lithuanian Reverse Dictionary. Columbus (OH), 1976.
- Stang 1942 – Stang Chr.S. Das slavische und baltische Verbum // *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*. II. Hist.-Filos. Klasse, 1942, I.
- Valeckienė 1998 – Valeckienė A. Funkcinė lietuvių kalbos gramatika. Vilnius, 1998.
- Vogt 1971 – Vogt H. Grammaire de la langue géorgienne. Oslo, 1971.
- Wiemer 2004 – Wiemer B. Grammatische Kernbereiche, deren Rekonstruktion und deren Relevanz für historisch belegte Sprachstufen des Baltischen und Slavischen // *Acta Linguistica Lithuanica*. T. 51. 2004.

Лит. *vyrėsnis* ‘старший’ и десубстантивные формы сравнительной степени литовских прилагательных

Э. Френкель считал, что лит. *vyrėsnis* ‘старший’, не имеющее соответствующей формы положительной степени прилагательного, образовано при помощи суффикса сравнительной степени *-esnis* от существительного *vyras* ‘мужчина; муж’ (LEW, 1258), ссылаясь при этом на наличие десубстантивных синтетических форм сравнительной степени в иных индоевропейских языках (латышском, греческом и германских)¹. Более того, исследователь полагал, что десубстантивными по происхождению являются также некоторые литовские формы сравнительной степени прилагательных, имеющие при себе параллельные позитивные образования, выведенные из них путем обратной деривации: так, лит. *žemėsnis* ‘более низкий’ образовано непосредственно от существительного *žemė* ‘земля’, тогда как прилагательное *žemas* ‘низкий’ представляет собой обратное образование от сравнительной степени *žemėsnis*, не имеющее аналогий в иных индоевропейских языках и потому являющееся несомненным новообразованием (Fraenkel 1941, 140–143)². Литовская грамматическая традиция также признает, что лит. *vyrėsnis* ‘старший’ образовано от существительного *vyras* ‘мужчина; муж’³.

Однако В. Смочиньский в своем недавнем «Этимологическом словаре литовского языка» предположил, что лит. *vyrėsnis* может

¹ Десубстантивные синтетические формы сравнительной степени следует отличать от аналогичных аналитических форм, представленных, например, в болгарском языке, где возможно образование аналитической сравнительной степени от имен существительных (а также глаголов, слов категории состояния и даже обстоятельственных предложных сочетаний) типа *юнак* ‘молодец’ : *по-юнак* ‘большой молодец’, см.: Маслов 1956, 116–117.

² Ср. также: Fraenkel 1955, 305.

³ Valeckienė 1961, 49–50; Ulvydas 1965, 514–515; Jakaitienė, Laigonaitė, Paulauskienė 1976, 67; Амбразас 1985, 117; Амбразас 1997, 171.

быть образовано от несохранившейся основы прилагательного **vyra-*, параллельного существительному *vyras* (Smoczyński 2007, 757–758), хотя в иной словарной статье вслед за Э. Френкелем указал, что лит. *vyrėsnis* производно непосредственно от *vyras* (там же, 759 (статья *viršius*)). Кажется, в основе новой интерпретации, предложенной В. Смочиньским, лежит сомнение в возможности образования сравнительной степени прилагательного непосредственно от существительного, высказанное еще ранее Я. Отрембским (Otrębski 1956, 133–134).

Тем не менее в литовском языке такая возможность, несколько странная на первый взгляд⁴, реализуется довольно регулярно, в чем можно убедиться по перечисленным ниже формам сравнительной степени прилагательных (по данным LKŽ)⁵, не имеющим соотносимых форм положительной степени и образованным непосредственно от существительных. Для большей доказательности в приводимый ниже список не включались формы сравнительной степени: а) имеющие при себе параллельные позитивные образования, пусть даже выведенные из них путем обратной деривации; б) для которых можно теоретически предполагать незафиксированную производящую основу прилагательного, о потенциальном существовании которой можно судить по наличию лексикализованных местоименных форм прилагательных (напр., *viršėsnis* ‘расположенный выше; более высокий; старший (по положению или по должности)’ при наличии *viršasis* ‘старший (по положению)’ или абстрактов на *-umas* (напр., *žvėrėsnis* ‘более злой, зверский’ при наличии *žvėrumas* ‘зверство’), регулярно образуемых лишь от адъективных (и глагольных) основ и лишь изредка – от имен существительных⁶.

Вот список литовских форм сравнительной степени прилагательных (в том числе диалектных), заведомо образованных от имен существительных: *apatėsnis* ‘более нижний’ : *apačią* ‘низ’; *girtuoklėsnis*

⁴ Но все же не столь экзотичная, как образование форм сравнительной степени прилагательных от глагольных основ, см. некоторые примеры: Zinkevičius 1966, 275.

⁵ Я пользуюсь интернетной версией данного словаря (www.lkz.lt), исправленной по сравнению с печатным вариантом.

⁶ Подробнее см.: Skardžius 1996, 212–214; Otrębski 1965, 163–164; Ambrazas 1993, 73–76; Ambrazas 2000, 21–23.

‘более склонный к пьянству’ : *girtuõklis* ‘пьяница’; *kiaulėsnis* ‘более бесстыдный, бессовестный’ : *kiaulė* ‘свинья’; *kunigėsnis* ‘имеющий больше особенностей, присущих ксендзу, священнику’ : *kunigas* ‘ксендз, священник’; *laidokėsnis* ‘более негодный’ : 2 *laidõkas* ‘негодник’; *lebedėsnis* ‘более растяпистый’ : 1 *lėbeda* ‘увалень, растяпа’; *lenkėsnis* ‘более польский, полонизированный’ : *lėnkas* ‘поляк’; *malagėsnis* ‘лучше умеющий лгать’ : *malāgis* ‘лгун, лжец’; *mėšlėsnis* ‘более грязный’ : *mėšlas* ‘навоз, помет’; *pašarėsnis* ‘более питательный (о корме)’ : *pāšaras* ‘корм (для скота); фураж’; *piemenėsnis* ‘более несерьезный, чем пастух’ : *piemiõ* ‘пастух’; *pipirėsnis* ‘более горький, острый’ : *pipiras* ‘перец’; *pyragėsnis* ‘лучший (о белом хлебе, пироге)’ : *pyrāgas* ‘булка, белый хлеб; пирог; калач’; *pirmeivėsnis* ‘более прогрессивный’ : *pirmeivis* ‘прогрессивный, передовой человек; предшественник’; *pragalvėsnis* ‘более хитрый, умный’ : *pragalvys* ‘сообразительный, хитрый человек’; *priešakėsnis* ‘более продвинутый вперед’ : *priešakys* ‘перед, передняя часть; передок’; *saulėsnis* ‘более солнечный’ : *saulė* ‘солнце’; *senovėsnis* ‘более древний’ : *senovė* ‘древность, старина’; *snučėsnis* ‘более сонливый’ : 2 *snučas* ‘сонливый человек, соня’; *susiedėsnis* ‘более близкий, соседский’ : *susiėdas* ‘сосед’; *šmerlekėsnis* ‘более пронырливый’ : *šmerlekis* ‘пронырливый человек или животное’; *šunėsnis* ‘более злой, чем собака’ : *šuõ* ‘собака; пес’; *tarškalėsnis* ‘более болтливый’ : *tarškalas* ‘погремушка, трещотка; болтливый человек’; *valiūkėsnis* ‘более балованный’ : *valiūkas* ‘своевольник; баловник; шалун; бездельник’; *vardėsnis* ‘более именитый’ : *vařdas* ‘имя’; *velnėsnis* ‘более бешеный’ : *vėlnias* ‘черт, дьявол, бес’; *žydėsnis* ‘более хитрый, коварный’ : *žydas* ‘еврей’.

Словарные иллюстрации LKŹ создают впечатление, что некоторые из приведенных выше лексем употребляются исключительно в сравнительных конструкциях, содержащих существительные, которые служат производящей основой для форм сравнительной степени соответствующих прилагательных, ср.: *Kunigėsnio kunigo nemačiau už Rupką Šts*; *Mano patsai laidõkas. – Mano laidokėsnis* (d.) Sln. *Mano pati laidokė. – Mano dar laidokesnė!* Švnc; *Pipirėsnis ir už pipirą Grž*; *Petro pyragas buvo už visus pyragus pyragėsnis* Vb. *Pyragėsnis už pyragą Brž*; *Tas mano susiedas susiedėsnis, t. y. artimesnis J*; *Ans buvo ir už šmerlekį šmerlekesnis* Brs; *Jis didelis sukčius (labai suktas): jis ir už sukčių suktėsnis, ir už šunį šunesnis* J.Jabl. *O ką jis*

darò su žmonèm! Ne tik už poną ponesnis, bet ir už šunį šunesnis! К.Саж. *Toks žmogus šunėsnis ir už šunį Grž; Žydesnis (suktesnis) ir už žydą rš.* Эта модель архаична, поскольку имеет прямые соответствия в греческом (Fraenkel 1941, 142).

Для лучшего уяснения словообразовательных связей лит. *vyrėsnis* ‘старший’ следует обратить внимание на иные формы сравнительной степени прилагательных, образованных от существительных и обозначающих возрастные (или подобные им) характеристики: *bernėsnis* ‘старший’ : *bėrnas* ‘парень’; *mergėsnė* ‘старшая (девка)’ : *mergė* ‘девка’; *vaikėsnis* ‘более ребяческий’ : *vaikas* ‘дитя, ребенок’. Эти дериваты позволяют считать, что сравнительный возраст детей выражался в зависимости от их близости к некоторому эталону: если мальчик более походил на парня, то он был *bernėsnis*, а если на ребенка – то он мог определяться как *vaikėsnis*.

В соответствии с этим для лит. *vyrėsnis* можно предполагать исходное значение *‘более возмужалый, похожий на (взрослого) мужчину’, которое полностью соответствовало бы словообразовательным взаимоотношениям данного деривата с производящей основой существительного *vyras* ‘мужчина; муж’. В таком значении слово могло прилагаться лишь к лицам мужского пола старшего подросткового возраста, но не было способно регулярно обозначать лиц женского пола, потому что в таком случае оно не могло выражать возрастных характеристик, неизбежно приобретая смысл типа ‘более мужеподобная, похожая на мужчину’.

Дальнейшее семантическое развитие лит. *vyrėsnis*, видимо, было спровоцировано расширением исходного значения у лит. *vaikas* ‘мальчик; сын; парень’ → ‘дитя, ребенок (вне зависимости от пола)’, в результате которого словосочетание *vyrėsnis vaikas* могло уже обозначать не только старшего сына, но и старшую дочь. Естественным следствием этого процесса стало расширение исходного значения у лит. *vyrėsnis* *‘более возмужалый, похожий на (взрослого) мужчину’ → ‘старший (по возрасту)’, что позволило регулярно употреблять прилагательное *vyrėsnis* в формах как мужского, так и женского рода.

Для полноты картины укажем, что все приведенные выше прилагательные сравнительной степени, производные от имен существительных, зафиксированы, как правило, в отдельных населенных

пунктах, которые в своей совокупности покрывают практически всю литовскую территорию, но все же интересующие нас дериваты более характерны для севера Литвы. Об этом можно судить по населенным пунктам, где записано более одного примера – Шатес Скуодасского района (*kunigėsnis, lebedėsnis, malagėsnis, senovėsnis*), Рауденай Шяуляйского района (*vaikėsnis, valiūkėsnis*), Гружяй Пасвальского района (*pipirėsnis, šunėsnis*), Эришкяй Паневежского района (*šunėsnis, vardėsnis*).

Литература

- Амбразас 1985 – В. Амбразас (ред.). Грамматика литовского языка. Вильнюс, 1985.
- Маслов 1956 – Ю.С. Маслов. Очерк болгарской грамматики. Москва, 1956.
- Ambrazas 1993 – S. Ambrazas. Daiktavardžių darybos raida, [kn. 1:] Lietuvių kalbos veiksmažodžių vediniai. Vilnius, 1993.
- Ambrazas 1997 – V. Ambrazas (red.). Dabartinės lietuvių kalbos gramatika, trečiasis pataisytas leidimas. Vilnius, 1997.
- Ambrazas 2000 – S. Ambrazas. Daiktavardžių darybos raida, kn. 2: Lietuvių kalbos vardažodiniai vediniai. Vilnius, 2000.
- Fraenkel 1941 – E. Fraenkel. Die baltische Sprachwissenschaft in den Jahren 1938–1940. Helsinki, 1941 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, series B, vol. 51, nr. 1).
- Fraenkel 1955 – E. Fraenkel. Zur griechischen Wortforschung // Glotta, Bd. 34, Hf. 3–4, 1955.
- Jakaitienė, Laigonaitė, Paulauskienė 1976 – E. Jakaitienė, A. Laigonaitė, A. Paulauskienė. Lietuvių kalbos morfologija. Vilnius, 1976.
- LEW – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg–Göttingen, 1965.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas, t. 1–20. Vilnius, 1941–2002.
- Otrębski 1956 – J. Otrębski. Gramatyka języka litewskiego, t. 3: Nauka o formach. Warszawa, 1956.
- Otrębski 1965 – J. Otrębski. Gramatyka języka litewskiego, t. 2: Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965.
- Skardžius 1996 – P. Skardžius. Rinktiniai raštai, t. 1: Lietuvių kalbos žodžių daryba. Fotografuotinis leidinys. Vilnius, 1996 [pirmas leidimas – 1943].
- Smoczyński 2007 – W. Smoczyński. Słownik etymologiczny języka litewskiego. Wilno, 2007.

- Ulvydas 1965 – K. Ulvydas (red.). Lietuvių kalbos gramatika, t. 1: Fonetika ir morfologija (daiktavardis, būdvardis, skaitvardis, įvardis). Vilnius, 1965.
- Valeckienė 1961 – A. Valeckienė. Dabartinės lietuvių literatūrinės kalbos būdvardžių laipsniai ir jų reikšmės // Lietuvių kalbotyros klausimai, t. 4. Vilnius, 1961.
- Zinkevičius 1966 – Z. Zinkevičius. Lietuvių dialektologija: Lyginamoji tarmių fonetika ir morfologija. Vilnius, 1966.

М.К. Трофимова (Москва)

Гностицизм и мораль

*...Добро и зло, как прах могильный,
В толпы людские отпадет.*

(А.А. Фет)

Памяти Владимира Николаевича Топорова, с которым я имела счастье советоваться по поводу проблем гностицизма, в частности, того, как охарактеризовать гностицизм в его отношении к морали, посвящая эту заметку, написанную под свежим воспоминанием о наших беседах.

Как известно, слово «гностицизм» нередко употребляют для обозначения некоего феномена, имевшего место в истории Средиземноморья первых веков нашей эры, феномена, который может быть охарактеризован как мировоззрение определенного рода. Составлять перечень неизменно повторяющихся признаков гностицизма на основании тех материалов, которыми мы располагаем, чтобы судить о его проявлениях, утверждать инвариантность этих признаков, как показали многие работы (см. Couliano 1990), бесполезно. Напомню, еще В.В. Болотов в начале XX века писал, что принятая тогда «схема имеет скорее значение как программа для исследования гностицизма и выяснения его особенностей, чем как действительное описание гносиса», что трудно обозначить и классифицировать частное содержание гностических учений, поскольку «гностические системы представляют собой настоящий калейдоскоп» (Болотов 1910, 185). Границы гностицизма размыты, об этом говорит попытка ввести наряду с термином «гностический» другой менее сильный: «гностицизирующий». Почти каждой из характеризующих гностицизм черт может не быть в той или другой его манифестации. Более того, качество, проступающее как несомненная особенность в одном случае, может смениться на противоположное в другом (дуализм может уступить место монизму, отрешенность от мира – погружению в него и т.д.).

Когда мы обращаемся к конкретной истории, то никогда не имеем дела с гностицизмом, так сказать, в его «чистом» виде. Если перед

нами тексты, именуемые гностическими, то фрагменты каких только культур ни обнаруживаются в них! Здесь и переосмысленные слова и образы из Священного Писания, о чем, в частности, с большой пронизательностью писал Ириной (Ириной Лионский, 7, 5), и тексты греческих философов, используемые для сооружения собственных построений (на что постоянно обращают внимание и что ставят в вину гностикам церковные авторы), и нечто, явно извлеченное из литературы восточной мудрости, и многое другое. И, тем не менее, именно в этом сплаве проявляет себя гностицизм. То же с людьми. Не говоря о смене их убеждений и верований на протяжении жизни (Августин, Епифаний, быть может, Плотин), какие только напластования ни ощутимы во взглядах таких персонажей как Валентин или сын Карпократа Епифан! Но повторяю снова: все это не лишает гностицизм того единства, которое подразумевается относительно некоторых общих понятий, применяемых для характеристики явлений культуры разных эпох.

Гностическое мировоззрение, в основе которого был вечный вопрос об отношении бесконечного и конечного бытия, облеченный, по словам В.В. Болотова, в форму скорбного вопрошания «откуда зло?» (πόθεν το κακόν;), заслуживает изучения в плане морали и особенностей поведения его адептов.

Тема морали в древнем гностицизме приобрела дискуссионный характер после находки в Египте многочисленных подлинных рукописей на коптском языке из числа тех, которые были написаны сторонниками гностического миропонимания. Перед исследователями встал вопрос, как согласовать то, что было возможным извлечь из этих текстов относительно морали и типов поведения гностиков, с совсем иными свидетельствами их многочисленных христианских и античных критиков. Ситуация представлялась парадоксальной: исследователи с изумлением писали об аскетическом настрое подлинных текстов, тогда как у древних критиков явно преобладали подробности, говорившие о либертинизме гностических нравов. Требовалось объяснение этому¹.

Часть ученых склонялась к тому, что причину надо искать в преувеличениях, допущенных противниками гностиков, и что при спорах

¹ См., например: Tröger 1979; Dummer 1979.

и обличениях сгущение красок не должно вызывать удивления, так что противоречие в показаниях источников обязано именно этому. Оказались под сомнением наиболее резкие характеристики у Елифания, и даже то обстоятельство, что рассказанное им как очевидцем (Панарион XXVI.17, 4–9: «опыт из первых рук», как замечает по этому поводу один из исследователей (Filotato 1990, 6)), до некоторой степени подтверждают и два собственно гностических текста – «Пистис София» и «Книга Йеу», не влияло на скептическое отношение к свидетельствам ересиографа. На символическом, а не реальном выражении ритуала, описанного у Елифания (Панарион XXVI, 4–8), настаивал М. Тардьё².

Думается, что наличие двух возможностей поведения, двух разновидностей морали – аскетической и либертинистской – нисколько не противоречит самому существу гностического мировоззрения, его отрицательному отношению к миру, глубочайшему пессимизму по отношению к нему. Как это было правилом до нового времени, и в гностицизме принцип морали не самостоятелен, но укоренен в мировоззрении. И в подлинных гностических текстах очевидна связь морали и модусов поведения с мировоззренческой системой, и в свидетельствах критиков гностиков, Ириней, Ипполита, Елифания или Плотина, эта связь также постоянно прорывается.

Приведу пример двух типов поведения, относимых к аскетизму и либертинизму, причем в обоих случаях отвергнуто деторождение, а это, в свою очередь, связано с одной из основных особенностей гностического умонастроения: отрицательным отношением к миру, установкой на высвобождение свето-духовного начала. В первом случае речь идет о проповедовавшем в Антиохии при Адриане сирийском гностике Сагурнине и его последователях: как свидетельствует Ириней, Сагурнин учил, что брак и рождение детей – от сатаны. Цель воздержания и гносиса – в освобождении искры света в человеке от уз вещества и власти сатаны и других миродержцев (Ириней Лионский, 24, 2). Несколько дальше то же сказано ересиографом об энкратитах, происшедших от Сагурнина и Маркиона, настаивавших на безбрачии и «косвенно порицавших Того, Который сотворил мужской пол

² Tardieu 1981, 84: «Le puritanisme des gnostisants actuels évacue a priori toute possibilité d'expression non symbolique du rituel».

и женский для рождения детей» (перевод прот. П. Преображенского, всюду следуя ему), а также о Татиане, порицавшем брак как растление и блуд (Там же, 28, 1).

Во втором случае перед нами 26-ая книга «Панариона» Епифания. Описанные там сексуальные обычаи гностиков считаются исследователями показателями крайнего либертинизма. Но и они, как и в первом случае, направлены против деторождения. В ряде мест рассказывается о культовом поведении гностиков, при котором эта цель достигается самыми различными способами: прерванным коитусом, мастурбацией, антропофагией, гомосексуальной практикой и проч. (Панарион XXVI, 5, 2–7; 11, 1; 13, 1 и др.). Все это Епифаний увязывает с общими спекуляциями типа следующей, выдержанной, как справедливо заметил комментировавший текст М. Тартье, в духе панпсихизма (Tardieu 1981, 86): «Они (гностики) говорят, что плоть обречена на гибель и не может быть восстановлена, ибо принадлежит архонту. Напротив сила, заключенная в месячных очищениях и в семени, и есть душа, которую надлежит ‘собрать’ и ‘съесть’. Поедая мясо, овощи, хлеб или что иное, мы оказываем милость тварям, ибо осуществляем собирание души, приданной всякой пище, и перенесение ее к высшим. Вот почему поедают они всякое мясо, говоря, что это значит ‘иметь жалость к роду нашему’. Они утверждают, что одна и та же душа рассеяна как в животных, диких зверях, рыбах, змеях и человеческих существах, так и в овощах, деревьях и растениях» (Панарион XXVI, 9, 3–5). Многочисленные образцы сексуального поведения гностиков, препятствующего деторождению, Епифаний связывает с отрицательным отношением к плоти, принадлежащей архонтам, иначе говоря, к миру, а также с задачей «собирания» света, то есть абсолютного духовного начала.

Возвращаясь к вопросу о достоверности сообщаемого противниками гностиков и расхождением этих рассказов с тем, что мы читаем в коптских документах из Наг Хаммади, выдержанных в духе отрешенности от мира и его страстей, я склонна согласиться с теми исследователями, которых это расхождение не смущает³. Возможность

³ К их числу принадлежит автор выше цитированной работы о гностицизме (Filoramo 1990, 186).

разных типов поведения вполне допустима при многообразии манифестаций гностицизма.

Так, живший во II веке александриец Валентин, который по прошествии некоторого времени перебрался в Рим, а также его последователи учили, согласно Иринею, что есть люди вещественные, душевные и духовные. Первые гибнут, потому что не могут принять дыхания нетления. К душевным же относили христиан, принадлежащих церкви, которые опираются на дела и простую веру и не имеют совершенного знания. Они надеются спастись добрыми делами. О себе самих валентиниане полагали, что непременно спасутся, «не посредством дел, но потому что они по природе духовны. Ибо, как вещественному невозможно стать причастным спасению (ибо, по их словам, оно не способно к спасению), так опять духовное, к какому причисляют себя самих, не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний ни снизошли они». Сравнив себя с золотом, брошенным в грязь, которая ничего дурного не может причинить ему, валентиниане утверждали, что «и они, до каких ни унизятся вещественных деяний, ни малого не потерпят вреда, и не утратят духовной сущности». И далее у Иринея следует перечень этих деяний и плотских наслаждений (Иринея Лионский, 6, 1–3). Из всего сказанного совершенно очевидно, что адепты данного учения считали: ничего из природного, принадлежащего миру, по сути, не играет для них никакой роли. Это и есть основание для их поведения.

Карпократ из Александрии, деятельность которого падает на первую половину II века, и те, кто следовал ему, пошли в обосновании либертинизма в морали дальше. Они говорили, что «им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что только для человеческого мнения есть добрые и худые дела» (Там же, 25, 4). То есть сами по себе поиски нравственного пути в мире бессмысленны, ведь мораль как таковая принадлежит миру, сотворенному низшими ангелами, отпавшими от единицы (*μονάς*), бывшей вначале, к которой все и вернется. Более того, они учили, что души при своем исходе должны быть «испытанными во всяком образе жизни», «во всяком роде дел в этом мире», дабы не иметь ни в чем недостатка и, став вполне свободными от связей с миром, вознестись. Развивая эту мысль, карпократиане приводили известную евангельскую притчу о человеке, идущем вместе с противником (Матф. 5. 26, 27; Лук. 12. 58), наделяя

ее угодным им смыслом. Карпократу вторили кайниты, на сочинения которых ссылается Иринея (Там же, 31.2): эти также настаивали, что люди не спасутся, не пройдя чрез все роды дел.

Несколько иной, чем у Карпократа, вариант осуждения принципа индивидуальности, находим у его семнадцатилетнего сына Епифана, о произведении которого «О правде» (Περὶ δικαιοσύνης) рассказывает Климент Александрийский (III. 2). Епифан проповедовал, что правда Божия пребывает в общности и равенстве (τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωμίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος), в частности, стоял за общность жен.

Приведенными примерами я ограничусь, говоря о либертинистском направлении морали в гностицизме, опуская свидетельства о Василиде, николаитах и многих других. Надо сказать хотя бы несколько слов о противоположном направлении, аскетическом. Оно слабее освещено критиками гностиков. Самый яркий материал связан с Маркионом, но его ересь вполне обоснованно ряд исследователей отказывается считать гностической. Зато печать аскетизма, как уже говорилось, лежит на коптских гностических текстах. В самой разной форме в таких произведениях, как «Подлинное учение», «Книга Фомы Атлета», «Толкование о душе» и других, настойчиво звучит призыв к воздержанию от соблазнов мира, плоти. Присматриваясь к коптским текстам, можно многое извлечь об этой морали там, где, например, речь идет о пути души, искушениях, которые ее ожидают при жизни человека, и т. п. С этой точки зрения, например, весьма содержательна значительная часть «Пистис Софии», посвященная тому, каковы поступки человека, за которые его душа понесет наказания после смерти, и каковы эти кары.

Констатируя в гностицизме наличие двух разновидностей морали, отличающихся друг от друга типов поведения, не стоит забывать, что они – не более чем проявление одного, как его иногда называют, отрицательного мировоззрения. Мир, как таковой, космос, вещьность его, ценности его, изменчивость и обособляемость его частей – все это отрицалось любыми способами, признавалось ложным, обреченным на гибель, а то и просто не-сущим, таким же ничтожным, как и его творец или творцы. Но это отрицание мира, презрение к нему уравновешивалось в гностицизме утверждением абсолютного духовного начала, света, «свершением духовности», как говорится об этом в одном из текстов.

Надо сказать, что Плотин, который имел дело с гностиками и сначала был настроен по отношению к ним, видимо, спокойно, затем изменил свою позицию и с предельной ясностью в трактате «Против гностиков» выразил им свои упреки.

Один из этих упреков сводился к следующему. Гностики убеждают презирать мир и все, что он содержит, оскорбляют все законы вселенной, насмеваются над добродетелями, губят в сердцах врожденную справедливость, которая совершенствуется умом и упражнением, разрушают все, что может сделать человека добродетельным. Для них все здешнее – ничто, важно нечто иное, «там». И, тем не менее, поскольку они обладают знанием (гносисом), они могут только уйти, чтобы отправиться дальше. Разумеется, они достигнут высших реальностей, поскольку «обладают божественной природой», иронизирует Плотин. Но, продолжает он, если нет ни капли добродетели, ничто не даст им возможности достигнуть высот. А эта ущербность подтверждается тем, что у них нет никакого учения о добродетели. Они совсем не касаются этой темы, не говорят ни что это такое, ни в чем она состоит. Они не знают суждений древних, таких многочисленных и прекрасных. Они не знают, как достигают добродетели, как ею обладают, и как лечат и очищают души. Совершенно излишне говорить: «Смотрите на Бога», если не обучают, как смотреть; и правда, кто мешаает смотреть на Бога, не отказываясь ни от какого удовольствия и не подавляя гнева?.. Укрепление добродетели в душе, сопровождаемое воздержанностью – вот, что дает нам видеть Бога. А без настоящей добродетели Бог – не более чем слово («Эннеады». II. 9. 15).

Критика Плотина очень содержательна. Она не только говорит об отсутствии учения о добродетели (*ἀρετή*) у гностиков, но и указывает на то, что это отсутствие есть следствие их презрительной по отношению к миру позиции. Понятие *ἀρετή* основополагающее для греческого философа: делая то, что следует и как следует, человек не только выполняет свой долг по отношению к собратьям и к обществу, но он также способствует лучшему, что есть у него в душе, сохраняя ее в прекрасном состоянии. Идея самосовершенствования была у греков в полном согласии с идеей космоса, всего божественного.

Не так у гностиков. Они устремлялись к абсолютному бытию, отмечая ценности мира, в том числе в сфере нравственности. Они

учили тому, что в человеке есть искра света, а тело, как и душа, принадлежат отвергаемому ими космосу. Путь гносиса считали они не путем самосовершенствования, подобно Плотину, а самопознания в их понимании – ради высвобождения заточенной в душе и теле искры света, абсолютного бытия. Отсюда и тот нигилизм гностиков, при котором, по верному наблюдению Роберта Бульмана, мир людей с его моралью расценивался ими как ничто (Bultman 1957).

Литература

- Болотов 1910 – В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. II. СПб., 1910.
- Иринеи Лионский – Иринеи Лионский. Против ересей I.
- Панарион XXVI – Епифаний Кипрский. Панарион XXVI.
- Bultman 1957 – R. Bultman. History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955. Edinburg, 1957.
- Couliano 1990 – J. Couliano. Les gnosés dualistes d'Occident. Paris, 1990.
- Dummer 1979 – J. Dummer. Die Gnostiker im Bild ihrer Gegner // Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Halle, 1979.
- Filoramo 1990 – G. Filoramo. A History of Gnosticism. Oxford, 1990.
- Tardieu 1981 – M. Tardieu. Epiphane contre les gnostiques // Tel Quel (88), 1981.
- Tröger 1979 – K.-W. Tröger. Moral in der Gnosis // Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Halle, 1979.

Заметки о святости: по мотивам В.Н. Топорова

Я считаю, что монументальный труд Владимира Николаевича об истории русской святости – это одновременно *труд* в значении суммы усилий, напряжения, работы, которые *надо* было свершить, и труд внутренне *легкий*, радостный, плод любви и любования. Его радостно и поучительно читать не только людям, находящимся внутри традиции русской православной церкви, которую трактует работа В.Н., но и тем, кто, как автор настоящих заметок, к этой традиции не принадлежит и, более того, находится внутри совершенно иного культурного и веровательного пространства–времени.

Из бесед с В.Н. я знаю, что для него было крайне важно сказать об этой русской духовной традиции именно то, что он сказал, сделав особый упор на мотив «трезвости», на моменты положительного устройства.

Я решительно не берусь рассмотреть смысловое повествование, предлагаемое В.Н., на фоне того, которое могло бы возникнуть в каком-то альтернативном подходе, скажем, историко-церковном. Хочется лишь обратить внимание на два общих обстоятельства герменевтического плана. Первое – это некоторое всеми членами русского сообщества как бы само собой понимаемое и разделяемое значение поля «святости», а второе – столь же интуитивно и универсально ощущаемое отклонение, впрочем, в пределах нормы, от этого общего значения. Работа В.Н. о русской святости ценна, в частности, и тем, что она оба этих герменевтических момента (общее и «окказиональное» значение святости) очень четко обрисовывает.

То понятие «святости», которое описывает и анализирует В.Н. в своем труде, будучи понятием христианской религии, воплощенной в церкви и ее практике, восходит к соответствующим понятиям и терминам еврейской религии, изложенным в книгах еврейского Священного Писания. Сам этот факт делает небезынтересным обращение к соответствующим источникам в связи с общей проблематикой труда В.Н. В настоящих заметках я хочу в очень общем плане рассмотреть

возможные аспекты «еврейской святости» как раз с учетом тех двух герменевтических возможностей, которые были упомянуты выше: некоторого общего значения этой категории, которое как бы само собою подразумевается, и тех интересных и важных окказиональных новшеств или отклонений, которые имеют место. Здесь особенно существенно то, что в еврейском культурном узусе, как он сложился к настоящему моменту (специфически в государстве Израиль), эти важные смысловые элементы «святости» и связанные с ними структуры существуют как бы панхронически, вневременно. Это верно даже с точки зрения языка, ибо язык еврейских религиозных текстов (каким бы он ни был – иврит или арамейский) является актуальной частью живого обиходного языка. Поэтому контексты и речения, связанные со «святостью», все время находятся «на кончике языка». С другой же стороны, и что не менее важно, речь идет о современном языке иврит и современном узусе, где явно имеют место весьма широкие семантические интерференции с другими языками.

Мы начнем наш экскурс в состояние проблемы «святости» в еврейской культуре и еврейском языке (иврит) с самих этих понятий «святость» и «святой». Совершенно ясно, что уже в самой их форме и содержании в обеих традициях – еврейской и русской – просматривается как далеко идущая близость, связанная с тем, что религиозная традиция русской святости есть реализация христианского духовного поля (о *святости* гласят одни и те же тексты еврейской Библии, фигурирующие в обеих традициях), так и существенное различие. Последнее может быть иллюстрировано паронимастической близостью понятия святости в славянском с категориями *света*, *сияния* (сюда же можно включить и лежащие рядом паронимастические комплексы *праздника*), полностью отсутствующей в еврейской традиции.

Начнем с базисного понятия «святой». Русское христианское «святой», «свят» уходит корнями в евр. *kadosh*¹. Вот парадигматический пример из книги Исая: *Kadosh, kadosh, kadosh, Adonai Tsvaot* ‘Свят, свят, свят, Господь Воинств’. Связь этого слова *kadosh* с представлениями об отдельности, отделенности, выделенности, предзнаменности, даже выгороженности хорошо известна (ср. из книги

¹ Я специально избрал здесь самую простую форму латинской транслитерации иврита. Ударение, как правило, на последнем слоге.

«Шемот» («Исход»): – *ki ha-makom asher ata 'omed 'alav admat – kodesh hu* ‘ведь место, на котором ты стоишь, – это святая земля’). Эта связь проявляется, в частности, в обиходных речениях со значением ‘быть посвященным, предназначенным для кого-то, чего-то’, где ореол «святости» снимается совершенно.

Ореол этот, тем не менее, вполне реален, и словарные статьи в толковых словарях иврита² его достаточно отчетливо передают. Так, первое значение слова *kadosh* передается как ‘высшая степень величия и совершенства, совокупность чистоты и блага’, а затем уточняется: «особенно применительно к Богу». И дается соответствующий пример: *kedoshim tihiju ki kadosh ani adonai eloheikhem* (Ваикра 19–2) ‘святыми будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш’.

Второе значение слова *kadosh* – ‘большой праведник, великий, чистый и возвышенный в своей морали, следующий всегда по путям Господа’. Здесь атрибуты «святости» следуют от Господа к человеку. Особое внимание здесь надо обратить на тот факт, что во всех примерах, иллюстрирующих эти значения, мы имеем дело либо с атрибутивным (напр., *goi kadosh* – ‘народ святой’), либо с предикативным (напр., *kedoshim tihiju* – ‘святыми будьте’) употреблением. Иными словами, иврит не знает абсолютного субстантивированного употребления слова *kadosh* в этих первых двух значениях за одним весьма существенным исключением: словосочетание *kedosh-israel* является наименованием Господа: ‘Святой Израиля’.

Именно в этом лежит кардинальное различие в смысловом наполнении категории «святость» в русской христианской и еврейской традиции. Первая знает множество лиц, конкретных людей, иногда вполне исторических в смысле близости к современности, заполняющих церковную номенклатуру святых. В этом смысле история русской святости – это свод конкретных преданий (в смысле повествований, сохраненных и переданных церковной традицией), с ними связанных. В еврейской традиции слово *kadosh*, передаваемое русским словом *святой*, не участвует в подобного рода институционализированной структуре памяти. Для обозначения сходной, но совсем не совпадающей исторически и функционально, структуры еврейская

² Я пользуюсь пятитомным изданием словаря А. Эвен-Шошана 1985 года издания.

религия употребляет другое слово *tsadik* ‘цаддик’, ‘праведник’. Но к нему мы обратимся лишь после того, как закончим обзор значений, связанных со словом *kadosh*.

Выше мы упомянули о первых двух значениях этого слова. Но у него есть и третье значение, как раз преимущественно выступающее в абсолютном субстантивированном употреблении, например, выражении типа *Yaar kedoshei lita* ‘Лес памяти мучеников Литвы’. Третье значение слова *kadosh*: ‘обозначение мученика, отдавшего свою жизнь за освящение Божьего Имени’. Так на иврите говорят о евреях, замученных и убитых на протяжении долгих веков гонителями нашего народа и нашей веры. Поскольку каждый еврей и еврейка могут оказаться жертвами таких преследований, все они – святые либо, увы, на самом деле, либо потенциально. Заметим, что в этом значении абсолютного существительного употребляется лишь форма множественного числа *kedoshim*. Соответственно, в еврейском языковом сознании слово *kadosh* ассоциируется с воспоминаниями о трагической экзистенции еврейского народа. Но превалирует ли это ассоциативное поле во всем морфологическом спектре корня *kadash*, откуда произошла форма *kadosh*? Совсем нет. Наряду со специальными фразеологическими выражениями, обозначающими мученическую гибель за принадлежность к еврейскому народу (*kidush ha-shem*, букв. ‘Освящение Имени’ в значении ‘смерть за веру’, вариант *kedushat ha-shem*, букв. ‘святость Имени’), производные от корня *kadash*, встречаются как в разных вариантах тех двух значений слова *kadosh*, о которых шла речь выше, так и в разнообразных производных значениях и фразеологизмах.

Нас интересуют здесь два производных от корня *kadash*, которые приходят на ум, если возникает необходимость передать на иврите русское слово ‘святость’. Это слова *kodesh* (с ударением на первом слоге) и *kedusha*. Оба они по форме являются существительными – первое мужского, а второе женского рода. Значение слова *kodesh* ближе всего может быть передано русским словом ‘святыня’, хотя в некоторых традиционных переводах еврейской Библии оно может быть передано и субстантивированным прилагательным, например, *kodesh ha-kodashim* ‘Святая Святых’. В других контекстах это слово в своем значении приближается к тому, что по-русски звучит как *святость*, например, *zekhor et-yom ha-shabat le-kodsho* ‘помни суб-

ботный день за святость его' (или 'в святости его'). Слово *kodesh* ближе всего передает оттенок значения «святости» как некоторой реальной, иногда вполне субстантивированной сущности, например, *shabat kodesh* 'Святыня Субботы' или 'Суббота-Святыня', *kod-shei israel* 'святыни Израиля'. Весьма распространены сочетания с *kodesh* в сопряженном состоянии, например, *lashon kodesh* 'святой язык', букв. 'язык-Святыня' (иврит) или *eretz ha-kodesh* 'святая земля', букв. 'земля-Святыня' (Израиль), *aron ha-kodesh* 'святое вместилище' – специальное закрытое вместилище на амвоне в синагоге, где хранится свиток Торы.

Именно эта форма *kodesh*, благодаря ее активной сочетаемости в сопряженной форме, служит в современном иврите для передачи идеи святости в чужом культурном контексте. Так, вполне встречается форма *ish-kodesh* (pl. *anshei kodesh* букв. 'человек святости') для обозначения служителей культа в других религиях или для обозначения разнообразных функционеров нееврейской религии в светском обиходе. Собственно в иврите для обозначения служителей еврейской религии это словосочетание не употреблялось и не употребляется. Существенным исключением является термин *ish kodesh ha-kodashim*, которое обозначало служителя Храма при Святая Святых, а в переносном смысле человека, причастного к большим тайнам, секретам и т.п. Отсюда можно перейти и к интересному переносному употреблению слова *kodesh* в выражении *ke-darko ba-kodesh* букв. 'как его [привычный] путь в святости'. На деле оно часто употребляется иронически в смысле «как он обычно это делает», например, *hu hitnapel 'alav be-tseakot ve-gidufim ke-darko ba-kodesh* 'он набросился на него с криками и ругательствами, как это у него принято [с незапамятных времен]'.

Второе слово, которое прямо переводится на русский язык как 'святость', – это *kedusha*. Его основное значение можно определить как *свойство* святости, как правило, свойство, более или менее отделяемое от его носителя, своего рода энергия или атмосфера. *Kedusha* обычно понимается как атрибут Бога. Она присуща также людям, которые особо ревностно исполняют заветы и повеления Бога, в идеале она характеризует весь народ Израиля. Вот несколько примеров из еврейских религиозных текстов: *hivdalta ve-kidashta et-'amkha israel be-kedushatkha* 'отделил и освятит народ Твой Израиль святостью

Твоею’, *ve-le-netsakh netsakhim kedushatkha nakdish* ‘и на веки вечные святость Твою святить будем’. А вот пример из дидактического текста: *prishut mevia lidei kedusha, ve-kedusha mevia lidei ‘anava* ‘обособленность приводит к святости, а святость приводит к смиренности’.

В современном иврите обсуждается проблема Земли Израиля как в практическом политическом смысле, так и в более духовном плане. В этой последней связи можно встретить сочетания типа *kedushat ha-aretz* ‘святость Земли (Израиля)’, или *kedushat ha-makom* ‘святость (этого) места’. В раннем сионистском движении был широко распространен культ простого физического труда, особенно на земле (вслед за идеалами перенесенного на еврейскую почву толстовства). В этой связи был введен фразеологизм *kedushat ha-‘avoda* ‘святость труда’, остающийся актуальным и до наших дней, хотя, конечно, уже в сильно изменившемся контексте.

Слово *kedusha* встречается во фразеологизме *tashmishei kedusha* (от корня *shamash* – ‘употреблять’) в значении ‘предметы религиозного обихода’, как-то ритуальные подсвечники, тефиллин (молитвы, прикрепляемые специальными ремнями ко лбу), молитвенные покрывала таллитот и др. Здесь слово *kedusha* уже не имеет значения, близкого к русскому *святость*, а должно пониматься как *обиход* религии.

Отметим и то обстоятельство, что слово *kedusha* в современном иврите встречается в сочетании, заимствованном из иностранных языков, для обозначения почетного титулярного обращения к важным фигурам чужих религиозных традиций: *hod kedushatkha* букв. ‘сияние (честь) Вашей святости’ – ‘Ваше святейшество’ (при обращении к кардиналу или папе).

Заканчивая этот беглый обзор значений и употребления в иврите слов, произведенных от корня *kadash* – ‘свят’, – можно сделать предварительный вывод о том, что объем этих значений далеко не так широк, как, например, в русском языке, поскольку эти значения, с одной стороны, тесно связаны с первоначальным денотатом «Бог», а, с другой стороны, как правило, не распространяются на реальных людей – за исключением всех тех, кто уже отдал свою жизнь за Бога, всегда как часть вечной судьбы вечного народа.

Но если иврит оставил слова корня *kadash* для обозначения пря-

мой связи с Богом и причастности Ему, то как быть с обозначением всего того множества реальных людей, славных – в прошлом или настоящем – своим рвением выполнять Божьи заветы, исполнять и изучать Его Тору? Как мы уже заметили выше, в иврите для их обозначения есть специальное слово, а вернее сказать, термин – *tsadik* ‘праведник’.

Терминологическая природа этого слова проявляется в том, что, условно говоря, все цаддики названы этим словом в тех или иных религиозных текстах, все цаддики известны в народе по религиозному обиходу. Вряд ли возможно кого-то из различных, по-своему достойных евреев задним числом объявить цаддиком. Для того чтобы понять это явление, следует, прежде всего, обратиться к корню *tsadak*, от которого произведен термин *tsadik*. Самое общее значение этого корня, проявляющееся во всех производных словах, – это ‘простой, прямой, честный, правильный, верный, справедливый’. Антоним – это слово *rasha* ‘злой’, например, из Книги Бытия: *Ha-af tispe tsadik 'im rasha?* ‘Неужели уничтожишь праведника вместе со злодеем?’ (спрашивает Авраам Бога перед уничтожением Содома). Очень важное слово с этим значением, обозначающее абстрактное качество этого рода – *tsedek* ‘правда, справедливость, прямота’, например, из Книги Псалмов: *holekh tamim ve-poel tsedek ve-dover emet bi-levavo* ‘в обиходе честен и творит справедливость, и говорит правду в сердце своем’. Слово *tamim*, которое я перевел здесь как ‘честен’, более буквально означает ‘без всякой задней мысли, невинен и наивен’. Интересно противопоставление двух почти синонимов: *tsedek* – *emet*. *Tsedek* (справедливость) человек творит, *делает*, а *emet* (правду) он *говорит* – причем, именно для себя, а не для других, не притворяясь. Мне кажется, что здесь корень различения в русском языковом обиходе *правды-справедливости* и *правды-истины*.

Tsadik – это тот, кто прежде всего осуществляет все эти положительные идеалы, тот, кто в жизни ‘идет по прямому и честному пути’ (*holekh ba-derekh ha-yashara*). Но для того, чтобы заслужить признание в качестве *цаддика*, необходимо нечто гораздо большее. Первым, кто заслужил имя цаддика, праведника, был библейский Иосиф. В сврейской традиции его называют *Yosef ha-tsadik* ‘Иосиф-праведник’. Думается, что такое название было дано ему как признание двух аспектов его личности: во-первых, того, что Бог предназначил ему

особую миссию в истории еврейского народа, а, во-вторых, того, что сам Иосиф безропотно и мужественно выдерживал все страдания и тяготы, которые выпали на его долю.

В житейском и религиозном обиходе евреев слово *tsadik* применяется исключительно к тем, кто посвящает всю свою жизнь изучению Торы, Талмуда и всех остальных религиозных текстов еврейской традиции и верно служит своей общине и своему народу. Цаддик обычно известен своими учеными комментариями (*perushim*) и нововведениями (*hidushim*) в традицию религиозной экзегезы. Он решает сложные вопросы и улаживает споры. Он предстательствует за евреев перед властями, защищая свой народ, отводя от него всяческие угрозы. Цаддик обязательно помогает бедным, давая им возможность обучать способных мальчиков в религиозных школах (ешивах) и способствуя нахождению достойных женихов для девушек на выданье.

Последняя функция, впрочем, на деле выполняется женой цаддика, которая часто так и называется: *tsadeket* 'праведница'. Женские функции еврейской праведницы также весьма многочисленны, и в их число входит, прежде всего, поддержание «мира в доме» (*shlom-bayyit*), забота о муже, детях, поддержание ритуальной чистоты (*kashrut*), помощь бедным и т.п.

Надо сказать, что еврейская традиция не придавала особого значения личным особенностям характера цаддика. Среди них могли быть самые разные люди, хотя, конечно, от цаддика ожидалась определенная степень скромности, если не сказать смиренности ('*anava*, см. пример выше). Но, пожалуй, главное – это полная погруженность цаддика в мир еврейской религиозной традиции и полное игнорирование им лежащего вонне мира нееврейского. Еврейские традиционные легенды и повествования рисуют, как правило, внешний нееврейский мир как среду, постоянно угрожающую евреям и, в частности, цаддику, и лишь в редких случаях могло иметь место некоторое (скрытое, как правило) признание особых качеств и заслуг цаддика (его «святости») со стороны не-евреев.

Память о праведниках сохранялась на протяжении долгих веков главным образом в еврейской религиозной литературе, куда входили их сочинения вместе с преданиями об обстоятельствах их создания и особыми достопамятными деталями жизни их творцов.

Возникает естественный вопрос, можно ли каким-то образом

сравнивать еврейскую традицию праведничества и христианскую традицию святых? Самый естественный ответ состоит в том, что христианская традиция, при всем том, что она в своем начале видимым образом отталкивается от всего, связанного с еврейством, несомненно, является ветвью более ранней традиции, запечатленной в книгах еврейской Библии. Несомненным отличием, по крайней мере, в плане теологическом, следует считать отсутствие в еврейской традиции какой бы то ни было ориентации на момент чудесного, сверхъестественного в феноменологии праведничества, момент, столь явно фигурирующий в этиологии христианских святых.

Хотя и здесь с течением времени еврейский религиозный обиход, развиваясь параллельно религиозной жизни христиан, начинает включать в себя элементы, так или иначе указывающие на постепенную интеграцию моментов сверхъестественного и чудесного.

Во-первых, вначале совершенно неясные религиозные представления о «будущем мире» (*ha-'olam ha-ba*) ко времени окончательного формирования Вавилонского Талмуда уже могли включать в себя картины этого «будущего мира» как большой ешивы на небесах, где праведники вечно сидят над толкованием Писания.

Во-вторых, здесь и там в Палестине, а потом и в диаспоре, постепенно стал формироваться культ захоронений, традиционно известных как могилы праведников. Это наблюдалось в Эрец-Исраэль, ср. культ могилы рабби Шимона бар-Йохая в Галилее, по традиции почитаемого как автора книги «Зохар», священной книги Каббалы, или культ могилы рабби Меира (обе могилы находятся в Галилее, первая – на горе Мерон, а вторая – в Тверии, на озере Киннерет). Особенно культ могил праведников был распространен в Северной Африке, где он в какой-то степени продолжается и в настоящее время, особенно в Марокко, где после образования в 1948 году государства Израиль осталась все же небольшая еврейская община, а после того как между Марокко и Израилем в 90-х годах прошлого века установились отношения, стало возможным посещение могил праведников израильянами, выходцами из Марокко. В самом Израиле активно поддерживается поклонение могилам цаддигов, выходцев из Северной Африки, которые скончались уже в Израиле. Наиболее известны в этом плане ежегодные многотысячные паломничества на могилу раввина Ицхака Абухацеры («Баба-Сали») в южном горо-

де Нетивот, сопровождающиеся традиционной музыкой, трапезами и т.п.

Насколько можно судить, культ цаддигов в еврейской традиции начал включать эти элементы массового поклонения лишь в последнее столетие. До этого он включал лишь моменты уважения к сочинениям и высказываниям праведника, уважения к его семье и потомкам и личного единения адепта такого культа с памятью о праведнике. Никакие молитвенные или внутренние обращения к праведнику за помощью и проч. были просто немыслимы. Верующий еврей мог совершать паломничество по местам, где похоронены праведники. Для этого существует специальный термин *lehishtateyakh 'al-kivrei tsadikim* – ‘поклониться могилам праведников’ (букв. ‘лечь пластом, распростершись на могилах праведников’). Есть наиболее чтимые цаддики, такие как уже упомянутые выше рабби Шимон бар-Йохан и р. Меир баал-ха-Нес, еще более древний Шимон ха-Цаддик. Но в принципе каждая еврейская диаспора знала своих праведников и почитала всех праведников еврейского мира. Знание и память о праведниках и об их трудах были важны еще и в чисто религиозном смысле, так как утверждение преемственности от живых праведников сегодняшнего дня назад в прошлое, от праведника к его учителю, а от него все дальше и дальше в прошлое, прямо к учителям средневековья, а от них к первым толкователям Талмуда, а от них к самим мудрецам, упоминаемым в Талмуде, и т.д., и т.п., – это знание утверждает истинность и релевантность того, что происходит каждый день в еврейской религиозной жизни.

Это, впрочем, совсем не означает, что мнения разных праведников по различным вопросам еврейской жизни должны были совпадать. Часто весьма чтимые цаддики не соглашались друг с другом. Однако традиция умела эти несогласия совмещать вместе рядом без того, чтобы разногласия приводили к непоправимым разрывам.

При всем этом развитие еврейской религии в последние несколько сот лет, особенно после страшных катастроф, постигших еврейство, начиная с изгнания из Испании и далее во время преследований, погромов и резни на Украине в XVII–XVIII веках, демонстрирует то, что как раз вокруг идеи цаддика, совершенного праведника, начали возникать существенные разногласия. Они привели, в конце концов, к расколу еврейского религиозного единства (особенно и специально

в Восточной Европе) на два крыла – своего рода обновленцев, тех, кто называет себя «хасидами» (букв. ‘ревнители’), и тех, кто воспротивился этому движению (их так и называют – *mitnagdim* – ‘воспротивившиеся’). Не входя в широко известные обстоятельства истории хасидизма, укажем на две, с нашей точки зрения, важные подробности, существенные для развития еврейской культуры в целом, а не только в ее сугубо религиозном варианте, в том числе и в аспекте обсуждаемой проблемы «святости».

Первый момент состоит в том, что хасидизм кардинально изменил существовавшее до него соотношение между «высокой» книжной религиозной еврейской культурой и неофициальной еврейской народной (фольклорной) культурой. Последняя была не только широко признана хасидскими мудрецами, но стала главным локусом формирования хасидского религиозного обихода и религиозной традиции. Это, в частности, коснулось интерпретации феномена праведничества и собственно личности праведников. Не входя в весьма интересные подробности данной проблемы, скажем лишь, что хасиды взяли себе термин «цаддик» для обозначения своих религиозных руководителей. Основатель хасидского круга верующих (называемого ивритским словом *khatser* ‘двор’) неизменно называется «цаддик», как правило, с прибавлением географического агрибута – названия того еврейского местечка, где был основан хасидский двор. Обозначение «цаддик», как правило, синонимично идишскому слову *rebbe* ‘ребе’ – в противоположность ивритскому слову *rav* (*rov* в восточно-европейском ашкеназийском произношении), принятому у тех евреев, кто не принял хасидизма. Вообще хасидизм, допустивший еврейскую народную культуру в сферу высокой религии, допускает и инструменты этой культуры: язык идиш, а в некоторых случаях речения на языках соседей евреев (украинские, белорусские и даже русские), народная музыка, в большинстве случаев находящаяся под большим славянским и румынским влиянием, танцы, обычаи обихода, в частности, обязательное в некоторых вариантах хасидизма питье крепких спиртных напитков.

Все это проникает и в ауру, окружающую хасидских цаддиков. В отличие от традиционных праведников, хасидский цаддик – это народный фольклорный мудрец, соответственно, он славен не только своими учеными трактатами, комментариями и постановлениями,

но, прежде всего, теми устными легендами, которые начинают о нем распространяться еще при жизни и в которых излагаются перлы его мудрости и обиходные речения, его подвиги в смысле спасения своих собратьев-евреев, но также и в борьбе за сохранение хасидизма против наступления противников, а также особенности его бытового поведения и т.п. Эти устные легенды собираются в специальные собрания, которые хасиды переписывают, а впоследствии и перепечатывают. В них имеют место мотивы чудесного излечения больных (иногда и не-евреев, что дает таким цаддикам дополнительную опору в борьбе за экзистенцию), чудесного спасения, чудесного вмешательства, чудесного влияния на расстоянии и т.д.

Соответственно, могилы хасидских цаддигов почитаются как объекты особого культа. Со временем вокруг таких могил собирается аура чудесного, тогда к ним обращаются, как правило, с просьбами о помощи в разного рода сложных житейских ситуациях. Среди таких адептов встречались и не-евреи, верящие в чудотворную силу этих праведников.

Таким образом, на определенной территории современной правобережной Украины (Подолія, Волинь, Галиция), а также в смежных областях Польши складывалась культовая практика, в которой религиозные конфессии, разделенные весьма напряженными историческими моментами, могли в некоторые более спокойные периоды развивать – каждая конфессия в своем культовом поле – довольно сходные практики в плане феноменологии религии. Конечно, если речь идет о евреях, то надо всегда иметь в виду, что даже в тех случаях, когда на празднование какого-то праздника собиралось много хасидов, то все это происходило в закрытом помещении, чтобы не вызывать излишних волнений и ненависти у окружающего населения.

Практика поклонения цаддигам у хасидов, наряду с их фольклористическими обычаями, была и остается главным яблоком раздора между ними и теми, кто отвергает хасидизм. Противники обвиняют хасидов в нарушении основных правил святости – разделения святого (*kodesh*) и мирского (*khol*). Сами хасиды утверждают, что именно их обряды освящают жизнь.

В заключение я хочу указать на второй важный момент, связанный с хасидизмом. Тот факт, что они ввели в еврейскую религиозную жизнь моменты народного фольклора, повлиял не только на собствен-

но культовую сферу, но и на всю еврейскую культуру в целом, в том числе и в ее отношении к другим культурам. В настоящее время многие существенные моменты хасидской религиозной практики (массовые пляски и пение, яркий элемент веселья, полностью отсутствующий у не-хасидов, внедрение хасидских мотивов в развлекательную музыку и культуру вообще) стали неотъемлемой чертой еврейской культуры как в Израиле, так и в диаспоре. Именно эти моменты стали важным объединяющим фактором в сближении сефардской и ашкеназской общин. Можно сказать, что именно они стали тем лицом еврейской культуры, которым она открыта другим культурам. Это и есть светское лицо еврейской святости.

Научное издание

ТОПОРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

I – IV

ИЗБРАННОЕ

Составители:

М.В. Завьялова, Т.В. Цивьян

Формат 60x84/₁₆. Печать офсетная.

Объем 20 усл. печ.л.

Тираж 300 экз.



Отпечатано в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»
тел. (495) 287-06-19 e-mail: probel-2000@mail.ru

ТОПОРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ I - IV