

ТЕКЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

# БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ I

СИМПОЗИУМ  
ПО СТРУКТУРЕ  
ТЕКСТА

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ АН СССР

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ I  
СИМПОЗИУМ ПО СТРУКТУРЕ ТЕКСТА  
ТЕЗИСЫ И МАТЕРИАЛЫ

МОСКВА 1990

Редакционная коллегия:

Н.П.Гринцер

Н.В.Злыднева

В.Н.Топоров

Т.В.Цивьян

—

С Институт славяноведения  
и балканистики АН СССР

К УСТАНОВЛЕНИЮ КАТЕГОРИИ "СПОРТИВНОГО"  
(ДРЕВНЕБАЛКАНСКИЙ ЛОКУС "ПРЕД-СПОРТА")

Как бы ни понимать сам термин, но элементы "спортивного" появились на Балканах задолго до ЮВ в., когда, по преданию, были учреждены Олимпийские игры, с которыми обычно связывают становление спорта как такого. Не говоря о более ранних примерах, подозреваемых в наличии "спортивных" мотивов, с сер. II тыс. до н.э. появляется целый ряд несомненных свидетельств отражения "спортивного" в искусстве (фигурка прыгуна через быка /Кносс, ок. I550/, фреска, изображающая акробатические игры с быком /Кносс, ок. I500/, сцена борьбы и/или игры с быком на ритоне из Агиа-Триады /впрочем, подобный мотив представлен сосудом в форме быка с акробатом на нем из гробницы в Порти, 2200--2000 гг./, статуэтка женщины на качелях из Агиа-Триады, фреска с изображением танцовщицы из мегарона царицы в Кносском дворце, ок. I500 и др.). Существенно позже, после гибели эгейской культуры, к тавроктоническому мотиву присоединяются мотивы поединков ("один на один"), коллективных битв (богов с титанами, кентавров и т.п.), охоты, состязаний (прежде всего конских, но, конечно, и других) и т.п., так или иначе связанные с элементами "спортивного".

Разумеется, сейчас тезис о происхождении "пред-спорта" (и, следовательно, спорта) из ритуала и о том, что древний "спортсмен" ("пред-спортсмен"), как поэт или жрец, были братьями ("коллегами") по ритуалу, мало кого удивит, но конкретный локус и условия превращения ритуала в "пред-спорт", а жреца — в "пред-спортсмена", мотивы и внутренний смысл подобной трансформации остаются до сих пор не проясненными. Если знание важнее многознания, как говорили древние, то здесь уместно попытаться предложить ответ на эту проблему применительно к существенно ограниченной, но диагностически яркой ситуации — к конным состязаниям как части похоронного обряда. Предлагаемые соображения и отдельные фактические наблюдения легко могут

быть умножены, в частности, на материале традиций, где архамка и вырожденность образуют сплав (ср. детские игры в покойника с завершающей "состязательной" частью: скачки на конях - мнимых и только мысленных или изображаемых детьми же). Отказываясь от подобных параллелей и аналогий, две из них все-таки придется очертировать самым кратким образом: они образуют именно тот фон, на котором особенно четко осознается специфика балканского, собственно, древнегреческого варианта формирования "пред-спорта" (кроме того, эти две аналогии относятся к генетически единой и.-евр. ритуальной и языковой традиции и, значит, отсылают к общим истокам).

Первая из этих "не-балканских" аналогий представлена самым ранним описанием похоронного обряда у древних пруссов ("эстиев"), составленным в конце IX в. Вульфстаном и включенным королем Альфредом в англо-саксонский перевод "Истории против язычников Орозия". Будучи очевидцем, Вульфстан довольно подробно описывает обряд похорон у эстов (SRP I, 732-735). Оказывается, что умерший лежит у них в своем доме несожженным меояц или два, а люди высшего состояния иногда до полугода. "И все то время, пока тело находится в доме, они [родственники и друзья - В.Т.] должны пить и участвовать в состязаниях, до того дня, когда его сожгут". Когда покойного нужно нести на костер, делят его имущество, "которое осталось после возлияний и состязаний, на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества". Самая большая часть кладется за милю от города, затем другая, третья и т.д., пока в пределах этого расстояния не будет разложено все имущество: последняя часть лежит ближе всего к городу, где находится покойник. Затем на расстоянии пяти или шести миль от имущества собираются люди, которым принадлежит "быстрые кони" (swyftoste hore) в этой земле. В нужный момент все устремляются к имуществу - "тогда человеку, владельцу самым быстрым конем, достается самая первая и самая большая часть; и так одному за другим, пока не возьмут это все; и меньшую часть берет тот, кому достается имущество, /лежащее/ ближе всего к городу". После этого каждый возвращается теперь уже с его собственным имуществом домой; "и поэтому самые быстрые кони (ra swiftan hore) там невероятно дороги". И - в заключение: "и когда его имущество таким образом разделено, его выносят и скигают с его оружием и одеждой. И чаще всего его состояние

они растрачивают за то долгое время, пока покойник лежит в доме, и тем, что они кладут на дороге, за чем устремляются чужаки и забирают". По археологическим данным, именно с IX в. значительно увеличивается по сравнению с предыдущим периодом число погребений и заметно возрастает число погребений с конем (нередко соотношение I:I - внизу несожженный конь, выше остатки кремации человека).

Судя по Вульфстану, основное занятие людей, участвующих в длительном похоронном ритуале, это - пиршества (возлияния) и состязания, видимо, связанные друг с другом, поскольку они (наряду с жертвоприношением) образуют ядро более частного обряда - тризы (ср., кстати, диал. тризна 'выпиваемое во время поминального угощения вино или смесь из пива, меду, браги' /об употреблении эстами в этих случаях пива и меда говорится особо/ при др.-русск. тризна, тризнь как 'борьба', 'состязание', 'подвиг', но и 'мучение', 'страдание' и т.п.). Далеко не в каждом языке похоронное пиршество и состязание обозначаются словом одного корня, но в каждой традиции, где в обряд входят пиршество и состязания, они образуют некий реальный комплекс и стоящий за ним смысл. Сообщение Вульфстана, кажется, позволяет приблизиться к этому смыслу. Небезразличный к социально-экономической дифференциации эстов, Вульфстан особенно чуток к этой стороне дела при описании похоронного ритуала: имущественный фактор становится определяющим, и это обнаруживается в связи именно с состязаниями. Структура их отражает некую идеальную схему имущественной дифференциации общества, а призы, достающиеся победителям, - иерархию имущественных престижей, шкалу соответствующих ценностей. Если учесть, что имущество покойного делят на определенное число частей в зависимости от его количества, что раскладывают его в количественно-убывающей прогрессии, что характер "расклада" имущества определяет пространственное положение людей, на него претендующих, что состояние покойного расстрачивается, пока он лежит еще дома, а после этого во время состязаний, то напрашивается предположение о зависимости кремации покойного от распределения его имущества и о том, что именно состязания выступают как механизм распределения этого имущества (в виде некоего парадоксального потлача). Оказывается, что "состояние" покойного растрачивается троекратно: одна часть (личные вещи, одежда, оружие, как бы неотчуждаемые атрибуты его) сжигается вместе с

умершим; другая часть "тратится" постепенно (еда, питье, оплата пиршества, подготовка похорон, раздача "чужим"); третья часть распределяется—"тратится" во время заключительного состязания: она обладает особенно высоким престижем, и в ее распределении участвует небольшое количество самых богатых людей (эта часть скорее всего движимая собственность, то, что можно вынести и разложить на дистанции, др.-англ. feoh). Общий во всех этих случаях является акт траты "имущества", его источники, изживания как парадоксальный вариант распределения в виде "опустошения". Она происходит на пиршествах (отчуждение еды и питья, материи и источника жизни), на состязаниях (движимое имущество), при кремации (одежда и оружие), вероятно, при совершении акта вступления в наследство (недвижимая собственность), и все это компенсируется "опустошаемому" имущественно покойнику иными благами — той жизни, за гробом. Сам этот мотив "опустошения" приурочен к пороговой ситуации — человек умер, но он еще здесь, лежит в доме, и ему еще только предстоит (при выполнении некоторых условий) быть сожженным, чтобы перейти в иной мир. Время между смертью и сожжением — переходный этап, когда в зависимости от ритуально "правильного" или "неправильного" поведения близких может по-разному определиться посмертная судьба покойника. Не трудно заметить, что эта пороговая ситуация перехода из этого мира в иной, в новую жизнь, по сути дела, повторяет то, что характерно для перехода от Старого года-мира с его "опустошенным" составом к Новому, который должен быть совершен "правильно" и соответствующими людьми. Таким образом, состязание перед кремацией (полным "опустошением") может быть понято как специализированный институализированный вариант более общей идеи спора, поединка, приуроченного к стыку Старого и Нового года, жизни ушедшей и жизни предстоящей, как "макрокосмическое" соответствие "макрокосмическому" творению, воспроизведению "первособытия". Идея "опустошения" — источники, раскрывающаяся как глубинный смысл описываемых ситуаций, присутствует и в самих языковых элементах, эти ситуации описывающих (др.-англ. plega, plegan, др.-греч. θέλον, -ος /θελον/ и тп.). Состязания у эстов, обнаруживающие важную числовую константу (5 или 6 — fif obde six), в реконструкции предполагают нечто вроде гонок с выбыванием, но организованных обратным образом по сравнению с принятым: победителем становился тот, кто выигрывал п е р в ы й этап и, следовательно, первым выбывал, а последним оказывался тот, кто был последним

(отсюда преимущественное значение скорости, а не выносливости коня). Учитывая, что имущество делилось на пять-шесть частей и что участников конных состязаний тоже было пятеро-шестеро, ясно, что каждый из участников получал свой приз, т.е. все участвовали в "опустошении" имущества. То, что последняя миля делилась на пять-шесть частей разложенными долями имущества, как и то, что состязания начинались за пять-шесть миль до этого, имеет свое объяснение, о чем сказано в другом месте. Здесь же важнее указать, что типологические аналоги и интуиция склоняют видеть за описанием английского путешественника некое пяти -ти (- шести) членное единство, в котором части не только не исключают, но как бы взаимно поддерживают друг друга, отсылают к исходной схеме, своего рода пяти - борьбу/*πένταθλον*/ ср. ранее высказывавшееся предположение о тризне как чем-то вроде троеборья, *τριάθλον*.

В данном случае дело, конечно, не в реальном составе "пятиборья" и даже не в том, что целое состояло из пяти частей, но в соответствии числа наград числу победителей ("номеров" программы). Разница состояла в том, что у греков целое состязания состояло из пяти разных видов "спорта", в которых участвовали пять разных составов участников и призы завоевывали пять разных (в принципе) победителей, а у эстов целое состязания состояло из одного вида "спорта", но "пятичленность" была введена в этот один вид упражнений, в частности, и на уровне призов-наград. Это взаимоотношение двух вариантов с константой "пять", сильная позиция которой, однако, различна в каждом из этих вариантов, наталкивает на единую, но разнонаправленную по своей структуре догадку -- нельзя ли понимать "олимпийский", условно говоря, "почти-спортивный" вариант как своего рода религиозный ритуал того же типа, что и описанный Вульфстаном, или другие, связанные с прославлением, здравицей (*"kail"* - ритуалы), обращенной к чествуемому человеку, герою, победителю, воплощению данной даты или данного места? (панегирическая поэзия и жанр плача нередко имеют общие истоки /ср. ситуацию *laudatio funebris*/, и Симонид стал создателем двух жанров хоровой лирики - песни в честь победителя состязания/"эпиникий"/ и плача по усопшим /"Френ"/) - и обратно: нельзя ли "состязательный" фрагмент похоронного ритуала эстов понимать как то ядро, из которого со временем разовьется самодовлеющая "спорт-

тичная" сфера? Собственно говоря, эта догадка верна с обеих сторон, так как "родимым" местом состязания и в сфере физических сил и умений ("пред-спорт", ср. физкультура), и в сфере ментального творчества (поэзия, музыка, философский диспут и т.п., т.е. "пред-литература", "пред-искусство", "пред-философия", "пред-наука" и т.п.) только и мог быть ритуал. Поэтому новым представляется не само это положение, но указание конкретной типовой ситуации, где возникают "спортивные" части ритуала, позже порывающие с ним и становящиеся самодовлеющей и самоценной сферой человеческой деятельности, не утратившей, однако, некоторых следов своего "ритуального" прошлого.

"Спортивное" в древнегреческой традиции не исчерпывается соответствующей топикой в изобразительном искусстве, Пиндаром и одами в честь победителей состязаний и прославлением быстрых коней. При всех различиях в типе изображаемой культуры, в жанре, объеме и т.п. наиболее адекватное отражение ситуации, описываемая Вульфстаном, находит в 23-й песни "Илиады" - похороны сраженного Гектором Патрокла (кстати, искусного колесничего). Не касаясь здесь многих сходств и ряда различий в описании похоронного ритуала, следует, однако, подчеркнуть, что очередность кремации и состязаний у Гомера иная, нежели у Вульфстана: сооружение ритуального костра, возложение на него тела Патрокла, жертвоприношение, возжигание огня, угашение его, собирание костей, обозначение могилы и сооружение кургана, установление наград участникам предстоящих состязаний, сами состязания - конские гонки, кулачный бой, борьба, бег, поединок, метания, стрельба из лука, иначе говоря, состязания следуют за сожжением тела.

Конская тема не ограничивается состязаниями: в 23-й песни она сквозная и определяющая; по ней в значительной степени можно судить о всей этой "конской" цивилизации, когда даже люди как бы подверстывали себя к ней, нередко называя себя многочисленными "конноцентричными" именами и, следовательно, определяя свою суть через указание своего отношения к коню, своих связей с ним. 23-я песнь начинается с обращения Ахилла к мирмидонянам: Мы на конях в колесницах, приближимся все и оплачим / Друга Патрокла: почтим подобающей мертвого частью (8-9). Начинается как бы предварительное оплакивание Патрокла,

своего рода экспромт, вызванный глубокой горестью Ахилла и пылкостью его сердца. Рек - и рыданье начал; и все зарыдали дружины. / Трижды вокруг тела они долгогривых коней обогнали / С волем плачевным (I2-I4). Отречись от ярма коней, мириидоняне садятся за траурное пиршество, устроенное Ахиллом. Множество животных приносится в жертву, кровь льется вокруг покойного аифи́у́кун. Еда и питье продолжаются у Атрида, и эти трапезы, напоминающие ритуальные возлияния у эстов, с момента гибели Патрокла, похоже, утрачивают свой профанический характер, перестают быть только или даже главным образом житейской необходимостью в поддержании сил, но приобретают ритуальную функцию. Каждое вкушение пищи носит теперь поминальный характер, и, "алиментарное опустошение" призвано помочь Патроклу изжить все то, что связывало его с жизнью, с этим светом и препятствовало, пока он не предан земле, попасть в царство Аида (об этом же просит и душа Патрокла, явившаяся Ахиллу во сне: "Спиши, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал? / [...] / О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида! / Души, тени умерших, меня от ворот его гонят / И к теням приобщиться к себе за реку не пускают..., 69-73).

"Конская" тема снова возникает, как только был сложен громадный костер. Ахилл повелывает мириидонянам "препояться медью" и впряжен коней в колесницы (Κεῦσας δ' ὑπὸ χρεοφίν εκάστου / τέλπους. I29-I30): ...Все на свои колесницы взошли, и боец и возница; / Начали шествие, спереди конные, лешие сзади, / Тучей, друзья посередине несли Менетида Патрокла (I30-I32) с тем, чтобы опустить его в положенном месте на землю и наметать костер. Наступает важный момент обряда. Ахилл срезает свои волосы и вкладывает их в руку Патрокла. Все скорбят, льются слезы. Готовится поминальное пиршество. У костра, на котором находится тело покойного, приносятся в жертву животные. Среди них Четырех он коней гордовыхых / С страшной силой поверг на костер, глубоко стенаю... (I71-I72); тут же Ахилл закалает двух из псов и бросает их на костер и, наконец, приносит в жертву 12 троянских юношей (эта часть описания практически повторена М.Стрыковским в его "Хронике", где говорится о похоронном ритуале древних литовцев - сожжении Швенторога). В свете сказанного особое значение приобретает эпизод (I94-230), не привлекший, насколько известно, должного внимания. Воздвигнут "стосступленный" костер, на него возложено тело, но огонь не возгорается. Возникает призрак несостоявшегося, "испорченного" ри-

туала, за которым маячит катастрофа: земное не будет изжито — — "опустошено", земля не отпустит покойного, и он не попадет в царство мертвых, душа его не найдет пристанища. "Невозможение" огня венный момент есть, по сути дела, страдание, мук всей ритуальной ситуации. Чтобы восстановить порядок, нужны чрезвычайные меры. Ахилл находит их: он молится ветрам Борею и Зефиру, обещая им жертвы за то, что они воспламенят костер. Это обращение характерно именно потому, что адресаты его деструктивные, опустошительные силы, происходящие в конечном счете от титанов и сохраняющие в себе следы этого "титанически-хаотического". Они несут с собой ту катастрофу, воспламенение костра, своего рода "микрокосмический" *жигароц*. Уничтожение огнем человека как образа мира, "исчерпание" всего, что связано с жизнью и с землей, которые для Патрокла означают спасение для новой жизни в Аиде. Деструктивное (ветры), направленное на деструктивное (мертвый герой в момент распада земных уз и отсутствие связей с миром мертвых), парадоксально открывает выход из положения (уместно напомнить, что само *бэлоу* этимологически связывают с и.-евр. словом, обозначающим ветер *бистати*, в ряде традиций перед открытой могилой обращаются к "ветрам-разрушителям"); вместе с тем ветры Борей и Зефир непосредственно связаны с конской темой, ср. II. XVI, 148-150; XX, 220-229 и др.).

После описания кремации следует своего рода "песнь в песни" (257-897). Ахилл приглашает народ сесть на широком пространстве для состязаний (*и<sup>и</sup>ав<sup>и</sup> с<sup>и</sup>р<sup>и</sup>в<sup>и</sup> б<sup>и</sup>ш<sup>и</sup>в<sup>и</sup>а.* 258) и выносит награды (*б<sup>и</sup>ф<sup>и</sup>р<sup>и</sup>'б<sup>и</sup>з<sup>и</sup>л<sup>и</sup>а.* 259) для участников состязаний, объявляя, какая награда устанавливается за какое место (262-270). Этот фрагмент очень любопытно организован. Он из класса так наз. "тетических" текстов, используемых прежде всего в мифах творения. Ахилл и выступает в этой ситуации как своего рода демиург-установитель. Общую схему, пятикратно воспроизведенную, можно представить в следующем виде: Subj. (Nom. Sg.) & Praed. (Vb. *thetic.*) & Obj. (Acc. Sg., Pl.) & Num. Ord. (Dat. Sg.), т.е. некто (Ахилл) & установил & награды & для совокупности лиц, упорядоченных по числовому принципу. Или конкретнее:

## Ахилл

установил (θῆκε) награду А (...) первому (τῷ πρώτῳ)  
установил (ἔθηκεν) награду В (...) второму (τῷ δευτέρῳ)  
установил (κατέθηκε) награду С (...) третьему (τῷ τρίτῳ)  
установил (θῆκε) награду Д (...) четвертому (τῷ... τετάρτῳ)  
установил (ἔθηκε) награду Е (...) пятому (πέμπτῳ)

Эта схема, где ключевым сквозным словом выступает "тети-ческий" глагол, восходящий к и.-евр. *\*dhe-*, практически в точности воспроизводит схему реконструированных в другом месте текстов "творения", в которых числовые индексы обозначают шаги ("ступеньки") творения и, значит, иерархию ценностей, поскольку по логике мифа творения то, что создано раньше, оценивается выше созданного позже. В этом "состязательном" фрагменте числовой ряд также имеет ценностное значение. Следовательно, каждый участник заранее предуведомляется об иерархии ценностей, и этим задается более масштабная перспектива всей этой части ритуала. Вместе с тем эта схема и своей пятичленностью и всем своим смыслом отсылает к схеме пяти частей имущества ("наград") в состязании, описываемом Вульфстаном. Эта отсылка одновременно и объяснение, и подтверждение (хотя бы в принципе) высказанной выше догадки.

После объявления наград Ахилл произносит нечто вроде вступительного слова: все оно о конях - в связи с участниками ристаний, с Патроклом, с ним самим. Далее конская тема развивается почти в профессиональном плане: обозревается состав участников ристаний (их пятеро), даются их оценки как конников-возничих, приводятся советы профессионального характера. Затем бросают жребий: первый выпадает Антилоху, второй - Эвменду и т.д. После чего - Стали порядком; мету им далекую на поле чистом / Царь Ахиллес указал (358-359) и, наконец, Разом возницы на коней бичи занесли для ударов; / Разом браздами хлестнули [...] / [...] и разом помчались по полю кони... (362-364).

Οἱ δὲ πάντες 'все одновременно (вместе); 362 подтверждает бесспорный факт одновременного старта, что делает несколько непонятной жеребьевку, если только ее результаты не относились к расположению участников на старте. Само описание ристаний очень колоритно и весьма профессионально; конская тема развивается в разных ракурсах - вид коней, стиль бега, детали колесницы, сам колесничий - его облик, манера управления

конями, реплики или что-то вроде перебранки между участниками состязания, переживания зрителей, особенно когда колесницы скрылись из поля зрения и т.п. - все это очень ярко воспроизводит атмосферу состязаний и актуализирует уже не столько ритуальный, сколько "спортивный" полюс развертывающегося зрелища. Дух борьбы, соперничества, зависти заставляет участников забыть ч е м вызвано само это состязание, какому основному замыслу подчинено оно, какова его начальная цель и в чем состоит его связь с целым. Конское ристание, от старта до финиша, становиться самодовлеющим как для состязающихся, так и для их "болельщиков". Реальное распределение мест, корректизы, вносимые Ахиллом, мотивирующим необходимость частичного пересмотра результатов, несогласие и спор Антилоха с Ахиллом, аргументы и их опровержение, воспоминания Нестора о своем "спортивном" прошлом, окончательное распределение наград и т.д. еще более усиливают и специфицируют ту "околоспортивную" атмосферу, которая незаметно уже возникла вокруг отпадающей и все более профанализирующейся ветви некогда единого ритуального древа. И свидетельство Гомера подтверждается в данном случае вазописью с той же топикой (ср. фрагмент кратера Софилоса из Фарсалы, VI в. Афины. Нац. муз., № 15499 и др.).

Как известно, на рассвете следующего дня Ахилл запряг кошней, привязал к колеснице труп Гектора, Трижды его обволок вокруг могилы любезного друга, / И наконец у спокойлся в куще; а Гектора бросил, / Ниц распространши во прахе... (XXIV, 16-18). Этот способ мести, похоже, результат некоего странного преломления впечатлений от состоявшихся накануне конских ристаний. Но у этого поступка, как отчасти и у всей разросшейся "спортивной" части, есть свой "неспортивный" контекст, возвращающий нас к классическим схемам ик-тевр. похоронного ритуала. Речь идет об "искупительной" части ритуала, следующей за сожжением и сбианием костей и имеющей цель ликвидации для живых связей с покойным и смертью, последствий похорон, иначе говоря, "демортанизацию" себя, своих ведей, своего места. Такой обряд лучше всего засвидетельствован в древнеиндийской традиции (santikarmam, успокоение, последняя часть которого также связана с особым видом дара-награды "дакшиной"). Прежде всего нужно избавиться от ритуальной "нечистоты", сопряженной с пролитием крови, убийством, смертью. В определенный момент похоронного ритуала Агамемнون предлагает Ахиллу совершить такое

омование. Нет, моей головы не коснется сосуд омовений /Г.../  
И власов не обреку!... (XXII, 44-46), - отвечает Ахилл. И то, что он сделал с трупом Гектора, из этого же круга поступков и движений души при том, что здесь проявляются "хтонические" черты Ахилла (или "прото-Ахилла"), его исходный "демонизм". Конечно, это тоже своего рода sántikarman, т.е. "опустошение", смягчение, успокоение, но через действия отрицательного характера - преступление нормы, гнев, жестокость. Эта оксюморность целей и действий Ахилла не должна вызывать удивления: амбивалентность свойственна этому переходному звену ритуала, и язык в свою очередь свидетельствует оба аспекта - положительный (sánti- как успокоение, утишение - утешение, мир, освобождение) и отрицательный (śam- корень, лежащий в основе sánti-, в значении 'уставать', 'истощать/ся', 'изнемогать', figurально - об умирании, ср. śam- 'трудиться', 'мучиться', 'страдать'). Очень показательно, что śam- отсылает к ритуалу (ср. śamitár 'жрец', т.е. тот, кто делает śam-, в частности, кто расчленяет жертву, sámi 'жертвенное действие' и т.п.), во-1ых, и, во-2ых, специально к конской теме. Речь идет не только о случаях типа śáṁ naṁ ka ga rāt yárvate. RV I, 43, 6 'да сделает он благо нашему коню', но и о примерах, где связь между śam- и названием коня носит более обязательный характер, ср. сочетание śam- & asvā-, восстановливаемое по заимствованию из языка месопотамских ариев в хеттском - <sup>LÜ</sup> aššib-šanni 'коношний' (<\*ašva-šama->), ср. также аккад. (amēl) šibani ša siēi, о надсмотрщике лошадей. Автор трактата о коневодстве и конский тренер Киккули назван (amēl) aššuššanni страны Митании. Эта формула śam- & asvā- была, видимо, важным элементом конской фразеологии - тренировка или состязание до полного истощения, изнеможения, "опустошения", до того состояния, когда о коне на скачках говорят, что он "отдал всю душу" (это же требуется и от śam--жреца, и подобная идея определяет смысл похоронного ритуала). Ср. др.-инд. śmaśāna 'могила', объясняемое из śam- и śana- 'поднятие', 'холм' (Бэйли) или др.-греч. καρβυτες об умерших. Но особенно важным представляется, что и у Гомера присутствует соответствующая индийской формула с "конской" топикой - καρ-βι ιππο-, ср. Ιππον βον και' βιπεισ. Od. XI, 523 или Τρωδοι ιπποι ... τοις πεν θεράποντες κομείτων. Iē. VII, 106-109, не говоря уже об ιππο-κβιος (:\*asvā- & śam-), об ухаживающем, смотревшем за лошадьми (ср.

хáмнш 'трудиться', 'работать до изнурения', 'страдать', 'терпеть' и т.п., хóмéш 'заботиться', 'ухаживать', 'холить' < <\*, 'трудиться над' и др.). Все это дает основания говорить о региональном и.-евр. фразеологизме \*екъ- & \*к'эм-, уже на языковом уровне связывающем конские состязания с похоронным обрядом как целым, включающим в себя и эти состязания, и, следовательно, относящимся не только к ритуалу, но и к сфере "пред-спортивного".

Есть основания думать, что "пред-спортивное" было принадлежностью многих традиций, хотя в подавляющем большинстве их оно строго контролировалось ритуалом и не давало начала спорту как таковому. Случай Древней Греции иной, поскольку прорыв к спорту произошел именно здесь, где еще в недрах ритуала "пред-спортивное" оформило себя как некую довольно хорошо и разнообразно организованную систему, к тому же открытую (ср. последовательное включение в нее новых видов спорта, ср. ситуацию Олимпийских игр в VII-VI вв. до н.э.) и кумулятивную, принципиально ориентированную на синтез. Нет нужды подчеркивать сейчас идею связи состязания с ритуалом: она очевидна, как очевидно и то, что победа в состязании была еще одним способом выбора "первого", лучшего, Божьей милостью или Судьбой отмеченного (и этот выбор - "спортивный" - справедливо сопоставляют с выбором по жребию должностных лиц в греческих демократиях или Божиим судом в Средние века). Но, забегая во времени вперед, уместно обозначить некоторые явления (или условия), которые способствовали необратимости эволюции от священного к профаническому, от ритуала к "пред-спорту" (а затем и к спорту); при этом, не останавливаясь на том, как "спортивное" эмансилировалось, разрывая связи с мотивировавшим его "священным" - местом, временем, прецедентом, ритуальным деянием и т.п., стоит взглянуть на "спортивное" как бы изнутри его самого. Помня, что состязания, описанные Гомером в связи с похоронами Патрокла, многоаспектны (они и ритуал, и игра, и даже развлечение, зрелище, не говоря уж об их социально-экономической и символически-престижной функции), необходимо видеть в них и нечто новое, воспринимаемое чаще всего как формальное, "техническое", но им не исчерпывающееся. В наиболее теоретическом и отвлеченнем виде можно сказать, что, как суть техники не исчерпывается "техническим", инструментальным (Гайдеггер), так и суть спорта не исчерпывается "спортивным" и предполагает выход за его

пределы и свободный взгляд на него. Только такое отношение к спорту открывает наше бытие в его сущности и позволяет увидеть в нем еще один шанс, посланный нам бытием и призывающий нас глубинно усвоить этот урок; в противном случае спорт овеществляется и начинает "владеть" теми, кто с ним связан. Практически же целесообразней говорить о формальной стороне складывающегося "пред-спорта" - и не столько потому, что "форма" более предназначена к опознаванию и различению, чем то, что за нею стоит, сколько потому, что она жестко организует ("формирует") именно это за нею стоящее. Осуществление же своей свободы в условиях жесткой организации предполагает испытание-рассмотрение (др.-греч. ἐλεγχος обнаруживает свою семантическую амплитуду через сочетание таких значений, как 'рассмотрение', 'разбор', 'проверка' и 'изобличение', 'опровержение', 'отвержение'), что отсылает к проблеме выбора и, следовательно, до лога того, кто должен выбрать. Но поскольку "должное" связывает и дисциплинирует, постольку оно и открывает дверь бытию.

"Жесткость" условий того, что можно назвать "пред-спортом", определяется прежде всего состоятельностью (не обязательной для игры или развлечения), которая понимается не как борьба с природой или с "рекордом", но как спорт, предполагающий соперников и определяющий победителя благодаря его достоинствам, а не в силу слепого случая (в состязаниях первые всегда на порядок или более "сильнее" роли случая). Именно поэтому такие состязания всегда тот выбор, который апеллирует к личной ответственности. Она, в частности, проявляется (и об этом можно судить по гомеровскому описанию и более или менее достоверным реконструкциям) в учете всей возможной информации и принятии на этой основе решения, в идеале - оптимальной стратегии (очень вероятно, что ряд понятий современной математической теории игр /количественная мера выигрыша, игровой антагонизм, ситуация равновесия, коалиционный принцип и т.п./ мог бы быть прокомментирован уже на греческом материале). Принятие решения, представляющегося при данном объеме информации, есть осуществление права выбора со стороны участника соревнования. Другой уровень организации, обеспечивающий "жесткость" выбора, связан с условиями состязания - вид его (дифференциация "пред-спорта" по жанрам), - тип (поединок, коллективные состязания и т.п.), материальные условия

(участники, место, время, цель и др.), общая ставка-выигрыш и принципы ее распределения между участниками. Третий уровень - сопутствующие условия (зрители, чествование победителей, сама атмосфера состязания и т.п.). Все эти элементы в таком виде чужды ритуалу, хотя отдаленные их ритуальные истоки чаще всего могут быть указаны. Поэтому их с основанием можно назвать новыми: еще связанные своими корнями с ритуалом, они уже обретают новые функции и смыслы, вокруг которых формируется дотоле не предусмотренный вид человеческой культуры - "пред-спорт".

Н.П.ГРИНЦЕР

### СТОИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА: КАРТИНА МИРА И СИСТЕМА ЯЗЫКА

1. В процессе формирования научной теории, ставящей своей целью рассмотрение особых форм восприятия мира человеком - индивидуальных, коллективных, национальных и т.п. схем "основ бытия" (модель мира) - постепенно выяснилась насущная необходимость соотнесения результатов такого рассмотрения с анализом представлений, закрепленных особой областью человеческого сознания - языком. В работах последнего времени соотношение между самим миром-космосом, моделью мира и системой языка предстает как связь денотата (мир), первичного (модель мира) и вторичного (система языка) кодов. При этом и модель мира, и язык не просто "отражают" бытие, но и являются по отношению к нему кодами порождающего свойства.

2. В связи с этим встает следующий вопрос: как соотносятся с этой триадой системы наук, описывающие каждую из ее составляющих, прежде всего философия, формирующая представления о структуре бытия, и наука грамматики (лингвистика), отражающая закономерности языковой структуры. Проблемы, возникающие на этом этапе исследования, решаются также не однозначно очевидным образом: ряд ли можно удовлетвориться пониманием науки лишь как пассивного отражения объективной или субъективной реальности. Бессспорно, например, что та же грамматика, по крайней мере,

в своей нормативной части, влияет, в свою очередь, на развитие самого языка (*langue*) и таким образом по отношению к модели мира становится вторично порождающим кодом (модель мира – язык лингвистика). Поэтому порою для выяснения особенностей менталитета тех или иных народов, сообществ и т.д. может оказаться полезным анализ функционирующих внутри них систем знания; при этом взаимоотношения различных наук становятся для исследователя отражением связей между различными "пластами бытия" в том виде, в котором их устанавливали для себя носители этого менталитета.

3. Применительно к древнегреческой культуре такого рода соотношения можно достаточно ясно проследить на примере философского учения Стои. Попытки связать различные направления стоической онто- и гносеологии тем более обоснованы, что сами стоики последовательно стремились к всестороннему, системному знанию, объединяя в своих штудиях все три области философии: физику, логику и этику, и именно эта сознательная установка отличает Стою в ряду прочих философских школ античности. Иначе говоря, стоиками осознавалась взаимосвязанность и взаимообусловленность познания бытия (физика) и познания законов мышления (логика) и поведения (этика) человека.

4. Изучение языковых проблем стоики включали в область логики, а точнее, в одну из ее составляющих – диалектику. Логику, в отличие, например, от перипатетиков, стоики считали неотъемлемой частью философии, а не лишь орудием (*organon*) в познании мира, каковыми были "Категории" Аристотеля. Тем самым законы человеческого разума приобретали значение, "равновесное" законам развития мира.

5. Более того, именно в области логики вырабатывалась система "операций" научного познания. Четыре стоические категории: *ti* – объект, *poios* – качество, *rōs echon* – структура, *pros ti rōs echon* – относительная структура, чаще всего воспринимаемые исследователями как характеристики классов анализируемых объектов, в действительности, скорее всего, как в свое время указывал еще Ф.де Лэси (*Transactions of American Philological Association*, № 76, 1945), – методологические принципы, общие для всех областей стоического учения. При таком понимании высшей ступенью анализа для стоиков становится *pros ti rōs echon* – "структура относительно чего-то", выяснение зависимости внутренних особенностей каждого объекта от его связей

(schesēis) с другими объектами, иначе говоря, от синтаксических связей внутри системы.

6. Такая принципиальная ориентированность Стои на "множество связей", а не на множество отдельных элементов, реализуется каждой из составляющих стоической доктрины. В учении о языке она выразилась в введении понятия *lekton*, связующего две стихии, существующие в языке: мысль и произнесенное слово (*lekton* — "организация мысли для высказывания"); при этом *lekta* вычленяются прежде всего в анализе самого высказывания, в ходе установления необходимых связей между субъектом и предикатом (*lekta autotelē, ellipē*). В частном варианте грамматики — поэтике — стоики тоже в первую очередь обращали внимание на связь (*synthesis*) слов в стихе и основанное на этом благозвучие (эвфонию). В физике Стоя исходила из убеждения и всеобщей и закономерной связи явлений (*sympatheia*), находя для этого особую материальную субстанцию (*pneuma*), в равной мере причастную двум ипостасям Вселенной — миру божественному и вещественному. В этике, исходя из представлений о мире как о "системе из бога и людей" (Эпиктет), Стоя формировала идеал человека, осознающего "согласную связь", существующую то ли внутри него самого (Зенон), то ли между ним и другими людьми, ним и "природой" (миром, космосом, богом) в целом (Хрисипп).

7. Осознание "внутренней связаннысти" мира, как кажется, вообще составляло неотъемлемую часть восприятия бытия древним греком. В стоическом учении оно выразилось, быть может, яснее всего просто потому, что Стоя, ставя перед собой задачу построения картины взаимообусловленного бытия, выводила это убеждение с подсознательного на сознательный уровень. Общим местом стали рассуждения о стройности, гармонии и т.п. применительно к греческому искусству; в контексте известной работы Бенвениста, почти неизбежным стало упоминание о "ритмованности" греческой культуры. Стойт, по-видимому, проанализировать с этой точки зрения и античные научные дисциплины гуманитарного цикла, начиная с риторики, в которой раздел "синтеза" включал в себя столь знакомые понятия "метра", "ритма", "гармонии", вплоть до грамматики, где теория синтаксиса как формального воплощения этой всеобщей связи была сформулирована только во II в.н.э. (Аполлоний Дискал) всего лишь потому, что ранее она сама собой разумелась, а "о том, что само собой разумеется, не говорят, а проговариваются" (С.С.Аверинцев). Такие "проговорки" могут стать интерес-

нейшим материалом для исследования и с точки зрения поиска "краеугольных камней" античной филологии, и - более широко - анализа греческого менталитета, опосредованно отразившегося в "знании о знании" греческой философии. Что же до причин, породивших такую убежденность в "синтезированности" мира, поиск их, возможно, даст еще одно подтверждение особости мироизмерения *Nomo balcanicus*, где главная доминанта - "синтез, понимаемый... как своего рода констелляция исходных элементов, "Федерация" разных смыслов ради хотя бы на время возникающего единого и общего Смысла" (В.Н.Топоров).

С.А.ИВАНОВ

### ВЛАСТИТЕЛЬ И ВОДНАЯ СТИХИЯ

1. Важное место в античной ментальности принадлежало концепции *hybris*. Ею описывалось всякое своеование человека против предустановленных законов бытия. То, что в современной системе представлений именуется техническим прогрессом, воспринималось античностью как *hybris*, вызвавшая упадок древнего золотого века. Среди типичных образцов *hybris* неизменно фигурирует нарушение природного равновесия суши и моря: насыпание молов и дамб, строительство мостов и кораблей и т.д.

2. Мотив противостояния царя и моря связан с вышесказанным, но не сводим к нему. Разумеется, поведение Ксеркса может прочитываться как *hybris*: он построил мост через Геллеспонт, нарушив исконную обособленность материков. Но когда море разметало понтоны, царь зедет себя с ним как с одушевленным зрагом: сечет его и опускает в воду оковы (Лисий II,29; Геродот УП, 35). Все-ми признаками *hybris* окрашены гидротехнические мероприятия Калигулы (Светоний.Гай,37; Дион Кассий 59,17), но и сюда добавляется мотив личного соперничества: правитель выводит против моря армию, развертывает баллисты и велит солдатам собирать раковины, называя их военной добычей (Светоний. Гай,46).

3. Однако сюжет покорения моря появляется и в биографиях добродетельных царей. Так, многие авторы повторяют анекдот о

том, как усмирил волны Александр (Каллисфен. фр.25; Плутарх. Александр, 17 и др.). Мотив этот становится общим местом в панегириках римским императорам: Траяну (Плений Мл. Пан.81-82), Константу (Фирмикий Матерн *De erg.* 28,6) и др. (см.: *Paneg. lat.* УЛ, 5,4; 13,4; 18,3; УШ, 7,1). Особое место взаимоотношения с водной стихией занимают в биографии Цезаря: Тибр, Рейн, Ла-Манш, знаменитая переправа у Брундизия. Топикой соперничества Цезаря с морем пронизана вся "Фарсалия" Лукана.

4. Уподобление правителя кормчemu, а государства - кораблю, популярное со времен Алкея, подчеркивало идею сплоченности сограждан (так же и популярная метафора государства как человеческого организма). Но мотив антагонизма царя и моря расставлял акценты по-другому. Здесь роль необузданной стихии отводилась уже самому народу, тем более что такое сравнение встречается уже у Гомера (ср. в этом же ряду особенно популярный в эпоху принципата образ героя как утеса, против которого невластны бурные волны). Будем помнить также, что море ассоциировалось в Греции с народовластием и в силу социальных причин - недаром афинские тираны, придя к власти, немедленно развернули фему народного собрания спиной к морю (Плутарх. Фемистокл, 19,6). Итак, царь как космизующее начало очень естественно противопоставлялся народу как началу хаотическому. И однако обуздание его все равно несло на себе отпечаток *hybris*. Это хорошо заметно на примере Юстиниана: в панегирике императору Прокопий рассказывает о его соперничестве с морем как о доблести, а в "Тайной истории" - как о высшей дерзости. Замечательно, что пользуется он при этом одним и тем же оборотом речи (Тайная, УШ, 8 и Постр. I,7,2).

5. Представляется, что все сказанное может быть использовано при исследовании образности "Медного всадника". На первый взгляд, Всадник и стихия, повозь преследуя человека, между собой пребывают в загадочном перемирии. И тем не менее их антагонизм намечается во вступлении, получает косвенное ироническое развитие в словах Александра "С Божией стихией / Царём не совладеть" (206-207) и выходит на авансцену в конце I части, где в ранних редакциях текста были строки: "И прямо перед ним из вод /Возникнул медной главой/ Кумир на бронзовом коне/, Неве безумной в тишине/ Грозя недвижной рукой". В поэме присутствует и космизующая функция царя, и то, что неизменно сопутствует обузданию стихии, - *hybris*.

МИФОРИТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ФЕРЕЙСКОЙ ФРЕСКИ  
"МОРСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ"

Фреска "Морская экспедиция", открытая С.Маринатосом в Акротири на о.Фера (ок. сер. II тыс. до н.э., т.н. Западный дом), стала предметом повышенного внимания исследователей-виду ее уникального сюжета (экспедиция из 7 кораблей, направляющаяся из одного города в другой). Она была помещена над окнами южной стены комнаты 5, на втором этаже дома, рядом с также расписанной фресками комнатой 4. Морская тема и идея трудного, необычного пути связывает весь комплекс святилища воедино – не только в росписях, но и в специфической структуре пространства с его многочисленными окнами-нишами и дверными проемами, и соединяющими, и разделяющими фигуры средней зоны стены. Это особое значение идеи пути отсутствует в известных интерпретациях росписи: путешествие в Ливию; возвращение из военного похода; прибытие в Кносс; возвращение на Феру с Крита; морской праздник, связанный с открытием навигации. Поэтому есть необходимость поисков мифоритуального смысла фрески, в которой налицоствуют мифологема двух городов, элементы ритуала жертвоприношения, тема встречи-прощания (или спасения прибывших).

Ввиду отсутствия близких эгейско-балканских иконографических параллелей II-I тыс. до н.э. обратимся к рассмотрению греческих мифов о морских походах. Среди них наиболее популярны два: путешествие Тезея на Крит и поход Ясона с аргонавтами в Колхиду. Оба мифа слабо отражены в искусстве как раз с их "морской" стороны и изначально не связаны с морской "экспедицией". Но при ближайшем анализе они обнаруживают принципиальное структурно-семантическое родство (несмотря на многочисленные позднейшие модификации) и могут рассматриваться как единая система.

Тезей предпринимает путешествие на Крит, чтобы спасти Афины от засухи и голода, случившегося вследствие убийства афинянами (или отцом Тезея Эгеем) сына критского царя Минисса –

- Андрогея. Он должен был убить сводного брата Андрогея - Минотавра, которому раз в 9 лет посыпались из Афин человеческие жертвы (7 юношей и 7 девушек).

Ясон отправляется в путешествие из Иолка и Колхида, чтобы по приказу царя Пелия (или его собственному, внушенному богами стремлению) вернуть руно золотого барана, унесшего от смерти детей Афаманта и Нефелы Фрикса и Геллу. Фрикса должны были принести в жертву из-за наступившего в Иолке голодда, навлеченного его мачехой Ино. Вместе с руном на родину должны были вернуть и душу Фрикса, не умиротворенную погребением на чужбине (там существовал особый обряд захоронения - в бычьих шкурах, на деревьях).

В чужом городе и Тезей, и Ясон столкнулись с необходимостью исполнить неисполнимое поручение: Тезей - проникнуть в Лабиринт, убить Минотавра и выбраться наружу; Ясон - запрячь в ярмо медногих огнедышащих быков, посеять зубы дракона, те же, что были у Кадма, и победить "посеянных" воинов - "спартов". Оба исполняют это с помощью царских дочерей, Ариадны и Медеи, при условии жертвы на них и совместного отъезда. Ариадна спасает Тезея, дав ему клубок шерсти или светящуюся корону, Медея - снадобье из шафрана, которым тот натирает тело и оружие. Затем обе пары бегут, спасаясь от преследования. Правда, Ээт преследует самих Ясона и Медею, а Минос - Дедала, знавшего тайну Лабиринта и помогшего Ариадне спасти Тезея. Приносятся жертвы - Икар, сын Дедала, и сводный брат Медеи Апсирт.

В дальнейшем обе спасительницы оказываются брошенными. Тезей оставил Ариадну на острове Наксос, где ее убила Артемида по приказу Диониса (или где Дионис женился на ней). Ясон оставил Медею в Коринфе, где она, бросив детей (7 мальчиков и 7 девочек), или принеся в жертву Гере двух из них, бежала в Фивы, а потом в Афины и вышла замуж за Эгея. При появлении Тезея в Афинах Медея хотела его отравить, но отец узнал его по мечу и сандалиям. Медея бежала в Колхида (родом же она была, как и отец ее Ээт, коринфянка). Кстати, Дедал с Икаром - уроженцы Афин, где есть ~~демы~~ с соответствующими именами.

В обоих путешествиях действуют чародеи - Дедал и Медея, наделенные способностью губить и возрождать (омолаживать).

В обоих - потомки Гелиоса, Ариадна по матери Пасирафе, Медея по отцу Эету.

В обоих присутствует, помимо морского путешествия, еще и

путешествие по воздуху. В мифе об аргонавтах полет совершают на божественном баране Фрикс и Гелла, причем Гелла падает в море. В мифе о Тезее полет совершают Дедал и Икар, и Икар тоже падает в море. Тема дублируется еще и полетом Медеи из Коринфа на крылатых драконах.

В обоих случаях радость по поводу спасения героев омрачается гибелью отцов. Эгей, увидев черные паруса корабля Тезея, бросается со скалы в море. Эсон, отец Ясона, третируемый Пелием, принужден выпить чашу бычьей крови.

Таким образом, оба морские путешествия преследовали цель спасения от гибели (голода, засухи, чумы) путем умиротворения души умершего (Андрогея и Фрикса). С этой целью совершался поход в дальнюю страну смерти ("на дно моря"), возвращение откуда было метафорой спасения (смерти-возрождения). В обоих случаях поход совершался первый и единственный раз, особенно акцентировано у Тезея: афиняне не имели прежде флота. Условием спасения было жертвоприношение (погибших или брошенных при этом). Хтонический-морская суть образа Тезея вполне отчетлива. В доказательство своего происхождения от Посейдона он ныряет за перстнем Миноса на дно моря и выносит оттуда еще и блестящую корону Амфитриты или Фетиды (метафора подземного светила). И Ясон нырял на дно моря, как показывают изображения на вазах (его проглатывает и затем выплевывает дракон) и миф о том, что у него, призванного в Иолк Пелием по пути, когда он переносил через реку Эвен обратившуюся в Геру старуху, поток сорвал сандалию. Этот мотив характеризует Ясона, подобно Тезею с его нырянием, как вариант мифологемы "кривого царя", выступающего в момент смерти-регенерации космоса. Гибель отцов по завершении путешествия - это смена старой формы новой. Мотив полета, параллельный мотиву путешествия, - еще одна возможная форма возрождения души. В лоне этого представления о смерти-регенерации космоса и человеческой души покоятся и миф о смерти-возрождении зерна: здесь и "аграрный" контекст морских походов, и подвиги Ясона, и сроки путешествий, с весны по осень (Тезея вернулся в начале октября, и его праздник Пианепсии совпадал с праздником в честь Деметры и Коры, Тесмофориями, когда было время жатвы) - цикл засева, роста и жатвы злаков.

Однако, почему оба мифа развернуты в семантической антипазе? Ясон едет на север ("в Скифию"), Тезей на юг, или же один - к месту восходящего солнца, другой - заходящего. Тезеий

едет побеждать быка, скрытого в темном Лабиринте, ассоциировавшемся у мифографов с тюрьмой (ср. имя Тезей - 'скрытый'), Ясон - добывать шкуру барана, висящую на дубе, охраняемом драконом (потомком победенного Зевсом Тифона). Тезей связан с нисхождением ("катодом"), Ясон - с восхождением ("анодом"), Тезей - с подземным светом, т.к. Минотавр изображается покрытым звездами, и имя его Звездный, Астерион, - Ясон - с солнечным светом, с золотом (ср. имя предка минищев Хриса 'золото'). Тезей как 'скрывшийся' бог по отношению к Ясону - тоже старая, отжившая форма. Сами объекты морских путешествий могут расцениваться как две древние формы души, воплощенные в чатал-гюйрских святилищах, египетских гробницах и т.д., как -"ба" и "ка" (букв. баран и бык). Вероятно, именно эта антитеза душ телесной и реинкарнирующей привела к симметричной антитезе мифа о морских походах Ясона и Тезея.

Итак, как представляется, есть основания для связи фрески "Морская экспедиция" и вообще декора святилища Западного дома с темой потустороннего странствия души, что объясняет не только помещение ее в высшем уровне сакрального космоса комнаты 5 и не только ее "миниатюрность" (она как дальняя перспектива, как миф в мифе), но и появление темы в античных памятниках предпочтительно погребального характера - геометрических кратерах с темой "кораблекрушения", архаических аттических вазах (ср. фриз Тезея на вазе Франсуа), римских "морских" саркофагах. Этим может быть объяснено и редкое сходство "Морской экспедиции" с росписью египетской гробницы вождя в Иераконполе (ок. 3200 г. до н.э.), с изображением также на южной стене, между востоком и западом, морской экспедиции из шести кораблей, плывущих еще не от города к городу, а между группами животных-тотемов, среди которых находят свое место и ритуальные формулы регенерации - "владыка животных" и "космический круг".

ФРОНТОНЫ ОЛИМПИЙСКОГО ХРАМА (ПРОБЛЕМА ФОРМАЛЬНОЙ  
И СМЫЛОВОЙ СИММЕТРИИ)

О. Цель настоящих заметок - показать, что структурная симметрия (и асимметрия) художественного текста никогда не бывает только случайной, только внешней, только формальной, что она наполнена смыслом и выражена в образе, а образ в древнем искусстве никогда не бывает бесмысленным. Так, фронтонные композиции храма Зевса в Олимпии (468-456 гг. до н.э.), формально симметричные, обладают не только определенной драматургией, они космологичны, а их симметрия (и ее нарушения), в точном греческом значении этого слова, воплощает представление о соразмерности космоса.

І. Египетский архетип греческой симметрии - композиция "ложной двери" - демонстрирует симметричное предстояние фигур на косяках явлению двойника в центре, причем, как правило, взаимо обращен и порядок чтения титулатур, читающихся справа налево и слева направо, навстречу фигурам, т.е. симметрия изображений здесь эксплицируется симметрией надписей. Если принять схему структурной симметрии "Илиады", предложенную Р.Гордезиани, оказывается, что и здесь центр заполнен "явлением двойника" - появлением Патрокла, flankированным слева и справа главными ахейскими героями. Видимо, не случайно и здесь также совпадение с архаической ритуальной ситуацией жертвоприношения с жертвой в центре и участниками жертвоприношения слева и справа.

2. В глиняной модели храма из Аргоса в центре фронтона оставлен пустой проем - это место эпифании божества. В середине или в конце УП в. до н.э., внезапно и сразу, в Греции появляется монументальная каменная архитектура и скульптура. Если представить возникновение храма как космогонический процесс, то не случайным покажется то обстоятельство, что в центре фронтона первых каменных храмов помещен образ универсума - горгоны Медузы (храм Артемиды в Керкире и др.). Именно теперь, когда вселенная вдруг расширилась для эллинского ума, когда колонизация

соединила разрозненные ключья ойкумены в единое целое, а единый универсум предстал в облике Медузы, именно теперь деревянная конструкция древнейших храмов переводится в камень. Греческий храм стал каменным, он окаменел перед лицом Медузы – лицом универсума.

3. В центре Восточного фронтона Олимпийского храма также происходит невидимая эпификация. Здесь является Зевс как судьба, как приговор и как загадка, которую пытаются разгадать другие персонажи фронтона. Симметрична его композиция наделена своей драматургией, "движением образа по кривой смысла" ("треугольнику смысла") – образа знания/незнания, видения/невидения, ведения/неведения. "Загадка Зевса" – не только "экзистенциальна", это также космологическая загадка с ее симметричной (амбивалентной) структурой. Ср. драматургию "Царя Эдипа" Софокла, где этот космологический план выражается в том, что Эдип, разгадывая последнюю загадку, взглянет на судьбу как на Медузу и ослепнет/окаменеет перед лицом универсума. Космология симметрии фронтонной композиции определяется также тем, что фронтон символизирует собой корону мирового дерева.

4. Представление о гибрис как нарушении симметрии, как своего рода кривом зеркале, искажающем соразмерность мира-устройства, выражено в мифе о Нарциссе, гибрис которого становится непомерной только тогда, когда асимметрия начинает зиять дырой разбитого зеркала (отвергнутая Эхо). Кажется не случайным расположение портика Эхо в Олимпии как раз напротив храма Зевса. Обращенный к храму, он делает само пустое пространство перед храмом гулким, наделенным повышенным, удвоенным напряжением, как бы заряжает его. Анализ пластических мотивов Фигур кентавров в Западном фронтоне позволяет сделать вывод о том, что они стремятся нарушить, разорвать симметрию композиции, выражая тем самым непомерную гибрис.

5. Смысловое и образное соотнесение Восточного и Западного фронтонов позволяет объяснить присутствие Аполлона в Западном фронтоне храма, невнятное уже для Павсания. Если смысловая доминанта образа Зевса в Восточном фронтоне – абсолютное ведение, то к этому удачно привязаны мантические функции Аполлона, выступающего в античных текстах как глагол Зевса и глашатай Зевса. Он не возвещает победу лапифам, как это принято думать, а прощает руку, сохранив космический порядок, призывает прекратить схватку лапифов и кентавров, напо-

миная им об их родстве (у Диодора Аполлон даже назван отцом Лапифа и Кентавра от Стильбы, дочери Пенея). Именно таков очень древний архетип Олимпийской храмовой теологии, воплощенный, как и здесь, в образе кентавромахии, но уже примиренной, — бронзовая статуэтка из Олимпии середины VII в. до н.э. (Нью-Йорк, музей Метрополитен). Таким образом, композиция Западного фронтона чревата примирением, спокойствием, безмолвием и тишиной, то есть всем тем, что как раз налицо в Восточном фронтоне; и наоборот, в Восточном фронтоне она чревата действием, движением, накалом страстей, то есть всем тем, что есть в Западном. Драматургия противоположных фронтонов перекликается, обобщенесена, сопоставлена и по смыслу, и по образу так, что они отражают друг в друге, сводятся друг на друга, приводятся к общему знаменателю — они симметричны, как строфа и антистрофа в греческой трагедии.

Н.Н.КАЗАНСКИЙ

### МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС МИКЕНСКОГО ВРЕМЕНИ

Эпический стих микенского времени (гекзаметрический) восстанавливается достаточно отчетливо (см. последние обзоры: Ruijgh 1984, West 1988), но по содержанию связан исключительно с героическим эпосом. Мне представляется возможным реконструировать микенский эпический стих чисто мифологического содержания.

Реконструкция микенского эпоса аппробирована на гомеровском формульном стихе, содержащем явные несообразности в метрике, или содержании, например, недопустимый в У столпе спондей *βίη<sup>η</sup>ηρακλείη* (— - - - ), букв. "Гераклова сила", на деле "сильный Геракл", при записи с фонетическими особенностями микенского времени лишается своих странностей: *g<sup>w</sup>ía Hēraklewēheiā//(Ruijgh).*

Возможные варианты передачи текста от микенского к греческому систематизировал И.Пробонас (I.Проиона, 1978), выделивши: I) Создание метрических эквивалентов для старых форм, напр.

— в ам. миц. Diwei при закономерном дік 2) Неправильное понимание, напр. λακτίζω ποσὶ γαῖαν "бия пятками /ногами/ землю" вм.: laktizōn posī gaīān "бия пятками об землю" (миц. po-si = πόρσ). 3) Передача без изменений (миц. te-ke = θῆκε ). Рассуждается, когда речь идет о последнем случае, для доказательной реконструкции нужно иметь возможность опереться на какой-нибудь показательный архаизм.

Рассмотрим несколько стихов из Второго сошествия в Аид (Od. XXIV, 72-76):

ἡθεαν δὴ τὸς λέγομεν λεύκ' ὁστέα, πυχιλλεῖ.  
οἶνψ ἐν ἀκρήψ ἀλείφατε. δῶκε δὲ μῆτηρ  
χρύσεον ἀμφιφορῆα μιωνύδοο δὲ δῶρον  
75 φάσκ' ἔμενατ, ἔργον δὲ περικλυτοῦ Ἕφαστοο  
ἐν τῷ τὸς κεῖται λεύκ' ὁστέα, φαίδηι 'πυχιλλεῖ.

"С восходом денница мы собрали белые кости, /чистым вином их омыли, умастили мазью; златую/ урну дала сокрушенная мать; Дионис ей, сказала,/ ту подарил драгоценную урну, созданье Ифеста. / Ныне хранятся в ней кости твои, Ахиллес лучезарный" (пер. Жуковского).

Стих 75, в котором Агамемнон пересказывает речь Фетиды Ахиллу, со слов которого он сам узнал о происхождении сосуда, производит впечатление вставки, в которой φάσκε подчеркивает скорее собственно авторское отношение к излагаемому варианту мифа. Самый миф хорошо известен по литературным обработкам и в живописи. По языковым особенностям стих 75 может датироваться позднеэолийской стадией (зол. инфинитив, но с упрощенной геминацией, возможные следы дигаммы в -αι Φέργον, псилоза при реконструкции περικλυτοῦ 'ῆφαστοο или уже ионийской стадией. Если стих 75 считать вставкой, то он свидетельствует большую древность соседних стихов.

Действительно, во фразе δῶκε δὲ μῆτηρ χρύσεον ἀμφιφορῆα μιωνύδοο δὲ δῶρον нет ни одной формы, которая не могла бы быть микенской; более того, все слова засвидетельствованы микенскими текстами: a-pi-po-re-we KN Uc I60 nom.pl./amphi-phorēwes/ наряду с a-po-re-we MY Ue 6II (dual.); форма ἀμφιφορέως встречается у Гомера всего несколько раз (Il. XXIV, 92; Od. XXIV, 374, где речь идет о той же амфоре; описание похорон в Il. XXIII, I66; при описании пира в Od. IX, 202; в Od. XIII, I05 упоминаются "каменные амфоры", бывшие архаикой уже в микенскую эпоху), а в литературе после Гомера ἀμφιφορέως

единожды обозначает приз на Панафинейских играх. Разбираемая форма уже в микенскую эпоху стала вытесняться сокращенной *άμφορεβς*. Прилагательное с суффиксом *-eio-* от *χρυσός* "золото" уже в микенском имело два отражения, ср. *e-re-pa-te-jo/ e-re-pa-te-o /elephanteios/* "из слоновой кости".

Имя Диониса вероятно этимологически связано с именем Зевса (*Διός*). Микенская форма *Di-wō-ni-wo-jo* не препятствует восстановлению долгого слога *-wo-*, а эол. *διέβνυξος* прямо указывает на это. Такая этимологически оправданная просодика у Гомера появляется еще раз в Ил. VI, 132-135, где излагается тот же миф о бегстве Диониса, на котором основаны разбираемые нами строки, а также в Гимне УП, I.

Таким образом, конец стиха 73 и весь стих 74 может быть интерпретирован как прямо унаследованный микенский:

... dōke de mātēr

*Khrūvēhon amphiphorēwa Diwōnūsoio de dōron.*

Начало стиха 73 не может датироваться микенским временем. Стихи 72 и 76 во многом совпадают: ...τοι Vb λεύχ' ὁστέα, ...*\*κχιλλεῦ//*, причем стих 76 более отчетливо связан с реконструированным микенским текстом. В нем также нет особенностей, противоречащих реконструкции: мик. *e-ke-jo-to* PY Aq 218, возможно, */en-keiontoi/*; *κέιται* уже мог быть супплетивной формой к *τίθημι; λεύχ' ὁστέα* имеет параллель в мик. *ge-u-ko-nu-ka /leuk-onukha/*. Вяч. Вс. Иванов сопоставил хет. *-kan haštai dāi* с лат. *osse confere* (Verg. Aen. V, 48) и восстановил и.-э. формулу *\*kom Hosth(i-) dñeH.* Рассматриваемый стих возможно содержит отражение этой формулы в стихе микенского времени: *en kʷbī toi keitoi leuk'osteha phaidim' Akhilleu.*

Эта реконструкция не опирается на яркие архаизмы, подобные содержащимся в стихе 74, однако она правдоподобна. В этом случае перед нами рассказ о чудесной амфоре (вероятно типологически можно было бы думать о чудесных предметах в сказке – лампе Алладина и проч.). Но реконструированные строки содержат одно важное отличие – перед нами гроб, который мать дарит сыну, причем сын знаменит подвигами и делает сознательный выбор: смерть, но победа греков или сохранение жизни, но провал Троянского похода. В этом есть предопределенность рока, заложенная не только в Илиаде, но и во всех второстепенных мифах об Ахилле (например, Ахилл у дочерей Ликомеда – сюжет не вошедший в го-

меровский эпос, но показывающий широкое распространение этой идеи). Возможно ли приписать эту идею микенской эпохе, сказать трудно. Практика захоронения в сосуде не восходит, насколько можно судить по данным археологии, глубже XI в. до н.э. (находки на Эвбее и в Аттике).

В отличие от стиха 76, стихи 73-74 восстанавливаются как микенские на значительно более крепком основании и свидетельствуют о существовании гекзаметрической микенской поэзии с мифологическим сюжетом. Можно отметить, что на печатях микенского времени встречается сцена передачи сосуда. Невозможно, разумеется, доказать, что в этом случае идет речь именно о Фетиде, но сама возможность отражения подобного сюжета в микенской глиптике служит дополнительным подкреплением предложенной здесь реконструкции микенской гекзаметрической поэзии, излагавшей миф о Фетиде и Дионисе.

Н.Н.КАЗАНСКИЙ

МИКЕНСКОЕ ИМЯ В ХЕТТСКОЙ ПЕРЕДАЧЕ: *"Tavagalavaš"*

В 1924 г. Э.Форрер отождествил ряд имен, обнаруженных в хеттских текстах, с греческими именами, сохраненными мифологической традицией. В последующие годы число этих сопоставлений неуклонно сокращалось, так что в данный момент общепризнаны только *"Alaksanduš ~'Alakšandas"* и *"Tavagalavaš ~'AvęsFo-ka-řeFes"*. Интерпретация этого последнего имени как греческого прапредположна, но фонетическое отождествление наталкивается на ряд не преодолимых вопросов: 1) почему в хеттской передаче потерялся начальный слог, при том, что в клинописи были все возможности передать слоговую структуру имени; 2) почему выбран тембр гласного /a/-при том, что в греческом преобладает /e/; 3) почему имя передано только знаками для открытых слогов, а не использован знак -ак-. Вероятно подобные недоумения вынудили искаль иную интерпретацию, в результате чего появилось отождествление *Tavagalavaš ~ Δευκαλίων* (Gurney), что фонетически совершенно невероятно, имея в виду микенское имя de-u-ka-ri-jo

РУ An 654. Безусловной заслугой Э.Форрера остается то, что он увидел двусоставность этого имени, но можно сомневаться в правильности проведенной им границы.

Среди греческих имен обычны композиты не только на -κλε-  
Foc. Но и на -λα Foc "народ" (ср. мик. e-ti-ra-wo /Erti-la-  
wos/, то же имя, что и Лаэрт, но с обратным порядком элементов).  
Если предположить, что во второй части имени <sup>“</sup>Tavagalavas со-  
держится -lawos, то и первая часть получит очевидную интерпре-  
тацию T(a)wako-, ср. скр. tvaka- "шкура, кожа", греч. σάκος  
"щит".

В микенских архивах отсутствуют описания щитов, но в гоме-  
ровском эпосе со щитом упоминается Аякс (персонаж, восходящий  
к микенскому времени, как установил еще М.Нильссон): Αἴας δ'  
ἔγγυβθεν ἥλθε φέρων σάκος ἡβτε πύργον (Il., Уц, 219), причем  
этот стих легко допускает микенскую реконструкцию (M.West)  
и в том числе - замену на исконную форму <sup>“</sup>twakos. Для микенско-  
го времени сохранение начальной группы tw- предполагалось уже  
прежде; предлагаемая интерпретация только подтверждает это пред-  
положение.

Имя Σακβλαος в греческой мифологической традиции не сох-  
ранилось, что и не удивительно: действовал он на территории Ли-  
ции, но не стал родоначальником новой династии подобно Мопсу  
(хет. Mukšaš, мик. Mo-ko-wo) в Памфилии. Имя Σακβλαος  
засвидетельствовано поздно (Preisigke, 1922), что, разумеется  
не говорит в пользу его позднего происхождения: этот тип сло-  
жения основ известен рано, ср. мик. e-ke-ra<sub>2</sub>-wo, которое Чед-  
вик и Шантрен толкует как /Enkhes-lawōn/. В связи с реинтер-  
претацией Гютербока отдельных строк письма Тавагалавы и возвра-  
щением к предложенной Э.Форрером интерпретации, при которой  
Тавагалав оказывается братом царя Аххиявы, для нас небезразлична  
хорошо обоснованная гипотеза Чедвика, согласно которой Эн-  
хеллав был ванактом Пилоса. Вряд ли Тваколав и Энхеллав были  
братьями (письмо хеттского царя датируют не позднее 1255 г. до  
н.э. (Schachermeyer), а Энхеллав был ванактом в момент падения  
Пилоса ок. 1200 г.), но семантическая близость этих имен - "Щит  
народа" и "Колье народа" - очевидна.

Таким образом, предлагаемая интерпретация <sup>“</sup>Tavagalavaš =  
/Twakolawos/ и словообразовательно, и семантически не уступает  
интерпретации Э.Форрера, причем отпадают все те недоумения, ко-

торые остались при фонетическом отождествлении с именем Этеокла, то есть совпадает число слогов, объясним тембр гласного /a/ (хеттская клинопись не знала способа передать фонему /o/) и использование только знаков для открытого слога.

Начальную группу *twa-* хеттская графика могла передать и иначе, например, как *tu-(v)a-*, причем именно такое написание болееично для хеттских писцов (указание А.А.Королева). Микенская графика также допускала оба варианта передачи, но более обычным был вариант *ta-wa-*, ср. имя *da-wa-po* KN Ae 1517 /Dwanos/, а также *ta-wa-ko-to* KN Od 715, возможно, содержащее интересующий нас корень \**twak-*, хотя словообразование здесь остается неясным. Можно было бы предположить, что хеттский текст не случайно передает имя Тваколава по способу, более обычному для микенской графики – не исключено знакомство хеттского писца с микенской передачей этого имени.

Из других лиц, упомянутых в том же тексте, "Piyamaraduš" носит отчетливо хеттское составное имя "Данный богом Радом"; агент хеттского царя в Милаванте "Atpaš" едва ли был микенцем (если судить по его имени с невозможной для греческого последовательностью звуков -tp-), так что остается только брат Тваколава по имени "La-HUR-zı". Единственная греческая интерпретация этого имени принадлежит Л.Палмеру, отождествившему его с Лаэртом. Такое отождествление основано лишь на приблизительном звуковом сходстве, поэтому его часто игнорируют. Между тем оно имеет одну сильную сторону – Л.Палмер при отождествлении сохранил то же число слогов. Действительно, хеттский писец имел возможность выписать это имя со всей подробностью, а не тремя группами знаков, благодаря чему мы даже не знаем, как читать серединный слог: -*bir-*, -*bar-*, или -*mur-* (Laroche), не говоря о более редких фонетических значениях -*bir-* и -*ur-* (Labbat). В этих условиях не приходится настаивать на отождествлении этого имени с каким-нибудь греческим; тем не менее вероятность того, что оба брата носили микенские имена достаточно велика, еще более любопытно, что хеттский писец даже в ущерб фонетической отчетливости сохраняет слоговую структуру, своюенную записи по правилам линейного письма В (добавляя только -*r-*, которое в микенском не было бы отражено). Имена подобной структуры (вероятно негреческие по происхождению) представлены в пилосских текстах, ср. имя кузнеца *ra-u-ta* PY

Jn 832, допускающее в ряду многих прочих и интерпретацию /Lahurtas/. Это сопоставление направлено против утверждений о "безусловно неажейском" (Laroche) характере имени <sup>"</sup>La-HUR-zи; на основе этого утверждения иногда отказывают в греческой этимологии имени <sup>"</sup>Tavagalavas, которое, как я пытался показать, хорошо интерпретируется исходя из микенского греческого: Twa-kó-láwos, греч. Λακβλασ.

В.Э.ОРЕЛ

КОММЕНТАРИИ К НЕКОТОРЫМ ПАЛЕОБАЛКАНСКИМ ГЛОССАМ

1. Прозвище фракийцев <sup>'</sup>λοτράλιαν· τὸν Θράκην Λέδοι бессспорно связано с малоазийским (и иллирийским) этнонимом Траллыс. Tralles, равно и с названиями городов: кар. Траллыс, лид.-фриг. Траллыс, Трал(λ)а. При этом сама форма <sup>'</sup>λοτράλιαν может быть истолкована на фригийской почве как "минимальный текст" \*as Tralian "из Траллы" (о семантике соответствующего фригийского предлога см. Баун, Орел 1989).

2. Интерпретация знаменитого – как полагают, дакийского – названия растения διέσεμη diesathel = diessachel=diesapter представляется надежной только в том, что касается трактовки компонента dies- < \*diwes- и элемента -apter. "Классическое" понимание морфемы -ема как результата развития \*eis-<sup>щ</sup> зиждется на песке, прежде всего, в фонетическом отношении. Альтернативное объяснение может исходить из параллелизма die(s) – -веша = diessathel = dies-sachel, имеющих, как можно предположить, тождественную внутреннюю форму. В таком случае, названные синонимы восходят к композиту "небесное/божье семя": \*diwes-sēmъ и \*diwes-sētlo- соответственно (к последнемуср. лит. eškla).

3. В дакийском названии паслена κοικολίба с вариантом koikodila, надежно вычленяется компонент -dila, как, например, и в pria-dila. Учитывая наркотические свойства пасленовых, первый компонент композита естественно возводить к и.-е. \*kaiko – "слепой" (лат. caecus и под.).

## К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДВУХ СТАРОФРИГИЙСКИХ ПАМЯТНИКОВ

I. Печать из коллекции Э.Херцфельда не сохранилась и известна только в прориси (Haas 1966, 177). Датировка печати неизвестна. Прорись читается четко, состоит из двух строк, обе читаются слева направо. I-я строка начинается неалфавитным знаком. С палеографической точки зрения, надпись интерпретируется как старофригийская и датируется ~IУ-У вв. до н.э. Транслитерация надписи не представляет трудности: 1 омен 2 шане. Фригийская принадлежность надписи с лингвистической точки зрения подтверждается содержанием 2-й строки. В шане можно усматривать личное имя царя (изображенного рядом с текстом), которое естественно сравнить с широко представленным во Фригии и в Малой Азии в целом именем *Maues*; последнее выступает и как имя мифического древнефригийского царя, ср. комментарий Плутарха относительно термина *μαντικά*: Φρύγες μέχρι όν τα λαϊκά καὶ θαυμαστὰ τῶν ἔργων μαντικά καλοῦσιν διὰ τὸ Μάυην τίνα τῶν παλαιῶν βασιλέων ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ δυνατὸν γενέσθαι, δύν τινος Μάυην καλοῦσι (Plut. Is.Os.24, 360). В шане допустимо видеть либо вокатив, либо, что более вероятно, датив ед. числа из \**mānei*. Форма омен не имеет аналогий в известных фригийских текстах. В омен допустимо предполагать 3 л. мн. ч. глагола (вероятно, "имперфект"), с -en <-nt(i). В таком случае, возможно сопоставление с изолированным греч. *βίνουτι* "вляться, давать клятву". В целом надпись может быть понята следующим образом: "(Они) дают клятву (царю) Манесу".

2. Глиняная табличка из Персеполя в собрании Камерона. Известна по прориси в (Haas 1966, 176), датируется эпохой Ксеркса. По палеографическим особенностям надпись может быть отнесена к У-УI вв. до н.э. Транслитерация надписи: 1 ---- ек-е<sub>9</sub> [ ? ] 2 --eke- [ 3 kna-<sup>2</sup> [ 4 ] assi kna-ka [ 5 wake-es [ 7 ? ] a-a-памака [ . В исследовании *anamaka* принято видеть название месяца др. - перс. календаря *anāmaka*-, что позволяет выяснить жанровую принадлежность текста: перед нами документ хозяйственного

или делового назначения, завершавшийся датой. Повторяющиеся формы с исходом на -еа скорее всего представляют собой номинатив (или аккузатив?) мн. числа. Восстановляемая в 4-й строке группа *ави* может быть сочетанием предлога *ав* с аккузативом местоимения *vi* "в этом/для этого". Особенно существенными являются строки 3-я и 4-я. Следование *kna-* в 3-й строке соответствует в 4-й *kna-ka[*. Фригийская этимология этих сегментов стала возможна после публикации новофригийской надписи N-II6 (см. Brrixhe, Neumann 1985), где дважды повторяется фригийское название женщины – генетив ед. числа *\*knaika* аккузатив ед. числа *\*knaikas* идентичные греч. *γναίκας* и *γναίκη* отражающие ассимилированные по глухости /*gnaikos/* и /*gnaikan/*. Сопоставление основы *knaik-* со следованием *kna-ka[* в 4-й строке нашей надписи позволяет нам видеть в этом сегменте старофригийское отражение той же основы, скорее всего – ввиду предшествующего *av vi* – аккузатив ед. числа *\*knaikan*. К сожалению, плохая сохранность 3-й строки не позволяет нам с достаточной определенностью указать, в какой форме здесь появляется то же слово. Надпись представляет собой датированный список лиц, включающих женщин (рабынь?).

В.Л.ЦЫМБУРСКИЙ

НЕТТО-HOMERICA

В докладе рассматриваются два случая "сквозных" соответствий между гомеровским эпосом и хеттскими клинописными памятниками, охватывающих различные уровни организации текста от структуры эпизодов до изоморфизма словесных формул, заполняющих аналогичные позиции в повествовании.

I. Не так давно Г.Гютербок 1983; 1984 обращал внимание на сходство гомеровских битв, выливающихся в схватки предводителей, со сценой встречи хеттского войска и 100-колесничного войска Аттарисия из Аххиявы в тексте о Маддуваттасе по Goette 1928; Sommer 1932; Vs(63)... nu za-ab-hi-ir (64) na-aš-ta  
šA 'at-ta-[ri-iš-š] i-ja-ja 1 LÚ SIG<sub>5</sub> ku-e-nir an-zi-el-la-káñ

1 LÚ SIG<sub>5</sub> 'zi-da-an-za-an ku-e-nir " (63)... и сразились; (64) и у Аттарисия одного LÚ SIG<sub>5</sub> убили, и у нас одного LÚ SIG<sub>5</sub>, Циданцу, убили", см. у Гетце и Зоммера толкование LÚ SIG<sub>5</sub> букв. "хороший муж", в смысле "командир, военный предводитель", также [Ардзинба 1987] об отражении здесь поединка между представителями двух войск. Интересно сопоставить это место со знаменитым эпизодом вызова Гектором ахейских вождей на поединок и его последующего единоборства с Аяксом. Симптоматично, что герои, участвующие в поединке, устойчиво обозначаются термином ἄριστες букв. "лучший муж", ср. II.УП, 73 (слова Гектора, с небольшой вариацией повторяемые Нестором в УП, 159): ὅμην δ' ἐν  
ὑὸρ ἕασιν ἄριστῆς Παναχαιῶν "ведь среди вас лучшие мужи всех ахейцев"; УП, 90 сл. (предполагаемые слова потомков об ахейце, сраженном Гектором): ἀνδρὸς μὲν τέβε εἶμα ... δον ποτ'  
ἄριστεοντα κατέκτανε φαίδημος "Бектир" "это памятник мужа, ... какового некогда демонстрирующего свою доблесть (букв. "являющего себя в качестве лучшего") сразил блистательный Гектор"; УП, 225 сл. (слова Аякса Гектору): ... νῦν μὲν δὴ σέφα εἴσεα...  
οἰοι καὶ μαναοῖσιν ἄριστῆς μετέστιν "нынче ты ясно увидишь... каковы лучшие мужи у данайцев"; УП, 285 (Аякс о Гекторе) αὐτὸς γὰρ χάρη προκαλέσσατο κάντας ἄριστοις "ведь он вызвал на битву всех лучших". Общая близость эпизодов "Илиады" и текста о Маддуваттасе (в обоих случаях встреча враждебных сил Ахейской Греции и анатолийского государства) усиливается точным параллелизмом хет. LÚ SIG<sub>5</sub> "хороший муж" и гом. ἄριστες, ἀνηρ ἄριστεων по отношению к воинам, часто предводителям, лично представляющим в борьбе каждое из войск (к чему, собственно, и сводится смысл гомероведческого термина "аристия").

2. Второй случай – это удивительное соответствие между сценой наречения Одиссея в XIX песни "Одиссей" и наречением Злого сына в хеттской "Сказке о Аппу и его сыновьях". См.:  
        Ἄντεβληκος... / παῖδα τεον γεγάπετα κιχθεστο  
Θυγατέρας-ῆς / τὸν δέ οἱ Βάρβηλετα φέλοις ἐπὶ γοβναστι θῆκεν... /  
/ τὴν δ' αὐτ' Αὔτεβληκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε / "... τίθεσθ' ὅνομα  
ὅττι κεν εἶπα / πολλοῖσιν φὰρ ἔγωγε ὀδυσσάμενος τόδ' ἵκάνω /  
/ ἀνδράσιν ήδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πολυβότεραν / τῷ δ' Ὁδυσσεὺς  
ὅνομ' ἔστω ἐπώνυμον "Автолик.../ принял новорожденного сына  
своей дочери, / ибо того Евриклея положила ему на колени... /  
Ей отвечал Автолик, молвив: / ... положите имя, которое я ска-

жу/ ибо я пришел сюда, враждую ~~бъссыненос~~ со многими/ мук-чинами и женщиными на кормящей многих земле/. Потому ему да будет имя "Одиссея". Давно отмечено [Wüst 1906], что в этом контексте, вразрез с обычным гомеровским пониманием имени Одиссея как героя - объекта гнева богов, данному имени приписывается уникальная интерпретация в смысле Hasselg "Ненавистник", ср. в переводе Жуковского "Пусть назовется мой внук Одиссеем; то значит: "сердитый".

Поэтому особенно важна перекличка этого места с пассажем "Сказки об Аппу" по Siegelova 1971 : Rs III.(IO) SAL [UMME] DA-aš-za DUMU NITA-an kar-ap-ta na-aš-ša-an "ap-pu" (11) gi-nu-qa-as ḫa-la-iš... (13) nu-uš-ši-iš-ša-an ša-ni-iz-zí lam-an LU HUL-lu da-a-iš (14) ku-u-qa-pi-I(.-)-(a)t] -t [(a)-aš]-mLi-11š DINGIR<sup>MES</sup> -aš NÍG.SI.SÁ-an (15) KASKAL-an ū- [UL e-ep-pír (nu-za)] LU<sup>HUL</sup> HUL-lu KASKAL-an bár-ki-ir (16) nu-uš-š [i-ša-an LU<sup>HUL</sup>] -lu SUM-an e-eš-du "(IO)" князька сына-наследника подняла и к Аппу (II) на колени его положила...(13) и он ему положил по-добающее имя "Злой": (14) Поскольку [...] отчие(?) мои боги благого пути не выбрали, а держали злой (=злых людей?) путь, (16) да будет ему имя "Злой". Мотивировка данного имени вызывает разноречивые толкования. Конъектура Зиегеловой в ст.14 ku-u-qa-pi-[šil] "поскольку [ему] (боги определили)" произвольна, ср. издание [Friedrich 1950]. Допустима связь мотива "злого пути" с какими-то деталями эпизода "рождения (Аппу?) в город", содерявшегося в испорченных ст. Rs.III 3-6: см. (5) [p]a-i-ge-at URU [...] (6) nu-kán"ap-pu-ia [...] "(5) и пошли они в город (или "из города")... (6) и Аппу...". Поэтому правдоподобно толкование "поскольку боги (перед зачатием ребенка) не выбрали для меня благого пути, но дали мне злой путь, то да будет сыну имя "Злой"!", ср. с иным обоснованием (Иванов 1977); вопреки [Hoffner 1968; Beckman 1983].

Соответствие сцен наречения в "Одиссее" и в "Сказке об Аппу" очевидно: в обоих случаях мотив "злого пути" как обоснование "злого" имени ребенка предстает в обрамлении идентичной ритуальной схемы, которая, судя по ее использованию также в "Песни об Улликумми" I A III, 10-14 [Güterbock 1951], отражает древнеанатолийский обряд наречения новорожденных (Hoffner 1968). Схождения можно проследить и в более широком сюжетном обрамлении данных эпизодов. Моление бездетного Аппу о даровании ему ребенка сопоставимо со словами Od. XIX, 403, будто Одиссей для Автолика

πολυάρπτος букв. " тот, о ком много молились"; обитание Аппу с его огромными богатствами "наверху (т.е. на горе) в середине страны" (Vs I, 10-II: še-ir KUR-e-kán iš-tár-na) - с проживанием Автолика на Парнасе, в самом центре Греции, где, по его словам, находятся его богатства (Од. XIX, 4II). Кстати, среди факторов, вероятно способствовавших влиянию некой версии "Сказки об Аппу" на "Одиссею", выразившемуся в необычной мотивировке имени коварного героя, можно отметить и парономасию хет.-лув. parna "дом" (ср. в тексте сказки) rarma-āa "в дом-его": Vs. I,25; II, 7,II)//греч. Παρνασσός как обозначений горных жилищ Аппу и Автолика - "крестного" Одиссея. Отолосок этой сказки допустимо предположить и для другого места поэмы, где Гермес, "подобный юноше" (X, 278 сл. μενύθ ἀνδρὶ ἑοίκως наставляет Одиссея взять у Кирки перед соитием клятву " да не сделает тебя обнаженного слабым и неужественным", ср. эпизод, когда Бог Солнца, "обернувшись юношей" (Vs.I,42 ΛΟΥΓΟΡΟΣ-an-za ki-še-at), избавляет Аппу от мужской немощи.

Рассмотренные факты, думается, подкрепляют оценку гомеровских поэм в качестве памятников греко-анатолийского этно-культурного "пограничья".

Л.А.ГИНДИН

ИЗ КОММЕНТАРИЯ К ТЕКСТУ "ИЛИАДЫ" (XXI, 139-213):  
ΠΑΙΟΝΕΣ ( ПРААРМЯНЕ ) - СОЮЗНИКИ ТРОЯНЦЕВ

Наряду с кетеями, о которых специально см.: Гиндин 1983, среди других союзников троянцев особого внимания заслуживают Παιονες, аналогично фракийцам и ликийцам представленные двумя группами. Первая группа, упомянутая в Троянском каталоге (Il. II, 848-850), идет предводительствуемая Пирехмом, гибнущим в Il. XVI, 287-290 от руки Патрокла, обратившего в бегство его пеонов (Il. XY, 290-293). Вторая - ведомая героем Αστεροπατος, сыном Пелегона, внуком Αξιοβηθρος (Il. XXI, 141) - большого речного потока, впадающего в Термейский залив в Македонии. Он прибыл в Илион с Балкан, из долины Аксия

всего за 12 дней до гибельного для него поединка с Ахиллом (конец войны), как он сам сообщает последнему: *εἴμ' ἐκ Παίονίς ἀριθύλου τηλόθ' εοβοπέ.* / *Παίονας ἄνδρας ἄγων δολιχεύχεας ἦδε δέ μοι νῦν / ἡώς δτ' ἐς Ἰλιον εἰλῆλουθῇ* II. XXI, 154–156). Пеонам Астеропея посвящен весьма значительный отрезок текста (II. XXI, 139–380), составленный из описаний битвы Ахилла с Астеропеем и собственно пеонами (ст. 139–210), непосредственно примыкающего сражения Ахилла с речным богом Ксанфом (ст. 211–327), Гефеста с Ксанфом в защиту Ахилла (ст. 328–384; о фракийском происхождении ГН *Ξάνθος* см. Гиндин I981, II9 сл.). Все многокрасочное сражение с пеонами перерастает затем в знаменитую битву богов (ст. 385–514) с центральным эпизодом столкновения Ареса – фракийского бога и Афины – богини ахеян (ст. 391–433).

Какая же конкретно-историческая действительность скрыта за столь ярким проявлением в "Илиаде" пеонов – маленького народа, почти исчезнувшего на Балканах в историческое время? Относительно его узко этнической принадлежности в науке нет единого мнения. Большинство ученых считает пеонов иллирийцами (Kretschmer. Einl. 245 сл.; Tomaschek I, 13 сл.; Jokl RV I, 88; Krahe PN, 84, 143; 1955, 73; Mayer 1957, 253 сл.); Дечев предпочитал видеть в них иллиризованных фракийцев (Д. 353); Георгиев –proto-фригийцев (Georgiev 1961, 32), ср. Duridanov 1970, где язык пеонов трактуется как самостоятельный. Напротив, многие древние авторы склонялись к фракийской принадлежности пеонов и считали Пеонию частью Фракии, например, определенно Геродот и в известной мере Страбон. Из Геродота для нас важно высказывание, указывающее на троянское происхождение пеонов: (*οἱ δὲ οἱ ἑφράκοντες ... εἰσαχ δέ Τευχρῶν τῶν ἐκ Τροΐης ἀποικούσιοι* (они-то ответили, что...) они /пеоны/ выходцы из Троекров, которые из Трои" (Hdt. V, 13) – своего рода обратная aberratio истинного положения вещей; ниже Геродот сообщает об уводе персами всех пеонов в Азию (V, 15).

Противоречивая ситуация, напоминающая положение с этническим генезисом дарданцев, в значительной мере проясняется, если принять недавно предложенную О.Н.Трубачевым этимологию этнонима *Παίονας* *ραι(γ)εις* "луговые (жители)" от и.-е. *ρογ-* греч. πᾶ, ион. ποῖη, дор.-пон. "трава, луг" и т.д., ср. более старую форму основы в названии пеонского племени *Παίοντες* (Трубачев 1990; ср. уже Mayer 1959, 85) и далее – это самое существ-

венное – отождествившим ЭН Пасовес в данной интерпретации с самоназванием армян Hayk' < \*raides. Справедливо ради отмечим, что еще ранее на основе другого формального и семантического истолкования идентифицировал оба этнонима Георгиев (1958, 171). Трубачев (там же) считает пеонов мизийско-фригийским племенем, владевшим "речными долинами Фракии" (по реке Аксий – Л.Г.), сидевшими и на реке Бръчка (совр. Црна река "Черная река" в Македонии, бассейн Вардара; этимологически Бръчка тождественно арм. երեկ "вечер", т.е. "темная река" (ср. Георгиев 1958, 132 сл.). Все это Трубачев считает особенно интересным для предистории армян и видит следыprotoармян дальше на севере, где в Дунай впадает река Vedea, собственно "вода" = фриг. βέδη "вода" = арм. գետ "река".

Гипотеза Трубачева о генетической близости фригийско-мизийского племени пеонов и protoармян лежит в русле традиционных взглядов на прародину армян, пос. улируемую на Балканах вблизи протофригийского ареала. Помимо некоторого числа армяно-фригийских эксклюзивных изоглосс (Haas 1961, 21 сл.; Solta 1960, 461 сл.; Джакян 1967, 30 сл.; 1970, 171 сл.; Порциг 227), особая близость фрако-дакийского к армянскому устанавливается Томашеком при анализе фракийских и дакийских глосс (Tomaschek II, I, 36; ср. Reichenkron). Относительно правдоподобия этого предположения см. свидетельство Геродота (УП, 73): Ἄρμενιοι... ... ἐόντες Φριγῶν ἀποίκοι "Армяне... будучи выходцами из фригийцев" и Евдокса Книдского: 'Αρμένιοι δὲ τὸ μὲν γένος ἐξ Φριγίας καὶ τῷ φωνῇ πολλὰ φριγίζουσι "Армяне же племя из Фригии, и языком много похожи на фригийцев" (St.B. в.в. 'Αρμενία ср. совершенно идентичное с Геродотом высказывание Страбона о пеонах: Τοὺς δὲ Πασονας οἱ μὲν ἀποίκοις Φριγῶν "одни / считают / пеонов выходцами из Фригии" (Strab. VII, fr. 38; также см. Bust. ad II. II, 848); подробнее о фриго-армянской близости с литературой см. Гиндин 1971. Здесь уместно вспомнить, кроме того, что древнее название Ксанфа – самой большой реки исторической Ликии – было Σέρβις или Σέρφος, которое Кречмер, вслед за Бугге, сопоставил с арм. սիրբ "чистый, светлый", фриг.-соубра в Περτι-սուբра и др.-инд. śubhra = "блестящий", базируясь на стихотворной строке Панюасиса: Σέρφῳ ἡ άργυρῷ ποταμῷ, сообщаемой Стефаном Византийским в.в. Трембл (Kretschmer 1939, 257 сл.). В итоге проведенного лингвогенетического анализа ЭН Пасовес появляются основания для

весма вероятного предположения о сохранении в фольклорно-эпической традиции воспоминаний относительно присутствияprotoармян в северо-западной части Анатолии в период Троянской войны, т.е. в середине XII в. до н.э.

Другой хронологический и топографический ориентир пребывания protoармян в Анатолии - это хетт. Хай-ва (= Azzi) - по общему, но не бесспорному мнению, страна народа Хай-к', расположенная ориентировочно в северо-западной Армении, засвидетельствованная начиная с письменных памятников царя Суппилулиумаса (1380-1346 гг. до н.э.) и его сына Мурсилиса II (1345 г. до н.э.); ва - типичный топонимический суффикс хетто-лувийского происхождения, к' - показатель множественного числа в армянском (Капанцян 1956; Джакян 1964). Таким образом, можно предположить, что protoармяне прошли через Троаду, по крайней мере за пятьдесят-сто лет до образования Хайасы, т.е. в XV в. до н.э., ср. Дьяконов 1968, 203 сл.

Н.В.БРАГИНСКАЯ ·

### КТО ТАКИЕ МИРМИДОНЦЫ?

Мирмидонцы - это можно узнать в любом справочнике - фессалийское племя, вождями которого были цари Фтии Пелей, Ахилл и Неоптолем. Всякое племя состоит из отдельных людей - мужчин, женщин, детей, стариков - и живет на какой-то территории. Между тем у Гомера, да и в более поздних источниках, отсутствует ед. ч. \*μιρμίδον. Упоминания о каких-либо поло-возрастных категориях мирмидонцев, кроме мужчин призывающего возраста. Для персонажей "Илиады" это естественно, но женщины, старики и дети-мирмидонцы могли бы появиться в рассказах и беседах, не говоря уже о естественности ед. числа. Казалось бы, у мирмидонцев есть родина, их "дом" (Ил., I, 169), это - Фтия. Но уже в древности заметили, что "фтияне" и "мирмидонцы" не совпадают: фтияне населяют города, подвластные Протесилаю (затем Подарку) и Филоктету (затем Медону), см. Ил. II, 695-728 и III, 686-700; Eusth. 934, 53, Ammon. 142f, Schol. II.XIII, 686. Это породило в

древности искусственные попытки отличить Фтиян от фтиотийцев, отождествление Фтии с Феосалией, ахейцев Пеласгического Аргоса и фтиотийцев (Страб. IX, 432–433). Если исходить только из Гомера, то оказывается, что нам известен с достоверностью только один уроженец Фтии – это Ахилл. Происхождение других известных по именам мirmидонцев, воинов из свиты Ахилла, иное: Патрокл (и Менетий) пришли во Фтию из Олунта, ХVІ, 326, ХVІI, 85 сл.; Эпигей родом из магнесийского или эпирского Будейона, ХVІ, 570; Феникс бежал во Фтию из фессалийской Эллады, IX, 447 сл.; ХVІ, 595 (ср. упоминание Эллады и Фтии рядом, но как различных локусов П., 683, IX, 395, Од. XI, 496), а по некоторым источникам был беотийцем или фокийцем; Эвдор, двоюродный брат Патрокла, локриец по деду, был воспитан в Филаке, городе Протесилая, ХVІ, 191 сл., Алкимедон (он же Алким) именуется "ахейцем" (ХVІI, 475) и внуком Гемона, другой Гемонид "Илиады", Меон (ІУ, 296) – фиванец; Автомедон, сын Диора, Диор, фигурирующий в "Илиаде", – элидянин, П., 622, ХVІI, 474 и 429; Менесфий, сын Сперхея мог бы быть уроженцем Фтии, но это остается неясным, ХVІ, 173; Пелей, как известно, во Фтии пришел, происхождение остальных неизвестно. Итак, во Фтии родился один Ахилл, но мirmидонец ли он? Несомненно и он, и его отец Пелей владыки-вохи (*ἄρχατες*) мirmидонцев (І, 180, ХXІ, 188, ХXІI, 449, 536, ср. Од. ІУ, 5 сл.), Пелей иноплеменник, а Ахилл назван лучшим из ахеиц и аргивян (ХVІ, 272 и 274), в то время как среди мirmидонцев лучшим назван другой воин – Патрокл (ХVІI, 10). Величайший воин греков только потому не лучший из мirmидонцев, что он вообще не мirmидонец. Женщины, живущие во Фтии (и в Элладе), из которых Ахилл мог бы взять себе жену, не мirmидонки, а ахеянки (IX, 395). Итак, мirmидонцы не уроженцы Фтии, хотя это их дом, уроженец Фтии Ахилл не мirmидонец, Фтияне не мirmидонцы, а жительницы Фтии – ахеянки. Чтобы понять, как представляет себе эпос мirmидонцев, обратим внимание на то, что известные нам из "Илиады" судьбы отдельных мirmидонцев, Феникса, Патрокла, Эпигея, повторяют мотивы судьбы Пелея (ср. Аполлодор, ІІ, 12, 6–13, 3): они бегут во Фтию, чтобы очиститься от убийства близкого человека или, спасаясь от женских козней, грозящих таким убийством или ложным в нем обвинением. Добавим к этому то, что Пелей и Ахилл не сменяют друг друга на престоле, что естественно для "царя", но являются вождями параллельно, и то, что исторического народа "мirmидонцы" не существовало.

(претензии эниан на происхождение от мирмидонцев и Ахилла эксплуатировали все те же странности предания о Фтие, Фтиянах и фтиотах, Гелиодор, II, 34).

Все эти странности можно было бы объяснить, если представить себе, что "мирмидонцы" не этнический, а термин, обозначающий состоящих "гарнizonом" во Фтии дружиинников, "гвардейцев", охотно принимающих в свою среду пришлых "пассионариев"; во главе стоят военачальники, отец и сын, а не автохтонные цари земли и народа. Выделенность мирмидонцев из населения, подвластной Ахиллу и Пелею территории, показывают и более поздние источники, называя мирмидонцами тех из подданных Ахилла, кто пришли за Пелеем с Эгиной, т.е. подчеркивая их иноземное, иноплеменное происхождение (Страб. IX, 433). В "Илиаде" мирмидонцы обозначаются еще двумя терминами: *έταροι* и *θεράποντες* Ахилла (I, 180, XVI, 269, XXI, 5-10; XVI, 272, XIX, 278 сл., XXIV, 396-7), т.е. "други", "дружиинники" и "слуги", "спутники"; обращение к ним: "мирмидонцы, *έταροι* Ахилла!". Таким образом, "мирмидонцы" – функциональный синоним слов "други", "дружиинники", "слуги". Можно теперь заново прочесть стих из Каталога о войске, ведомом Ахиллом: "Те, кто жили в Але, Алопе и Трахине, и те, что владели Фтией и Элладой, славной жен красотой, мирмидонцами звались как эллины, так и ахейцы" (сбычная трактовка: "звались мирмидонцами и эллинами, и ахейцами", II, 682-684). Эпос трактует мирмидонцев как название дружины, состоящей в основном из ахеевцев и эллинов, жителей названных городов и областей. Но в то же время эпос сохраняет и мифологическую семантику мирмидонцев. Мифология 'друга-двойника' и 'дружины' была описана О.М.Фрейденберг (Из до-гомеровской семантики. I 'друг' – 'другой' – 'дружина'. – Академия наук СССР академику Н.Я.Марру. XLV. М.-Л., 1935). Функция мифологического 'двойника-друга' – идти в преисподнюю за 'друга', биться или умирать за него. В бытовых и обрядовых формах, в институтах колаков и клиентелы, шутов, свиты и приближенных она обнаруживает следы мифологии двойника и тени: "...множественная свита друзей архаичней солнечного друга, хотя во всей своей множественности она остается одновременно единичной, восходя по семантике к тотемистическому мышлению. Космическое мировоззрение дает себя однако чувствовать в этом образе царя, находящегося в окружении друзей, подобно солнцу, окруженному звездами" (с.386,ср. Ath. 253d о Деметрии Полиокрете). Эта принципиальная множественность заставляет нас

вспомнить об отсутствии ед. ч. "мирмидонец". "Мирмидонцы" - это *Pluralia tantum* по внутренней форме слова. Сопоставим этот термин с *ибрюс* - "бесчисленные", "многочисленные", позднее применительно к войсковым подразделениям и другим человеческим множествам, "равные десяти тысячам" /ср. др.-русск. *тьма* - "бесчисленное множество" и "десятитысячный отряд"/. Внутренняя форма слова "мирмидонцы" как бы вынесена из него вовне и окружает его на всех уровнях текста. Повторяется формула "со многими мирмидонцами", "многие мирмидонцы" (XVI, 240, XXI, 188, XXIII, 60, Од. XI, 496 и др.), где определение тавтологически дублирует смысл определяемого. Кроме пяти воевод, возницы и Патрокла мы знаем по имени еще двух мирмидонцев, выступающих из общего строя в момент своей гибели (Бафил и Эпигей). В остальном мирмидонцы - это хор, стая, толпа, рой. Так строятся мизансцены поэмы: мирмидонцы - хор вокруг protagonista Ахилла, оплакивающего Патрокла (XXIII, 323, 60; XVI, 355); шатры и корабли стоят кругом шатра Ахилла (XVII, 69), защищают его. В XVI песни сосредоточены сравнения мирмидонцев с лютыми волками, стая которых кружит вокруг Ахилла (XVI, 155-160), их тесного строя с высокой стеной из пригнанных друг к другу камней (210-217), они "вытекают" из корабля, как рой потревоженных ос из гнезда (259 сл.). Образ мирмидонцев это *то же*, описанный Фрейденберг, архаичный образ некоего объема, состоящего из множества одинаковых единиц, существ, образ хтонической 'дружины'. На нем строятся и поздние версии о происхождении мирмидонцев как "народа" из муравьев-мирмеков (RE, 11Bd. 31, col. II 109 sq.). "Муравьиная" мифология, легенды о муравочеловеках (название комедии Ферекрата) засвидетельствованы много ранее этиологических мифов о происхождении мирмидонцев. Однако вторичная связь легенд о мирмеках с мирмидонцами и соответствует образу хтонической дружины, и оправдана лингвистически, так как *ибрюс* подобно *ибрюбус* и *ибрюс* восходит к *шаг-*, *шиг-* с семантикой множества и "кишения" (Curtius, Etymol. 337; *ибрюс* и *ибрюбус* обозначает вскипание пеной, Ил. У, 599, ср. XXI, 325, XVII, 403, ср. название рыбы "мормира"). Интуиция этиологического мифа подкрепляет и хтонизм мирмидонцев, выводя их буквально из-под земли, из муравьиных нор. Пауль Кречмер, предвосхищая исследование об Ахилле-боге мертвых (Х.Хоммель. Ахилл-бог, - ВДИ № I, 1981), не только сопоставил фатально нелокализуемую Фтию с *ибрюбус* /'умершие'/ и пояснил это название как название страны

мертвых, но и сопоставил мирионцев с глоссой Гезихия μέρμος φόβος и перевел этникон как "ужасающие призраки". Речь идет однако не о единичном слове, μέρμος - вариант целого гнезда слов соответствующей семантики, но с огласовкой о-: μέρμος και φόβος "пустые страхи", Μέρμη - пугало, Бука, восклицание ужаса, μέρμηρα - "страх" и др. Родство слов на μέρ-. μέρμι-. μέρη-, обозначающих "кишение", "множество", "рой" и "страх", "ужас", подкрепляются сходством лат. *formido* - "страх" и *formica* - "муравей" (где *f* возникает из диссимилиации,ср.μέρφη - *forma*). Но чтобы понять это родство по смыслу, нужно предположить некое нерасчлененное и неопределенное множество, которое вызывает страх. Не будет большой фантазии видеть в этом множестве души умерших, насельников преисподней. За мирионцами, миремками, Мермо и μέρμος - "пустыми страхами" стоит семантика бесчисленных жителей преисподней. Параллельное семантическое развитие можно видеть в тюрк. *tuman*, слове, обозначающем "туман", "бесчисленное множество" и "отряд в десять тысяч", откуда русск. "туман" и др.-русск. "тъма".

Мифологический аспект мирионцев сохраняется в эпосе, но не осознается. Их лютость, свирепость, необоримость, браньюльбие - все эти свойства демонов смерти трактуются в бытовом плане как свойства воинственных героев. Но в то же время "Илиада" ни разу не дает безусловного повода трактовать мирионцев как народ. Такое понимание возникает много позже, а современному читателю навязывается переводами (напр. вместо "я один из мирионцев" перевод "родом я мирионец" и т.п.).

Н.А.МИХАЙЛОВ

#### НЕРЕЙ В "ТЕОГОНИИ" ГЕСИОДА. К СЕМАНТИКЕ ИМЕНИ

В "Теогонии" (233) появляется имя морского старца Нерея (Νηρέας), родившегося от Понтоса; оно встречается затем в начале (240) и в конце каталога пятидесяти Нереид (263). Нерей - божество, несомненно, связанное с морем, водой, нижним миром. Давая этимологию имени Нерея, Шантрен связывает его с

литовским nérti "нырять", nerové "русалка", т.е. своего рода нереида. Тот же корень в другой ступени чередования ver- также представлен у Гесиода в "Теогонии" ἐνερθός ὑπό γῆς "внизу под землей", ἐνεροὶ θεοὶ "подземные боги". Семантическая связь элемента ver- / ver- с нижним миром здесь очевидна. Эти морфологически греческое ver-/ver- восходит к индоевропейскому \*ner- с разной огласовкой (Pokorný, 765-766).

Одно из значений и.-е. \*ner-, как уже отмечалось, связано с нижним миром – землей и особенно водой. Nṛerāś, ἐνερθεύ, спр. др.-инд. narakā "подземное царство", умбр. nertru "sinistro" н.-гр. verò "вода", тох. nare "infernum", лит. nérti, nerové, русск. нырять, нора и др. Особое внимание обращает на себя именно наличие гидронимов с этим корнем. Mar – приток Тибра в Умбрии (совр. ит. Nera). Литовские гидронимы: Neris, Nerinis, Narlinis, Narasà и др., латышский Naruza, прусский Narussa. В Московской области – река Нара, в бассейне Припяти – Наровля, Нересно, Неруса, в Польше – Narew, Narewka, Nary, Narwa, Narwica. Река = Вода, т.е. элемент нижнего мира.

С другой стороны, и.-е. \*ner- реализуется в словах с первоначальным значением мужской силы, а затем силы вообще, моцни, желания: гр. ἀνήρ (та же ступень огласовки, что и у Nṛerāś), др.-инд. nar- "мужчина", "человек", умбр. nerf, nerus, оск. neron "о мужах", русск. нрав, норов, лит. nóras "желание", noréti, "хотеть", narsùs "храбрый", "мужественный", кельт. narto "сила". Ср. также сабинские имена собственные Nerio, Neria, Neriene, Nero в римском толковании: *virtus et fortitudo* (Gell. 7), νερίη и ἀνδρία (Lyd.), *fortis* (Varro II.5.74; Ovid. Fast. 3, 850), Nero ... quo significatur lingua Sabina *fortis ac strenuus* (Suet. Tib., 2). Nerio (Neria, Nerienna) – сабинская богиня плодородия, а также жена Марса: Nerio igitur Martis vis et potentia et maiestas quaedam... Martis (Gell. 10).

Таким образом, и.-е. элемент \*ner- является обозначением единого индоевропейского двучленного понятия, семантически выражающего одновременно категории "жизненной плодородной силы", с одной стороны, и "смерти", "погружения в нижний мир", с другой. Особенно интересны и показательны случаи, когда эти в принципе оппозиционные значения реализуются в пределах одной лексемы. Так, например, скандинавский Njörðr является одновременно богом плодородия и морской стихии. Равным образом ин-

тересно и одно из литовских названий бобра- neris, т.е. ныряльщик. Бобр, с одной стороны, связан с нижним миром через воду, где он живет и куда ныряет, или через землю (бобр у корней мирового дерева). С другой стороны, известно широко распространенное народное представление о бобре как о хтоническом животном, связанном с сексуальной силой (ср. народную этимологию *castor* от *castrae*, *castoreum* - бобровая струя как универсальное лекарство от всех болезней и т.п.).

Аналогична и амбивалентность имени Нерея, подчеркиваемая к тому же и контекстом "Теогонии". Связь Нерея с нижним миром и морем вполне очевидна (реализация первого из отмечавшихся выше значений элемента \**ner-*): Нрэбъ ... γεννατος (233); Нрэбъ δ' εγένοντο ... τέκνα ... πόντως ἐν ἀτρυγέτῳ καὶ μηρίδος πόντῳ, хобръс γέγανθо ... πόντωσι (240-243).

Таким образом, в этом фрагменте перечислены все элементы водной стихии как илостаси нижнего мира: γέγανθс. πόντωс. πόντωс. πόντωс. Другая сторона значения \**ner-* (мужская сила, плодовитость) также выражена текстуальными средствами: Нерей - родитель необычайно плодовитый, он - отец пятидесяти - πεντήκοντα (264) дочерей. Характерно и то, что каталог пятидесяти Нереид - он один из самых длинных в "Теогонии" - приводится полностью. Отмеченный представляется и частая сочетаемость элементов нрэбъ и γενν- (обозначающим идею рождения, порождения (233, 240, 263)) в фрагменте, посвященном Нерею и его потомству. Таким образом, основываясь, как на собственно этимологических данных, так и на данных текста, можно утверждать, что имя архаического хтонического божества Нерея ("мифологическое" божество по шесттирядной классификации Веста) сочетает в себе оба семантических составляющих индоевропейского элемента \**ner-*.

Параллельно хотелось бы отметить, что заключенные в элементе \**ner-* два противоположных начала отражают важнейшие оппозиции основного мифа: жизнь/смерть, смерть/новая жизнь, на основе которых реконструируется один из его главных мотивов: смерть/воскрешение. Сочетание в имени Нрэбъ обоих элементов бинарной оппозиции доказывает его семантическую протомифологичность, восходящую к древнейшему индоевропейскому источнику.

ПРОБЛЕМА АХЕМЕНИДСКИХ ПОДАТНЫХ ОКРУГОВ ПО ГЕРОДОТУ  
и 89-97 и ее решение

(Предварительное сообщение)\*

1. Уже давно замечено, что в геродотовском списке податных округов державы Дария I произошла какая-то путаница, причем состав некоторых сатрапий "отражает какую-то закономерность", в силу которой в них "параллельно соединены группы восточных и западных (вернее было бы - центральных. - С.М.) народов"<sup>I</sup>. Ниже будет вкратце показано, какая именно путаница произошла и в чем заключается закономерность.

2. Порядок округов I-VI (западные области) безупречен и не требует исправлений: эта первая колонка, к которой мы здесь не будем возвращаться. Зато так называемые с VII по XII округи подверглись смешению в результате механического соединения (слитного прочтения) написанных бустрофедоном второй и третьей колонок текста, в первой из которых перечислялись центральные (относительно Персии) сатрапии, а в другой - восточные. Реконструкцию этих двух (т.е. второй и третьей) колонок см. на рис. II A.

3. При слитном прочтении строк этих колонок получается текст, воспроизведенный Геродотом; при раздельном - следующая, гораздо более рациональная и естественная расстановка сатрапий центральных и восточных областей (см. таблицу). Эта расстановка выявляет также наличие в геродотовском тексте двух пробелов или лакун в строках 5-6 центральной колонки и 7 - восточной. Точная их локализация неустановима: в реконструкции мы исходим из предположения, что в них объяснялось отличие упомянутых там каспиев и парикианцев от каспиев и парикианцев 2-й строки 3-й колонки.

4. Нетрудно заметить, что за двумя исключениями (см. ниже) все народы, перечисленные в таблице слева, несомненно или вероятнее всего обитали к западу от условной линии, соединяющей

## Таблица

### Центр

### Восток

I. Сузы и Киссия (УІ).	I. Саттагидии, гандарии, да-дики, апариты (УІІ).
2. Вавилон и Ассирия (ІХ).	2. Париканни-І, ортокори-бантии (Х <sup>б</sup> ).
3. Агбатаны и Мидия (Х <sup>a</sup> )	3. Каспии-І, павсики, панти-маты, дарейты (ҮІ).
4. Армении и их соседи до Понта Эвксинского (ХІІІ <sup>б</sup> ).	4. Бактрийцы до Эглов (ХІІІ). Пактиика (ХІІІ <sup>a</sup> ).
5. Сагартии, саранги, таманеи, утии, мики (ХІУ <sup>a</sup> ). Саки, каспии-2 (ХУ)	5. Островитяне Эритрейско-го моря (ХІІІ <sup>б</sup> ).
6. Матиены, саспиры, алародии (ХУІІІ).	6. Парфянне, хорасмии, согды, арии (ХVI).
7. Мосхи, тибарены, макроны, моссинойки, мары (ХІХ).	7. Париканни-2, эфиопы из Азии (ХУІІІ).
	8. Инды (ХХ)

Примечание к табл.: Римские цифры соответствуют нумерации округов у Геродота

гирканское побережье Каспия с Ормузским проливом; а все перечисленные справа - к востоку от нее. Это доказывает принципиальную правильность избранного подхода.

5. Однако два из перечисленных слева народов - саранги и "таманеи" (читай QO <Р> MANATOI) /т.е. поднейшие зранги/ дранги, давшие свое имя Дрангиане, - и кармани, давшие свое Кармании (совр. Кирман) / - все же жили восточнее этой линии. (Под саками следует, по-видимому разуметь сакасенов /арм. Шакашен/; о сагартиях, утиях и миках см. у Грантовского, ук. соч.) А из народов, перечисленных справа, не внушают доверия "островитяне Эритрейского моря": между Ормузским проливом и устьями Инда практически нет никаких прибрежных островов. Любопытно и то, что обе аномалии налицо в одной и той же строке - четвертой - обеих колонок.

## A

ΖΟΥΣΑΖΑΚΕΔΑΣΛΥΒΑΣ ΕΤΗΠΩΧΙΣΙΞΙΚΛΛΗΙΑΚΕΔΑΣΥΟΣ  
 ΑΣΣΥΡΙΗΚΑΙΓΑΙΔΕΕΚΤΟΜΙΑΙΦΕΑΓΒΑΤΑΝΑΔΕΚΑΙΗΜΗΔΙΚΗΣ  
 ΕΥΥΟΚΙΣΞΕΥΥΟΤΥΟΤΜΟΛΥΤΠΧΜΞΕΧΞΟΠΛΟΙΑΚΕΔΙΟΝΑΜΑΡΑ  
 ΣΑΓΑΡΤΙΟΙΔΕΚΑΙΣΑΡΑΓΓΑΙΚΑΙΘΑΜΑΝΑΙΟΙΚΑΙΟΥΤΙΟΙΚΑΙΜΥΚΟΙ  
 [.....]ΙΟΙΠΖΑΚΙΑΚΕΤΙΑΚΑΖ  
 [.....]  
 ΙΑΚΕΔΙΟΧΩΜ:ΞΙΟΙΔΟΠΑΛΑΙΑΚΕΤΞΕΠΙΞΑΖΙΑΚΕΔΙΟΝΗΤΑΜ  
 ΤΙΒΑΡΗΝΟΙΚΑΙΜΑΚΡΩΝΕΣΚΑΙΜΟΣΣΥΝΟΙΚΟΙΤΚΑΙΜΑΡΕΣΤΙ

## B

ΗΠΙΟΛΗΙΑΚΕΔΑΣΛΥΒΑΣ ΕΤΗΠΩΧΙΣΙΞΙΚΛΛΗΙΑΚΕΔΑΣΥΟΣ  
 ΑΣΣΥΡΙΗΚΑΙΓΑΙΔΕΕΚΤΟΜΙΑΙΦΕΑΓΒΑΤΑΝΑΔΕΚΑΙΗΜΗΔΙΚΗΣ  
 ΕΥΥΟΚΙΣΞΕΥΥΟΤΥΟΤΜΟΛΥΤΠΧΜΞΕΧΞΟΠΛΟΙΑΚΕΔΙΟΝΑΜΑΡΑ  
 ΣΑΓΑΡΤΙΟΙΔΕΚΑΙΟΥΤΙΟΙΚΑΙΜΥΚΟΙΚΑΙΟΙΒΝΤΗΣΙΝΗΕΟΙΣΙΟΙΚΕΩΤΕΣ  
 ΕΤΙΑ[ΨΗ]ΑΚΑΖ[ΙΑΚΙΩΞΠΡΧΙΗΤΗΙΟΙΑΚΖΗΞΞΑΛΑΦΞΗΠΖΑΚΞΗΤ]  
 ΚΑΙΚΑΣΓΙΟΙ[.....]  
 ΙΑΚΕΔΙΟΧΩΜ:ΞΙΟΙΔΟΠΑΛΑΙΑΚΕΤΞΕΠΙΞΑΖΙΑΚΕΔΙΟΝΗΤΑΜ  
 ΤΙΒΑΡΗΝΟΙΚΑΙΜΑΚΡΩΝΕΣΚΑΙΜΟΣΣΥΝΟΙΚΟΙΤΚΑΙΜΑΡΕΣΤΙ

Σοῦσα δὲ καὶ ἡ ὅλη Κισσίων χωρὶς τ'. Βαθυλῶν δὲ καὶ ἡ λοιπὴ Ἀσσυρίη, αἱ καὶ παῖδες ἐκτομίαι φ'. Ἀγβάτανα δὲ καὶ ἡ Μηδική <·> Ἀρμένιοι <δέ> καὶ οἱ προσεχέες μέχρι τοῦ πόντου τοῦ Βύξενου υ·  
 ΑΣαγάρτιοι δὲ καὶ Σαράγγαι καὶ Θαμαναῖοι καὶ Οὔτιοι καὶ Μύκοι  
 Σάκαι τε καὶ Κάσπιοι <.....> οὐ·  
 Κ.

ΒΣαγάρτιοι δὲ καὶ Οὔτιοι καὶ Μύκοι καὶ οἱ ἐν τῇσι νήσοισι οἰκεῖοντες  
 τῆς Κασπίης θαλάσσης καὶ οἱ ἐν τῇ χέρσῳ καὶ Σακαστίναι τε  
 καὶ Κάσπιοι <.....> οὐ·  
 Ματιηνοὶ δὲ καὶ Σάσπειρες τε καὶ Ἀλαρόδιοι σ· Μόσχοι δὲ καὶ  
 Τιβαρηνοὶ καὶ Μάκρωνες καὶ Μοσσύνοικοί τε καὶ Μάρες τ'

## A

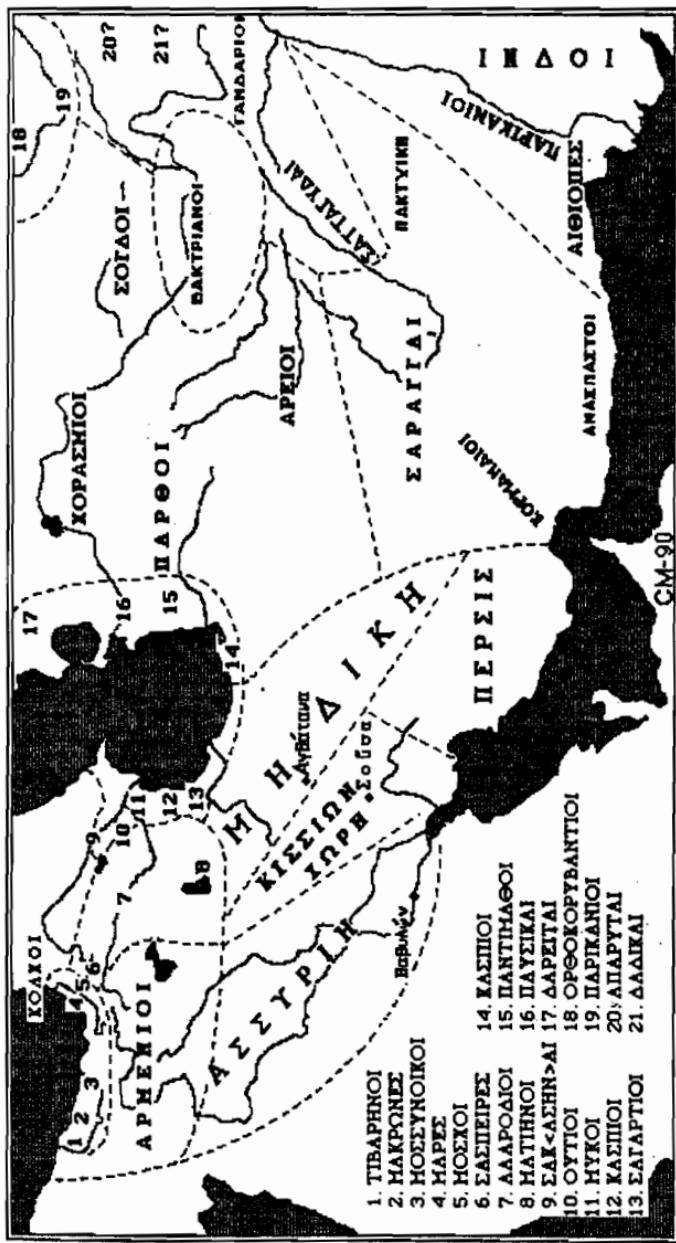
εόριατυπάπαιακέτιακιδαδιακοιφαδηλιακεδιαδυλλατταζ  
 παρικανιοιδηκαιορφοκορυβαντιοιγρεκαεριοιδηκαιγραυεικαικαι  
 ηκιυτκαπεπτησατηαιφχεμεδιομαιπτκαεεζιατιφαδιακετιοφαμηματ  
καιοιενθιειμηνοιειοικεοντειοιενθιερυφριφαλαξεινην  
 εξυελιζαειτικιοτακζυομελακευτζαζαμαζυοτιηντ  
 παρφοιδηκαιχοραξμοικαιξογδοιτκαιαρριοιτεπαρικανιοιτε  
 εγενιζαεητκαιοζιποιφιαιακ[.....]  
 ινδοινδεγληφοετερρογανταετογεαλλογετεταλανταψηματοε

## B

εόριατυπάπαιακέτιακιδαδιακοιφαδηλιακεδιαδυλλατταζ  
 παρικανιοιδηκαιορφοκορυβαντιοιγρεκαεριοιδηκαιγραυεικαικαι  
 ηκιυτκαπεπτησατηαιφχεμεδιομαιπτκαεεζιατιφαδιακετιοφαμηματ  
καιξαραγγαικαιοφραμαναιοικαιοιενθιερυφριφαλαξεινην  
 εξυελιζαειτικιοτακζυομελακευτζαζαμαζυοτιηντ  
 παρφοιδηκαιχοραξμοικαιξογδοιτκαιαρριοιτεπαρικανιοιτε  
 εγενιζαεητκαιοζιποιφιαιακ[.....]  
 ινδοινδεγληφοετερρογανταετογεαλλογετεταλανταψηματοε

Σατταγόδαι δὲ καὶ Γανδάριοι καὶ Δαδίκαι τε καὶ Ἀπαρύται ρο·  
 Παρικάνιοι δὲ καὶ Ὁρθοκορυβάντιοι υν· Κάσπιοι δὲ καὶ Πανσίκαι καὶ  
 Παντίμαθοι τε καὶ Δαρεῖται σ· Βακτριανοὶ δὲ μέχρι Αἰγλῶν τζ· Πακτυική  
 καὶ οἱ ἐν τῇσι νησοῖσι οἰχέοντες οἱ ἐν τῇ Ερυθρῇ θαλάσσῃ ἐν  
 τῇσι τοὺς ἀνασπάστους καλεομένους κατοικίζει βασιλεύς χ·

B καὶ Σαράγγαι καὶ Κορμανοῖς καὶ οἱ ἐν τῇ Ερυθρῇ θαλάσσῃ ἐν  
 τῇσι τοὺς ἀνασπάστους καλεομένους κατοικίζει βασιλεύς χ·  
 Πάρθοι δὲ καὶ Χοράσμοι καὶ Σόγδοι τε καὶ Ἀρειοι τ· Παρικάνιοι δὲ  
 ..... καὶ Αιθίοπες οἱ ἐκ τῆς Ἀσίης υ· Ινδῶν δὲ πλῆθός τε πρὸς πάντας τοὺς ἄλλους τζ· τάλαντα ψήματος.



6. Это несоответствие может быть устранено, если следующим образом исправить эту строку (рис.ІВ, подчеркнутое). Легко заметить, что при правильном чтении (по колонкам), это исправление и вызванные им перемещения ставят все на свои места: саранги и корманеи оказываются восточнее линии Каспий-Ормуз, в одной компании с жителями Пактии и побережья (а не островов) Индийского океана. А при неправильном (сплошь горизонтальном) чтении любому нормальному читателю покажется, что саранги и корманеи ошибочно "встряли" между *οἱ ἐν τῇσι νῆσοισι οἰκεούντες οἱ ἐν τῇσι Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ ...* и должны быть убраны куда-нибудь назад (с изъятием одного *καὶ* и заменой единственного числа *τῇσι* множественным *τῇσι*). Так, по-видимому, и рассудил автор источника Геродота, вставив их между сагартиями и утиями.

7. Из приведенной реконструкции вытекает, либо что у сагартцев, утиев и мики были еще соседи островитяне, либо что таковыми были они сами - все или только мики. О миках и утиях, увы, на сей счет никаких сведений нет, зато о сагартиях сохранилось любопытное свидетельство у Стефана Византийского: *Σαγαρτία χερρόνησος πάρα τῇσι Κασπίας θαλάσσῃ, τὸ ἔθνος Σαγαρτίων* (с.549 изд. Мейнеке). Хотя не исключено, что под "полуостровом у Каспия" имеется в виду Апшерон (исчезнувший под водами моря около середины У.в. до н.э. и вновь появившийся на рубеже новой эры<sup>2</sup>), *χερρόνησος* следует, вероятно, понимать как искаленное *χέρσος καὶ νῆσος* (или, скорее, *νῆσοι*) - "суша и остров(а)": из других источников известно, что сагартии обитали на довольно обширной территории северо-западного Ирана.<sup>3</sup> С помощью свидетельства Стефана можно попытаться отчасти восполнить лакуну в нашей реконструкции: *καὶ οἱ ἐν τῇσι νῆσοισι σικεούντες <τῇσι Κασπίης θαλάσσης καὶ οἱ ἐν τῇσι χέρσωι καὶ> Σαγαρτίου* аι ται Κασπιοι (рис.ІВ).

8. В результате получаем предполагаемый первоначальный текст, изображенный на рис.ІВ

и воспроизведенный в более привычной для нас форме подрис.І. По-русски он звучит так:

«Сузы и остальная страна киссиев [платят царю] 300 [т(алантов) с(ребром) подати]. Вавилон и прочая Ассирия - 1000 [т.с.] и 500 оскопленных мальчиков. Агбатана и Мидия - <?> [т.с.]. Армении и примыкающие к ним до Понта Эвксинского - 400 [т.с.]. Сагартии, утии и мики, живущие и на островах Каспийс-

кого моря, и на суше, а также Сак~~асен~~ы и Каспии <....><sup>4</sup> - 250 /т.с./. Матиены, саспиры и ашародии - 200 /т.с./. Мосхи, тибарены, макроны, моссинойки и мары - 300 /т.с./.

Саттагидии, гандарии, дадики и апариты - 170 /т.с./. Парикии и ортокорибантии - 450 /т.с./. Каспии, павсики, лантиматы и дарейты - 200 /т.с./. Бактрийцы до Эгл - 360 /т.с./. Пактиика, саранги, корманеи и люди, живущие на Эритрейском море, куда царь сослал так называемых перемещенных - 600 /т.с./. Парфяне, хорасмии, согды и арии - 300 /т.с./. Парикии <....><sup>5</sup> и азийские эфиопы - 400 /т.с./. А многочисленные инды больше всех прочих - 360 талантов золотом песком.

Какое географическое деление центральной и восточной частей предполагается реконструированным текстом, очень приблизительно показано на рис.2.

9. Написанный бустроедоном в три колонки текст-первоисточник был скорее всего эпиграфическим памятником (идея, подсказанная нам Ю.Г.Виноградовым), возможно - тем самым, который Геродот упоминает в IV, 87. Эту (или какую-нибудь другую) установленную дарием ок. 515 г. на Босфоре (или еще где) стеллу на греческом языке перелисал "дипломатически" какой-то грек, поставляющий информацию тому или иному "логографу", труdom которого воспользовался Геродот, а может быть, и непосредственно Геродоту; причем в этой "дипломатической" копии отсутствовал пробел между второй и третьей колонками, что и явилось причиной путаницы<sup>6</sup>.

\* Настоящее предварительное сообщение развивает и заменяет тезисы (несостоявшегося) доклада, опубликованные в: Третий всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на Востоке. Ереван, 1988. С.55-56.

<sup>1</sup> Грантовский Э.А. Сагартии XIV округа государства Ахеменидов по списку Геродота // КСИНА. Т.46.1962. С.227-250. Огромная литература и состояние вопроса достаточно полно представлены в кн.: Доватур А.И. и др. Народы нашей страны в "Истории" Геродота. М., 1982. С.191-202.

<sup>2</sup> См. Муравьев С.Н. 1) Птолемеева карта Кавказской Албании и уровень Каспия // ВДИ. 1983. № 1. С.117-147; 2) Уровень Каспия глазами древних греков // Природа. 1987. № 4. С.74-84; 3) Пять античных свидетельств в пользу "Птолемеевой" трансгрессии Каспия // ДГТ СССР-1986. М., 1988. С.235-247; 4) Проблема Аракса-Танаиса-Яксарта и уровень Каспия в VI-V вв до н.э. // Матесис. Труды семинара по истории античной науки и философии. М.: Наука (в производстве).

- <sup>3</sup> Грантовский. С.227-230, 241-250. - Ввиду возможности такой прикаспийской и закавказской локализации сагартиев возникает вопрос, не имеем ли мы в их лице предков позднейших картвелов: ср. греч. *Sagarti-oi* перс. *A-sagarta-*, ассирий. *Zikirtu/ Zikirtai* с груз. *Sa-k'art'u-el-o* "Грузия", букв. "карты-ская (страна)". О древней картвельской топонимике на территории Азербайджана см. также: Муразьев. Птолемеева карта... С.140-141.
- <sup>4</sup> Например: "кроме тех, что живут на юге Каспийского моря".
- <sup>5</sup> Например: "живущие на юге".
- <sup>6</sup> Разумеется, безусловно доказанной в данном сообщении может считаться лишь основная гипотеза (§ 1-4, ср. 9). Конкретная реконструкция первоисточника (рис. IA) допускает ряд второстепенных альтернативных решений в отношении как точного состава текста (ближе к Геродоту или дальше от него), так и точного разбиения на строки (особенно на стыках строк, приходящихся на внешние края "сплошного" текста). Дальнейшие же усовершенствования реконструированного текста (§ 5-7) остаются достаточно проблематичными.

А.А.РОССИУС

LUCRETIUS: DE RERUM NATURA I, 4

Для глагола *conceleb<sup>i</sup>re* в 4-й строке вступления к поэме Лукреция принято гуманистическое толкование "наполнять живыми существами" (cf. Oxford Latin Dictionary, ed. P.G.W. Glare, 1982, s.v.: "to fill with living things"):

- 2 Alma Venus, caeli subter labentia signa  
3 Quae mare nauigerum, quae terras frugiferentes

4 *Concelebras...*, -

что дает смысл: "благодатная Венера, ты, которая наполняешь живыми существами под круговорачивающимися созвездиями небосвода судоходное море и плодоносные земли...". Вполне очевидно, что это истолкование спровоцировано двумя последующими строками:

4 ... per te quoniam genus omne animantum

5 Concipitur uisitque exortum lumina solis

("ибо благодаря тебе всевозможные живые существа зачинаются и, родившись, видят свет солнца"). Между тем, понимание этого контекста вызывало трудности уже в античности: Nonius, p. 274,

31 (Gerlach, p. 188): concelebrare - dicitur commouere (i.e.

"приводить в движение"), *Lucretius*, lib. I.

Оба толкования неудовлетворительны: второе - по смыслу; первое - постольку, поскольку подобный эллипсис подразумевает, вероятно, слова *genus omne animantum* в качестве прямого дополнения к *concelebrare*, а такого управления этого глагола не засвидетельствовано (не говоря уже о том, что единственный контекст, с которым обычно сопоставляют это место Pl. Cas. 799: *cantu concelebrare*, "наполнять пением" - может быть истолкован и по-иному: "чествовать" и т.п.).

Этимология вряд ли может помочь в разрешении этой проблемы: она указывает, очевидно, на изначальную идею скорости, которая в дальнейшем семантическом развитии соответствующего латинского корня была отчасти стерта: celebris < \*kele-dhli- cf. celer // Skt. kalayati, gr. κέλλω.

Однако корневое прилагательное *celeber* и производный от него бесприставочный глагол *celebrare* имеют основную и богато засвидетельствованную семантику наполненности, насыщенности: Cic. *Man.* 33 portum Caietae celeberrimum et plenissimum nauium; Tac. *Ann.* 14.33 Londinium perrexit... copia negotiatorum et commeatuum maxime celebre; Cic. *Att.* 2.22.3 domus celebratur, occurritur; Plin. *Nat.* 34.9 mercatus in Delo celebrante toto orbe; Cic. *de Orat.* I.200 uestibulum, quod... cotidie frequentia ciuium ac summorum hominum splendore celebratur. Кроме того, этот глагол регулярно используется для выражения идеи местожительства: Ov. *Tr.* 4.8.9 paruam celebrare domum; id. *Met.* IO.703 pro thalamis celebrant siluas.

Исходя из этого значения, наш отрывок из вступления к поэме Лукреция можно прочитать так: "ты, которая наполняешь собой (населяешь) небо, море и землю". И здесь в дидактической поэзии сразу обнаруживается много параллелей, обращенных к теме всеприсутствия божества. Прежде всего это орфический гимн Зевсу, в котором Зевс отождествляется с космосом и фигурально, и буквально, пространственно:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσος, πιός δ' ἐξ πάντα τέτυκται.  
Из стоической литературы в первую очередь стоит упомянуть Арату, который в нашем случае, вероятно, имеет особое значение ("Явл." 2-3):

... μεσταὶ δὲ πιός πᾶσας μὲν ἀγυιαῖς,

πάσας δ' ἀνθρώπων ἄγορας, μεστὴ δὲ θάλασσα

4 καὶ λιμένες.

Арат переосмысляет традиционные локальные элитеты Зевса в духе стоического пантеизма (*Ζεὺς ἄγοραῖος Herod.* V 46; *Aesch. Eum.* 73 etc.; *Ζεὺς λιμένιος Paus.* 2.34.II2); в его поэме они начинают символизировать три стихии (небо, море и землю) и человеческое сообщество, т.е. все, где может проявиться полнота присутствия божества (cf. J.Martin. Arati Phaenomena, 1956, p.6). Он подчиняет представления традиционной религии философским идеям ранней стои, запечатленным во многих текстах, начиная с гимна Клеанфа (напр., ст.7-8:

Весь этот космос тебе подчинен, вокруг земли обращаясь,  
Всем приказам послушный твоим, добровольно подвластный —  
пер. А.Лебедева), —

идеям, согласно которым бог есть все, он заполняет собой все мироздание и поэтому обладает всеми именами (P.Festugière. La Revelation d'Herm. Trism. II, 517 sqq.; K.Reinhardt. Kosmos u. Symp. 105). Вергилий, переводя это место из Арата, обобщает его мысль (Ecl. III 60-61).

Ab Ioue principium, Musae; Ioui omnia plena.

Ille colit terras; illi mea carmina curae.

Подобное описание божества согласно его проявлениям в трех стихиях встречается у Вергилия неоднократно (Ecl. IV 50 sq.; Georg. IV 221); среди этих отрывков есть и весьма близкие к разбираемому месту поэмы Лукреция даже лексически и, вероятно, написанные не без его влияния (напр., Georg. I 6); все они очень напоминают лукрециево вступление структурно, в особенности Aen. VI 726-729:

...Spiritus intus alit, totamque infusa per artus  
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum

Et quae tammoreo fert monstra sub acquore pontus

(cf. Ph.Wagner 1861, comm. ad. loc.: Spiritus et Mens "πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες", ut Posidonio, "νοῆς κόσμος πυρεὺς", ut Zenoni uidebatur).

Даже если для Лукреция его божество, Венера, — лишь метафора, описывающая пронизывающее мир плодотворящее начало, на этом, метафорическом, уровне он остается верен традиции дидактической философской (и прежде всего стоической) поэзии. Именно этим объясняется неустанное развертывание триады стихий в

его поэме: небо - море - земля в ст.2-3; земля - море - небо в ст.7-9; море - земля - небо в ст.17-18; возможно, крылатые - морские - наземные животные в испорченных ст. 12-15 и т.д. Все эти стихии "наполнены" Венерой, той средой, в которой становится возможным начало жизни любых живых существ, средой, в известном смысле подобной эриру ранних стоиков, отождествлявшемуся с Зевсом.

Е.В.МАВЛЕЕВ

## К ТИПОЛОГИИ ПОТЕСТАРНЫХ СТРУКТУР ЭТРУРИИ И ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

1. Потребность в обозначенном сопоставлении - двоякого рода. Во-первых, по всей вероятности, оно имеет под собой вполне объективное основание, трудно сказать, какого рода: типологическое, генетическое или какое другое. Представителями античной цивилизации оно было осознано уже в У.в. до н.э., не признавшими в Этрурии своего. Во-вторых, вследствие проявления явного параллелизма Ближний Восток по отношению к Этрурии может послужить точкой отсчета, потому что о первом благодаря множеству разнообразных источников мы знаем много, а о втором, наоборот, крайне мало. При этом, очевидно, что сопоставляемость Этрурии с Востоком не выходит за рамки У-ІУ вв. до н.э., после чего начинается перестройка организационных форм под принудительным воздействием античной цивилизации.

2. Попытка сконструировать модель управления этрусским обществом по внешним признакам с привлечением в качестве аналогий ближневосточного материала принадлежит еще К.Марксу. Он фиксирует в Этрурии наличие деспотических режимов теократического толка и объясняет их появление следствием создания сложных мелиоративных систем. Некоторую конкретизацию данное наблюдение получает уже в СССР с 1930-х гг. На Западе оно было забыто при общем негативном отношении к теоретизированию Маркса на древневосточном материале, хотя, надо признать, что данные археологии в целом "работают" на эту гипотезу о причинах проявления на этруской земле "восточных порядков".

3. Действительно, античная традиция фиксирует в Эtruрии такую fazу эволюции царской власти, когда владыка фактически безраздельно распоряжался жизнью и смертью всех своих подданных. Для Рима это связано с воцарением здесь этруской династии. В собственно Эtruрии данные установления, естественно, существуют и значительно раньше. Однако изучение экологии Эtruрии как в целом, так и по регионам, показало, что, во-первых, повсеместное развитие стереотипа постулируемой потестарной структуры невозможно. Во-вторых, по характерным типам природных условий, способных так или иначе повлиять на варианты государственности, в Эtruрии выделяются три основные зоны. В-третьих, из них параллелизм с некоторыми образцами ближневосточного развития демонстрируется только Южной Эtruрией. До сих пор трудно что-либо определенное сказать относительно вероятной передачи подобной формы правления на две другие зоны.

4. В контурах потестарной структуры в Эtruрии угадываются черты, роднящие ее и с Египтом, и с Месопотамией. Во всех трех случаях мы имеем дело с более мелкими государственными образованиями, которые постепенно интегрируются в нечто более крупное, и делается это главным образом ради создания выгодного всем вступающим в объединение рынка по перераспределению сырья и товаров. В случае с Египтом и Эtruрией на характере объединения сказалась еще и производственная специализация контактирующих регионов. По аналогии с храмовыми хозяйствами Шумера в Эtruрии роль такого регулятора экономической жизни суждено было играть городу-столице. Поэтому, может быть, сакрализация верховной власти в Эtruрии по уровню развития больше напоминала Египет. В одном случае речь идет только о небольшом фрагменте потестарной структуры, а в другом - о ней целиком.

5. Очевидно, из-за примерно равного между собой развития этрусско-города-государства на пути объединения не смогли создать мощного образования с развитой иерархией входящих в него членов, требовавших, поэтому, подчиненности одних другим. Не исключено, что этот эгалитаризм повлиял и на процессы эволюции потестарных структур в Эtruрии после устранения там с конца VI в. до н.э. царской власти. Продолжала сохраняться сильная централизация власти, хотя она и оказалась в руках уже группы ее носителей, представителей ведущих в государстве родов, когда им принадлежала та или иная магистратура. Любо-

пытно, что для перевода в римскую систему правовых ценностей высшей в этруссских олигархиях-генократиях должность пришлось применить термин "диктатор", обозначавший в римских условиях экстраординарную магистратуру.

6. Хотя по территории этруссские города-государства примерно равнялись шумерийским, обожествлению их владыки подвергались подобно фараонам. Выше уже указано на условия, усугубляющие такую позицию одного элемента в потестарной структуре. Но первотолчок, по нашему мнению, был дан самобытным характером такой власти в Эtrурии. Здесь следует усматривать переходы доисторического периода в жизни Эtrурии, когда верховная власть постепенно формировалась из комплекса представлений о лукумонах. Этим, по всей вероятности, и объясняется весьма слабое, о чем позволяет догадываться археологический материал, развитие для Эtrурии фактора внеэкономического принуждения. В этом пункте следует существенно откорректировать гипотезу Маркса и ее дальнейшую разработку.

7. Работа по сопоставлению явлений этрунского бытия с близкородственными им по разным причинам, по нашему мнению, имеет важнейшее методологическое значение. Такого рода сопоставительный анализ способен гипотетично воссоздать пока отсутствующие на фактологическом уровне звенья единой цепи.

#### Литература

Е.В.Мавлеев. Амазонки в Эtrурии - Сб. Искусство и религия. Л., 1981.

Е.В.Мавлеев. Восток на Западе. К типологии этруской цивилизации - Сб. Древний Восток и античная цивилизация. Л., 1989.

ВОСЕМЬ СОЧИНЕНИЙ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО:  
ЗАГАДКИ И ОТВЕТ

I. В корпусе сочинений Филона Александрийского есть восемь произведений, которые обычно именуются "небиблейскими", так как по своей тематике резко отличаются от всех прочих, посвященных исключительно интерпретации текстов Ветхого Завета. Указанные произведения таковы: *Hypothetica*; *Quod omnis probus liber sit*; *De vita contemplativa*; *De aeternitate mundi*; *De providentia*; *De animalibus*; *In Flaccum*; *Legatio ad Gaium*. Вокруг них исследователи спорят столько лет и даже столетий, сколько занимаются Филоном и его трудами.

II. Недоумения и сомнения, вызываемые вышеперечисленными произведениями, самого разного свойства:

I. Сомнение в авторстве. Тут подозрительно сочинение *De aeternitate mundi*: вопреки собственным убеждениям, с определенностью высказанным во всех остальных сочинениях, где так или иначе затрагивается соответствующая тема, Филон доказывает здесь правильность концепции, согласно которой Вселенная не была сотворена и не подвержена гибели.

2. Сомнение в правдивости и корректности автора. В сочинении *De vita contemplativa* Филон повествует о терапевтах – обстоятельно и подробно, но до сих пор не удается определить место этой общины в культурной и религиозной традиции, тем более, что *De vita contemplativa* – единственный источник сведений о терапевтах. Свойство филоновского описания таково, что терапевты, напоминая сразу многие общины аскетизирующего направления (и в восточной, и в эллинской традиции), по "набору" признаков (как будто знакомых!) не могут быть отождествлены ни с одной из них. Даже этническую принадлежность терапевтов установить невозможно. Исследователи прошлого века, ориентируясь на мнение Евсения Кесарийского, видели в терапевтах первых христианских монахов, а потому квалифицировали *De vita contem-*

*plativa* как подлог – сочинение автора-христианина, жившего лет на двести позже Филона.

3. Сочинение *Legatio ad Gaium* имеет более полное и общее название, зафиксированное всеми рукописями: Φίλωνος ἀρετῶν α'. ὁ ἔστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γαῖον /"Филона «О добродетелях» книга первая, [повествующая] о посольстве его к Гаю"/. Вопрос в том, как соотносится содержание *Legatio* с этим общим заглавием. Ведь содержание составляет инвектива против императора и описание несчастий, постигших евреев во время погрома 38 г. н.э., а также бесславного их посольства. Философская же проблема добродетелей здесь не ставится вовсе.

4. Не поддается истолкованию смысл заглавия другого сочинения – *Hypothetica*;

5. Еще одна особенность: половина "небиблейских" сочинений – это части двойных, или парных, произведений, где содержание первого либо составляет оппозицию содержанию второго, либо дает его "зеркальное отражение". Указанная "парность" не бросается в глаза, потому что по странному стечению обстоятельств во всех случаях сохранилась только "половинка", а о том, что была и вторая часть, мы узнаем либо из вступительных, либо из заключительных слов сохранившейся половины. Например: "Первое рассуждение, Феодот, было у нас о том, что всякий порочный человек – раб... А вот его родственник, кровный и единокровный брат и в некотором роде близнец, в котором мы докажем, что всякий добродетельный свободен" (*Quod omnis probus liber sit*, I); или: "Итак, все, что мы усвоили касательно неуничтожимости Вселенной, изложено по мере возможности. Все возражения по каждому пункту надлежит представить в следующем сочинении" (*De aeternitate mundi* I50);

6. Любопытна структура *De providentia* и *De animalibus* – они построены как изложение взглядов некоего филоновского собеседника-антагониста и последовательное их опровержение Филоном с доказательством обратного.

Ш. Все указанные особенности отмечались исследователями в разное время и по различным поводам, вне всякой связи друг с другом. Между тем, как нам кажется, такая связь есть, но она заметна лишь с определенной позиции. Чтобы занять эту позицию, нужно отрешиться от всего иудейского в Филоне и сосредоточиться на эллинском в нем и

прежде всего - на его образовании.

У. Филон прошел выучку философской школы, скорее всего, платоновской, существовавшей в то время в Александрии (см. об этом Dillon J. *The Middle Platonists 80 B.C. to A.C. 220.* - Ithaca (N.Y.), 1977). В школе учащиеся усваивали не только идеи и доктрины, но и технические приемы. Благодаря исследованию Г.Кремера мы имеем вполне ясное представление о том, в каких формах проводилось обучение диалектике (а это и был главный "предмет") в школе Платона:

1. Двое ведут спор перед аудиторией; первый ("допрашивающий") предлагает тему, второй ("отвечающий") занимает определенную позицию по отношению к поставленной проблеме; в свою очередь "допрашивающий" непременно занимает противоположную позицию, а затем стремится опровергнуть партнера и вынуждает его изменить начальную точку зрения на противоположную. Очень важно, что участники дискуссии защищают позицию не из убеждения, а *λέγοντες χάριν*.

2. Один человек перед аудиторией сначала доказывает тезис, затем - антитезис. Эту форму можно назвать "двойкой речью", или "рассуждением *in utramque partem*" (букв. "в обе стороны").

3. В споре участвуют двое; первый произносит речь, второй - "антиречь". (См.: Krämer H. *Platonismus und hellenistische Philosophie.* - B., N.Y., 1971).

У. Сопоставление филоновских "небиблейских" сочинений с формами школьных дискуссий до сих пор не проводилось, хотя, справедливо ради, нужно отметить, что некоторая "школьность" отдельных "небиблейских" сочинений, в основном, в тематике и разработке философских тезисов, как правило, топических, исследователями фиксировалась.

VI. Если указанное сопоставление все же провести, то окажется, что все странности при видимой их разнородности имеют одну общую причину и объясняются именно в связи друг с другом. Ключом нам послужила уже упоминавшаяся "парная" форма некоторых "небиблейских" сочинений: все сказанное в *De aeternitate mundi* предполагается опровергнуть в следующем сочинении; восхвалению жизни созерцательной (*De vita contemplativa*) предшествовал панегирик ее противоположности - жизни деятельной (об этом сообщается в начале *De vita contemplativa*);

трактату о свободе добродетельного был предпослан "зеркальный" трактат о рабстве порочного; за инвективой против Гая (*Legatio ad Gaium*) должна была следовать, как пишет в заключении сам Филон, "палинодия" (букв. "обратная песнь").

Все вышеперечисленные сочинения восходят, с нашей точки зрения, к популярному школьному типу "двойких речей" (или "рассуждений *in utramque partem*"). В этом случае

1. Объясняма "измена" убеждениям в *De aeternitate mundi* – это демонстрация необходимой в школьной диалектике способности занять любую позицию и доказать ее правильность, чтобы потом опровергнуть все сказанное.

2. Проясняется своеобразие терапевтов: это сочинение – не историко-факторологическое, как всегда считалось, а риторико-философское; следовательно, задача его – не описать конкретную общину, а создать идеальный образ жизни созерцательной.

3. Поддается объяснению смысл заглавия *Φίλωνος ἀρετῶν α'*. *ἄρετας τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάιον* – Филон пишет трактат о добродетелях, а исторические факты ему нужны как материал; предполагавшаяся "пара" к *Legatio* – это и есть упомянутая Филоном "палинодия". Мы знаем, что *Legatio* – не ученическое сочинение, а труд немолодого уже человека, а потому встает вопрос, зачем Филон обратился к форме школьного "двойского" сочинения. Гипотетическое объяснение таково: Филон хотел посмотреть на вещи с другой стороны, но уже не как юный диалектик, *λέγον χάρην*, а как мудрый и опытный человек.

Далее, если мы предполагаем, что все названные "небиблейские" сочинения связаны с учебными типами рассуждений-сочинений, то объясняется

4. Заглавие *Hypothetica* – оно образовано от риторического термина *ὑπόθεσις* – "тема для рассуждения", "предмет" и означает "Рассуждения на заданные темы".

5. Структура *De providentia* и *De animalibus* – здесь нашла отражение первая из вышеперечисленных форм учебных дискуссий (спор "допрашивающего" и "отвечающего").

УП. Отнесение "небиблейских" сочинений (за исключением *Legatio ad Gaium* и *In Flaccum*, явно поздних) к школьному, ученическому типу философских сочинений заставляет снова поставить вопрос об их датировке. Проще всего предположить, что они суть ранние, связанные с периодом обучения в Философской

школе. Но поскольку простейшее решение не всегда лучшее, и, кроме того, Legatio и In Flaccum остаются в таком случае необъясненными, мы позволим себе лишь поставить здесь этот вопрос, не давая пока ответа.

Е.Г.РАБИНОВИЧ

### ОБ ОДНОЙ ЦИТАТЕ (ДЕЯНИЯ, IX, 4) —

Известно, что внутри Писания имеется некоторая иерархия текстов по признаку значимости, причем критерий значимости текста (книги, главы, стиха) достаточно очевиден: сказанное Самим Богом важнее вдохновленного Им (то есть Второзаконие важнее Екклесиаста), а особенно важно сказанное при теофании (отсюда особый статус Евангелий, описывающих величайшую из теофаний). По этому же признаку можно выделить наиболее значимые эпизоды "Деяний" — исхождения Духа Святого, направляющего апостольскую проповедь, но прежде всего, конечно, явление Христа Савлу, будущему апостолу языков. Эта теофания очень схожа с теофанией неопалимой купины, так что представляется полезным сравнить оба отрывка.

Когда Моисей пас стада близ горы Хорив, увидел он, что "терновый куст горит огнем, но не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет смотреть, и возвзвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! И сказал Бог: не подходи сюда, сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лицо свое". (Исход, Ш, 2-6). Затем Бог наставляет Моисея и говорит ему Свое заповедное имя (там же, I4 — в Септуагинте тетраграмма заменена евфемизмом).

Когда Савл после убийства первомученика Стефана шел в Дамаск, то "внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! Что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Кото-

рого ты гонишь". (Деяния, IX, 3-5). Затем Иисус наставляет Савла.

В обоих случаях избранник видит Бога во славе и устрашен: Моисей закрывает лицо, Савл в согласии с современными ему правилами падает ниц, как не раз падал ниц перед шехиной каганитов. В обоих случаях Бог окликает избранника, дважды называя его по имени, затем называет Себя, затем наставляет избранника. Но отвечают избранники по-разному. Моисей просто говорит: "Вот я!" -- издательская вставка "Господи" (как и расшифровка тетраграммы в ст.14) обусловлена не текстологическими соображениями, а позднейшим религиозным этикетом. Савл спрашивает: "Кто ты, Господи?", а буквально: "Кто ты, господин?" (маюскулы придуманы не так давно, в устной же речи их вообще нет, а *хбръс* по-гречески может быть обращением к любому хозяину -- хоть небесному, хоть земному) -- и вот это на первый взгляд совершенно противоречит нормам ветхозаветной традиции, ревностным приверженцем которой был в молодости (до встречи на пути в Дамаск) первопрестольный апостол.

О чём он спрашивал и зачем он спрашивал -- он, ученик Гамалиила, наверняка помнивший "Исход" наизусть? Кто, если не Бог, мог осиять его светом с неба и окликнуть по имени? Поводов для вопроса у него даже меньше, чем у Моисея, который жил до Закона (и все-таки ни о чём не спрашивал). Более того, Савл поначалу поступает, как при теофании (падает ниц), а ведь Бог у него один, и получается, что он в этом на миг усомнился, так как иначе вопрос: "Кто ты?" лишается смысла. Тогда почему усомнился?

Чтобы ответить, важно помнить, что Савл -- не только ученик Гамалиила, но и грекоязычный киликийянин, учившийся в греческой школе. У его образованности два языка: древнееврейский (с соответствующим запасом ветхозаветных цитат) и греческий (с соответствующим запасом цитат из школьной классики, то есть прежде всего из Гомера и Еврипида). Арамейский (сирийский) язык, на котором говорил в Своей земной жизни Христос, Савлу был, конечно, хорошо знаком, но для него это был "уличный" язык, лишенный всякого культурного престижа (как и христианство, распространявшееся среди "черни"). Но тогда возникает другой вопрос: на каком языке говорил с Савлом Бог? Потому что автор "Деяний" передает по-гречески многое, наверняка говоривше-

ется не по-гречески - например, в Иерусалиме греческий знали мало и плохо.

В интересующем нас стихе Бог говорит: Σαούλ, Σαούλ,  
τί με διώχεις? Если всюду в "Деяниях" еврейское имя "Саул" эллинизировано в "Савл" и склоняется по греческой парадигме, то есть имеет звательный падеж Σαῦλε, то здесь дана простая транслитерация еврейского имени, очень негреческая даже фонетически (по-гречески никакие слова не могут оканчиваться ламбдой). Однако вряд ли будет верен вывод, что Иисус заговорил с Савлом по-еврейски (или по-арамейски, что еще более маловероятно): во-первых, при переводе было бы естественно эллинизировать заодно уж и имя, а во-вторых, это никак не объясняет удивления Савла - напротив, это устраивает любой повод для удивления. Представляется обоснованным предположить, что автор "Деяний" передает проишествие на пути в Дамаск с абсолютной точностью - в том числе языковой. Стало быть, Савл слышал все точно так, как сам впоследствии рассказывал: сначала из шехины раздался голос, дважды называвший его еврейское имя (точное повторение неопалимой купины "Исхода"), затем тот же голос спросил τί με διώχεις; а Савл в свою очередь спросил τίς εἰ, κύριε;

Ясно, что Савла изумил заданный по-гречески вопрос, но вряд ли изумителен был самый факт использования греческого языка - он был давно освящен Семьюдесятью толковниками, то есть для Единого Бога возможен. Целесообразнее подойти к проблеме с учетом упоминавшегося культурного двуязычия Савла. Если Σαούλ, Σαούλ - это не только еврейское имя в еврейском грамматическом оформлении, но и отсылка к одному из важнейших эпизодов священной истории, то можно полагать, что τί με διώχεις - такая же отсылка к тексту, известному Савлу наизусть, но к тексту греческому. Действительно, кажется очевидным, что это - отсылка к знаменитому отрывку священного писания эллинов, а именно к стиху:

τίπτε με. Πηλέος ωΐέ, ποσὶν ταχέεσσος διώχεις; (Il.II,8)

Вот как звучит подсказанный отрывок в переводе Гнедича:

Что ты меня, о Пелид, уповая на быстрые ноги,  
Смертный, преследуешь бога бессмертного? Или доселе  
Бога во мне не признал, что без отдыха пышь свирепством?  
Этот вопрос задает Аполлон, сражающийся на стороне троянцев,  
преследующему его Ахиллу - и Ахилл по приказу бога ("что отсту-

ли; не убьешь ты меня, не причастен я смерти") отступает.

Памятный эпизод: так в "Жизни Аполлония Тианского" Филострат устами своего героя цитирует начало ХХII рапсодии Домициану — и злобный император отступает от божественного мудреца (УЧ, 5). Однако Аполлоний и Домициан были язычники, то есть — вместе с Филостратом и читателями Филострата — так или иначе верили в Гомеровых богов. Савл знал "Илиаду" не хуже, но верил он только в своего Единого Бога, Гомеровы же боги оставались для него лишь языческим заблуждением и, разумеется, литературными персонажами. Когда Бог явил Савлу Свою славу и окликнул его по имени, Савл узнал своего Бога — единственного Бога, Который некогда точно так же окликнул Моисея. Когда Он намеком на ХХII рапсодию объявил Себя Богом и тем самым (в согласии с Гомером) велел Савлу отступиться от дальнейшего преследования, то Савл усомнился и спросил: "Кто ты?" — и его смятение понятно.

Бог Моисея не мог цитировать Гомера — никакая Септуагинта не отменяла того факта, что "Илиада" и "Исход" принадлежат разным и несоприкасающимся культурным универсумам. Савл, для которого эти чуждые друг другу универсумы были одинаково своими, особенно хорошо мог оценить их различие и взаимную отчужденность. Он сам — римский гражданин, просвещенный эллин, жестоковийный ученик Гамалиила — был тою единственной личностью, в которой эти чуждые друг другу универсумы могли сочетаться для чего-то нового, и для проповеди этого нового он был избран и предназначен. Но в миг теофании ни во что новое он еще не верил и не хотел верить, а стало быть, не верил во вселенского, общего эллинам и иудеям Бога, способного говорить на языках обеих культур, как способен был к этому он, Савл. Это было столь же для него невероятно, как если бы Аполлон явился ему во славе и позвал: "Савл, Савл!" — в Аполлона он верил не больше, чем в Иисуса или в способность еврейского Бога цитировать "Илиаду". Но в тот же миг теофании Савл от неведения в новое шагнул к вере в новое, хотя и неведомое: когда он пал ниц перед шехиной, он был прежним Савлом, а когда спросил: "Кто ты?", был уже новым Савлом, готовым к новому и ждущим от нового ответа.

Мы знаем Савла до обращения и Савла после обращения, но есть между этими двумя Савлами обращаемый Савл — тот, который спрашивает неведомого бога: "Кто ты?"

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ КОПТСКИХ ГНОСТИЧЕСКИХ  
ТЕКСТОВ

1. Коптские гностические тексты содержат богатейший материал для изучения эстетической мысли гностиков. Заметны следы эстетического подхода к разработке наиболее существенных для гностиков мировоззренческих тем: о знании и спасении, о мироздании и человеке и др. Эстетический аспект гностического мировоззрения, мировосприятия, мирочувствования заслуживает детального изучения, которое предполагает анализ отдельных текстов.

2. В этой связи предлагается обсудить коптские тексты, относящиеся:

- 1) к эстетике света - о свете, одеянии Иисуса (из "Пистис София"); о Свете совершенном (из "Евангелия от Филиппа");
- 2) к понятию *πέπλα λαϊσθντικων* (из "Пистис София"; ср. "Протенойа Триморфес");
- 3) к гностическому мифу о Софии (из "Пистис София").

3. Обсуждение этих и множества иных текстов, проводимое с учетом глубинных особенностей гностического мировоззрения, должно стать базой для широких обобщений о характере эстетической мысли в гностической традиции.

ОБ ОДНОМ МАЛОИЗУЧЕННОМ ЯВЛЕНИИ В ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ (ПАТРИАРХ МЕФОДИЙ И ЕГО "КРУЖОК")

В середине IX века в Византии происходил весьма сложный и до сих пор недостаточно исследованный процесс восстановления антиклизирующего классицизма в литературе, результатом которого явилось т.н. "македонское возрождение". Практически неизученными с литературоведческой точки остаются, в частности, произведения, созданные в правление последнего императора Аморийской династии Михаила (842-867). Вместе с тем, некоторые из этих произведений можно выделить в достаточно четко очерченную группу, объединяемую вполне определенной идеологической и религиозно-политической программой, а также личностью патриарха Мефодия, бывшего, видимо, инициатором появления упомянутых памятников. Речь идет о "Житии Феофана" самого Мефодия, житиях Таракия и Никифора диакона Игнатия, а также о хронике Георгия Амартола. Стилистический анализ показывает, что тексты, входящие в эту группу, обладают рядом общих черт, отличающих их как от предшествующих авторов (патриарх Никифор, Феодор Студит), так и от развитого классицизма македонской эпохи (Фотий и его последователи). Так как эти черты не свойственны другим сочинениям Мефодия и Игнатия, можно предположить, что стилистическое своеобразие житий и хроники обусловлено некоторой сознательной установкой, исходившей, вероятно, от Мефодия.

Особенности стиля, которые имеются в виду, суть, прежде всего, следующие:

1. Длинные периоды с широким использованием подчинительной связи.—

2. Обилие параллелизмов, синонимических рядов, гомеотетиков.

3. Частые каламбурные сочетания, парономасии.

4. Ритмическая организация в разных формах, вплоть до ритмизованной прозы.

Особое внимание следует обратить на взаимоотношения рассматриваемого феномена византийской литературы с гимнографической традицией, а также на проблему связей с Мефодиевым "кружком" Константина Философа.

В.В.БИБИХИН

## ПЕТРАРКА И ПАЛАМА

Франческо Петрарка (1304-1374) и Григорий Палама (1296-1359) не раз противопоставлялись, тем более что главный противник первого был в течение нескольких месяцев учителем греческого языка у второго. Контраст виднее на фоне сходств.

Коронованный как поэт на Пасху 1341 г. в Риме, Петрарка призвал современников "трудиться, чтобы стать такими, какими в их (ностальгических любителей античности) мнении могут быть только прославленные древние" ("К сицилийскому королю Роберту, о своих лаврах и против ревнителей старины, всегда презирающих современность", Книга о делах повседневных IV 7). 10 июня того же года на соборе-синоде в Константинополе Григорий Палама заявил о возобновлении догматического творчества, остановившегося почти за семьсот лет до того: церковное учительство не ушло в прошлое, оно продолжается и теперь ("Святогорский томос", РС 150, 1236 ).

Главнейшая тема Петрарки - преодоление Фортуны усилием "духа, стоящего на прочной основе труда, искусства и благодатной природы" (Повседн. XIII 15, I). Палама в споре с Варлаамом Калабрийским отстаивал способность благодатно озаренных к "сверхприродным и невыразимым созерцаниям" наперекор ограниченности временными обстоятельствами.

Как высокая древность для Петрарки была будущим ("Прекрасных душ и доблестных владеньем / Мир станет; весь златым его увидим / И древними деяниями полным", Книга песен 137), так Палама в своих толкованиях Писания, "превращая букву в дух" (Гомилия 13), не видел границ осовременивания его смысла.

"Бог не создал на земле ничего более удивительного, чем человек" (Петрарка, Повседн. У 4, 10). Человек - сокровище,

настолько же превосходящее мир своей ценностью, насколько мир превосходит его величиной, "совершенное дело всепревосходящей мудрости Художника" (Палама, Гомилии 6; 26). В своем отчете о восхождении на гору Занту в Провансе Петрарка переходит от восторга, пережитого им на вершине, к жгучему стыду от укора, прочитанного на раскрытой наугад странице карманной Августиновой "Исповеди": "И отправляются люди дивиться и высоте гор, и громадности морских валов, и широте речных просторов, и необъятности океана, и круговоротию созвездий - и оставляют сами себя". В том же смысле Григорий Палама звал "и от всякого рассуждения, хотя бы оно было и доброе, отводить свой ум и весь собирать его в себя" (Гомилия I7); ум "лучше неба". Словам Петрарки о "свободе, лучшем из всего в мире" (Повседн. XIX, 5, 4) есть отзыв в напоминании Паламы о царственном "самовластии", независимости "внутреннего руководящего начала души" (Гомилия 29).

Что жизнь - бой, воинское служение, круговая оборона, однаково твердят оба. "Ты слышишь чуткой душой гул великой битвы, ощущаешь - кто не ощутит неослабно давящий гнет? - громаду дела, которая возвышается перед вступающими на путь земной жизни". "Ищем светлых дней и счастья здесь на земле, где... вся жизнь и вообще все - не что иное как кремнистый и трудный путь к вечной жизни". "Представим себе царство нератуемое? - но такого нет на земле; беспечальную жизнь? - но ее найдешь только на небесах!" (Петrarка, Повседн. XI 3; X 5; 21; Палама, Гомилия 22).

Война сплачивает человека в простую цельность. Петрарковский человек - единство понимания и порыва, рефлексии и страсти, философии и любви, ум и чувство в одной упряжке. У Паламы духовность тоже не мыслится без помощи тела: "Есть и блаженные страсти, которые... поднимают плоть к духовному достоинству"; "есть общие энергии души и тела, неоценимо полезные душе"; "бесстрастие - это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему" (Триады II 2, I2; I7; I8; I9).

Ради права "восходить на алтарь из неотесанных камней", т.е. постигать истину в неопосредованном движении сердца как "середины" ума и чувства, Палама отвергал "внешнее" "не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, - любви. вершины, корня и середины всей добродетели... не созидающее никакого

блага" (Триалы I I, 9). Он не враг "геллинских наук", но "хоть занятия эти и хороши для упражнения остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно. Хорошо, если, в меру поупражнявшись, человек направит старания на более высокие и непреходящие предметы" (I I, 6). Почти о том же думает Петрарка: "Знание наук - большое дело, но еще больше - добродетель души"; "Ни грамматика, ни какое бы то ни было из семи свободных искусств не достойны того, чтобы благородный ум состарился в занятиях ими: они путь, не цель"; "зачем неустанно... занимаете свой ум прихотливыми тонкостями, несчастные? Зачем, забывая о сути, стареете среди снов и, с поседевшими волосами и взбороожденным морщинами лбом, отдастесь ребяческим глупостям?" (Повседн. УП I7, I5; ХП 3, I8; "Диалоги о презрении к миру", I).

"Люблю философию - не многоречивую, сколастическую, надутую, которой смехотворным образом гордится наша ученая чернь, а истинную, которая обитает не только в книгах, но и в душах, заключена в делах, а не в словах" (Повседн. ХП 3, 9-10). "Если он начнет изрыгать свои силлогизмы, мой совет тебе: беги и вели ему поспорить с Энкеладом" (Повседн. I 7). Это могло бы быть сказано Петраркой и о варлаамовском "геометрическом" богословии. Тот же протест против механических рассуждений проходит через все антиварлаамовские сочинения Паламы.

Петрарка успел заметить, что Варлаам "гибок умом, но ему с трудом дается выражение чувств" (Повседн. ХУШ 2, 8). Со своей стороны Палама обращает внимание на недоверие к чувству в варлаамовской "бездейственной" философии: "Он даже не замечает, хоть и философ, того различия между чувствами, что, будучи в разной мере причастны внедренной в тело душевной силе, они поэтому движимы не только тем, что затрагивает их извне... Духовая сладость, исходящая от ума на тело, и сама нисколько не принижается от общения с телом, и тело преображает, делая его духовным" (П 2, 9).

Еще три сближающих черты. Как паламитская "энергия", кроме догматического, имеет еще и требовательный смысл жизни в неослабном духовном труде, так образ жизни Петрарки высказан в его афоризме: "Человек рожден для труда, как птица для полета" (Повседн. XXI 9, II). Как Палама видит в плясках "непристойные прыжки и изгибы" (Гомилия 40), так Петрарка - "безобразную, соблазнительную и пустую суэту... изнеженные извины"

(«Лекарства от превратностей судьбы» I 24); оба осуждают флейту, хороводы, скоморохов и лицедеев. Как Паламе дорого «священное безмолвие», так Петрарка хвалит «благочестивое всепочтенное безмолвие» «восточных мудрецов» («Об уединенной жизни» II 6) – но «гимнософистов», а не афонских монахов, о которых он, кажется, не знает.

Теперь различия. Григорий Палама на тысячелетнем Афоне, в твердыне восточнохристианского монашества знает себя духовно обеспеченным избраником истины. Его «сердце... ощущает полную уверенность в своем спасении», когда очищенным умом он воспринимает благодать Духа (Гомилия 20); немолитвенные предста-лены своим блужданиям: «Закрыли себе лица те люди, которые свя-зали себя с миром... и не могут, как это можем мы, непрестанно взирать на славу Божию» (Гомилия 40). Петрарка – дважды эмиг-рант, «одинокий странник» («Старческие письма» I 6); «Долго не держит меня никакая страна под Луною; жительствую нигде, и повсюду живу пилигримом»; «пренебрегая философскими школами, стремлюсь к истине; найти ее трудно, поэтому я из искателей последний, к тому же колеблющийся: часто от недоверия к себе, чтобы не запутаться, своему сомнению радуюсь, словно исти-не... сомневаюсь во всем и каждом, кроме вещей, в которых сом-неваться считаю кощунством» (там же).

Допускная ученость язычников, Палама лично их считает безоговорочно греховными. «Мы, слыша благочестивые речи от эл-линов, их самих ни благочестивыми не считаем, ни к учителям не причисляем, потому что... хоть нам... известно, что если у них есть что-то хорошее, то они понапыши подхватили это у нас, однако, присмотревшись, мы догадываемся, что они поняли все не в том смысле» (Триады I I, II). Петрарка, наоборот, дружелюбен к дохристианам. «Кто меня... уверит, будто Цицерон был про-тивником истинной веры, или кто внушит мне ненависть к нему словно к человеку чуждого или – в чем было бы еще меньше смыс-ла – враждебного толка? Христос Бог наш, Цицерон вдохновитель нашего искусства речи; что это разные вещи, признаю, что проти-воположные, отрицаю» (Поведи. XXI IO).

Палама противопоставляет библейскую заповедь «внимай се-бе» (в септуагинте *σαυτῷ πρόσεχε*. Второзаконие I5, 9) как начalo «истинного духовного знания» дельфийской заповеди *γνῶθι σαυτὸν* как правилу «греческого, внешнего знания» (Триады I I, IO). Петрарка, наоборот, всегда напоминает о предвосхищениях

христианства у дохристиан.

Исихаст неожиданно часто говорит о соблазне мирской славы, ставя стремление к ней просто рядом с пьянством, распущенностью и приобретательством (Гомилии 6, II, I5, I6). Петрарка видел всю недоброкачественность "поверхностного внимания людской молвы", которое "преследовало его от молодых ногтей" (посредн. П 9, 6); но кроме сияния божественной славы, кроме земной популярности для поэта есть еще нешумная хранимая поэтами слава, которая, как тень, ходит за добродетелью и трудом, просветляет человеческий мир, удерживает людей от крайнего падения, заужает к подвигу.

Палама – пастырь душ, архиепископ. "Желая, чтобы вы все были выше греховной гибели и делая все с этой целью, я истомляюсь о вас, братие, трудясь и в слове, и в духовном наизидании" (Гомилия 33). Петрарка не принял неоднократно предлагавшегося ему епископства и даже священства, чтобы не брать на себя обязанностей духовничества – дела, требующего в его представлении богоподобия. "Мне достает заботы об одной своей душе; о, если бы меня хватило хоть на это!" (Разные письма, I5).

Взаимное незнание заставляет Паламу видеть в Варлааме образчик всех "латиноэллинов", погрязших в лжеумствовании и интеллектуальных пороках, а Петрарку – с презрением говорить о "лживых, косных и самостоятельно ни на что великолепные дерзающих гречишках (*graeculos*) и в том же Варлааме и его ученике Леонтии Пилате видеть воплощение почти всей греческой словесности.

"Паламитские споры" сумели сосредоточить интересы византийского образованного общества в XIУ–ХУ вв. вокруг догматико-богословских вопросов. Петрарка, любимец Италии и едва ли не первая европейская знаменитость XIУ в., во всех своих сочинениях практически ни разу не упомянул ни одного современного ему или позднесредневекового богослова.

И если в Москве перед самой петровской реформой "происходят горячие богословские споры, захватывающие общество так, что о предметах веры спорят и святители, и рыночные торговцы... из-за отдельных слов, букв, символов... русские люди тогда жили Церковью как основой своего бытия" (Прот. Лев Лебедев. Патриарх Никон: Очерк жизни и деятельности. – БТ, сб. 23, М., 1982, с.181–182), то это однозначно говорит о том, к какой культурной ветви, ренессансной или восточного христианства,

принадлежала Россия еще во второй половине XУП в.

В.В.БИБИХИН

ПЕТР БЕРОН

Как в Греции начинающееся возрождение со временем Т.Коридалевса (ок. 1565-1646) сосредоточивалось "вокруг школьного дела, так было и в Болгарии. Иван Селиминский повторял: "Чем больше знаний имеет народ, тем более он свободен... Свобода народа - в индивидуальных свободах каждого члена народа, а индивидуальные свободы пропорциональны кругозору знаний народа". Константин Фотинов отожествлял возрождение и воспитание: "Болгаре благочестивые и православные, до коих пор пребывать вам в глубоком сне без учения и знания? Поднимитесь!" Неофит Бозвели рядом с делом нравственного восстания - "любовью и согласием, жалостью и помощью, участием к ближнему" - ставил "просвещение науками". Образованность и достаток, по Василю Априлову, - вот два средства, хранящие народность.

Для Селиминского образование есть развитие "телесных и духовных сил", именно в таком порядке. В педагогической триаде Берона "гимнастика" тоже занимала начальное место. Берон, как ряд других деятелей болгарского возрождения, как Селиминский, был практикующим врачом.

От "Букваря" (1824) Берона отсчитывают свое начало болгарское школьное преподавание на родном языке и новая болгарская словесность. Весной 1825 г. Петр Берон записался на философский факультет в Гейдельберге, в 1826 перешел на медицинский. После защиты диссертации 19.7.1831 он несколько лет был врачом в Бухаресте, имеющем большую болгарскую колонию, и в г.Крайова (южная Румыния). К 1843 г. он закрыл свою медицинскую практику, передал дела племяннику и поселился до конца дней в Париже, откуда временами наезжал в Англию, Чехию, Грецию, Австрию, Германию. За четверть века он написал и издал 16 публикаций объемом 12 тыс. печатных страниц: "Система атмосферологии" (1846), "Общая климатология", "Магнитология" (1853), "Славянская филосо-

фия" (1855), "Большой космобиографический атлас" (1858-1859), "Большой метеорологический атлас" (1860), "Происхождение физико-естественных и метафизико-нравственных наук" (1858); "Электростатика", "Фотостатика", "Термостатика" (1861), "Хронология мира", "Записка о противопожарной системе" (1863), четыре тома "Физики, упрощенной благодаря открытию начала движения и сродства" (1861-1865, первая часть "Панэпистемы"), три тома "Небесной физики" (1866-1870, вторая часть "Панэпистемы"), "Физико-химия" (1870). Согласно биографу Селиминского М. Арнаудову, после издания замечательного и полезного "Букваря" Берон впал в "абсурдные умствования" и удалился от родины.

При внимательном рассмотрении, однако, позднейшие сочинения Берона оказываются продолжением работы, начатой в "Букваре". В самом деле, "Рибен буквар" был краткой народной энциклопедией. После сжатого вступительного слова, призывающего к оживлению школьного дела путем перехода на разговорный язык, с замечаниями о выгодах ланкастерской системы, следует грамматика живого болгарского языка, преподанная в таблицах образцов словоизменения и словообразования. I раздел - главные молитвы на каждый день, "которые дети должны читать, ложась, вставая с постели, садясь есть, поднимаясь от трапезы". II раздел - "Добрые советы" ("благороден добродетельный, а не знатный", и т.д.). III раздел - "Мудрые ответы", среди которых первыми стоят изречения древнегреческого натурфилософа Фалеса ("что трудно? - познать человеку самого себя; что легко? - учить другого"). Фалесова "вода" заняла позднее место в бероновской картины мира. IV и V разделы - "Басни" и "Различные истории", взятые преимущественно из классических фабул и жизнеописаний древних мудрецов. Самый большой VI раздел ("Физически сказания") начинается описанием способов добычи, пользы или вреда, исключительных качеств соли, кофе, сахара, табака, льна и переходит к описанию живых существ - обезьяны, слона, носорога, оленя, бобра, крокодила, типпопотама, страуса, журавля, пеликаны, кита, дельфина. С особой подробностью, очень заметной при общей краткости изложения, Берон говорит о жизни пчелиной семьи. Тридцать один год спустя он будет сравнивать с ее "монархической" слаженностью государственно-общественной устройство "славянских народов", уподобляя в отличие от этого Англию муравейнику, а Францию и Германию - коллективам бабочек и жуков. На с. 122-129 "Букваря" - сведения о человеке,

личностной уникальности его облика, голоса, почерка, об исключительно большом относительном весе его мозга даже "в сравнении с мозгом дельфина", о работе сердца, кровообращении, весе крови, числе составляющих скелет костей, о человеческих искусствах, художниках, науках, изобретательности. В своих последующих сочинениях Берон тоже будет подчеркивать, что изучение вселенной, ее громадности, упорядоченности ее движения приводит человека к "громадному удивлению" перед "беспредельной и непостижимой силой" ее создателя. На тех же семи страницах Берон успевает сказать о перевесе мужской рождаемости над женской (21 мальчик на 20 девочек), о статистике мирового населения, об относительной смертности в крупных городах (I на 25 в год), в малых (I и на 30) и в селах (I на 40). От темы продолжительности жизни Берон переходит к гигиене. Поддержание физической бодрости останется первой из трех задач воспитания в бероновской педагогической системе 1855 г.; и только в свете этой последней понятно, что такое "игры", которые Берон рекомендует в "Букваре" ослабленным ученой работой или болезненным людям: имеется в виду возрождение античной гимнастики, понятой как стиль жизни. "Букварь" кончается, если не считать арифметических таблиц и приложения, описанием "воздушных явлений", круговорота воды в природе от испарения до причины молний ("в облаках находится... вещество, называемое 'илектрика'"). Т.е. "Система атмосферологии", с которой Берон в 1846 г. начал свою энциклопедическую серию, - продолжение темы, на которой прерывается его малая энциклопедия, "Рибен Буквар".

Путь Берона напоминает судьбу греческого философа-просветителя болгарского происхождения Евгения Вулгариса, или Булгариса (1716-1806), который, прервав свою преподавательскую деятельность в Греции, переселился в 1763 г. в Германию, а в 1771 г. в Россию, где стал библиотекарем Екатерины II и членом Петербургской академии наук. Берона сближает с Вулгарисом интерес к математике, научный универсализм, владение десятком языков и даже любовь к Вольтеру.

Берон пришел к убеждению, что молодой народ во что бы то ни стало должен пойти путем самостоятельного творчества, а не просто приобщиться к готовому культурному добру. Сделать народ здоровым, сильным и подвижным, затем преподать ему грамоту - две начальных задачи воспитания; высшая задача - научить его "правильному расходованию жизненной энергии" ("педевтика",

воспитание как таковое), отвести жизненные силы от расточительной толчей страстей, "болезни воли", к созданию "разнообразных микрокосмических идеалов". Лучший пример такой духовной перестройки, согласно Берону, дал древнегреческий народ, когда переключил энергию с житейских целей на создание эпоса, "Илиады" и "Одиссеи", еще до возникновения письменности. Подобное, уверен Берон, может произойти и у "бескнижных южных народов". Но когда заметная часть народа отдается безрассудным страстям, весь народ деградирует, а развращенные народы - это "стада разного рода одичалых людей (оскотели хора)". Страсти могут одолевать и бедных; страсти, "спутницы невежества", - худшее рабство, могущее постигнуть людей среди бела дня политических свобод, как случилось на Ионийских островах после образования там независимой республики. Опасение за "разврат целого народа" было оборотной стороной веры в высоту национальной миссии. Берон и Селиминский не верят в безмятежное стихийное развитие народа и считают, что он либо "воспитывает себя правильно" и становится носителем мировой культуры, либо выпадает из истории.

Характерным для славянофильства образом Берон отталкивался от рационалистически-индивидуалистического "холодного" Запада. "Эмпиризм, призванный обслуживать философию, вытеснил ее, так что познания индивида измеряются сегодня количеством фактов, которые он устанавливает, и количеством фактов, которые он способен удержать в голове". Институт, ученая академия - символ современной дробящей организации знания. Из стен института, иронизирует Берон, не могут выйти люди, способные охватить начала всех наук; ведь уже для того, чтобы в него войти, требовалась частная специализация. "Автор настоящего труда, - пишет Берон в "Началах физико-естественных и метафизико-нравственных наук", - не является профессором ни одной науки; он не является членом ни одного университетского факультета и никакого института; он не имеет профессиональных занятий, он нигде не служит". В этих словах и смирение, и намерение вернуться от "тысячи комбинаций", в которые безысходно погрузились современные науки, к первым основаниям вещей. Пока эти основания не познаны одновременно и поэтически-жизненным, и строгим знанием, наука останется "регистрацией фактов". В Москве Хомяков и Иван Киреевский почти в тех же выражениях брали "грубый партикуляризм", "односторонность и тупость" "системы специализма".

Делясь с Иваном Селиминским радостью по случаю выхода в

свет своей четырехтомной "Физики", Берон называет смысл своего труда: наука была "описательной коллекцией явлений, начало которых неведомо", отныне она должна выстроиться в связанную цельность, подчиненную единому принципу. "Подлинные учёные... поняли, что нужно начинать сначала именно теперь, когда казалось, что все уже завершено". Все в новоевропейской науке для Берона - только собрание фактов для будущего синтеза. Он не хочет в нее вписываться, чувствуя, что, однажды порвав с жизненно-образной связностью мироощущения, наука уже никогда не восстановит гармонию человеческих способностей. Недобро то познание, которое вытравляется в человеке наивное удивление и восторг перед лицом мироздания. Двадцатичетырехлетний Берон писал в "Букваре", что, пересилив остротой ума диких зверей, освоив окружающую природу, человек достигает мыслью до неба и "с великим изумлением познает божественную бескрайнюю и непостижимую силу, когда постигает, сколь далеки от нас месяц, солнце и звезды, как они громадны, с какой правильностью происходят их движения, и прочая". То же -- спустя 43 года: "Общая физика, небесная физика, физико-химия, физико-физиология, метафизика образуют у нас единую науку 'Панэпистему', которую человек изучает не с целью практической пользы, но для того, чтобы познать величие своего творца и бессмертие своей души".

Модернизация Библии (например, физико-физиологическое истолкование искушения Евы эзмием) говорит о независимости Берона от церковно-догматического авторитета. Современное просвещение для него, как для Селиминского, однородно по духу с христианским благовестием, не уступает ему по размаху, а по действенности, возможно, превосходит.

Берон - "настоящий досократик" в XIX в. (Г.Шишков). Потому ли, что он "остановился на первых началах философского знания, преподанных ему в бухарестской гимназии"? Научное просвещение не должно было уступать мифу по цельности и силе воздействия на возрождающийся народ. Как в своей историософии Берон следовал за Шеллингом, так в учении о природе - за Лоренцом Океном.

По Берону, Гераклит, сказавший "Все течет", глядел в ту же суть вещей, что и современная наука с ее "флюидом". Вещи мира -- пересечения волн изначального "тока", как простые круги на воде образуют бесчисленные комбинации при встрече с такими же простыми кругами, расходящимися из другого центра. Разлитиями

разного рода "вод" размечена вся история космоса: "невесомые флюиды" "Центрального пространства"; "стихии воды" звездного пространства; земные потопы, ряд которых ныне закончился и близится исчезновение воды вследствие невосполнимого ее расхода растениями, превращающими ее под воздействием света в углерод. Синтез всех волн электричества, света, тепла и звуковых волн, издаваемых всеми видами дочеловеческих живых существ - душа-зародыш, вобравшая в себя вибрации мира и потому способная понимать все в мире. Этой эманации вселенной, бессмертной, как и она, оставалось только воплотиться в вегетативно-животной материи, чтобы возник человек.

"Первичный, вечный и всеобщий флюид" - первореальность, предшествовавшая миру и потому не поддающаяся анализу, который вынужден действовать изнутри и средствами мира. "Верховное действие" (первоначальный толчок) разделило безмерную массу флюида на две части, подвергнув их неодинаковому сжатию и тем зарядив их, ввиду колоссальности действия, неисчерпаемым стремлением к обратному расширению - "оргазмом". Это живое стремление, заряженное потенциями самодвижения и чувства. Вселенная кипит неистощимым оргазмом, эластичным расширением полного бесконечной энергии флюида, возобновляющиеся потоки которого все захлестывают и производят все состояния и события мира от элементарных до сложнейших. Структуры вещества постоянны лишь в той мере, в какой сохраняют напряженное динамическое равновесие. Движение сообщается вещам не извне, но имманентная анизотропия (различие волн плотного и разреженного электров) распирает изнутри оргазмом всякое флюидное образование.

В начале мира - только эта энергия бурлящей экспансии. "Гомойдный электр, сжатый до неопределимой степени в двух электросферах, не имел никакого другого свойства, кроме стремления расширяться". Электр - "жизнь в форме движения, развертывающегося изнутри при непограниченной экспансии" флюида; масса, "воодушевленная оргазмом", которого "достаточно для объяснения всех сил, как психических, так и органических, и всех свойств этих живых и неживых сил". "Оргазм гетеронимых электров - единственный источник всех космических и микрокосмических [т.е. человеческих - В.Б.] сил". После двухтысячелетнего разброда мнений о природе Берон хочет восстановить нить античной космологии и написать "биографию космоса" как историю единого экстатического оргазма. Он одновременно жалеет и гордится,

что до него идея такой биографии мирового бытия никому не приходила в голову. "Астрономическая жизнь начинается с извержения ленты плотной и пылающей массы центральным телом". Протуберанцы света, достигнув элементарной ступени динамического равновесия, отвердевают в звезды. Звезды-солнца извергают из себя планеты. Планетами порождаются спутники. В какой-то момент своей ранней биографии космос расслаивается на стихии, которые Берон упорядочивает в своей "генеалогической таблице элементов" (опубликована в 1869 г.).

Поскольку нет иного бытия, кроме экстатического расширения электра, философия тут тождественна естествознанию, постижение прошлых состояний вещества есть одновременно раскрытие начал бытия, онтология без остатка совпадает с геологией, последняя перерастает в физиологию, а физиология человека - в гносеологию. Деятельность мозга - высшее цветение жизни космоса. Флюиды, распространяемые космическими объектами, взаимодействуют с иридоэлектром мозга, порождая "эстемы", тоже "одушевляемые организмом своих элементов". Представления - "фотоснимки вещей". "Человек замещает эти отблески предметов фонемами и звуками" и сплетает словесные связи, отвечающие связям вещей. Знание - малая проекция космоса, науки - эманации космических областей, и как организм космоса един, так воздвигаемый Бероном корпус наук - Панэпистема - "охватывает совокупность познаний физических объектов и метафизических объектов, содержит Космогонию..." Поззия равноправна с наукой, потому что душу поэта тоже пронизывают эманации космоса. Космос размножает себя в познающих и поэтических личностях, как бы в своих семенах.

В разных местах Берон по-разному объясняет, например, происхождение человека. Ему единственно важно непрерывно восходить от непреложных простейших начал, покончить с научно-философским разноязычием. "Все философские системы растаяли навсегда, ибо человек отныне утратил свободу или, вернее, произвол в создании новых систем... Жизнь растений, животных и человека состоит лишь в непрестанном истечении флюидов". Корпускулярную и волновую теории света Берон называет взаимодополнительными гипотезами в составе своей единой корпускулярноволновой теории вещества. Атомы - лишь волны или вихри флюидных потоков; с другой стороны, поэтому даже свет атомарен.

В унитарной теории Берона нет места для души. Вместе с тем он утверждает неповторимость и даже бессмертие индивидуальных

"антропоголоморфов", продолжающих существовать и после гибели растительно-животного тела: раз возникнув как особый рисунок колебаний космоса, они уже не могут рассеяться, пока космос существует. Пространство и время в разных областях вселенной тоже разные.

Бероновская панэпистема задумана как гармония философских, научных, народно-мифологических и библейско-христианских учений. Троичный догмат здесь изъясняется "понятным для ученых образом". Разделение массы флюида на две взаимно тяготеющие сферы - это порождение божественного Сына небесным Отцом. Оргазм расширяющегося электра обеих сфер есть не что иное, как любовь, движущая вселенскими событиями.

Действительные научные проблемы вместо постановки вытесняются у Берона в область своеобразной веры. "Верховное действие", зарядившее вселенную жизнью, все собой объясняет, но само познанию не подлежит. "За пределами этого действия уже нет ничего, кроме бездны". Выходит, что по ту сторону тайны нет ничего познаваемого, а по сю сторону - ничего непостижимого. Почему электр бесконечно расширяется? Это свойство придано ему "верховным действием". Почему образы вещей способны воздействовать на чувства? Потому что их элементарные частицы - зевгмы заранее уже наделены силой материального влияния.

В 1845 г. А.С.Хомяков писал в журнале "Москвитянин": "Пора и нашему мышлению освободиться... пора нам рабствовать только истине, а не авторитету западной личности... пускаясь... в темную и страшную глубину аналитических вопросов". Панэпистема Берона, задуманная как раз в то время, когда Хомяков писал эти строки, осталась лишь заявкой на новое цельное мировоззрение, потому что "темная и страшная глубина аналитических вопросов" была Бероном по-настоящему все-таки не затронута.

В завещании Петр Берон просил перевести свои книги на языки всех балканских народов, включая греческий и турецкий, и на русский. Но его учение осталось практически неизвестным даже на его родине. Иван Селиминский славит Берона как народную гордость, деятеля мировой науки, но тоже не касается содержания его теорий. Феномен Берона остался в истории Болгарии свидетельством какой-то неосуществившейся возможности.

ДЕКОРАЦИЯ МОСКОВСКИХ РУКОПИСЕЙ ВРЕМЕНИ МИТРОПОЛИТА  
КИПРИАНА

Второй период пребывания Киприана на русской кафедре (с 1390 г.) совпадает с переломным этапом в развитии книгописания Москвы. Это не только возросшая активность переписки, но изменения в облике рукописей, их почерке, художественном оформлении. Уставное и полууставное письмо обнаруживает постепенно нарастающее воздействие южнославянской рукописной традиции, на смену тератологии приходит балканский и неовизантийский орнамент; к укращению книг привлекаются лучшие местные и приезжие мастера-иконописцы и декораторы.

Среди созданных в 1390–1406 гг. в Москве и подмосковных монастырях рукописных книг можно наметить две основные группы.

Одну образуют рукописи аскетического содержания; самое заметное место из них занимает сочинение Иоанна Лествичника. Памятники, декларативно (см. приписку в Лествице 1402 г. – БАН, Тим 9) или реально восходящие к Лествице Киприана 1387 г. и к сходным по происхождению – южнославянским – оригиналам, скромны в оформлении. Миниатюры отсутствуют, заставки простых геометрических форм ориентированы на украшения монастырских рукописей Константинополя и Афона. За редким исключением, инициалы следуют тем же образцам. Едва ли не главным элементом в художественном облике выступает подчерк: мелкий, полууставный, с лигатурами, вязью, "ухищренными" завитками окончаний и т.д.

Усилия московской кафедры в распространении списков аскетических трудов, пополнении ими монастырских и епархиальных библиотек предопределили единобразие таких рукописей, их языковых и иных кодикологических признаков. Единство сохраняется и в последующий период, когда подчеркнуто аскетические начала сочетаются в них со стремлением к эстетизации, обращением к более развитым формам плетеного балканского орнамента, его цветовой насыщенностью (см., в частности, серию датированных 1411–1413 гг. Лествиц; в 1420-е гг. появляются единичные лицевые рукописи того же

содержания). При этом исходные импульсы эпохи Киприана - духовные и художественные - не утрачивают основополагающего смысла. Связь с южнославянской традицией столь же определенна.

Вторая группа объединяет роскошные, широко известные в науке кодексы. Это украшенная миниатюрами Киевская Псалтирь 1397 г. (ГПБ, ОДД Г 6) и несколько Евангелий-апракос: боярина Ф.А.Кошки в окладе 1392 г. (ГБЛ, ф.304, Ш, № 4/М. 8654), князя Владимира Андреевича Храброго 1393 г. (ГПБ, Гп I.I8), вкладчика ХУП в. боярина Б.М.Хитрово (ГБЛ, ф.304, Ш, № 3/8657), напрестольное кафедрального собора в Кремле (Гос. Оруж. палата, II056) (объединяемые с ними Андрониковское и Климентьевское Евангелия - ГИМ, Епарх. 436; ГБЛ, ф. 304, Ш, № 23/М.8656 - относятся к более позднему времени, 10-20-м гг. ХУ в.).

Все они связаны с Москвой, ее центральным скрипторием, в котором следует видеть митрополичью книгописную мастерскую. Ее главой к концу 90-х гг. ХІУ в., кажется, был митрополичий протодиакон Спиридоний, основной писец Псалтири 1397 г., сопровождавший Киприана в его поездке в Киев. Он же принимал участие в работе над Евангелием Успенского собора (наблюдение Н.Б.Тихомирова). Не безусловно лишь принятое в науке отождествление Спиридония и диакона Спиридона, писца Евангелия 1393 г.; возможно, это были разные лица (мнение О.А.Князевской и А.Л.Лифшица).

Рукопись серпуховского и боровского князя Владимира Андреевича, вероятно, предназначалась для оконченной в том же 1393 г. церкви Рождества Богородицы в Кремле (двумя годами позже ее расписывает Феофан Грек). Парадный характер Евангелия сочетается с укрупненным, но вполне стереотипным для своего времени тератологическим оформлением в виде заставок и инициалов.

Созданная в Киеве и украшенная заставками, инициалами (сохранилось 158, начальное число - 161), миниатюрами (свыше 300), скорее всего, по возвращении в Москву, Псалтирь своим декором решительно порывает с предшествующей местной традицией. В его основе лежит константинопольский оригинал раннего ХІУ в., видимо, принадлежавший Киприану. Интерес к нему определяется вкусами ближайшего окружения митрополита, заказчика рукописи смоленского епископа Михаила. Обращение к раннепалеологовскому памятнику, в свою очередь восходящего к протографу XI в., ориентировало московских мастеров на высшие достижения искусства стран византийского ареала, прежде всего - на мир столичной

классики. Последнее принципиально: без такого знакомства невозможно представить глубоко национального и вместе с тем связанного с византийской живописью XI в. творчества Андрея Рублева. Напомним: первое упоминание о его деятельности, как и самые ранние, приписываемые Рублеву произведения (миниатюры Евангелия Хитрово, иконы и фрески Успенского собора в Звенигороде), приходятся на рассматриваемый период. В промежутке между 1395 и 1405 гг. в Москве работает Феофан Грек; существует гипотеза о его непосредственных и устойчивых контактах с Киприаном (Л.В.Бетин).

Отмечаемая в Киевской Псалтири художественная переориентация не была внезапной. Промежуток между рукописями 1393 и 1397 гг. заполняет так наз. Онежская Псалтирь 1395 г. (ГИМ, Муз. 4040). Несмотря на бытующее мнение, она не имеет отношения к Смоленску. Один из ее писцов, Лука Смоленянин, видимо, входил в состав двора упомянутого епископа Михаила. Тип полууставного письма (с подражанием куфическому шрифту, использованием нового "зырянского" алфавита) говорит о причастности переписчиков к ведущим палеографическим и лингвистическим интересам своей эпохи. О безусловной связи с кругом Киприана свидетельствует неповторимый по характеру и соединению форм орнамент: варианты тератологии, заимствованные из домонгольских рукописей мотивы и мотивы орнамента монументальной живописи и архитектурной резьбы; близкие аналоги последним встречаются в храмах Сербии.

Декор Псалтири 1395 г. противоречив. Стремление к созданию нового стиля на основе разнородных источников, по всей виртуозности их интерпретации, не приводит к органическому решению. Напротив, украшения рукописи 1397 г. отличают единство, чистота выражения столь привлекательных для времени классицистических устремлений.

На рубеже столетий в Москве создается еще одна первоклассная и, видимо, целиком оформленная балканским мастером (за исключением тератологических инициалов) рукопись Четвероевангелия - ГБЛ, ф.304, № 5/М.8655. Стиль ее миниатюр не получил прямого развития в московских памятниках, но мотивы заставок балканского типа в его роскошном варианте находят современные им и более поздние параллели. В целом ее декор производит впечатление обосновленного явления, но вместе с тем яркого и заметного в картине развития, важного для оценки той атмосферы, в которой появляется главный памятник эпохи - Евангелие Хитрово.

Рукопись эта имела точную, но перепутанную при позднейших повторениях дату: упоминаемый в ней и во Зкладной книге Троицкой лавры "6740" г. явно подразумевает (учитывая его буквенное выражение "6908" г. В пересчете, при сентябрьском стиле это 1399/1400 г., в случае мартовского - 1400/1401 г.

Дата знаменательна. На 1399 г. приходятся работы в кремлевском Архангельском соборе под руководством Феофана. Около 1399-1400 г. или несколько позже возникает ансамбль росписей и икон собора в Звенигороде, связываемый с Рублевым. Есть все основания приписывать ему часть миниатюр и инициалов Евангелия Хитрово. Вероятно, оно создавалось для великоличественного храма -усыпальницы, т.е. под определенным воздействием Феофана Грека, "книги изографа нарочитого". Возможно, опыт и образованность мастера сыграли роль как в выборе усложненного варианта иллюстраций (с символами евангелистов), так и в расширении орнаментального репертуара (зооморфные инициалы и т.д.). Однако определяющим в декоре выступает момент кристаллизации московской художественной традиции на новом этапе развития, оформления стиля искусства XV в. и стиля рублевской живописи.

Памятник в прямом смысле открывает собой эпоху Андрея Рублева. Его исключительность - не только в уровне исполнения миниатюр, заставок, инициалов. Это единственная лицевая рукопись служебного Евангелия в пределах раннего XV в. (миниатюры кодекса Успенского собора появляются одновременно с окладом по инициативе Фотия, после 1410 г.). Особый характер заказа предопределил и выбор мастеров. Появившееся одновременно напрестольное Евангелие соседнего митрополичьего храма, в украшении которого принимал участие один из рисовальщиков Евангелия Хитрово, уже лишено указанных черт. Созданные позднее, около 1420-х гг., инициалы "второго слоя" Евангелия Ф.А. Кошки, при всем внешнем сходстве, обладают уже иными стилистическими признаками. Их пластическая активность, перегруженность форм едва ли не противоположны почти эллинистической легкости лучших инициалов Евангелия Хитрово. Мнение о причастности к оформлению Евангелию Кошки Феофана Грека выглядит неубедительным.

В интерпретации содержания Евангелия Хитрово, его символики существенную роль, как выясняется, играют и трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита "О небесной иерархии" (славянский перевод которого получает известность на Руси, похоже, именно с приездом Киприана), и популярные в рукописной традиции XI-XV вв.

"Беседы на Шестоднев" Василия Великого, а также отрывки разнообразных аскетических сочинений."

Последнее позволяет по-новому оценить соотношение аскетического и так называемого "придворного" начал в культурном развитии, взаимосвязь кафедры и художественного мира Москвы тех лет, центральными фигурами которого являлись Феофан и Рублев. Последний - не только "наследник" духовной традиции Сергия Радонежского (о чем неоднократно писалось), но и "современник" Киприана, высоко образованных деятелей его окружения (что нередко забывается). Подъем московского искусства около 1400 г. - явление национальное и вполне интернациональное по своему смыслу.

Закономерно, что созданные в митрополичьей мастерской с участием Андрея Рублева и других мастеров лучшие рукописи рубежа 1390-1400-х гг. сыграли кардинальную роль в истории русской книги вплоть до начала XVI в. В глазах последующих поколений они выступали частью великого художественного наследия, что нашло отражение в документах и судьбе самих рукописей.

## ОППОЗИЦИЯ МУЖСКОЙ / ЖЕНСКИЙ В БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

В основе культур Балканского полуострова (так же, как и любой культуры) лежат определенные принципы, оформленные в модель мира. Восприятие мира – природы, структуры общества, мифо-религиозной сферы – претерпевает изменения: однако речь здесь может идти о медленно текущем процессе. Так в традиционной (но и теперь еще в значительной мере актуальной), преимущественно патриархальной модели мира Балкан проявляется основанная на принципе конгруэнции поляризация мужской / женской. При этом женское измерение, распространившись далеко за пределы исторических и современных данных народной культуры (обычаев и фольклора, прежде всего), включает в себя к тому же и земную жизнеохранительную функцию некого биполярного единства, порою играя роль едино-всеохватной, элементарной первоступени. Если еще и сегодня в Югославии, Болгарии, Румынии и Греции рождение мальчика – причина восторга, а девочки – зачастую повод для разочарования; если (как продемонстрировала на материале югославских газет Д.Рихтманн-Аугустин) лишь в одной трети официальных уведомлений о смерти и благодарностей за соболезнования речь идет о женщинах; если шумадийские крестьяне еще около 20 лет назад могли назвать своих предков в седьмом, а то и в десятом колене, но не упоминали при этом ни одного члена семьи женского пола (Б.Керевски-Халперн 1981), – все это признаки (и их список может быть с легкостью продолжен) и сегодня ревностно соблюдающей патриархальности балканского общества. Это находит свое выражение – не только в практической жизни, но – что особенно важно – и в сознании людей, так что приоритет мужского приводит к дихотомии в различных областях и на разных уровнях. Мы выделяем здесь следующие критерии:

- социальный (группы двоякого рода),
- экономический (деятельность двоякого рода),
- топологический (пространства двоякого рода),

- антропологический (коль скоро люди - тоже существа двойного рода: женщины - нечисты, опасны, менее способны, слабы, мужчины во всех отношениях их превосходят).

В основе этих критериев лежит классифицирующий дихотомический принцип м у ж с к о й / ж е н с к и й, означающий форма/бесформенность, космос/хаос, завершенность/незавершенность, прогресс/ретресс, дух/материя, культура/природа.

Однако в этой ситуации с доминирующей патриархальностью - прежде всего в аграрных, сельских районах - все, что относится к рождению и смерти, здоровью и болезни, охране жизни и благополучию, представляет сферу женского; к тому же женщине открыто приписываются магические способности. В этом - следы иной, архаической общественной и семиотической системы, в которой женскому измерению отводилось совсем другое место в иерархии ценностей. По-видимому, в силу позиции в смысле конгруэнтного мышления, с одной стороны, и полярности взаимодополняющих мужского и женского начал, с другой, могло случиться так, что нарастающее преобладание мужского (можно теряться в догадках, когда это происходило; разве что можно связывать это со временем, когда плуг пришел на смену собиранию диких растений и мотыжному земледелию) стало причиной того, что противопоставление это приобрело оценочный характер по принципу худший/лучший (левый, нижний - женский; верхний, правый - мужской). В итоге на основании этнологического и отчасти языкового материала можно принять в качестве практически не знающей исключений культурно-исторической универсалии древнейшую оппозицию м у ж с к о й / ж е н с к и й, лежащую в основе полярных рядов, определяющих ту или иную модель мира: ночь/день (темный/светлый), луна/солнце, вода/огонь (влажный/сухой), земля/небо (нижний/верхний), левый/правый, четный/нечетный.

В наиболее явном виде - на этом базировалось не просто мировосприятие, но реальная империя со своей особой социальной структурой - проявился этот принцип подобия мужского и женского начал в культуре Китая. "Понятием *yin* и *yang* - пишет В.Эберхард - отводилось в китайском мышлении весьма специфичное место: обе эти стихии - мужская (*yang*) и женская (*yin*) - возникают из Праединого (*Tai-chi*), из их слияния возникают 5 элементов, которые в свою очередь порождают десятки тысяч вещей". Далее автор выражает некоторое удивление по поводу того, что "когда эти два начала (...) называются, на первом месте

всегда стоит *yin*, хотя в повседневной жизни Китая мужчина идет впереди женщины" (*Lexikon chinesischer Symbole*, 1983, S. 307f.). Следует, однако, отдавать себе отчет в том, что порою язык закрепляет некоторые социальные и мыслительные феномены, утраченные в ходе реального развития общества.

Подобная иерархия в последовательности бинарных категорий обнаруживается еще в одном неиндоевропейском, но чрезвычайно важном для юга Европы языке - в турецком. Внутри столь распространенных в турецком бессоюзных словосочетаний (икилем) мы имеем последовательности: *ana/baba* 'мать / отец = родители'; *karl/koca* 'супруга / супруг = чета'; *yer/gok* 'земля / небо'; *gece/gündür* 'ночь / день'; *alt/üst* 'нижнее / верхнее'; *asagı/yukarlı* 'внизу / вверху = около' и т.п. При этом женский компонент *ана* - несет в себе не только значение 'материнский', но и 'главный', 'первый', 'родной' (например, *anavatan* - 'родина', *anadili* 'родной язык' и т.п.), позволяя образовывать с его помощью технические термины (*anases* 'основной тон'). Так что неудивительно, например, что народная этимология связывает турецкое название Анатолии - *Anadolü* (от греч. 'восход солнца, восток') с *ana-dolu* "полный матерей", подчеркивая положительные коннотации *ана*.

В современных балканских языках, как можно с достаточной осторожностью заключить, принцип последовательности *yin-yang* в большой степени вытеснен и - с небольшими исключениями (см. блг. земя и небе, но ден и ноц, баща и майка, горе - долу) сведен к полярности с обратным знаком, *yang-yin*.

Исходность последовательности женский - мужской доказывает, помимо прочего, и ее сохранение в древнейшем индоевропейском материале - в санскритских сложных словах типа двандва: *mātarā/pitarā* с дуалистной формой *mātā/pitara* 'мать / отец = родители'; *jāyā/pati* 'жена / муж = чета'; *ratrīm/divam* 'ночь / день' и т.д.

Таким образом становится очевидно, что индоевропейские народы - одни раньше, другие позже - с изменением своего общественного устройства предприняли некую переоценку древнейших биполярных категорий, отразившуюся и в их языке. Женщина утратила свое доминирующее положение в экономике и обществе (засвидетельствованное археологическими данными доисторической эпохи), уступив свое высокое место в социальной иерархии мужчине, и новая идеология патриархата потребовала изменения шкалы ценностей

и переинтерпретации мифологии. В такой модели мира женщина стала играть подчиненную, вторичную роль. Однако исторический опыт учит, что некогда доминировавшие, занимавшие привилегированное положение элементы общества после "переворота", как правило, не утрачивают своих позиций совершенно, но сохраняются в традиции "подводных течений", субкультур. Примером этого может стать и обособление в народной культуре Балкан женского от сферы "нормального" = мужского, т.е. открытой, доминирующей культуры, и его переход в область неофициального "скрытого" - магии. Я попыталась в свое время продемонстрировать этот механизм на примере трех взаимосвязанных, весьма показательных понятий: земля - хлеб - вода, реконструируя их место в традиционной модели мира (Д.Буркхарт 1987). При этом в мои намерения - и тогда, и сейчас - входило не столько мифологизирование, сколько "элементаризация", понимаемая как реконструкция и анализ основных семиотических структур и, прежде всего, сферы женского, так как они даны в ритуальных текстах, формирующих модель мира.

Пер. с немецкого Н.П.Гринцера

Н.В.ЗЛЫДЕВА

### ТЕНЬ В БАЛКАНСКОМ ИСКУССТВЕ

Мифопоэтический образ Тени в изобразительном искусстве определяется амбивалентным активно-пассивным (субъектно-объектным) отношением этой категории к миру явлений: способностью Тени формировать среду или быть ею формируемой (ср. у А.Блока: "Мы ли плящущие тени? // Или мы - бросаем тень?"). Соответственно Тень может во-первых, составлять внутреннюю форму оппозиции свет/мрак, занимая как крайнюю негативную позицию (по признаку мрака Тень - принадлежность нижнего мира, смерти, слепоты, инфернальности и т.п.), так и срединное положение как промежуточное состояние между днем и ночью, маркируя "сумерки" или "зарю". Во-вторых, Тень выражает идею проекции или отражения и в этом смысле пересекается в культуре со знакообразующей функцией зер-

кала и эха, выражая начало двойничества, второй натуры, нематериального эквивалента человека – души, что закреплено во многих архаических традициях (см. В.Н.Топоров). Во втором случае также обращает на себя внимание срединное положение Тени: знаковость ее природы. Таким образом, наиболее существенным представляется менональная функция Тени, проявляющаяся в любом из ее прочтений. Поэтому не случайно Тень как архетип по Юнгу в сфере литературной символики тождественна образам трикстерса и посредника Локи, а также Мефистофеля Гете.

Существенна и роль Тени в организации орфического комплекса мифopoэтических представлений по признаку принадлежности Орфея оппозиции свет/мрак (Орфей как почитатель Гелиоса и при этом – путешественник в царство Аида) в качестве срединного, опосредующего элемента (главный определяющий признак Орфея – творческая способность – вносит энергию постоянного перераспределения признаков в оппозициях видимое/невидимое = невидимое как истинное знание и видимое как призрак = а тем самым соотносится с перераспределением в оппозиции свет/мрак, выделяя Тень как промежуточную категорию). В этом смысле Орфей выступает как наиболее законченная модель объектно-субъектной амбивалентности мифopoэтического образа Тени. Последняя попадает в фокус отношения Свет-Мрак, то есть в срединную ситуацию.

Распространенность культа Орфея и орфиизма преимущественно на Балканах можно объяснить изоморфизмом мифа и духовной структуры локуса по признаку срединности, промежуточности, межумочности. Отсюда – особая отмеченность мотива Тени в духовном континууме региона, проявившаяся, в частности, в изобразительном искусстве. В пространственном отношении срединность Балкан как историко-культурного феномена, порождающего целостность ментальных характеристик его носителей, т.е. субъекта, определяется положением в диалоге культур Восток-Запад. Во временном отношении срединность Балкан определяется перманентностью состояния перехода, устойчивостью транзитивной модели в художественном и общекультурном развитии региона. Тень в балканском искусстве маркирует одновременно оба этих модуса.

В изобразительном искусстве – не только Балкан – Тень осциллирует между двумя полюсами: она возникает в иллюзионистской живописи для выражения иконического представления (объектный модус: мы бросаем тень) – с одной стороны, а с другой – напротив, для выражения крайнего аниконизма визуального знака

(субъектный модус: мы – пляшущие тени). В первом – иконическом смысле – Тень выступает в пассивной роли в составе оппозиции свет/мрак как светотень для миметического обозначения трехмерного объема на плоскости. Этот способ воплощения темы Тени условно характеризует европейский путь художественного развития. Один из его начальных образцов – Фаумский портрет. То обстоятельство, что светотень сопутствует возникновению живописного портрета представляется неслучайным, если учесть известную тождественность Тени и Зеркала (тема Зеркала как Глаза, направленного на самого себя, применительно к портретному изображению прочитывается достаточно однозначно) по следующей цепи признаков: отражение – след – отпечаток – проекция.

Во втором – аниконическом смысле – Тень выступает в активной роли, в качестве самостоятельно формируемой среды обитания, и проявляется или в абстрагированном от своих "физических" свойств виде, или – в косвенно-описательном виде как символическое обозначение темы Тени. Эту форму можно условно связать с искусством Востока, главным образом, мусульманского круга. Обозначением Тени в данном случае следует считать мотив орнамента, преимущественно геометрического. Орнамент лишен Тени по определению, вследствие своей двумерной умозрительной сущности и маркирует тему тени по принципу ее отрицания: орнамент есть бесценевое изобразительное начало. Запрет на изображение человека в классическом исламе непосредственно связан с темой Тени: представлением о том, что отбрасываемая обладающими душой существами Тень (= душа) может вследствие своей видимости стать добычей злого начала (ср. также мотив завесы в суфизме). Очевидно, этим обусловлена распространенность в исламском изобразительном искусстве геометрического орнамента. В таких композициях Тень выступает в качестве значимого отсутствующего члена (нулевого алломорфа).

Косвенное обозначение темы Тени в изобразительном искусстве может выступать и в виде зрительных аналогов Тени по признаку ее проецирующей способности. Так, инвертированным пространственно-пластическим аналогом временной категории эха (тени) могут служить изображения предков на барельефах римских семейных саркофагов, помещенных в круг-венец и тем самым выделенных из основной композиции: уходящая вдаль перспектива поколений. С косвенным изображением Тени мы встречаемся и во всех случаях изображения зеркала, что типично для маньеризма.

Не случайно, именно в живописи итальянского маньеризма (имеется в виду излюбленный Караваджо и его последователями прием подсвечивания изображаемых предметов и лиц снизу) возникает *дорсированная Тень*, что создает ощущение сдвига реальности, эффект опредмеченной неопределенности, кой Тень и является. То же ощущение сдвига, но на этот раз - в сторону своего рода супер-реальности возникает и в живописи импрессионистов, делающих объектом изображения ускользающую от прямого взгляда свето-тоневую вибрацию воздушных потоков (здесь Зеркало выступает в форме субъекта).

На Балканах возникла уникальная ситуация совмещения обоих типов представления Тени в изобразительном искусстве: иконическая и аиконическая в прямом и косвенном вариантах. Иконическую (объектную) презентацию мотива Тени на Балканах можно усмотреть в "провинциализме" монастырских живописных школ XIII-XIV вв., преимущественно афонских, но также и каладокийских пещерных храмов: характерны тяжелые тени карнаций и особенно - акцентированный контур фигур, скрывающий изображение в оковах мрака. По мере приближения к новому времени иконическое представление Тени закрепляется как классификатор западно-европейской ипостаси балканского синтеза, манифестируясь как феномен светотени. Так, в живописи художника эпохи болгарского предвозрождения Тома Вишанова, обучавшегося в Европе, светотеневая моделировка формы является основанием, по которому происходит отторжение его искусства в болгарской среде. Позднее - в эпоху зрелого Возрождения - именно светотеневая моделировка становится символом приобщения балканских художников к европейскому кругу эстетических представлений.

Наиболее глубинным образом с судьбами Балкан связано аиконическое воплощение мотива Тени в изобразительном искусстве. В форме символической и структурной презентации мотив Тени по признаку двойственности объектно-субъектных отношений обнаруживается в двойственности смысла композиции Т.Н. Фракийского всадника (объективной с точки зрения представления темы "мирового дерева" и субъективной с точки зрения акцентировки ритуала жертвоприношения, преподанного как бы с позиций его участников).

Однако самым выразительным аиконическим представлением Тени является ее значимое отсутствие в орнаменте. Орнамент на Балканах на всем протяжении развития региона играл существенную роль. Она обусловлена как мощью пласта народного искусства, це-

ликом сводимого к орнаменту, по ряду историко-культурных причин (в частности, необходимости в постоянном подтверждении регионального идентитета) определившего здесь все другие слои культуры, так и – уже в Османское время – подспудным взаимодействием круга православных художественных традиций с мусульманским миром, кристаллизировавшим орнаментальное начало изобразительности как часть общей религиозной программы. Позднее – – в новое время и на подступах к нему – орнаментализм как бесстеневое начало, но уже в виде суммы структурных принципов, а не в качестве перцептивной данности, – определил одну из парадигм балканского художественного сознания – т.н. примитив. Живопись примитива чужда Тени в силу своего пограничного, внemетнического статуса. Но именно это свойственное ей пограничье, срединность положения в культуре сближает ее с фундаментальным качеством срединного "теневого" начала.

Наконец, мотив Тени составляет один из центральных смыслобразов в творчестве К.Брынкуша, выдающегося румынского скульптора XX века, яркого носителя балканского менталитета. Показательна сознательная установка мастера на создание формы, лишенной внутренней тени, а также высокая значимость орнаментальных форм, а на уровне иконографии – обращение к солярной символике, указывающей на особый интерес к оппозиции свет/тьма. Внутренняя Тень вводится скульптором в тело шарообразных форм с целью обозначения аниконизма этой категории как двойного отрицания: субъектная ипостась Тени возникает как персонифицированное существо и в таком виде сама себя отрицает (то есть, Тень появляется для того, чтобы означить интенцию к собственному исчезновению).

Возникает иллюзия двойного чтения: фон и форма, предмет и его проекция, объектная и субъектная ипостаси Тени постоянно меняются местами. Такого рода двоящуюся Тень можно рассматривать как модель балканского типа мироощущения в целом. Мифопоэзия балканской двойственности, двоящегося взгляда на мир, очевидно, обусловлен традиционным влиянием зороастризма и манихейства, в превращенной форме проявлявшихся в этом регионе на протяжении длительного времени – от богоильских ересей до духоборов XX века. Однако этот балканский дуализм отмечен особой горечью негативизма, и в этом напряжении взаимных отрицаний – его культурно-историческая уникальность.

Отрица самое себя, Тень на Балканах обретает как бы ка-

чества вторичной материализации. Являя собой начало опредмеченной неопределенности, балканская Тень никогда не уходит в область чистой метафизики, всегда сохраняя свое "осозаемое" естество, на чем и основана свойственная балканской ментальной традиции глубокая мистериальность в переживании мира. Светотеневой Запад и аниконический Восток, постоянное взаимодействие которых создает вечную недореализованность, соединение посюсторонней фантасмагории и "нездешней" приземленности - такая амбивалентность Балкан как средоточия особенно парадоксальных связей проявилась в визуализации Тени - как зримой, ~~тт~~ и не-зримой.

А.К.БАЙБУРИН

ПЕРВОЕ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ  
И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

Для описания семантики первых (на новом отрезке времени) поступков, вещей, явлений существенными представляются следующие моменты.

1. В таких сочетаниях как "первый встречный", "первый гром", "первый блин" и др. первое менее всего означает начало перечисления. За ним лишь может предполагаться существование "всего остального", аналогичного первому, но не обладающего специфическими качествами, которые присущи только первому. С такой выделенностью и самоценностью первого связана и другая особенность: первое не обязательно образует пару с последним, хотя в некоторых ситуациях они оказываются эквивалентными (например, можно выделить целую серию ритуализованных ситуаций, успешное решение которых предполагает участие первого или последнего ребенка).

2. Двунаправленность первого. Любые первые действия, предметы, явления обращены как к прошлому (к космологическому первому), так и к будущему: все последующие явления данного ряда должны быть такими, каким является первое. На этом принципе основано, например, специфическое переживание "первого дня"

(суждения об особенностях предстоящего сезона по тому, каким выдался первый день, попытки его "корректирования" в нужном направлении). Таким образом, первое кратчайшим образом связывает прошлое, настоящее и будущее, являясь одним из наиболее действенных способов установления соответствий между ними.

3. Принадлежность сакральному. Сакральность - определяющий признак первого. Это проявляется, в частности, в его несовместности с бытом. Первое может существовать только в ритуальном контексте. Точнее, оно автоматически преобразует ситуацию, придает ей подчеркнуто ритуализованный характер. Особенно явно это прослеживается в случаях "незапланированного" первого - ср., например, ситуацию первого грома, первого града (предписания трясти дерево, раскусывать первую градину первым или последним ребенком и т.п.). Сакрализация первого отчетливо видна в отношении к "первому встречному". У него получают имя для новорожденного или приглашают в кумовья в том случае, если дети "не ведутся"; девушки у него спрашивают имя суженого; на похоронах его одаривают от имени умершего и т.п. Особое значение придается первому встречному и первому вошедшему в дом в первый день Нового года. Обряды типа "полазник" можно рассматривать как гадание о том, кем окажется первый вошедший - представителем Бога, подателем благ (счастья, доли) или образом несчастья. Но в любом случае полазник - представитель иного мира (ср. подчеркивание его "чужести" в некоторых районах Карпат и Балкан: доброе предзнаменование, если полазником оказывается еврей или цыган; еще более показательно, что в роли полазника использовались животные).

4. Противоположную "полазнику" или "первому встречному" - ситуацию можно условно обозначить как "свое в чужом". Первый вошедший в новый дом является жертвой (ср. повсеместно распространенные поверья о его скорой смерти). Любопытен параллелизм в последовательности животное - человек как в роли "полазника", так и при переселении в новый дом. Существенно и то, что в этих обрядах представлены обе ипостаси "первого": как жертвователя и как жертвы.

5. Все "первое" так или иначе оказывается связанным с жертвой. В этом качестве используются "первины" урожая (овощи, плоды), первые блюда, первые животные в прилоде, первой яйца, первые самостоятельные изделия ребенка (ср. обычай их обязательного сжигания или "захоронения"). Жертвенный характер

первого подчеркивается особыми правилами обращения: первый хлеб полагается не резать, а ломать, первую (новую) ткань следует рвать и т.д.

С.М.ТОЛСТАЯ

## ОБЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РИТУАЛЬНОМ ОФОРМЛЕНИИ РОДОВ И КОНЧИНЫ(НА МАТЕРИАЛЕ БАЛКАНОСЛАВЯНСКИХ ТРАДИЦИЙ)

Содержательное и формальное сходство трех главных обрядов жизненного цикла – родинного, свадебного и погребального – отмечалось не раз и объяснялось их общим и определяющим свойством "переходности" (принадлежности к *tites de passage*). Более детально изучен параллелизм между свадебными и погребальными ритуалами, меньше внимания до сих пор уделялось параллелизму (часто тождеству) между родинной и погребальной обрядностью. Прежде чем обратиться к балканославянскому материалу, демонстрирующему этот параллелизм, необходимо обратить внимание на двойственность того, что принято называть родинным обрядом. По существу в нем объединены два достаточно автономных ритуала, субъектом и главным персонажем которых являются разные лица – роженица и новорожденный; соответственно они оформляют два разных жизненных "события" – роды и рождение – и имеют разную форму и семантику. В определенной степени подобную двойственность обнаруживает и погребальный обряд, в котором выделяется ритуал, оформляющий кончину (его субъектом и главным "персонажем" является умирающий, но еще живой человек, завершающий свой жизненный путь), и ритуал, оформляющий погребение (главным персонажем и объектом которого является покойник). Если ритуалы, связанные с рождением ребенка и первым периодом его пребывания на "этом" свете, во многих отношениях аналогичны погребальным (см. Т.В.Цивьян), то ритуальное оформление родов обнаруживает чрезвычайную близость к обрядовым действиям, сопровождающим кончину. Эта близость проявляется как в том, что мотивы смерти присутствуют в представлениях о родах, а мотивы родов – в представлениях о смерти, так и в общих для обеих

сферах мотивах, символах и магических приемах. Взаимные отсылки между ритуалами родов и кончины касаются самых разных сторон и уровней, начиная от терминологии (ср. болг. роди се о только что умершем человеке, серб. раскрстити: священник раскрещивает умирающего с душой, роженица просит Богородицу раскрестить ее с ребенком; \*трудити се о родовых и о смертных муках; серб. припасти об умирающем человеке и ласти у сламу о роженице и т.п.), и кончая целыми акциональными блоками (ср. способы магического облегчения родов и кончины или соблюдение 40-дневного охранительно-очистительного периода после родов и после кончины) или общими рядами предметных символов (земля, яйцо, веник, свеча, зеркало и т.д.). Сходство на акциональном и терминологическом уровне отражает одинаковое восприятие в народном сознании родов и кончины как актов разделения, раздвоения, высвобождения, выхода (ребенка из утробы матери, души из тела). Этим объясняется тождественный набор магических приемов, облегчающих родовые и смертные муки: развязывание узлов, расстегивание одежды, отворение сундуков, дверей, окон, царских врат в церкви и т.п. И роженицу, и умирающего было принято перекладывать на землю, на солому ("на соломе человек рождается, на соломе и умирает"), на другую постель, где прежде кто-либо рожал или кто-либо умер; укрывать или слегка ударять свадебной одеждой, поить водой "с иконы", "с топора", "с двери". (реженицу поить водой с платка, которым подвязывали челюсть покойнику), поить водой с землей, взятой на перекрестке (на "расходных" дорогах), водой, пролитой через сито, и др.; очищать травами, мусором, шерстью и т.п. И роженица, и умирающий подвергались изоляции, их переводили в особое помещение или, наоборот, удаляли от них других домочадцев (иногда только мужчин, только молодежь); при этом обычно скрывали, что в доме совершаются роды или умирает человек, считая, что чем большему числу людей известно об этом, тем сильнее родовые или смертные муки. Подобно умирающему, роженица перед родами прощалась с близкими (с землей), заранее приготавливала для себя смертную одежду (хорватск.), ибо считалось, что она "одной ногой в могиле". Ни роженицу, ни умирающего нельзя было назвать по имени, с ними нельзя было здороваться; их нельзя было оставлять одних - широко распространены обычай карауления, бдения при роженице и при умирающем (также и при покойнике). И при родах, и при кончине обязательно должна была гореть свеча; часто соблюда-

лось молчание, что якобы облегчало родовые или смертные муки. К обязательным ритуалам у южных славян относится и омовение роженицы и покойника, а также замешивание и печение хлеба, совершаемые сразу после родов и тотчас по кончине. Сохранившийся до наших дней обычай завешивать или переворачивать к стене зеркало (иногда и портрет) в доме, где случилась смерть, находит параллель в родинном обряде: у сербов из помещения, где находится роженица, выносили зеркало; после родов ни матери, ни новорожденному не позволяли глядеться в зеркало (сроки запрета могли быть разными). Число подобных сходств между ритуалами родов и кончины можно было бы значительно увеличить. Разумеется, в каждом обряде имеются и компоненты, связанные со своими специфическими мотивами. Наличие общих элементов не является лишь балканской чертой, в большей или меньшей степени этот параллелизм прослеживается и в других славянских и европейских традициях. Нередко также можно наблюдать сходство между ритуальным оформлением родов в одних локальных традициях и обрядовыми действиями, приуроченными к кончине, - в других.

Н.И.ТОЛСТОЙ

БАЛКАНОСЛАВЯНСКИЕ ТОДОРИЦА / ТОДОРОВДЕН. ОБРЯД, ЕГО СТРУКТУРА И ГЕОГРАФИЯ

Поиски следов фракийского субстрата в балканославянской культуре позднего времени характерны для балканистических исследований наших дней. К числу таких реликтов едва ли не в первую очередь, по мнению М.С.Филиповича, можно отнести обряд под названием Тодорица или Тодоровден. Мнение М.С.Филиповича до сих пор никем не оспаривалось и не подвергалось критическому анализу. Настоящим сообщением мы делаем попытку посмотреть на обряд Тодорица в несколько ином аспекте, не выводя его из круга других обрядов предвесеннего и весеннего цикла. С этой целью мы считаем нужным прежде всего изложить материал, во многом уже известный по монографии М.С.Филиповича "Трачки конъаник" (Нови Сад, 1950).

В православной религиозной традиции память о священно-мученике Феодоре Тироне, воине, испынившем смерть за веру в 306 году, совершается два раза в год – 17 февраля по ст.ст. и в субботу первой седмицы Великого поста, накануне Недели Православия. Это единственный случай, когда память о святом подвижнике, как подвижнике и празднике, связанные с Великим Постом, Пасхой и Пятидесятницей. Вероятно, этот факт и выделил в народном сознании православных сербов, болгар, македонцев и румын Тодорову субботу в качестве народного праздника с целым рядом внешнепреставленных ритуалов и действий. Наибольшее внимание исследователей привлекал кульп коня и всадника, довольно ярко выраженный в некоторых зонах, где отмечался Тодоровден. В Пиринской Македонии, в Добрудже, в Пчине (ю.-в. Сербия) этот день назывался Конски Великден, т.е. "Конская Пасха", в Сокобане (вост. Сербия) Конска слава – "Конские именины". Там, а также в зоне Разграда, Плевена (сев. Болгария), Софии и Хасково (зап. и южн. Болгария) и Лесковца, Прокупля и Власотинцев в Хомоле, на Млаве, в Стиге (сев.-вост. Сербия) в Джаковице в зоне Косова, у мияков в Лазарполе, в зап. Македонии устраивались конские бега. В сев. Болгарии, в зонах, примыкающих к Дунаю (Русенско, Свиштовско, Плевенско, Никопольско, Тетевенско), и в зап. Болгарии в Софийской округе в день св. Феодора Тирона пекли сакральные хлебцы "для коней" главным образом от конской болезни гутурач 'сап'. Они назывались конче, копито или просто колач (колак), как и у сербов в вост. Сербии (Поморавье, Вране, Пирот, Сврлич). В сербском Банате в районе гор. Вршац копытообразные хлебцы назывались тодорчићи или копите. Ареал печения специальных хлебцов и ареал выезда на лошадях с бегами в общем совпадают – это северная придунайская Болгария и северная Сербия до впадения реки Моравы в Дунай и восточная Сербия (от реки Моравы до болгарской границы) и примыкающая к ней западная Болгария. В Болгарии (пока не обнаружены новые материалы) островком выделяется зона Хасково (если сведения Д.Маринова точны), а в Македонии – Лазарполе. Сакральные хлебы в календарной обрядности южных славян – явление довольно распространенное, оно приурочено к многим праздникам. В данном случае важно, что хлебцы пекутся в субботу Феодора Тирона и связаны с культом коня.

В ю.-вост. Сербии в зоне Пчини в пятницу первой недели Великого поста отмечают Тодора, а в субботу "его жену Тодорицу", притом в пятницу – праздник коней, а в субботу – волов.

Коням и волам месят колач и варят кашу из разных хлебных семян. На юге Сербии в Косово (с. Баньско около Косовской Митровицы) субботний день св. Феодора Тирона считается праздником волов и вообще скота. Каждой паре волов выпекается колач, и около волов зажигается свеча. В вост. Сербии около гор. Вране день св. Феодора Тирона зовут воловска слава Тодорица или слава на волове (т.е. воловьи именины). Волам также месят колач и зажигают свечи. Здесь "конский мотив" праздника исчезает и заменяется другим чисто скотским мотивом, характерным для соседнего по времени праздника св. Власия (II. П. ст.ст.).

В Добрудже, в селе Стефан Караджа (Войнешти) перед конским ристалищем в день св. Феодора Тирона всадники скакали к кладбищу, чтобы проскакать вокруг него. В этом ритуале довольно ярко выражено почитание предков (покойников) и обращение к ним, которое присутствует и в обычаях приготовлять в тот же день кутью. Так, сербы на Косовом Поле в гор. Джаковица несли в Тодорову субботу в церковь вареную пшеницу (ченицу) "за здравие", а следующие пять суббот она носилась "за упокой", за усопших. Сербы в селах около Таково (Шумадия) в этот день ставили дома на стол вареную пшеницу. Сербы - "границы", живущие в Хорватии в зоне так называемой Военной границы, варили в этот день кутью "в память о всех христианах, пострадавших за свою веру". Кутья "для здоровья" и для удачной беременности и рождения младенцев и приплода скота варила и съедала женщины и скармливала скоту на Тодорицу в Македонии в районе Скопля (Скопска Црна Гора), Куманова и Полога. В Гевгелии вареную пшеницу приносили в церковь в канун дня св. Феодора Тирона. Девушки брали эту освященную пшеницу тайком и гадали на ней о суженом.

Помимо культа коня, сакрального хлеба (печенья) и кутьи (со слабо выраженной панспермией) в отдельных местностях зафиксирован культ змей. Так, в районе Джаковицы было принято, чтобы сербки на Тодорицу брали в руки иглу и шили, "чтобы колоть змеям глаза", а в соседней Средачкой Жупе "кололи глаза змеям" тем, что что-либо заплетали, а также продевали несколько раз через пояс черную нитку, образуя из нее круг. В с. Раковица под Белградом жгли во дворах мусор от змей. В той же зоне в селе Калуджерица сербки били по жестяным предметам и жгли тряпки, обходя свои дома и защищая их от змей. Это делалось на основе поверия, что в день св. Феодора Тирона змеи просыпаются и выходят из земли. Обряды эти локально ограничены.

Не менее локальны и другие обряды на Тодорицу, бытующие вне зоны конных ристалищ, но известные по соседству.

В сев.-вост. Боснии, около Зворника (с. Спреча) сербы по субботнему дню св. Феодора гадают о погоде года, говоря: "Каква је Тодорица, таква је годиница". Так же воспринимался этот день сербами на Озрене в центре Боснии (северо-восточнее Сараева). Для них это был первый "год" ('праздник') в году, и потому нужно было с утра зажечь немного мокрого мусора во дворе, чтобы окадить им дом и чтобы можно было приняться за прививку плодовых деревьев. Магия первого дня ярко выражена и у сербов на Косово, которые в день св. Феодора Тирона, в субботу, не работают, "чтобы змеи весь год не кусали людей и скот".

Подобные предохранительные, предостерегающие и предсказывающие действия и наблюдения фиксируются у южных славян, начиная с Сочельника и даже ранее, затем на Новый Год (по ст.ст.), Крещение, Масленицу (Беле Покладе), Сорок мучеников, I-го марта (по ст.ст.), Средопостье (редко), Юрьев день, в день св. Иеремии (I. У. ст.ст.).

Очень близкими по сущности и по глубинной семантике к воловьему и конскому обряду Тодорица оказываются "скотские" обряды, выполняемые в день св. Власия (II. П. ст.ст.), к змеиным ритуалам в день св. Феодора Тирона - ритуалы в день св. Иеремии (Јеремијевдан). Сжигание мусора и тряпок, очищение дома и двора известно также на Благовещение, в Великий Четверг. Гадание о предстоящей погоде распространено также на Сорок мучеников, Благовещение и на Святки. К панспермии и вареной пшенице как ритуальной еде прибегают в день св. Варвары (4.ХП. ст.ст.). По сути дела, специфическими действиями являются только конные ристалища, которые редко бывают в чистом виде. Без дополнительных обрядовых атрибутов, слов или акций бытует в сербском Банате верование, что в субботний день св. Феодора Тирона по улицам сел мчатся невидимые табуны лошадей. С табуном, в представлении некоторых сербов-крестьян, мчится верхом св. Феодор, по утверждению других - кони мчатся без всадников и они белые, третьих - что кони вороные и все с всадниками.

Празднование Тодорова недеље может длиться несколько дней. В некоторых сербских селах Баната верили, что после субботы св. Феодора, на следующий день или в дни до среды, бежали невидимые хромые кони, отставшие от первых здоровых коней, с ними, может быть, и хромой дед по имени Давид (ср. сербск. мифологическое

существо хроми даба и хромого волка св. Георгия з славянской традиции), поэтому вторая неделя поста в этих местах иногда называется Рома недела, т.е. 'Хромая неделя'.

В восточной Сербии, по наблюдениям и записям С.Зечевича, достаточно богатым и подробным (см. его кн. Митска бића српских предања, Београд, 1981), Св.Теодора (Свети Тодор или Велики Тодор) сербы представляли себе в виде хромого коня или его всадника. Он был предводителем табуна коней или всадников, олицетворяющих злых демонов. Всадники = "тодорци" были антропоморфны, во всем походили на людей, но имели хвосты. Они скакали в белых плащах всемером или в большем числе и нападали на всех, кто попадался им на пути. Хромой конь скакал последним и считался самым опасным. "Тодорцев" торжественно встречали, хотя они были невидимыми. В понедельнице на первой неделе Великого поста (Тодорова неделя) во дворах расстилали полотно, рассыпали на него сено, а на сено клали еду и питье, во вторник варили щелок для мытья посуды, в среду, по преданию, появлялись хромые кони, похищающие души, им для умиления варили кукурузу, чтобы они не вредили людям, в четверг появлялся сам Велики Тодор. В прошлом в субботу, в воскресенье и понедельник ходили группы ряженых с лицами, вымазанными сажей. Эти дни были отмечены рядом запретов. Среди них знаменительно верование, что на "Тодорову неделю" нельзя общаться с покойниками, потому что они в эту пору как бы "в отпуску". В ту же неделю была запрещена работа вне дома, и многие не выходили наружу, а работа в доме могла продолжаться лишь до сумерек, а затем и она прекращалась из страха перед "тодорцами". Вне дома нельзя было разводить костер и выливать воду, т.к. "тодорци" не терпели дыма и могли поскольку -нуться на замерзшей воде. Женщины в эти дни не стирали белья, не вязали (в особенности беременные!), не учиняли шум. Несоблюдение запретов могло вызвать гнев "тодорцев". Они могли убить ударами копыт (на теле жертв "обнаруживали" следы от невидимых копыт) или распороть живот и завязать внутренности.

Все эти верования, записанные в восточной, вероятнее всего, в северовосточной Сербии и в сербском Банате, имеют удивительную аналогию в древнерусском свидетельстве об одном таинственном происшествии в Полоцке в 1092 году: "В лѣтѣ 6600 Предивно бы<sup>с</sup> [чудо] Полоцьскѣ в мечтѣ ны бываше в ноци тутънъ станѧше по улицы, яко члвци рищающе бѣси. аще кто выпѣзде ис хороминъ. хотѧ видѣти, абъе уязвенъ будаше невидимо от бѣсовъ.

язвою и с того умираху, и не смаху излазити ис хоромъ. посемь же начаша в дне явлатисѧ на конихъ и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ. но конь ихъ видѣти копыта. и тако уязвлѣху люди Плотьскыя и его область тѣмъ и чѣвци глуху яко наявѣ бѣть Полочаны. се же знаменье поча быти отъ Дрютьска. в се же времена бы<sup>с</sup> знаменье в нбси яко кругъ бы<sup>с</sup> посредѣ йба превеликъ". (ПСРЛ. Лаврентьевская летопись. Л., 1926, с.214-215).

Древнерусское свидетельство как будто оспаривает чисто балканский характер изложенных выше верований. К тому же,очные духи присущи многим славянским традициям, а в сербской традиции они во многих зонах появляются на святки, во время так называемых "некрещеных дней" (некрѣти дани). Перечисленные запреты также типичны для святочных и некоторых других дней в году. Такие признаки, как хромота, белая масть коня, говорят о хтонической сущности этих коней, тем более что в тех же местах в этот день (или эти дни) пекут сакральные хлебцы, называемые пескурище и крстак (в виде креста), которые также являются обязательным компонентом поминального обряда (задужбине за мртве). Неизбежно напрашивается параллель с наблюдениями Д.Н.Анучина над функцией саней, ладьи и коня в погребальном обряде (Анучин, 1890) и свидетельством Саксона Грамматика (XII в.) о белом коне Святовита, на которого садиться верхом мог только хрец и при помощи которого поморские славяне гадали. Впрочем, тема белого коня – особая, а число примеров может быть умножено. Тема или праздник смерти, похорон и обитателей того света присутствует в употреблении кутьи и вареной пшеницы, которая, как сказано выше, может не сочетаться с почитанием коня и даже приобрести новую, обратную семантику "во здравие".

Подводя некоторые итоги, отметим, что все описанные выше ритуальные действия, помимо конных ристалищ и представлений о невидимых табунах коней, носят не специфический, не из ряда вон выходящий, а скорее общеславянский, или шире общеевропейский характер. Что же касается конной тематики, взятой отдельно, и верований ряда балканских народов о ночном всаднике и подобных мотивов, то о них едва ли можно сказать, вслед за М.С.Филиповичем и иными учеными, что они находятся "безусловно в тесной связи с представлениями древних фракийцев, которые нашли свое выражение в рельефах фракийского всадника". Другой ученый, болгарин Е.Тодоров, автор книги "Древнефракийское наследие в болгарском фольклоре" (София, 1972) пытается обнаружить древнефракийские

черты героя-всадника в болгарских народных песнях о Св.Георгии и Королевиче Марко. Но мотив героя-всадника, как и мотив змеи и некоторые другие евразийские мотивы, присущ и древнегреческой культурной традиции, и индоевропейской, всем кочевым степным народам Старого Света. Хтоническая сущность коня, его причастность к смерти, к ночи, его причастность к лунным воззрениям, с одной стороны, и к солярным (белый конь), с другой стороны, также характерна для многих традиций, и в первую очередь индоевропейской. По сравнению с зафиксированными фактами этих традиций, сведения, которыми мы обладаем, о сакральной сущности и функциях фракийского всадника, известного по многочисленным каменным рельефам в разных сочетаниях со змеей, деревом, женской фигурой, собакой, зайцем весьма ограничены и во многих отношениях неопределенны. Мнения ряда ученых (Г.Кацарова, Н.Вулича, В.Чайкановича) по этому вопросу расходятся, и сейчас, вероятно, не следует вдаваться в их сущность. Важнее другое. В исследовании обряда Тодорица еще не рассмотрены и не учтены другие пути истолкования их генезиса, не предусмотрены альтернативные гипотезы, не привлечен исторический и даже изобразительный (иконографический) материал иного плана и происхождения. В качестве такового в первую очередь может быть указана православная иконография Св.Феодора Тирона (см. работы М.Мавродиновой 1969 и А.Васильева 1976), который, согласно житию, был воином и изображался подобно Св.Георгию, Св.Дмитрию и С.Меркурию всадником с кольем. Св.Феодор Тирон на иконе поражает змия и сидит на белом, реже красном коне. Естественно, что если принять это альтернативное фракийскому всаднику предположение, хронологические рамки поисков истока образа и обряда значительно сократятся и корни "Тодорицы" нужно будет искать в византийской иконографической и церковно-календарной традиции, на которую указывает и связь праздника с первой седмицей великого поста, с субботой, с кануном Недели Православия, что, на наш взгляд, также весьма показательно и симптоматично.. Такая гипотеза, однако, не исключает нескольких корней, нескольких истоков семантики народного праздника, но во всяком случае она может дать объяснение его календарной приуроченности.

Если балканистичность, впрочем палеобалканистичность Тодорицы ставится под вопрос, то проблема географии обряда, территории его распространения достоверна и бесспорна, как и все конкретные факты, которыми оперирует лингвистическая и этногра-

фическая география; она безусловно относится к проблемам балканским, и сам обряд балканским в том смысле, в каком балканские явления славяно-балканских языков и традиций, не повторяющиеся в подобном виде в славянском мире вне балканских пределов<sup>I</sup>.

Классическая форма обряда Тодорица занимает на Балканах в славянской этнической среде довольно узкую вертикальную полосу (с севера на юг) от Баната до Македонии, включая в себя крайний восток сербской территории и крайний запад территории болгарской, а также горизонтальную полосу, примыкающую к правому берегу Дуная почти от Белграда до Добруджи. Важно отметить, что приблизительно эту же территорию занимает обряд вызывания дождя "Герман". В вертикальной полосе распространен ритуал одновременного разувания всех домашних в рождественский Сочельник, обряд сжигания соломы и возжигания огней в канун Масляницы, называемый одалије и ряд других обрядов. Существенно, что в этой зоне обнаруживается не только сноп изоглосс, изопрагм и изодокс переходной полосы, отделяющей сербский и македонский этнос и язык от болгарского, но выявляются и свои особенности, делающие эту зону достаточно оригинальной и самобытной. При этом какой субстратоказал здесь влияние на формирование всего этнолингвистического и этнокультурного ландшафта - ранний фракийский, более поздний романский, греческий, или здесь решающую роль сыграла культура Римской империи, или иные факторы, например скотоводческие "валашеские" миграции на север к Карпатам, можно будет сказать после накопления материала подобного изложенному.

Чрезвычайно важным является и определение географии обряда Тодорица на румынской этноязыковой территории, что нами из-за недостатка материала и места, увы, не сделано.

Показательны факты, собранные у саракачан, греческого пастушеского этноса, ведущего кочевой образ жизни в горах на юге Балкан. День Св.Феодора Тирона считается праздником погонщиков мулов и всадников, т.к. саракачаны верят, что Св.Феодор был всадником. Саракачаны месят сакральный хлеб, посвященный Св.Феодору, всадники часть этого хлеба дают коням, а часть

I В таком аспекте можно говорить и о балканской обряде "бадняк", который имеет соответствия и на Кавказе, и в Средиземноморье, и даже на Британских островах, а некоторые его элементы известны у восточных славян и балтийцев.

съедают сами. На хлебе в виде орнамента выпекается пять кружочеков теста, расположенных либо крестообразно, либо в виде месяца.

Т.З.ЦИВЬЯН

### НОВОГРЕЧЕСКИЙ КЛИДОН И ЕГО АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ

Клидон – обряд гадания, описанный Эбботом для греческой Македонии (Abbott 1969) и известный и в сопредельных славянских регионах. Он приурочен ко дню Ивана-Купалы и организован по тому же принципу, что и, например, рус. подблудное гадание: участницы (девушки) кладут в сосуд с водой разные принадлежащие им предметы (кольца, пуговицы, бусины и т.п.); в определенный момент эти предметы вынимаются по очереди, в это время исполняются соответствующие тексты (песни, загадки), по которым толкуется судьба владелицы. Название обряда этимологизируется как производное от *κλείων* 'закрывать, запирать', что определяет и его "семантическую технику": гадание раскрывает то тайное, что раньше было закрыто, замкнуто. На противопоставлении закрытый/открытый построен сложный ритуальный спектакль, в котором воплощается гадание. Предварительная часть ("заязка") обряда, когда в особый сосуд помещают "гадательные предметы" (к каждому из которых прикреплен цветок, принадлежащий к мифологическому гербарию), когда его наполняют водой из источника (также особый ритуал), а затем ставят на ночь "под звезды" или под розовый куст, называется *τὸς κλείωμα* 'запирание', само же гадание ("развязка") – *τὸς ἐκκλείωμα* 'отпиранье'. Особую роль играет ритуальное молчание: девушка, несущая сосуд, не должна говорить ни слова и не отвечать, если ее окликнут. Рот ей завязывают платком, к концам которого прикрепляют замок (реализация метафоры "рот на замке"). Мальчику, который вынимает "гадательные предметы", завязывают глаза. Таким образом, закрытость подчеркнута и визуальным, и звуковым кодом; окончательно же она закреплена кодом словесным. Все тексты, сопровождающие действия с сосудом, построены на оппозиции глаголов закрывать/открывать, отраженной в соответствующих

Формулах: ... γέλει νά κλειδόσουμε τούν κλείδουνα / ...γέλει νά  
ξηκλειδώσουμε τούν κλείδουνα '...закроем [запрем] клидон [т.е.  
сосуд, скрывающий в себе судьбу] /...откроем отопрем клидон';  
πνοέγομε τόν κλέδονα, νά βγή τό καλορρίκικο

'Открываем клидон, чтобы счастье вышло наружу!'

Вся эта режиссура построена на народной этимологии. "На самом деле" название обряда восходит к др.-гр. κληδών 'предсказание, прорицание, весть, молва, слава, зов, призыв, имя' κλέος "bruit qui court", 'слава' и др. (Chantraine). Кληδώνес - один из видов Stimmens-Orakel, ср. Од.20, I20-I21:

'Με ἄρ' ἔφη, χαῖτρεν δὲ κληδόνι δῆος 'Οδυσσεύς

Σπυρός τε βροντῇ φέτο γὰρ τίσασθαι ἀλείτας.

'Так говорила рабыня, был рад Одиссей прорицанью,

Грома и слова, и в сердце его утвердилась надежда'.

Кληδών . прорицание, выраженное в слове, в шуме, громе, т.е. звукющее, подчеркивает особый характер древнегреческой культуры, ориентированной на звук, на произнесенное слово и тем самым на слух. Греки, говорит Вернан (Vernant 1974) предпочитали "устное (словесное) гадание", divination orale, другим видам гадания (таким, например, как бросание костей). Словесное гадание строилось в виде dialogue oraculaire, где слово (или иной звуковой знак) бога непосредственно отвечало на поставленный вопрос. Такое преимущество речи как способа общения с верхним миром согласуется с глубинно устным характером цивилизации, где письменность была не только недавним (по сравнению с Ближним Востоком и Китаем) явлением, но где в силу своего целиком фонетического характера она стала органическим продолжением разговорного языка.

Народная этимология не затронула ни функции термина (гадание), ни способа открытия жребия (звук, слово), но изменила мизансцену обряда, введя оппозицию закрытый/открытый, тишина/звук (молчание/слово). Слово, не изменившее своего значения, стало по сути дела знансиосемичным, и то, что произошло с ним (и с обрядом), свидетельствует о большем, чем нечто внешнее, изменении. В противоположность открытости др.-гр. гадания, когда на конкретный вопрос немедленно следовал звуковой ответ, направленный непосредственно адресату, теперь получение прорицания предельно затруднено. Перед нами - уклонение, уход от диалога, сгущение таинственности, неопределенности, т.е. закрытость по преимуществу. Принцип "подблюд-

ности" особо повышает степень внешней случайности и этим укрепляет достоверность сообщения, полученного столь сложным, непрямым способом. Тем самым есть основания говорить о своего рода переориентации греческой традиции в сторону той амбивалентности, мистериальности, которая постулируется для балканской модели мира (БММ) и для балканского менталитета (Топоров 1989). Речь идет именно о переориентации, поскольку и эти свойства были заложены в древности, но до поры до времени не были актуализированы; в некий момент проявилась эта иная сторона, что и было закреплено в языке меной сигнификата. Другой угол зрения позволяет видеть в клидоне не чередование, а аккумуляцию значений, не диахроническое развитие, а "соборность", позволяющую понять этот феномен духовной культуры во все его комплексе и как бы одновременно.

Т.А.АГАПКИНА

## СЛАВЯНСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ ЧЕСТВОВАНИЯ МОЛОДОЖЕНОВ

В кругу славянской обрядности особое, хотя и не слишком заметное, место занимают ритуалы чествования молодых супружеских пар в течение года (наиболее известен среди них рус. поволж. вьюнишник). Они занимают периферийное положение как по отношению к календарному, так и по отношению к семейному обрядовым циклам. Ритуалы этого типа обычно определяются исследователями как "переходные", поскольку ими завершается многоэтапный цикл обрядов, маркирующих изменение социального статуса молодоженов.

Болгарские и македонские ритуалы этого круга (преимущественно зимние) в известной степени специфичны. Именно в их составе наиболее заметны черты ритуалов инициационного типа. Основой болгарских и македонских ритуалов является, как правило, "испытание" молодоженов. Важное место в сценарии ритуала занимает переодевание и перемена головного убора молодой женщины. К числу наиболее значительных социальных последствий ритуала относится изменение названий и терминов, определяющих половозрастной

статус молодых супругов, а также немедленное допущение их к участию в жизни социума как полноправных его членов (например, для жены - изменение места, занимаемого ею в хороводе, для мужа - в общественной трапезе) и т.д.

При сопоставлении юнославянских ритуалов с их западно- и восточнославянскими параллелями выясняется, что в западнославянских ритуалах (преимущественно масленичных) эти элементы отсутствуют, и сам ритуал напоминает в большей степени традиционные западнославянские обряды вступления в полупрофессиональные союзы (жнецов, косцов и т.п.), осуществляемого путем выкупа или совместной трапезы в корчме, ср. польск. wkup do bab. Восточнославянские (русские) ритуалы (масленичные и пасхальные) обнаруживают некоторые сходные черты с юнославянскими, прежде всего македонскими, главным образом в частностях и деталях. Специального внимания заслуживает наличие весьма близких между собой русских и македонских песенных текстов, содержащих мотив "мирового древа" и функционирующих в составе соответствующих обрядов.

Л.Н.ВИНОГРАДОВА, С.М.ТОЛСТАЯ

К СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ:  
ВЕШТИЦА И ВЕДЬМА

При сравнительном изучении низшей мифологии наибольшую трудность представляет идентификация персонажей, принадлежащих разным фольклорным традициям (разным мифологическим системам). Существует универсальный (достаточно ограниченный) набор различительных признаков (отражающих возможные ипостаси, внешний вид, генезис, характерные локусы, функции МП и т.д.), по которым может быть идентифицирован практически любой персонаж. Однако группируются эти признаки и закрепляются за разными МП по-разному. Поэтому полного тождества между МП разных систем быть не может: даже при совпадающем наборе признаков МП могут отличаться своей внутренней структурой (иерархией признаков, их "весом") и местом в системе (соотношением с другими персонажами). Тем не менее свойство универсальности присуще не только составу

(инвентарю) признаков, но и некоторым их устойчивым, повторяющимся сочетаниям, "пучкам", образующим "сгущения" вокруг каких-то отдельных доминирующих признаков. К числу таких универсалий относится наличие в мифологической системе персонажа, для которого характерны "пограничность" между миром людей и миром демонов (или принадлежность одновременно к обоим мирам), способность к оборотничеству, преимущественно женская ипостась и злоказненность по отношению к людям. Таковы балканославянская вештица и восточнославянская ведьма, занимающие сходное место в своих демонологических системах. Совпадая по указанным доминирующими чертам, эти МП, однако, существенно различаются по сопутствующим, дополнительным признакам. Их сравнительное рассмотрение позволит выявить в южнославянской вештице "балканские" черты, отличающие ее от родственных славянских персонажей, однако степень "балканской" этого образа может быть определена лишь после его сопоставления с аналогичными персонажами других (не-славянских) балканских традиций.

Пограничное положение придает интересующему нас персонажу значительную вариативность: как ведьма, так и особенно вештица в отдельных локальных системах может занимать разное место на шкале "демонологичности" между полюсами "демон, сверхъестественное существо" и "человек", что отражается и в их наименованиях. Так, среди диалектных названий вештицы встречаются и имена демонических существ (серб. морна, штрига, болг. самовила, самодива), и названия людей, занимающихся врачеванием (болг. баечка, бильярка). В целом, по сумме характеристик вештица обнаруживает тяготение к демоническому полюсу, а ведьма - к человеческому. Оборотничество, являющееся общим свойством всех МП, особенно акцентируется в народных верованиях о персонажах типа вештицы и ведьмы. Вештицу характеризует не слишком длинный, но очень устойчивый ряд превращений, в котором первое и доминирующее место занимает бабочка, ночная бабочка, мотылек, затем следуют птица, черная птица, курица, индюшка, гусь, реже - жаба, кошка, собака, волк, из неживых предметов - искры, светящиеся, искрящиеся тела. Значительно больше разнообразия в своих метаморфозах обнаруживает вост.-слав. ведьма, которая может обращаться практически любым животным - котом, собакой, свиньей, волком, медведем, овцой, конем, теленком; птицей - вороной, ласточкой, аистом, курицей, гусем, уткой; гадами, пресмыкающимися - лягушкой, ужом, гадюкой, мышью, крысой и др., а также

предметами - колесом, решетом, стогом, копной сена, клубком ниток, корзиной, палкой, веткой и т.п. Сравнение этих списков показывает, что яркой отличительной особенностью вештицы является иллюстрация бабочки, которая в народном сознании воспринимается как воплощение и символ души (в частности, умершей души, покинувшей тело; души предков). Это свидетельствует о глубоких мифологических корнях образа вештицы. Хотя вост.-слав. ведьма и не имеет иллюстрации бабочки, некоторая связь ее с тем же кругом представлений прослеживается в "демонологических" названиях бабочки в вост.-слав. языках (укр. відьма, босорка, стрига, рус. ворогуша и т.п., ср. также аналогичные западнослав. наименования бабочек). Сходную семантику имеют и "птичьи" иллюстрации вештицы и ведьмы. Столь сильный акцент на мотиве души в образе вештицы неслучайен. Он вполне согласуется с широко отраженным в верованиях представлением о д в о е д у ш и и вештиц, что является еще одной отличительной чертой южнослав. персонажа. По этому признаку вештица смыкается с другими персонажами балкано-славянской низшей мифологии, такими как здухачи - люди-двоедуши, демоническая душа которых во время сна покидает их тело в виде птицы, змея и т.п. и которые, в отличие от вештиц, специализированы на небесно-космических функциях (управление тучами, градом и т.п.). Этот мотив полностью отсутствует в демоно-логических представлениях восточных славян, но характерен для всего карпатского ареала (включая южную Польшу), который в этом отношении, как и во многих других, продолжает балканский ареал.

Разная демонологическая природа сравниваемых МП находит отражение в верованиях, касающихся их генезиса. Общееевропейские представления (поддержанные христианским мировоззрением) о том, что ведьмами могли стать обычные, женщины, вступившие в связь с чертом (сожительствующие с ним, продававшие ему свою душу, заключившие с ним сделку и т.п.), известны всем славянам, и именно такое происхождение наиболее характерно для вост.-слав. "Ведьмы". В большей степени народная мифологическая основа проявляется в южно-слав. повериях о генезисе вештицы, которая рождалась якобы в результате зачатия в особую роковую минуту или накануне большого праздника; считалось, что ею могла стать в будущем (по достижении зрелого возраста, после замужества) девочка, рожденная "в рубашке" (красной, кровавой и т.п.), появившаяся на свет в последнюю фазу луны и т.п. Характерно, что

в некоторых серб.-хорв. свидетельствах вештица генетически связывается с морой - девушкой-двоедушницей, наделенной сверхъестественными свойствами, которая, вступив в брак, становилась вештицей, а та после своей смерти превращалась в вампира. Признаки моры и вампира можно заметить и в некоторых типичных функциях вештицы, способной - по народным верованиям - душить по ночам, пить кровь людей и животных, питаться мертвечиной, поедать сердца, вынутые из детей, похищать ребенка из материнской утробы или теленка из чрева коровы и съедать их и т.п. Действия такого рода практически полностью отсутствуют в описаниях вост.-слав. ведьмы. Характерным для вештицы и весьма слабо отраженным в повериях о ведьме можно считать мотив связи с небесными светилами (ср. способность вештицы похищать или сбрасывать на землю луну, принимать облик падающей звезды, кометы) и со стихиями (ср. способность управлять тучами, градом, держать взаперти ветры и т.п.).

В отличие от верований, фольклорный материал, относящийся к суеверным рассказам об анализируемых персонажах, обнаруживает большую общность. Практически универсальными для всех европеистских традиций (в том числе славянских) можно считать следующие мотивы: ведьмы летают верхом на предметах домашней утвари или людях (превращенных в животных) на совместные сбороища, приуроченные к определенным календарным срокам (валльпургиева или купальская ночь, святки и др.); человек наноситувечье животному, насекомому, впоследствии оказавшемуся покалеченной ведьмой; ведьма отбирает молоко у коров. Многие общие для южных и восточных славян сюжеты быличек отражают способность вештицы и ведьмы насылать болезни и порчу и одновременно исцелять, заниматься колдовством, ссорить людей или привораживать одного к другому и т.п. Обеим славянским традициям известны также сюжеты о трудной смерти ведьмы и вештицы и о разнообразных способах их распознания. При общности основных сюжетных схем их текстовое наполнение и конкретизация могут быть совершенно различными в разных фольклорных традициях, и эти различия часто оказываются весьма существенными для мифологической характеристики персонажей.

Таким образом, отмеченные расхождения в характеристике юж.-слав. вештицы и вост.-слав. ведьмы отражают разный демонологический статус этих персонажей. Большая мифологичность образа вештицы, его более отчетливая связь с основными категориями

архаической картине мира, с потусторонним миром предков, с общим космическим порядком сообщает этому персонажу более высокий ранг в системе МП по сравнению с образом ведьмы, интерпретируемым преимущественно в категориях обыденного мифологического сознания и повседневной ритуально-магической практики. Вместе с тем, отличительной чертой ведьмы является ее включенность в календарную обрядность восточных славян (ср. широко распространенные ритуалы изгнания, уничтожения, выслеживания ведьмы в купальскую ночь и т.п.), где ее образ приобретает большую абстрактность и большую мифологичность. "Календарная" ведьма, символизирующая дух изгоняемой нечистой силы, как бы отдаленную от "конкретных" ведьм их общую вторую душу, значительно ближе к образу балкано-славянской вештицы, чем ведьма как персонаж верований и бытовой магии. Из этого следует, что мотив двоедущия не чужд и вост.-слав. ведьме, но это двоедущие иной модели и иных форм выражения.

В.Н.ТОПОРОВ

ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ СЕРБСКО-ХОРВАТСКИХ ЗАГОВОРОВ  
(ЕЩЕ РАЗ ОБ ИДЕЕ ВОЗВРАТНОСТИ)

Памяти Ильи Николаевича Голенищева-Кутузова

Речь идет о заговорах от укуса змеи ("Одуједа змије"), которые теперь удобным образом собраны и в некоторых их частях проанализированы Л.Раденовичем (Народне басне и бајања, 1982, № 1-45). Эти заговоры представлены довольно гомогенными текстами, воспроизводящими один и тот же круг мотивов, образов, фразеологизмов; чаще всего они лаконичны (2-4 стиха, обычно коротких) и нередко обнаруживают некоторую эзотеричность, требуя для своего объяснения комментария — семантического и/или "реального", который в ряде случаев может быть извлечен при обращении к более широкому кругу фактов. Разумеется, прежде всего имеются в виду мифопоэтические представления о змее, а отчасти и демифологизированные, "практического" характера сведения, касающиеся и самой змеи и отношений с нею, в которые может быть поставлен человек. Соответствующий материал

должен учитываться и при анализе данной группы заговоров, поскольку он образует ряд на разных принципах формируемых контекстов, в которые в качестве составной группы входят и сами эти заговоры.

Лишь несколько таких контекстов будут здесь обозначены – I) вся с.-х. традиция, точнее, та "народная" энциклопедия на тему змеи, которая обнаруживается в фольклорных и ритуальных текстах, в их сюжетике и топике (ср. с.-х. эпос и проч.), в образах и магии, особенно в связи с годовым циклом, с народно-медицинской прагматикой и т.п.; – 2) общеславянская традиция, относящаяся к той же теме – и в узком (ср. заговоры от укуса змеи в других славянских традициях, особенно многочисленные в русской и белорусской) и в широком (вся сфера отражения змеиной темы) смысле; – 3) индоевропейская традиция, связанная с этой же темой и взятая в двух названных смыслах (особое значение имеют богатые материалы именно по заговорам этого типа в балтийской и древнеиндийской мифоэтических заговорных традициях); – 4) ареальный контекст, охватывающий данные, относящиеся к Балканам именно как к относительно единому и "проницаемому" культурно-историческому локусу, характеризуемому многими общими элементами народного "змееведения", и отчасти к смежным частям Малой Азии.

Каждый из этих контекстов обнаруживает нечто такое, что объясняет и/или мотивирует отдельные детали с.-х. заговоров этой группы, как и сами эти заговоры бросают луч света на некоторые неясности змеиной темы в упомянутых контекстах. Чем теснее культурно-языковое родство между традициями, тем более тонкие детали обнаруживаются при сравнении или же поддаются реконструкции. В пределах славянского материала вполне реальны реконструкции фрагментов текста-схемы праславянского "прото-заговора" от укуса змеи. Балтийские данные в одних случаях углубляют реконструкцию, в других делают менее определенной ее языковую форму. Древнеиндийские данные имеют относительно отдаленное отношение к реконструкции праславянской языковой формы этих заговоров, но исключительно важны с точки зрения восстановления исходного сюжета, связи его как с мифом, так и с ритуалом.

Оставляя за собой возможность подробнее рассмотреть этот круг вопросов позже, здесь можно ограничиться обозначением нескольких узловых пунктов, совокупность которых отсылает к вполне определенному и более или менее хорошо исследованному классу и.-евр. мифоритуальных текстов: -1. стихотворная форма с.-х.

заговоров и довольно определенный набор метрических схем (бесспорно такая же форма характерна для заговоров "Атхарваведы", а в свете этих двух традиций выявляются или естественно реконструируются стихотворная форма и сходные метрические схемы в балтийской традиции /иногда они несомненны и затушеваны лишь несовершенной формой представления материала, легко, впрочем, восстановливаемой, ср. лит. Kirmin, kirmin, / Kam tu lindai, / Kam tu kandai? / Lisk i žeme... / Pumprok, pašup, / Tu neblisi, / Tu nebkaši / Né man pikto / Nebdarysi и т.п./, а также в других славянских традициях, в частности, в русской (особенно в формульных зачинах, в "вопросных" фрагментах, при перечислениях - видов змей, частей человеческого тела, элементов ландшафта и т.п.); - 2. Фразеология (с.-х. змија лјута, русск. змея лютая; земљо, ... буди слатка као мед - Аше, аше, что ни есть в свете слаше?, в загадке с ответом - Земля, откуда - сладкая земля и т.п.); - 3. элементы диалогической структуры (ср. с.-х. - Добро јутро, старац и баба! / - Дао бог добро! Што си дошао? / - Ујела ме змија / - Иди кући, па се моли богу! или - Шта ти је? / - Ујела ме змија. / - Веле да те је ујела змија... - Эй же ты, змея скорпей, я пришел к тебе с нуждой. - С какою? - Найди ту змею... - Я, говорит, не пойду... и др.); - 4. определенный круг мотивов и элементов, часто архаичных, сопрягаемых в заговорах с змеей (земля, камень, еда, хвост, рога, отмеченный женский персонаж Дева Мария и др./, мужской персонаж - змееборец, стрелы, удаление яда или жала, космический "декор" - небо, земля, солнце, месяц, звезды и т.п.); - 5. несомненные приметы связи с основным мифом и с образом мирового дерева (начиная от исходной ситуации - Океан, остров Буян, дуб, ракитовый или липовый куст, белый камень, черное руно, гнездо, змея, ее три сестры, четыре стороны света и т.п. в наиболее полных среди славянских традиций русских версиях, поддержанных точными балтийскими, хеттскими и иными параллелями, вплоть до мотивов поединка Змееборца-стрелка со Змеем /ср. особенно ведийскую традицию/ и включения в заговор фрагментов текста "основного" мифа, ср.: - Я, говорит, не пойду. - А я тебя громом убью! - Я от грома спрячусь в землю. - А я насыплю тебе в уши лютого зелья... Майков, № 178 и др.).

Все это дает достаточные основания говорить о том, что заговоры от укуса змеи восходят к словесной части "медицинского" ритуала, представляющей собой трансформированную версию "основного" мифа (или с ним тесно связанную и на него опирающуюся)

применительно к ситуации "неудачи" человека в его контакте-конфликте с змеей и к цели - ликвидации последствий этой неудачи. Возможность неудачи, иногда и роковой, свидетельствует о неполной предопределенности исхода ситуации встречи человека и змеи, допустимости разных поворотов, наличия неясностей в направленности "удачи" и "неудачи". Эта неопределенность, чаще всего проявляющаяся в амбивалентности основного предиката заговора, составляет не только фон, но и основу этой группы заговоров.

При том, что соответствующие с.-х. заговоры утратили очень многие черты исходного прототекста и должны быть признаны с этой точки зрения сильно вырожденными, в них присутствует один очень важный и, несомненно, архаичный (речь идет о смысле, а не о конкретной форме) элемент. Кстати, этот элемент выступает и как самая яркая черта этой группы заговоров: она представлена многими примерами, обычно появляющимися в ключевом начальном положении, иногда трижды повторенными, дающими в ряде вариантов, само сопоставление которых уже наводит на важные предположения. Речь идет о зачинах с характерными лексико-фразеологическими, семантическими и синтаксическими чертами, делающими их, несмотря на вариативность, устойчивым и ключевым в отношении смысла элементом заговора. Ср.: Земља земљу љуби (но и: љубила, пољубила), Земља земљу јела (но и: јела); Пољуби змија змију, Змија земљу пољубила, а также периферийные случаи разного рода: Земља земљу такла, Земља земљу анђераш, Зела зелу уједе или несколько иные синтаксические типы - ...да те је јела змија, Ујела ме змија, Змија лаза ујела (ср. также - потирая укушенное место землей - Земља земљи, тијело тијелу или Земља земљу нека иде и даже пољубила злата - у злату злата!; ср. сходную игру на одном "сквозном" слове в русских загадках о змее - Зло в зле лежит, злом изогнуло; Позло зло, я зло схватил да злом злу жизнь прекратил; Зло во зле горело, зло злу покорилось, зло по злу и вышло и т.п.). Таким образом, в центре внимания конструкция с двухместным предикатом - или љубити 'целовать', или јести 'есть' ('грызть'), - при котором в качестве субъекта и объекта могут выступать (независимо от конкретного предиката) или земља, или змија - в любом наборе (практически не отмечен лишь тип змија змију јела, хотя, судя по некоторым данным, и он возможен, по крайней мере, теоретически):

Subj. (земља ∨ змија) & Praedic. (љубити ∨ јести) & Obj.

(земля √ змија). Два основных следствия вытекают из этой формулы - ее возвратное значение, т.е. обращенность действия, исходящего от субъекта, на него же самого, выступающего уже в функции объекта (лексическое совпадение субъекта и объекта), и известная "синонимичность", под данным углом зрения, лексем, выступающих в качестве субъекта и объекта. Возвратность и "синонимичность" (пока достаточно указать, что речь идет о некоей смысловой сближенности, подтверждаемой фактом взаимной субSTITУции этих лексем в данной формуле) в этом случае оказываются элементами не только языкового уровня, но и надъязыковых уровней - образного и концептуального ("логического"). Иначе говоря, эта исходная конструкция имеет как бы два особых "выхода" - в область мифопоэтической об разности и в область логико-дискурсивных ментальных структур.

Обращенность на себя, предполагаемая этой возвратностью, важна не столько в тех случаях, когда для субъекта нет другого объекта и он по необходимости сосредоточен на себе (при этом, естественно, не сознавая этой "врожденной" замкнутости), сколько в тех, когда другой, попав в поле зрения субъекта (Я в идеальном случае), уже стал реальностью, и субъект (Я) сознает, что наряду с разомкнутостью, открытостью другому, ориентацией на него, существует и иное состояние - активной, сознательной и сознаваемой замкнутости на себя. Только эта "видимая" замкнутость, возникающая в результате возвратного движения, открывает для сознания возможность "невидимого" внутренне-углубляющегося и интенсифицирующего пути, и только он приводит к тому, что называется самопознанием

у<sup>ч</sup>н<sup>т</sup>в<sup>р</sup> с<sup>а</sup>в<sup>т</sup>б<sup>у</sup> о котором впервые вполне отчетливо было сказано именно на Балканах - в надписи на храме Аполлона в Дельфах и Сократом платоновской "Апологии" (ср. темы зрячести и слепоты в связи с эдиповским у<sup>ч</sup>н<sup>т</sup>в<sup>р</sup> с<sup>а</sup>в<sup>т</sup>и<sup>е</sup>м, которое в финале трагедии обернулось темой самопознания, необходимостью понять, кто он, Эдил, такой). Самопознание как высшее проявление мудрости не только теснейшим образом связано с возвратностью, но и является лучшим плодом этого на самого себя обращенного движения. Не случайно, что с<sup>о</sup>ф<sup>і</sup>а у неоплатоников обладает свойством авторефлексивности, проявляющимся в только ей свойственной способности мыслить самое себя, а Прокл указывал, что истинная с<sup>о</sup>ф<sup>і</sup>а есть знание самой себя, и с<sup>о</sup>ф<sup>і</sup>а самой себя, направленная на самое себя

и самой себе придающая совершенство (... καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ξαυτής οὖσα καὶ πρὸς ξαυτὴν ἐστραμένη καὶ ξαυτὴν τελείοῦσα... Procli Schol. in Cratyl. pgoem. XVI), ср. сходные идеи в "Ареопагитиках" ("Об именах Божиих"): "божественная мудрость (θεῖα σοφία), ведая самое себя (ξαυτήν) знает все" и т.п. Для религиозно-философской мысли этот лучший плод достигается при возвратном движении в сфере мысли и субъекта мысли и предстает как мудрость самопознания. Но эта же идея знает свое соответствие и в мифopoэтическом образе подобного же движения и его результата - материального прибытка, природного процветания, жизни как его символа, и с.-х. заговоры возвращают именно к этой теме, конкретнее - к двум взаимозаменяющимся образом, к земле и змее.

Связь этих двух объектов, столь убедительно иллюстрируемая с.-х. заговорами, слишком разностороння, чтобы претендовать на полноту перечисления того, что их соединяет, но все-таки основное должно быть отмечено. Прежде всего в славянской языковой традиции земля и змей обозначаются словами одного и того же корня (*\*zem-/z̥m-*), имеющего очень глубокие и.-евр. истоки. Что было метафорой чего (змей как "земляная" в соответствии с принятым взглядом или земля как "змеиная"), в данном случае не столь существенно, хотя есть аргументы (хоты бы и вторичные) в пользу обеих точек зрения. Важнее, что общность обозначений предполагает и общность семантической мотивировки (условно - "низкий", "к низу приуроченный"), и наличие мифологических мотивов и образов, подтверждающих эту связь (ср. "совпадение" Земли и змей - Змей при наложении их друг на друга *или* при указании границ-пределов: первый случай - др.-инд. мировой Змей Шеша, на котором покоится Земля /в таком случае она могла бы пониматься именно как "змеиная"/, второй случай - др.-исл. Ёрмунганд, Змей, оложивающий Землю, "средний" мир - Мидгард (другое название - Мидгардсorm, т.е. 'Змей Мидгарда'). Эта связь, конечно, определяется и тем, что Земля и змей (Змей) разным образом опора и поддержка - держатель(ница) всего (ср. образ вертикального мирового Змей как варианта мирового дерева), но упускается из виду, что общим является для Земли и змей и доведенное до абсолютного завершения свойство "возвращаться" к себе самому. Замкнутый круг Земли и свернутая в круг змей (другой аспект этого же - ежегодное сбрасывание змей кожи и возвращение "старой", прошлогодней змей к себе самой, но "молодой", этого "нового года")

суть реализации этой общей идеи. Земля, понимаемая как "годовое пространство" (Не земля родит, а год, - по слову поговорки), с каждым циклом возвращается к себе самой, и конец одного года сопрягается с началом другого (к этому моменту как раз приурочен основной годовой праздник "вечного возвращения" /*le retour éternel*/ в котором нередко инсценируется поединок демиурга, основателя и учредителя Земли, с мировым Змеем), подобно известному образу змеи, жалящей себя в хвост и, следовательно, образующей круг (сопряжение начала и конца в обоих случаях). Тема хвоста подчеркнута и в с.-х. заговорах - Змијо, од бога проклета! / / Трбуом пузаш, без ногу одаш, / у репу врага носаш, ср. Ујија реп, реп и др.; народная традиция признает, что змей может жалить и хвостом, поэтому обычное толкование свернутой в круг змеи как жалящей свой хвост должно быть дополнено - и жалимой своим собственным хвостом ("враг у репу").

В этом же контексте уместно обратить внимание на оба глагола указанной "возвратной" конструкции с.-х. заговоров, выступающие как предикат при обозначении земли и змеи - јести и (по)љубити. Оба глагола в этом случае семантически "авторефлексивны". Мифопоэтическая концепция еды, пищи осознает единство и замкнутость друг на друге еды и того, кто ее есть, пиши и питающегося, вскарливаемого: еда и есть тот природный прибыток, который продолжает увеличиваться, будучи усвоенным наиболее продвинутыми формами жизни - человеком, животными (характерно, что и человек и животное в ряде языков, в том числе в славянских и балтийских, могут обозначаться теми же корнями, что и земля, змей). "Есть еду", значит, возвращаться к себе вновь и вновь ради возрастания жизни и жизненной силы. Вечная жизнь - только и обеспечивается этим вечным возвращением. Земля не только творит еду и сама ею является (она слатка као мёд, као шећер, као пресно млеко, ср. в загадках о земле - Что на свете сырнее?; Что на свете жирнее?; Весь мир кормлю, а сама не ем и т.п.), но, так сказать, и "самоедица" - Земља земљу јела: / ни с вактом ручала, / ни с вактом ужинала, / ни с вактом вечерала (ср.: роком ручак, / роком ужина, / роком вечера, / нити од земље колача, / нити од трна покривача, сам колач, ражан/њ/ колач тоже образ состоявшейся возвратности). Не менее показателен в этом плане и глагол љубити, особенно если помнить, что наиболее распространенное значение продолжателей праслав. \**l'ubiti* 'любить', 'пра виться' является вторичным первоисмыслием более конкретных зна-

чений. Не говоря о наличии в и.-евр. *\*leubh-* значений, отсылающих к страсти, сильному сексуальному желанию (и, как следует из дальнейшего развития, удовлетворению его), само значение с.-х. слова ('целовать') очень показательно. Если соитие — зачатие — рождение образует возвращение к жизни на ее новом отрезке, то возвратность "целования", принадлежа к тому же кругу идей, носит более символический характер. "Целование" — знак возврата, после обособления, к цельности, целостности, к состоянию органического процветания и здоровья (ср. цел телом, цел умом как формулы), которое присуще земле (ср. также целина), из и.-евр. *\*k̥oil-*.

Змея — один из наиболее ярких символов многоплодости и, значит, жизни. То же можно сказать и о Земле, и в этой теме позднесофийские попытки понимания Земли как Софии перекликаются с мифopoэтическими параллелями. Земля всегда о себе, обособленна, одна как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая на себя самое, она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в череде поколений ее потомства; она — по-собица жизни, обращающаяся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить жизнь из самой себя. Поэтому Земля — вечная мать (матушка Земля, Мать сырь-земля и т.п., ср. образ змеиной Матери, царицы и прародительницы всех змей, и обращения типа Матушка змея шкуропея и под.). И поскольку она рождает и родит, она вновь и вновь признает себя в своих детях, ее образах. Собственно, рождение есть одна из форм знания (ср. и.-евр. *\*g'ēn-*, совмещающее оба эти смысла). Земля, как и змея, многократно рождает и потому многозначаща (ср. Земля все знает /видит/ и змей все знает): атрибут мудрости (самая мудрая) присущ ей, как и змее (мудрый, как змей), и в этом контексте знание-мудрость неотделимо от многоплодности: оно лишь особая форма ее. Здесь нужно напомнить еще об одном представлении мифopoэтической традиции — способности змеи и Земли рождать "из себя", самостоятельно, без участия мужского начала (ср. Hesiod. Theog., II 6 и сл.). Общее, объединяющее Землю и змею, не исчерпывается их связью с идеей опоры, с низом, сыростью, царством мертвых и бессмертием, с женским началом, плодородием, знанием-мудростью и т.п., но проявляется и иначе, между прочим, и в общих мотивах (ср. "выпускание" змей весной из земли и "ход" их на зиму в землю, что отсылает к двум идеям, — змей как дети земли и как ее покойники: земля как бы рождает, но и хоронит //убивает// их), не говоря уж о языковом единстве этих слов и той степени

внешней близости, которая позволяет, с одной стороны, в слове земля видеть анаграмму (в ряде случаев не без табуистических мотивов) слова змија, а с другой, предполагать некое подобие figura etymologica в таких фрагментах, как Змија земљу палубила. Во всяком случае сознательность игры близостью - звуковой и смысловой - этих слов в с.-х. заговорах вне сомнений.

И все-таки ошибочно было бы ограничиться только указанием подобия Земли и змеи. Стержневой оказывается иная проблема - тождества и различия, и вокруг нее развертывается все, о чем говорится в заговоре. Действительно, часто Земля и змея почти синонимы, они заодно и как бы дублируют друг друга, но уже само это сходство нередко обрачиваются различием. Змея получает от Земли убежище, покров, но, если она укусила человека, то Земля отказывается принимать ее, и змея становится "нечистой" (представление, распространенное и в с.-х. и в других балканских традициях). Положение "жалающей" змеи и "ужаленного" человека становится разным именно в связи с землей: ... лютоедица змея, чтоб тебе проклятой, сквозь землю пройти, а тебе, рабу Божию по белу свету ходить. Укус змеи излечивается землей, которой растирают укушенное место. Конечно, это не просто следование принципу "подобное - подобным": само "подобное" как бы распадается на "неподобные" части; змијски отров, јед - горак (јед 'горечь', ср. в заговоре: истјерај змијски јед), и потому он лечится землей, сладко и као мед, као шећер. Земля или ее божественная персонификация не только жилище змей, но и защита от них (ср. функцию бога земли Геба в Древнем Египте). В этой функции и в славянских заговорах вместо Земли нередко выступает божественный персонаж (Драги боже, бол ног пази, / Да се отров не разлази; / и бог нека гледа, / да не умре от једа. / Драги боже, дај му лик, / нек оздрави болесник или Милостиви Иисусе, / истјерај змијски јед, / ... из мојега Петра/ ноге...), ср. Иисуса Христа или Николу Угодника или даже царя Давида в этой роли в русских заговорах. Они и им подобные персонажи выступают фактически как змееборцы, грозящие покарать ее каленой стрелой или даже громом. В древнеиндийских заговорах от укуса змей непосредственно выступает Индра, о котором прямо сообщается, что вначале он убил прародителя змей ( AVX, 4, 18 и др.), т.е. "перво-Змая", Вритру, противника Громовержца в ведийской версии "основного" мифа. Эта ситуация, отчетливо просматриваемая и в с.-х. и в русских заговорах от укуса змей,

дает основания видеть в тексте заговора и в заговорном обряде воспроизведение соответствующего змееборческого мотива, разумеется, в вырожденном виде: божественный персонаж, поражающий или прогоняющий змею, подобен Громоверхцу-змееборцу, змея - "перво-Змею", противнику Громоверха, пораженный змей человек или скот (гадина лята, снедающая людей и скот...) - соответствующим объектом "основного" мифа. Воспроизведение в определенных условиях "перво-ситуации" не только мотивирует данный частный обряд, но и придает ему особую силу и авторитет. Нахождение "своего" контекста для текстов этой группы заговоров позволяет понять, что истоки амбивалентности образов Земли и змей, их мены в ситуации преследования (то змей жалит Землю, то Земля преследует, гонит змею) нужно видеть в подобных же явлениях, характеризующих "основной" мир, о чем уже не раз писалось; интересно, что реконструируемая для этого мифа пара - положительный мужской (Громоверхец) и отрицательный женский (жена Громоверха) персонажи - в преобразованном виде присутствует и в с.-х. заговорах этого типа, ср.: Земља земљу јела / и вечеру приправила / не за зле жене, / но за добре љубе или Земља земљу луби, / Није за ради зле жене, / него за доброг человека и т.п. (к связи злой жены и змеи ср.: Лучше жить со змеем, чем с злой женой; Злая жена та же змея и т.п. и даже Жена да муж - змей да уж).

Но само подчеркивание различий, изменчивости, амбивалентности тоже далеко от абсолютности: применительно к необходимой глубине оно отсылает к единому архетипу, хранимому в разных его отражениях, и учит нахождению тождественного данному и за пределами известного круга явлений. С этой точки зрения, поединок Громоверха со Змеем, которого поражают, бьют, режут и т.п., сопоставим с сюжетом препирательства - суда Неба и Земли, представленного мифологической песней из Хорватского Приморья, Стариград (русскому читателю она доступна благодаря прекрасному переводу И.Н.Годенищева-Кутузова): Мать-Земля жалуется на Небо, терзающее ее отужей, градом, засухой, голодом и т.д. (от Михаила до Юрия и от Юрия до Михаила; кстати, эти сроки являются отмеченными в жизненном цикле змей); Небо же в ответ обвиняет "проклятую Землю" во всех непорядках, беззакониях, злодеяствах. Кажется, не обращалось внимания на замечательный по своей художественной силе русский духовный стих "Плоть моя невоздержная", особенно на фрагмент Как расплачется и рас-

тужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело-то мне Госпо-  
ди, под людьми стоять... вплоть до. Отвещает земли Иисус Христос: /  
О матери ты, мать-сыра земля! / Всех ты тварей хуже осужденная, /  
делами человеческими оскверненная... (ср. к мотиву земных тягот:  
Меня бьют, колотят, ворочают, режут, я все терплю и всем добром  
плачу и т.п., в загадках), который, несомненно, намекает на общий  
с хорватской песней исходный праславянский прототекст с той же  
общей идеей и со следами сходной архетипической конструкции,  
которые обнаруживаются в славянских заговорах от укуса змей.

#### П р и м е ч а н и е

Наиболее естественно возникающей аналогией к рассмотренной выше идее возвратности является соответствующий комплекс в литературе раннехристианского (впрочем, не только его) гноисса, причем и здесь эта идея отчетливее всего проработана в связи с темой самопознания и саморождения. Столь характерные для гностических текстов и во многом определяющие их структуру антиномические парадоксы сосуществования А и не-А в одном и том же хронотопе (в этом смысле А и не-А "аутогеничны") уже создает предпосылки для формирования "возвратных" движений и соответствующих им схем, поскольку само различие А и не-А возвращает одновременно и к идее их тождества; игра тождества и различия приобретает особое значение в рамках диалога, где представлены две стороны, объединенные одной общей темой, и в "личностном" варианте его - Я и ты. Идея тождества этих столь абсолютно противопоставленных друг другу участников диалога подтверждается очень распространенной в гностических (и вообще "герметических") текстах формулой  $\text{έγώ σύ καὶ σύ έγώ}$  "Я - ты и ты - Я". В этом смысле диалог - это разговор, беседа с самим собой (ср. "внутреннюю" речь как диалог двух Я - "внешнего" и "глубинного") - Я с не-Я, которое, оказывается, тоже лишь форма Я. И если обращение (\*ob-vort-: \*vert-). Я к не-Я есть "невидимое" возвращение (\*vəz-vort-: \*vert-). к Я, то происходящее на следующем шаге обращение к Я выступает уже как "видимое" возвращение к Я первого шага в результате мук, страданий острания и отчуждения этого Я, уходящего в не-Я, в свое иночество. Это возвращение одновременно и причина (A) и следствие (не-А) самопознания Я. Поэтому прав современный исследователь, имеющий в виду тексты из Наг-Хаммади, когда он утверждает, что "гноисис прежде всего есть познание самого себя" (J.E.Ménard).

Познание себя – высшее богатство, и весь мир меркнет перед познавшим себя. "Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны... Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы – бедность" (Наг-Хаммади, сб.П, 2, изреч.3). Познание самого себя – нахождение-открытие, рождение себя как нового Я ("... тот, кто нашел самого себя, – мир недостоин его", там же П, 2, изреч.115, пер. М.К.Трофимовой). "Алекриф Иоанна" – в значительной степени именно об этой драме познания и иерархии его видов. Дух есть "Жизнь, дающая /жизнь/... Знание, дающее знание... Милость, дающая милость и спасение"; первая сила, бывшая предвечно и открывшаяся в его мысли – это Пронойа (προνοία) Всего, образ незримого – "Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух... [Она] попросила... дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился], предвидение обнаружилось" (4-5). Познать женщину (соире), познать мир, познать самого себя – звенья одной цепи познания, и последнее – высшее: оно, в некотором роде, есть собирание самого себя; ср формулу έαυτὸν συλλέγειν повторяемую Епифанием в его обличениях гностиков, вкушающих человеческую плоть и нечистоты ("Пачарю" 26, 3, I-3). Эта ритуальная еда, вкушение человеческой плоти и семени есть "самое едение", осуществляющее ради собирания самого себя, ради спасения-восстановления своего Я, рассеянного в мире, ради возращения к полноте этого Я, которая при незнании ущербна, как и Плерома(Пληρωμα) из-за своеулия Софии. "Собирание" и "съедание" (26, 9, 3-5), по сути дела, самого себя возвращает к теме с.-х. земля земью юла и тому образу замкнутой на самой себе змеи, который может быть описан как эмија эмију юла (к теме еды и соития ср. Евангелие от Фомы, 65). В контексте познания самого себя эти образы как бы получают мотивировку (на худой конец – комментарий) в пересказе Епифанием этого обычая гностиков (цит. по пер. М.К.Трофимовой в неопубликованной статье о "Листис София"): "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов, но не сможет освободиться от них, если не будет в полноте этого знания ...Архонт, владеющий этим миром, змеевиден; он поглощает души, которые не причастны этому знанию. С помощью своего хвоста он возвращает их в мир... Если кто-то «пребудет в этом знании» и «соберет себя» посредством вкушения..., он не будет болеедержан здесь, но освободит-

ся от названных архонтов" (26, 10, 7-9) и далее, со ссылкой на Евангелие от Филиппа: "Господь открыл мне, что должна говорить душа при своем восхождении на небо, и как должна отвечать каждая из высших сил: Познала я себя самое и собрала себя отовсюду. / Не посеяла я чад архонту, но искоренила его корни и собрала рассеянные члены. Знаю я, кто ты... Так вот душа «избавлена»..." (26, 13, 2-3). Можно напомнить, что София, произведя "мысль своюю мыслью..., захотела открыть в себе самой образ без воли Духа", и когда она вывела его наружу, "она увидела своюю волю, это приняло вид несообразный - змея с мордой льва... И она назвала его именем Иалтабаоф" ("Апокриф Иоанна", 9-10, ср. образ Зервана). Тема Змея или Дракона как врага Сории в развертывающейся мистерии обретения высшего знания обычна и в манихейских текстах.

Между прочим, в русских заговорах обнаруживаются довольно многочисленные и при этом в ряде случаев, видимо, бесспорные следы манихейских представлений - в космологических деталях, в самом принципе дуализма, в именах демонов, взятых прямо или косвенно из иранских источников, и т.п. Роль богомилов как проводников этого "манихейско-иранского" влияния правдоподобна. Такой же она была и на Балканах - и не только в Болгарии, но и в Сербии и Хорватии. В этом контексте встает вопрос о происхождении формул и стоящих за ними образов и идей, которые были здесь обозначены.

Поскольку выражение Земља земљу љубила, јела (в целом ряде языков значения 'есть' /'вкусать'/ и 'futuere' передаются одним словом и, что не менее важно, во многих традициях сам акт едения-поедания выступает как метафора соития) встречается в заговорах з а к л и н а т е л ь н о г о характера, уместно напомнить о мотиве соития с Землей (*futuo terram...*) как в языческих заклинаниях, реконструируемых на основании эсхрологических данных (прежде всего матерная брань в русской традиции), так и в обрядах - ритуальная вспашка земли (нарушение ее целостности-целины) и засевание ее семенами (оплодотворение), см. подробнее у Б.А.Успенского. В этом контексте сербско-хорватская формула с идеей возвратности приобретает дополнительный смысл. В тексте, приписываемом иногда Иоанну Златоусту ("Не подобает православным христианам матери лаяти..."), указывается, что матерным словом оскорбляются Матерь Божия, родная мать и Мать-Земля - "Третия матери - земля, от неяже кормимся и питаемся и

тмы благих приемлем, по Божию велению к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение" (ср. мотивы еды-кормления и возвращения: Земля еси, в землю отидаши, "самое тело человека именуется землею". Даль, к *homo*: *humus*, *žemē*: *žmogūs* и т.п.). О гневе Земли в связи с ее оскорблением (нарушение ее целостности-целомудрия) см. выше.

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

### СТРУКТУРА ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ЗАГОВОРА

В докладе содержится описание структуры индоевропейских заговоров, основанное на сравнении друг с другом совпадающих схем и фрагментов заговорных текстов в древнегреческой, славянской, древнеиндийской, хетто-лувийской и некоторых других традициях. Описываются совпадающие пространственные и временные характеристики движения субъекта заговора и соответствующие языковые обороты. Особо изучается вопрос о характере и числе частей тела человека в медицинской магии индоевропейцев. Восстанавливается синтаксическая структура комбинации названий этих частей тела.

Г.И.КАВАКОВА

### ДИТИ ПРИРОДЫ В ИЕРАРХИИ КОДОВ

Речь в нашем сообщении пойдет об изначальном метафорическом смысле таких расхожих клише, как "дитя природы" и "дети - цветы жизни". В разных традициях они относятся к специальному и в то же время неотъемлемому субъекту социальной организации общества - внебрачному ребенку.

Его "незаконность", "приход извне" фиксируется уже в терминологии. На Балканах это особенно характерно для румын-

кого языка, где обычному ребенку *copil* противопоставляется *copil* или *copil de după garduri* - ребенок, зачатый за забором, вне "культурного" пространства дома. "Внекультурное" пространство - прежде всего пространство природы. Наиболее актуализированным кодом, в рамках которого функционирует незаконнорожденный и его мать, является растительный код: рум. *copil din flori* (букв. "ребенок из цветов", ср. также полес. *самосей* 'то же' и словацкое поверье о том, что, если фруктовые деревья расцветут второй раз в году, девушка "сктурвится"). С помощью природных или "пограничных" символов осуществляется и "социализация" субъектов, нарушивших законы общества: девушку, родившую до брака, венчают с вербой или забором, после чего она считается поправной замужней женщиной (Западные горы).

Однако традиционные термины могут подвергаться сомнению или переосмыслению отдельными членами сообщества. Неожиданное возникновение оценочного, морального критерия ставит под вопрос правомочность использования растительного кода: так, один крестьянин из Праховы считает неправильной традицию называтьbastardov детьми "из цветов", поскольку от цветов зачала только Божья Матерь, получившая в подарок от архангела букет лилий (тема чудесного рождения, безусловно, связанная с данным сюжетом, должна быть детально исследована во всех ее вариациях).

Неразрывная связь внебрачного ребенка и мира растений вновь и вновь проявляется в полисемии: *copil* еще и 'отросток', 'боковой побег'. В южнославянских языках в ущерб "растительным" развиваются "зоологические" значения: болг. *копиларче* 'овца, оягнившаяся в первый год', *копилче* 'козленок, которого коза принесла в первый год', серб. *копилица* 'овца, коза, понесшая по первому году', дополнительной семой становится 'не зрелость', 'прежде временност', ср. болг. диал. *копили* 'внебрачный ребенок', 'не зрелый, недостаточно серьезный человек'. Потенциальные возможности "зоологического", "орнитологического" кода используются уже за пределами Балкан (португ. *filho das ervas, das moitas* - букв. 'дитя трав', 'кустов' и *pinto silveiro* букв. 'зяблик', *zorro* - букв. 'лис' - все это обозначения интересующего нас персонажа).

Общебалканский мотив - связь внебрачного ребенка с атмосферными и метеорологическими явлениями: от безобидного слепого дождя во время его зачатия до градобития, засухи или наоборот, проливных дождей с момента зачатия до появления на свет, а в

особенности, когда мать, убив его, закапывает его в землю (ср. аналогичную реакцию стихий во время грехопадения бедной Лизы). Небесная влага выступает как орудие наказания за блуд, прелюбодеячество и тем более убийство, месть постигает не только виновницу, но и ее семью, деревню и землю. Пока тело ребенка не будет извергнуто из земли (реже из реки), изначальное равновесие в мире не будет восстановлено. Мотив выкалывания в большей степени акцентируется в южнославянских традициях, где происходит сближение с названием бастарда благодаря этимологической магии ("Закопа, копилче у незнан гроб").

Особая тема – социальный статус внебрачного ребенка в народной культуре. С одной стороны, незаконнорожденный не может претендовать на участие в важнейших обрядовых структурах: он не допускается в качестве полазника, сурвакара, кукера, русалца, колядника, шафера (свахи) на свадьбе, лазарки, кумы на крестинах; матери бастарда запрещено печь ритуальные хлеба (сходное "поражение в правах" распространяется и на сироту, вдову и др.).

Даже душа внебрачного ребенка оказывается изъятой из не-прерывного процесса переселения душ. Однако подобная "дискриминация" не означает полного его исключения из мирологического сценария. Напротив, дитя природы занимает свое особое место в демонологической иерархии: у него больше всего шансов стать стригоем, приколичем или русалкой. Вероятность демонологизации увеличивается, если речь заходит о бастарде в третьем, седьмом или девятом колене.

В заключение добавим, что в каждой отдельной традиции не обязательно используются все коды и мотивы, также и иерархия их зарыивается внутри балканского ареала.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОСТОЧНОРОМАНСКОЙ НАРОДНОЙ  
МЕДИЦИНЫ

Среди востороманских фольклорных текстов, отражающих народные представления о волке, выделяются медицинские предписания о лечении некоторых болезней при помощи волчьей глотки, волчьих клыков, волчьего сердца, волчьей печени, шерсти, волчьих экскрементов и волчьего следа. Волчью глотку (*gât, gâtlan de lup*) используют при лечении различных болезней горла (по известному в народной медицине принципу *similia similibus curantur*) в качестве инструмента для введения в горло лекарственных веществ (ср., например, применение порошка, полученного из жженой шерсти животного, съеденного волком). Волчьи клыки (*colții, dintii de lup*) используют как средство от нарываов с тем же названием; особенно эффективны порошки или мазь, сделанные из клыков волка, никогда не видевшего человека (*colții de lup nechinit, nehuiduit*). Волчью печень (*ficatul, maiul de lup*) едят больные чахоткой; для лечения некоторых заболеваний используют сердце волка, которое размельчают, настаивают на ракии и пьют. Целебными свойствами обладает и волчья шерсть, которой окуривают больных различными видами болезней. Особенно широко применяется этот способ для лечения от волчьего укуса или от испуга, вызванного встречей с волком (ср. также представление о том, что возникший от испуга озноб бесследно проходит, если окурить больного волчьими экскрементами, которые содержат много шерсти). Кроме перечисленных выше средств, для лечения, в частности, желудочных заболеваний используют воду, а также землю и снег, почерпнутые из волчьего следа.

ДУБРОВНИК В СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ СЛАВЯНСКОЙ  
МИФОЛОГИИ

Топонимия Югославии представляет богатый и мало изученный материал в реконструкции духовной культуры славян дохристианского периода. Одним из примеров может служить топоним Дубровник (Рагуза). В докладе сделана попытка интерпретации топонима в мифологическом контексте с выявлением следов язычества в "видимом" культурном слое. Результаты сравнительного исследования с привлечением разностороннего материала дают основание предположить, что имя Дубровник представляет классический пример той ситуации, когда место культа, несмотря на исчезновение культа, упорно сохраняет свое имя (Р.Якобсон). Исходя из "набора природных реалий" (Вяч.Вс.Иванов), характерных для культурного ландшафта, экологической среды, можно утверждать, что вегетативная символика имени Дубровник связана с космогоническим мифом, бытование которого в городе славян дохристианского периода подтверждает ряд источников. Многочисленные примеры указывают на почитание Святой рощи с дубом как растительным образом в функции древа мирового и места поклонения Громовержцу. Окрестности Дубровника, многочисленные топонимические примеры, фольклор, иные источники указывают на сильно выраженную мифологическую традицию региона. Имя горы Срдј, под которой расположен город, рассматриваемое в контексте мифологических представлений югославян, дает основание предположить существование глубинной связи названия горы с дубовой рощей и первоначального культа громовержца Перуна как покровителя дружины. Различные факты указывают на распространенность среди югославян представлений о Громовержце, а также о боге-покровителе скота. Культ этих представителей языческого пантеона славян был занесен в 7 веке и почитался в славянской языческой части города. Различные детали указывают на бытование здесь такого сюжета, как противоборство Громовержца и его соперника, наличие представлений о змееборце, различных вариантов культа змеи. Дубровницкие предания о змее,

пожиращем скот и людей, о Медведовиче, вступившем в противоборство с чудовищем, во многом аналогичны восточнославянским. Особый интерес представляют изображения борьбы героя с мифологическим существом, драконом или змеем, на капителях Княжего двора, интерпретируемые как отражение мифа о культурном герое, змееуборце, сценой которого являлся Дубровник - языческий и память о котором имплицитно присутствует в разных источниках (В.Матич). Одним из элементов сценария могут быть обрядовые песни додоле или проруше, этимологию которых связывают с обрядами вызывания дождя, с именем Перуна и его наперсницы. К отголоскам космогонического мифа следует относить и дубровницкие карнавалы Турице. Мaska Турицы изображалась в виде лошадиной головы с косматым туловищем (Аппендини), - животное, в реальность которого верили (В.Караджич). Эти и другие элементы рассматриваются как свидетельства космогонического мифа, связанного с именем города.

Возникнув на склонах горы Срдј, имеющей функцию Горы мира, поблизости святой рощи, в которой почитался дуб как символ Перуна, которому внизу возле воды, камня противопоставлялся Волос, Дубровник является своеобразной моделью эволюции мифологической системы вследствие развития межэтнических связей. На первоначальном этапе славяне, обладавшие развитым самосознанием, преимуществом в военно-политической организации, могли диктовать свою культуру, что и отразилось в имени их поселения, указывающем на главенствующий статус военной элиты, предводившей миграциями и поклоняющейся богу завоеваний. Постепенно происходил процесс межэтнического симбиоза, чему способствовала предполагаемая родственность мифологических представлений славян и местного дороманского, позже романизированного населения, которому, очевидно, принадлежит имя Рагуза, нероманское по своему происхождению. В работе высказано предположение о связи древней Рагузы с древней скотоводческой традицией, на которую наславалось язычество славян, несмотря на противодействие еще одного этнического элемента - романского христианства. С развитием скотоводства в Рагузе-Дубровнике первоначальная функция славянского Перуна угасала, роль покровителя рода переносилась на Волоса, но имя элиты (властелины) сохранялось параллельно с неславянским.

О силе языческих традиций свидетельствует их "прорастание" через мощный христианский слой, который с усилением католичест-

ва нарастал, абсорбируя язычество. Византийская (открытые в кафедральном соборе Богородицы фрески византийского происхождения), затем и католическая церковь целенаправленно христианизировали места языческих поклонений, что отражают многочисленные примеры восточноадриатической топонимии (П.Шимунович). С усилением христианства, община которого была в Рагузе еще до прихода славян, языческие очаги получали подмену часто аналогичными или близкими в названиях христианскими именами. Соответственно Срдж трансформируется в св.Сергия, Волос – в св. Влаха, который позже стал покровителем Дубровника. С усилением романских влияний осуществляется романизация мифа. Славянские (и дославянские) языческие модели принимают романскую оболочку, что просматривается в различных легендах, восходящих к космогоническому мифу. Некоторые отголоски язычества, живущего в стенах древнего поселения, слышны в дубровницкой литературе Ренессанса и барокко.

Осуществленная реконструкция позволяет заключить, что Дубровник – исконно славянское имя, возникшее не вследствие перефразирования романской первоосновы *Castellu(m) de Epidauro Novo* в значении "новая крепость Эпидавра" (Ж.Мулячич, 1961) или романского субстрата *Epidauru(m)* (З.Лутанец, 70-е гг.) или скрытого романского апеллятива *Ad orbe Nova* "тесное нагромождение домов, обнесенных стеной, город" (Д.Алерич, 1982), а как выражение мифологических представлений, сакрального обряда поклонения верховному божеству.

Подобно Киеву, Кракову приадриатический Дубровник своим именем отражает величественную картину духовной культуры славян, свидетельствует о ее общегенетическом характере и силе, пробивающей напластования более поздних эпох. Имя Дубровник проливает свет на раннюю историю заселения славянами приадриатического региона. Оно свидетельствует, что город был одним из древнейших культовых центров славян, сигнализирует об ареале распространения этноса и космогонического мифа, в котором нашли отражение древнейшие представления о борьбе Громовержца с противником. Дубровник отражает следы сложного процесса интерференции культур, славяно-неславянского симбиоза.

Предложенная попытка "препарирования" одиночного топонима, заключающего в себе ценную информацию о духовной культуре города периода славянского язычества, указывает на необходимость дальнейшего исследования лингвистической этнологической и др.

информации юнославянского региона в широком индоевропейском контексте.

М.И.ЛЕКОМЦЕВА

## НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СТРУКТУРЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ГЕНЕТИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ НА БАЛКАНАХ

При комплексном рассмотрении мира Балкан имеет смысл обратить внимание на те импликации, которые связаны с особенностями распределения некоторых генов у народов Балканского полуострова.

В этом отношении даже несоответствие между лингвистической картой и картами распространения генов представляется знаменательным. Так, с точки зрения распределения гена В (5-10%), к области Греции относится и область Таврии в Турции, что свидетельствует о том, что здесь греческое население перешло на турецкий язык, практически не смешиваясь с турками. Эта же карта показывает: остальная часть Балканского региона оказывается в бассейне, куда входят Карпаты, территория Польши, Литвы и Латвии до Гауи. Это говорит о другой гомогенной зоне, возраст которой генетики оценивают в 1500 лет. Отдельные острова Средиземного моря, область басков, Бретань, Оркнейские о-ва и отдельные места на западе и севере Британских о-вов с распределением гена В на уровне 0-5% интерпретируются как изоляты, оставшиеся от населения доиндоевропейской Европы.

Распределение гена О подтверждает отнесение области Таврии к материковой Греции. На самих Балканах граница гена О (60-65%) почти полностью совпадает с областью расселения греков и албанцев (за исключением зоны Цетинье-Котора), с одной стороны, и других народов Балкан, с другой.

Степень гомогенности распределения этих генов предполагает длительный непрерывный процесс генетического формирования этносов, при чем выделяется 3 основных составляющих в этом процессе: доиндоевропейский, древнейший индоевропейский и миграции после 5 века.

Сходства в языке и культуре народов как в пределах Балканского п-ва, так и в зоне Карпатского и Балтийского ареалов не могут быть конвергентного типа. Роль смешанных браков (за исключением турок, которые благодаря этому необыкновенно быстро - за 3-4 века - вошли в Балканский ареал) не играла существенной роли (границы генетических бассейнов достаточно отчетливы). Этот факт говорит о том, что для формирования Балканского региона не столь важным стал фактор миграции людей, сколь фактор миграции идей. Говоря словами Кавалли-Сфорца, "вертикальная коммуникация" (от дедов к внукам) и "горизонтальная коммуникация" (от сверстников и от учителей к ученикам) оказались настолько сбалансированными, что обеспечили как сохранение традиционной культуры, так и функционирование своеобразного перевода, осознание взаимных соответствий и материальных эквивалентов.

## СОЕДИНЕНИЯ ПОЭМЫ О ДИГЕНИСЕ АКРИТЕ

В вопросе о фольклорности среднегреческой поэмы о Дигенисе Акрите до сих пор господствует представление о том, что поэма "сложилась" (а скорее всего была сведена уже в письменной традиции) из "акритских" песен, образцы которых дошли в немногих рукописях от средних веков, а в основном — в записях уже XIX в. Такое единодушие византинистов, видимо, объясняется специфической для этой науки ролью гомеровских штудий — в других областях подобный взгляд стал, по крайней мере, неофициально принятый. При этом по существу игнорируется тонкий анализ А.Б.Лорда, в котором важны даже не формальные (в основном формульные) аргументы, а прежде всего демонстрация цельности и стройности поэмы. Отдельные непоследовательности в деталях никак не противоречат стройности целого (и носят специфически "устный" характер). Важно подчеркнуть, что речь идет не о внешней логичности, а о содержательной, глубинной связности. Даже фрагментарный анализ выявляет симметрию (параллелизм и противопоставление) между эпизодами поэмы, принцип "перекличек" деталей и редупликации мотивов. Таковы в частности отношения между историей Дигениса и жизнью его отца (до сих пор высказываются мнения о позднем соединении этих двух сюжетов), двух столкновений Эмира с братьями его жены, двух измен Дигениса и т.п. В частности, принцип редупликации снимает мнимые "избыточные" повторы, на основании которых Грегуар пытался перекроить весь сюжет, приводя его в соответствие с русской версией.

Сравнительно редкий в эпосе "биографический" характер поэмы, видимо, связан со специфическим типом героя, к которому относит Дигениса А.Лорд — это, как правило, герой "двойродный" (Διγενής) — плод союза человека и бога (зверя, змея), как Волх Всеслав(евич), Гильгамеш и Энкиду и т.п. Как показал Лорд, такие герои связаны прежде всего с темой смерти (осознание смертности, примирение с ней). С этой точки зрения можно

причислить сюда и Василия Буслаева и, в особенности, Геракла: сына Зевса, победившего в единоборстве Смерть и все же погибшего на костре. Нужно отметить, что гибель от одежды, пропитанной кровью кентавра, убитого героем, явно прообразуется таким ранним эпизодом его биографии как надевание на себя шкуры убитого льва (заворачивание в шкуру убитого животного и купание в его крови в некоторых контекстах выступают как эквивалентные действия). Кроме того, важная особенность подвигов Геракла состоит в отмеченности самого их количества, "нанизывании" подвигов.

На этом фоне становится понятной внешняя неуклюжесть поэмы о Диогенисе: нанизывание отдельных подвигов, внешне мало связанных друг с другом и в значительной мере тривиальных для эпического героя, не представляющих особого сюжетного интереса. Вероятно, смысл этого нанизывания (на этом уровне восприятия, т.к. на более глубоком уровне эпизоды связаны между собой весьма тонким образом) состоит как раз в количественном наращивании, которое само по себе служит "доказательством" того, что самый могучий герой не может избежать смерти. В поэме Диогенис умирает естественной смертью, в песнях он, как правило, гибнет в единоборстве с Хароном. Благочестивый характер поэмы позволяет допустить, что песни сохранили более аутентичный исход сюжета, и последним - невыполним - подвигом Диогениса была борьба со смертью (не обязательно в облике Харона, это мог быть Танатос, как у Геракла и т.п.). В контексте, обрисованном Лордом, такой сюжет не кажется "исключительным" или слишком "национальным", "поздним" и т.п. особенно на фоне Геракла (Диогениса, кстати, называли кипрским Гераклом). Но та же схема обнаруживается еще в одном классе текстов - в сюжете кукольных представлений типа русского Петрушки с его кумулятивным нанизыванием многочисленных побед, завершающихся поражением от персонифицированной Смерти (черта, собаки и т.п.). Заметим, что даже оружие Петрушки - палка напоминает излюбленное оружие таких героев: дубинку Диогениса, палицу Геракла.

Воплощение темы, проходящей через многие жанры от мифа и архаического эпоса до среднегреческой поэмы, ближающейся уже с рыцарским романом, и средневековых видении, "обмираний"), в комическом кукольном представлении (жанрё токалуи, самом "низком" в любой иерархии) легко объяснимо, с одной стороны, особенностями самой темы смерти, как известно, провоцирующей

снижающую (комическую, кощунственную, карнавальную и т.п.) трактовку, с другой стороны, — архаическими чертами, восстанавливае-мыми и в жанре кукольного представления (ср. роль вертепа с его сакральными сюжетами), и в облике его героя — Петрушки (его связь с Основным мифом).

Сказанное позволяет сделать два небезинтересных частных вывода. Во-первых, русская письменная версия "Дигениса", как известно, не содержит мотива единоборства со смертью (как, впрочем, не включает его и греческая поэма; "Девгениево деяние" лишь передает в заключительной фразе мотив последней песни поэмы — одновременную смерть супругов). Мотив единоборства, однако (что тоже неоднократно отмечалось), вошел в русскую традицию из греческого же источника вероятно устным путем — в виде истории Аники-воина. Характерно, что наряду с другими жанрами этот сюжет есть и в народном театре — как правило в составе драмы о царе Максимилияне. Не исключено, что включение сюжета Аники-воина в эту драму может быть мотивировано смутными реминисценциями сюжета Дигениса, в частности ассоциацией этого героя с именем Максимо — ср. особенно русскую форму (в так называемой второй редакции "Девгениева деяния") Максимьяна.

Во-вторых, в этом контексте могут получить новое решение и некоторые вопросы связанные с именем героя. Грекуар пытался возвести фигуру Дигениса к императору Рому Диогену. А.Соловьев обнаружил в летописи транслитерацию имени императора как Девгений (точнее, его сын назван Девгеньевичем). Если Диоген мог быть адаптирован как Девгений (основываясь не на фонетических соображениях, которые для собственного имени могут оказаться и недействительными, а на самом precedente такой передачи), конечно, возникает соблазн реконструировать такую форму имени для греческого текста, чему, однако, препятствует совершенно не-правдоподобное историческое отождествление. В контексте сопоставления с Гераклом можно гипотетически предложить возвести имя  $\alpha\gammaενής$  не к собственному имени  $\Deltaιογένης$  (парокситонному, как подчеркивает и Грекуар, в противоположность имени Дигениса), а к окситонному прилагательному  $\deltaιογένης$  "зевсорожденный, божественный".

КОНСТАНТИНОС КАВАФИС: МОТИВ ДВИЖЕНИЯ В ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ТЕКСТА

1. Представление о движении в художественном тексте тесно связано с пространственно-временными характеристиками того мира, который конституируется автором в данном произведении.

2. Выбор именно этого аспекта в творчестве Константина Кавафиса (1863-1933 гг.), крупнейшего греческого поэта, объясняется тем, что творчество его принадлежит к постсимволистскому периоду в истории литературы, хронотоп которого характеризуется возрождением многозначности и мозаичности, свойственных, в первую очередь, хронотопам Ренессанса и Реформации, когда в качестве доминирующей литературной формы выступает новелла. В хронотопе символистского периода возрождается синcretность и цикличность, свойственные хронотопу мифа; появляются попытки органического сочетания линейного хронотопа, свойственного эпохе классического европейского романа, с хронотопами циклическим и синcretным.

3. В результате символистская и постсимволистская литература являются своего рода кульминационным моментом в выражении личностного начала в европейской литературной традиции. В классическом европейском романе это начало в значительной степени замаскировано строгой линейностью хронотопа и поэтикой монологизма и подробностей. В авангарде же (в самом широком смысле этого слова) оно отодвинуто на второй план приемом "перепутывания" пространства и времени. Специфика хронотопа постсимволистского периода в полной мере отражена в структурной организации текстов Кавафиса.

4. Существенно и то, что одной из основных тем его творчества является тема его родного города, Александрии. Причем пространство Александрии и затем шире – всего эллинистического мира – присутствует в произведениях Кавафиса не только как некий естественный фон, но его лирический герой вступает с этим пространством в весьма сложные и неоднозначные отношения: оно,

с одной стороны, притягивает его, с другой, — сдерживает, не дает ему вырваться за свои пределы. Отсюда — весьма распространенный мотив — мотив путешествия или бегства, свойственный, в первую очередь, стихотворениям относительно раннего периода его творчества (а *аки* поэта наступает уже после его сорокалетия) — "Город" (1-ая редакция — 1894 г., 2-я — 1910 г.), "Сатрапия" (1905 г.), "Итака" (1894 г.), "Ионическое" (1894 г.), "Покидает Дионис Антония" (1910 г.) и др.

5. "Итака". В стихотворении в свернутом виде содержатся мотивы, которые в дальнейшем будут развиваться на протяжении всего творчества Кавафиса, и сформулирован тот основной умисел, который лежит в основе механизма действия этих мотивов. Герой, будучи замкнут на самом себе, сознательно начинает воображать окружающий мир не скучным, но дурным, чтобы иметь повод отправиться в путешествие из этого мира. Тем самым он переносит мотив, побуждающий его к движению, из себя самого в некое внешнее пространство, положив начало тому бесконечному путешествию, конечная цель которого заведомо известна.

6. Аналогичная схема присутствует и в "Троянцах". Мир стихотворения замкнут; траектория движения, выходящего из центра сознания героя, насильственно возвращается обратно, незаметно для самого движущегося. Однако, здесь происходит очевидная трансформация основного мотива, мотива ухода, интерпретируемого теперь как греховное дерзновение и в древнегреческом контексте, и в христианском. Таким образом, на наших глазах происходит процесс самоосуждения романтизма в творчестве Кавафиса — процесс, аналогичный, например, католицизму Фридриха Шлегеля.

7. Это сложное совмещение христианского и античного контекстов получает свое развитие в "Сатрапии", где реализуется мотив двойного побега: лирический герой, не удовлетворенный некоей неподлинностью мира, в котором он живет, замысливает побег в другую страну, Персию. Однако, на фоне еще большей неподлинности чужого мира, куда герой попадает, "своя" страна обретает для него черты подлинного, "райского" бытия, как бы "земли Отца". В результате происходит второй побег в обратную сторону, в "свой" мир. Причем перед ними возникает картина замкнутой вселенной, имеющей как бы наружную и внутреннюю стороны. И герой движется поначалу с одной ее стороны, в одном измерении, "реальном", а возвращается обратно уже по другой стороне, в другом измерении, вывернутом, мысленном. Таким об-

разом, здесь перед нами возникает топология уже не сферы, как в "Троянцах", а, к примеру, ленты Мёбиуса.

8. Подобное усложнение характера движения героя становится возможным только благодаря усложнению пространственно-временной организации того мира, в котором путешествует герой. Из своей Итаки, из тягостной для него современной провинциальной Александрии, Кавафис отправляет своего героя в Александрию историко-мифологическую. И для того, чтобы отянуть неизбежное когда-то возвращение героя к себе, ждущее его в конце пути, он обряжает и его, и саму Александрию в бесконечное число самых разнообразных масок, игра с которыми становится к концу его жизни все причудливей и замысловатей ("Царь Деметрий", 1900 г.; "Александрийские цари", 1912 г.; "Срок Нерона", 1917 г. и др.).

9. Идея стихотворения "Царь Деметрий" близка идее плотиновского образа Души, которая, приходя в мир, похожа на актера, исполняющего отведенную ему роль. Таким образом, перевоплощение – это своеобразная смена масок.

10. Но если в "Царе Деметрии" образы героя и его маски понимаются как нечто адекватное друг другу, а жизнь – как закономерное распределение и исполнение определенных ролей, как задуманный распорядок действий, то идея "Александрийских царей" изобличает тщету этих масок, их иллюзорность. Маска здесь скрывает неправду, и всем окружающим это хорошо известно. В определенном смысле оба эти стихотворения, "Царь Деметрий" и "Александрийские цари", образуют своеобразный дилог – тезис и антитезис, касающиеся темы героя и его маски.

11. Итак, нами был проанализирован ряд стихотворений, позволяющих выявить некие общие инвариантные структурирующие моменты, лежащие в основе произведений Кавафиса и отражающие определенные глубинные черты его мышления и мироощущения в целом. Вкратце эти структурирующие звенья могли бы быть выражены в следующей схеме: самообман, понуждающий героя к побегу, – разоблачение самообмана – сознательное "возвращение" к самообману. Экзистенциальная устойчивость этих структурных звеньев позволяет связать их в некую общую модель, матрицируемую, репродуцируемую автором от стихотворения к стихотворению при том, что мир, конституируемый в них, постепенно меняется, усложняясь и театрализуясь за счет смены масок и декораций. Соответственно, усложняется и траектория движения героя, путешествующего в этом мире.

Остается добавить, что подобная поэтика хронотила, прослеженная нами на примерах текстов К.Кавафиса, достаточно распрезентативна для всей поэтики постсимволистского лирического героя.

Н.А.МИХАЙЛОВ

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В СТИХОТВОРЕНИИ Й.СЕФЕРИСА  
"КОШКИ СВ.НИКОЛАЯ"

Стихотворение Сефериса "Οι γάτες της Αγίου Νικολαού" (1969) излагает легенду о том, как кошки спасли некий монастырь от нашествия змей: сражаясь со змеями "месяцы и годы", они победили их, но сами погибли, отравленные их ядом. Оставляя в стороне "многослойный" мифологический уровень стихотворения (и.-е. - змееборческие мотивы, сакральность кошки, оппозиция змей/зверь (кошка, ласка, мангуст и т.п.); др.-гр. - миф о рождении Афродиты; христианский - святой Николай, покровитель плавающих путешествующих), остановимся на пространственно-временной структуре стихотворения, имея в виду и пространство текста, и пространство сюжета.

Текст построен по принципу "матрешки", т.е. вложения одного рассказа в другой; он имеет сложную рамочную структуру: рассказчик-автор (1) передает рассказ капитана корабля, на котором они плывут (2), капитан услышал этот рассказ от некоего монаха (3), тот же в свою очередь не был очевидцем события и излагает его как "историю" (4). Перед нами, таким образом, выстраивается "рассказ рассказа в рассказе", пересказывание едва ли не в четвертой степени, углубляющее информационно-пространственную перспективу текста.

Не менее детально проработана пространственно-временная структура текста на собственно содержательном уровне. В стихотворении представлены все основные временные единицы: 1. части дня - αυγή 'заря', απόβετηνа 'вечер', четвертая часть дня, отмеряемая одним ударом колокола; 2. половина суток, дневная или ночная, - βλη μέρα 'целый день', μέρα που είναι .

ανήμερα; της νύχτας 'ночью'; 3. сутки целиком – μέρες αλληλπρές 'целые дни', мέра καὶ νύχτα 'ночь и день', μὲ τέσσερες καπτάνες την ημέρα 'четырьмя ударами колокола в день' (в контексте стихотворения (η)μέρα 'день' употребляется то в значении дня как половины суток, то в значении целых суток); 4. месяцы μῆνες ; 5. год – ἔτος χρόνο 'на другой год', χρόνια 'годы'; 6. δαράντα χρόνια 'сорок лет'; 7. века, поколения, времена – αιώνες, γενεές, καιροί . Это дробление времени на отрезки подчеркивает идею предела, ограниченности, которая особенно ярко выделяется на уровне пространства, отличающегося собой замкнутостью.

Ограничение, означающее невозможность найти выход в прямом и переносном смысле, выражено метафорой "дом без окон":

"... друг мой один и взаперти... за рамами напрасно ищет окна". Такими же сгустками ограниченного пространства являются: корабль, на котором плывет автор, остров, на котором находится монастырь и, наконец, сам монастырь, окруженный стенами ("остров на острове"). Нашествие змей, не дающих монахам выйти за пределы монастыря, – еще более энергичное усиление этого мотива. Тема острова (а островом в данной ситуации является и корабль, и монастырь, и дом без окон) необычайно важна для балканского, особенно греческого, менталитета. Ни в одной другой балканской традиции тема плавания от острова к острову не имеет такой ярко выраженной функциональной направленности, как в греческой. Остров для грека – важная и неотъемлемая часть его модели мира. Модификацией острова является корабль, своего рода плавучий остров, при помощи которого осуществляется передвижение от одного острова (части суши) к другому. Наиболее яркое отражение этого мотива – путешествие Одиссея на корабле от острова к острову. Греция – государство, со всех сторон окруженное многочисленными островами; более того, и греческие полисы, представляющие собой ограниченное замкнутое пространство, строго говоря, также были островами на суше. С другой стороны, эти представления восходят к общей для многих индоевропейских народов космологической картине: земля – остров в мировом океане.

Не менее отмечен в стихотворении прорыв во-вне, выход за пределы замкнутого пространства. Знаком этого выхода является звук: звон монастырского колокола, по которому кошки выходят на битву со змеями. Звук можно рассматривать как чейкий услов-

ный синтез времени и пространства, даже если оперировать не семиотическими или мифологическими, а чисто физическими категориями. Звук есть нечто, что за определенное время проходит определенное расстояние, т.е. преодолевает некоторое пространство (ср. скорость звука). В тексте звук – звон колокола, отмечающий время, имплицирует и движение: движение в пространстве текста (звук корабельного колокола служит побуждением – сигналом к началу рассказа), движение в пространстве реальном (выходящие по этому сигналу за монастырские стены кошки совершают фактическое перемещение из одного пространства в другое).

Тем самым постулированная в начале текста замкнутость оказывается небезнадежной: она преодолевается идеей движения, сформулированной к тому же и словесно. Это – призыв путнику не останавливаться (и н о с т а ё с т а ё в ш т). продолжать движение, поскольку в нем содержится спасение от безвыходности замкнутого пространства. Такое сочетание неподвижности=замкнутости и движения=открытости отсылает к одной из основоположных черт балканского мифопоэтического мировоззрения, данного в его греческом варианте.

Г.Д.ГАЧЕВ

### РЕКОНСТРУКЦИЯ БОЛГАРСКОГО КОСМОСА (по стихотворению Ботева "Элегия")

I. Кроме осознаваемого духовно-мыслительного текста, в словах и звучности стихотворения залегает подспудный текст природных и материально-предметных реалий. Он образует собственный пласт смыслов, что облучает в своем силовом поле и поток интеллектуальных представлений, изгибает их значения и наполняет иными содержаниями.

2. Как метаязык для такого анализа мною берется древний натурфилософский язык ЧЕТЫРЕХ СТИХИЙ. Земля, вода, воздух, огонь, понимаемые расширительно и символически, служат "словами" этого языка, а его "синтаксис" – Эрос.

3. Если вникнуть в материю и вещи, упоминаемые в стихотво-

рении Ботева "Элегия" в значениях прямых или метафорических, то через них можно реконструировать иерархию четырех стихий в космосе данного стихотворения, а также высказать некие соображения о Болгарском Космосе вообще.

4. Акцентированы не чистые стихии (как это более в русской поэзии), но предметы БЫТА, причем облегающие ТЕЛО человека: лялька (колыбель), крест, оковы, сюртуки, рясы, хомут; ср. также ребра, кости, пот, кровь. Для народа-овчара не обидны и сравнения человека с животным: овцой, волком. Предметы упомянуты не единицами, а множествами: ребра, кости, "сган" (сбред), "рояк скотове" (рой скотов) - взяты как община-задруга, что характерно для болгарского хорового Логоса.

Далее образность классифицируется по стихиям.

О.Л.КИРИЛЛОВА

### ИВО АНДРИЧ (ПИСАТЕЛЬ И ЧЕЛОВЕК) КАК ИДЕАЛЬНЫЙ ВЫРАЗИТЕЛЬ БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

1. Уроженец ориентальной Боснии, Андрич вырос в католической семье; окончив гимназию в Сараево, дальнейшее образование он получил в Загребе, Вене, Krakове, Граце, посвятив затем двадцать лет жизни (с 1920 по 1939) дипломатической службе в странах Западной Европы. Эти обстоятельства вполне житейского свойства, по-видимому, в значительной степени обусловили появление особого типа художественного сознания, в котором его формированность на стыке как эпохи, так и разномликих национальных "образов мира" (Г.Гачев) играет доминирующую роль. В облике Боснии Андрич видит этнический, религиозный, культурный конгломерат, повторяющий в основных чертах "конструкцию" человеческого общежития. Его художественный мир, кровно связанные как с традиционной на балканах сказовой культурой, так и сисканиями новейшего времени, ассимилировавший разнонациональные традиции, становится вслед за своим создателем воплощением пространственно-временной, условно говоря - перекрестной связи. Поэтому особенно актуальным становится исследование конкрет-

ных форм преобразования действительности в художественном мире И.Андрicha, творчество которого при всей оригинальности и самобытности, типологически принадлежит к весьма характерному и продуктивному для культуры XX века ряду литературных явлений, возникшему благодаря включению в русло мирового литературного процесса так называемых "малых литератур", для которых мир эпоса - одна из ближайших и весьма значимых литературных традиций.

2. Категориальным качеством созданного Андричем художественного мира является "рассказанность". В рассказанном мире Андрича событие совершается за границами текста, читателю сообщается о нем как о чем-то известном от других (через цепочку посредников), из рассказа очевидца или с помощью иных художественных приемов, функционально замещающих рассказчика (введение молвы, легенды); типологическая связь мира Андрича с фольклором очевидна.

3. Структурная особенность художественного мира Андрича - самоповторения. Его приверженность к одному кругу проблем, тем, образов идет от родовой особенности его мира - "рассказанности". Основные особенности поэтики Андрича вполне проявляются уже в первой его новелле-триптихе "Путь Алии Джерзелеза" (1919), которая сопоставима в этом смысле с его последней книгой, сборником новелл "Дом на отшибе" (1976), где эти же структурные черты поэтики писателя не просто воссоздаются, но и самопародируются. Имеется в виду а) обращение к Боснии, как к модели, объективно несущей все основные параметры мира внешнего; б) проблема национально-религиозной разобщенности - эквивалент расчленения мира по оппозиции свой/чужой; в) появление в первой части триптиха замкнутого пространства, необходимого для создания ситуации, когда некий коллектив оказывается в идеальных для ведения беседы (в восточном смысле слова, как занятия в высшей степени серьезного, как образа жизни) условиях; г) и наконец, позиция "всезнающего автора", представленная здесь в максимально чистом для Андрича виде, явно испытывает естественную для него потребность в мотивации - появляется функциональный прообраз посредника, маркированный отсылкой к молве и легенде. Последующее движение идет по линии расчленения всезнающего авторского сознания, по линии его замещения сознанием литературного героя, полифонией голосов, литературной игрой.

4. "Рассказанность" художественного мира Андрича наряду со сказовой создается и традицией литературной. И общая направленность развития этой модели - от естественного включения традиционных моделей неавторской словесности в русло своей поэтики, через их литературное осмысление к самопародии - совпадает с постоянно действующей в истории литературы "тенденцией к индивидуализации знаковых систем (чем сложнее, тем индивидуальнее)" (Лотман).

5. Оформляясь в ходе эволюции Андрича, эти черты его поэтики самопародируются в сборнике новелл "Дом на отшибе". Литературная игра как важнейший элемент художественного целого сборника рождает определенную структурно заложенную в концепцию книги отстраненность от мира неавторской словесности, который становится здесь объектом литературного осмысления и который представлен персонажами созданного Андричем в течение всей жизни художественного мира. Это книга, моделирующая уже созданный художником мир, книга - прощание (последняя книга Андрича, опубликованная посмертно), где автор, следя законам принятой им игры, сам обращается в персонажа, находящегося внутри того мира, от которого писатель посредством игры отстраняется. Это противоречие становится источником иронии, выражющей драматическое по сути своей мировосприятие художника, родившегося на грани эпох и перекрестке культур.

6. Ведущие образы сферы идей созданного Андричем художественного мира в плане содержания выражают ту же "связь времен", которая в плане выражения представлена взаимодействием традиций устного народного творчества с исканиями литературы XX века. Образ перекрестка, пространственно совмещающий, но никогда не объединяющий разные культурно-исторические влияния, имеет целый ряд конкретных проявлений - это и Босния, и "постоялый двор" и "тюрьма", и "монастырь", и Травник, и "дом", объединяющие на своем пространстве представителей мира внешнего, как его модели. Не случайно у Андрича столь часто персонажи, по рождению и обстоятельствам жизни причастные к мусульманскому и христианскому укладам: это и Чамил ("Проклятый двор"), и Мехмед-паша Соколович ("Мост на Дрине"), и Омер-паша Латас (герой незавершенного Андричем одноименного романа), и Колонъя ("Травницкая хроника"). "Это жертвы фатального разделения человечества на христиан и нехристиан, вечные толмачи и посредники... стоящие на той кровавой черте, которая... существует между тварями божий-

ми" (Андрлич).

В качестве производного от образа Перекрестка появляется образ Моста, как символ неизбытного стремления человека к гармонии, единству с миром и людьми. Перекресток и Мост – две нерасторжимые взаимообусловленные сверхсуги, проникающие собой художественный мир Андрича. Само творчество писателя является олицетворенной Связью, своеобразным Мостом между разноликими культурами, с одной стороны, и между прошлым и будущим – с другой.

К многонациональному миру Боснии Андрлич всегда подходил, сохраняя дистанцию отстраненности, стремясь увидеть в национальном всеобщее и вневременное. Поэтому, –наряду с образами Перекрестка и Моста, в его мире огромную роль играет и образ Времени, которое своим неостановимым движением смывает кипевшие некогда страсти, расставляет по местам события и судьбы, сохранив их для потомков в беспощадно избирательной памяти народа.

Как залог преемственности поколений, как посредник, передающий накопленные человечеством мудрость и опыт, в мире Андрича выступает Рассказчик. Среди созданных Андричем рассказчиков центральное место занимает фра Петар. Монах-католик, проведший жизнь в замкнутом мире монастыря, расположенного на территории Боснии, и понимающий, что нигде, кроме Боснии, ему не чувствовать себя дома. Однако волею судьбы он – представитель христианской культуры в мире турецкой провинции и в этом смысле вечный "человек со стороны" *alter ego* Андрича, способный и в силу субъективных причин (одаренность, мудрость, жизненный опыт) и объективно (принадлежность к католицизму, монашеское смирение) взглянуть на окружающий его мир "извне". Он – олицетворение духа народного сказительства, с уходом которого целый мир, связанный с носителями традиций неавторской словесности, обречен на исчезновение.

Художественный мир Андрича, обратившего сказовую традицию в объект литературного осмыслиения, мир, ценностная шкала которого измеряется с представлениями "изживаемой человечеством синкретической правды" (Стеблин-Каменский), проникнут ностальгией по уходящему.

СТРУКТУРА РИТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗЦА: ИСОКРАТ И ПУШКИН

"Бывают странные сближенья..."

Пушкин, 1830

"Истинное красоречие равно может быть и в прозе, и в стихах", - утверждал профессор пушкинского Лицея Н.Ф.Кошанский. Несомненное, но до сих пор никем не отмеченное влияние двух речей Исократа (обращенных: первая - к царю Крита Никоклу, сыну Евагора; вторая - от имени Никокла к его подданным) на "Стансы" А.С.Пушкина ("В надежде славы и добра", 1826) является прекрасным примером устойчивости и продуктивности классического риторического образца на протяжении веков. Пушкин был знаком с речами Исократа во французском переводе аббата Оже (книга *Oeuvres complètes d'Isocrate ...*. Т.1-3. Р., 1781 имелась у Пушкина и в библиотеке царскосельского Лицея).

Упомянутые произведения Исократа наверняка были известны и адресату "Стансов" Николаю I. Даже если допустить, что его нелюбовь к классическим языкам помешала ему ознакомиться с Исократом в подлиннике, вряд ли он мог пройти мимо русского перевода этих речей, изданного в 1789 с параллельным греческим текстом (в учебных целях) и посвященного великим князьям Александру и Константину. Политическое красоречие Исократа считалось образцовым, а знакомство с ним было необходимой составной частью образования политических деятелей<sup>1</sup>. В манифестах Николая от 12 декабря 1825, от 13 июля и 22 августа 1826<sup>2</sup> обнаруживается

<sup>1</sup> Переводчик И.И.Дмитревский, обращаясь в предисловии к Великим князьям писал (со ссылкой на Дионисия Галикарнасского): "Кто желает ведать весь способ политического искусства, тот должен упражняться беспрестанно в чтении сего философа творений, по которым и наименован он Оратором царским (Исократа, афинейского оратора и философа, политические речи... СПб., 1789.С.У.).

<sup>2</sup> Н.Ф.Кошанский относил царские манифести к политическому красоречию.

идейное и физическое сходство с речью Исократа "Никокл", которое, конечно, не могло укрыться от Пушкина и в какой-то мере стимулировало его ориентацию на древнегреческого оратора. Частично это сходство было обусловлено самыми общими требованиями государя к идеальному подданному (такими, как следование принципам законности и добродетели, честного служения и доверия правительству, воспитания детей в духе верноподданничества и искренности и улования в большей степени на собственную порядочность, нежели на кротость монарха), остававшихся неизменными на протяжении длительного времени. Но были и особенности, характерные только для данных речей Исократа и манифестов Николая в их сопоставлении: они написаны вскоре после воцарения; подобно тому, как речь "Никокл" составлена Исократом от имени Никокла, авторами николаевских манифестов от 12 декабря были Н.М.Карамзин и М.М.Сперанский, а от 13 июля - М.М.Сперанский; в глаза бросается сходство имен - Николай и Никокл; оба правителя вынуждены доказывать неоспоримость своих прав на престол (т.к. у Никокла с престолонаследием тоже не все было гладко) и защищать самовластие как наилучший способ правления.

В "Стансах" Пушкин остроумно воспроизвел основные положения речи Исократа к Никоклу, выдвигавшей уже не требования государя к идеальному подданному, но требования подданного к идеальному государю (Д.П.Якубович отмечал в "Стансах" "учительные", а П.А.Катенин - "шутовские" интонации): государь должен быть просвещенным и мудрым ("Самодержавной рукой Он смело сеял просвещенье"), добродетельным и справедливым ("Но правдой он привлек сердца"), строгим к преступникам, великодушным к верноподданным ("И был от буйного стрельца / Пред Ним отличен Долгорукой"); ему следует приближать к себе поэтов и прислушиваться не к тем, кто льстит, а к тем, кто говорит истину (эдак уместно вспомнить строфу из стихотворения "Друзьям" /1828/, которое представляет собой своего рода авторский комментарий к "Стансам": "Беда стране, где раб и льстец / Одни приближены к престолу, / А ~~и~~ небом избранный певец / Молчит, потупя очи долу").

Налицо также сходство значимых элементов поэтики: 1) Н.Ф.Коншанский отмечал особое мастерство Исократа в разработке благозвучности и плавности периода, а по законам жанра строфа в стансах характеризуется завершенностью и полнотой развития мысли, т.е. наиболее близка именно традиционному определению риторического периода; 2) полнаядержанного благородства и достоинства

художественная манера "Стансов" точь в точь соответствует тону речи Исократа к Никоклу<sup>1</sup>. Приблизительно одинаковая реакция государей на обращение Исократа и Пушкина (Никокл преподнес Исократу 20 талантов серебром; как проявилось расположение Николая - общеизвестно) довершает картину знаменательных совпадений в ходе поэтическо-риторического диалога между Пушкиным и Николаем, своеобразным "посредником", в котором выступил Исократ.

Приведенные факты позволяют утверждать, что в стихотворении "Стансы" 1826 Пушкин в значительной мере опирался на классическую риторическую традицию. "Общие места", в целом присущие жанру увещевательного обращения к царю, в сознании Пушкина, по-видимому, связывались прежде всего с речью Исократа к Никоклу - произведением, считавшимся для данного жанра образцовым. Подобное сопоставление общего фона жанровой традиции с ее наиболее совершенным воплощением в конкретном произведении характерно для структуры риторического образца.

<sup>1</sup> Переводчик Оже писал, что наиболее примечательным в речи Исократа к Никоклу ему показалось то, что "сочеты, которые Исократ дает царю, не сопровождаются ни какой-либо лестью, ни искусственными ухищрениями, ни коварными оборотами, без которых робкая истина не осмеливается приближаться к престолу: и за это похвалили еще более достоин царь, нежели писатель" (*Oeuvres complètes d'Isocrate...* Р., 1781. Т. I. Р. 5).

## СОДЕРЖАНИЕ

## I

В.Н.ТОПОРОВ.	К установлению категории "спортивного" (древнебалканский локус "пред-спорта") .....	3
Н.Н.ГРИНЦЕР.	Стоическая доктрина: картина мира и система языка .....	16
С.А.ИВАНОВ.	Властитель и водная стихия .....	19
Л.И.АКИМОВА.	Мифоритуальный аспект ферейской фрески "Морская экспедиция" .....	21
Д.Ю.МОЛОК.	Фронтоны Олимпийского храма (проблема формальной и смысловой симметрии) ...	25
Н.Н.КАЗАНСКИЙ.	Мифологический эпос микенского времени .....	27
Н.Н.КАЗАНСКИЙ.	Микенское имя в хеттской передаче: "Ta <sup>ga</sup> galavaš" .....	30
В.Э.ОРЕЛ.	Комментарии к некоторым палеобалканским гlossenам .....	33
В.Э.ОРЕЛ.	К интерпретации двух старофригийских памятников .....	34
В.Л.ЦЫМБУРСКИЙ.	Hetto-Homerica .....	35
Л.А.ГИНДИН.	Из комментария к тексту "Илиады" /XXI, 139–213/: (праармяне) – союзники троянцев .....	38
Н.В.БРАГИНСКАЯ.	Кто такие мириидонцы? .....	41
Н.А.МИХАЙЛОВ.	Нерей в "Теогонии" Гесиода. К семантике имени .....	45
С.Н.МУРАВЬЕВ.	Проблема ахеменидских податных окружов по Геродоту III 89–97 и ее решение	48
А.А.РОССИУС.	Lucretius: De Rerum Natura, I, 4 .....	55
Е.В.МАЕЛЛЕЕВ.	К типологии потестарных структур Египтурии и Древнего Востока .....	58
О.Л.ЛЕВИНСКАЯ.	Восемь сочинений Филона Александрийского: загадки и ответ .....	61
Е.Г.РАБИНОВИЧ.	Об одной цитате (Деяния, IX, 4) .....	65
М.К.ТРОФИМОВА.	Об эстетическом аспекте коптских гностических текстов .....	69

## II

<b>Д.Е.АФИНОГЕНОВ.</b>	Об одном малоизученном явлении в истории византийской литературы (патриарх Мефодий и его "кружок") .....	70
<b>В.В.БИБИХИН.</b>	Петрарка и Палама .....	71
<b>В.В.БИБИХИН.</b>	Петр Берон .....	76
<b>Г.В.ПОПОВ.</b>	Декорация московских рукописей времени Митрополита Киприана .....	84

## III

<b>Д.И.БУРКХАРТ.</b>	Оппозиция <u>мужской/женский</u> в балканской модели мира .....	89
<b>Н.В.ЗЫЛДЧЕВА.</b>	<u>Тень</u> в Балканском искусстве .....	92
<b>А.К.БАЙБУРИН.</b>	<u>Первое</u> в традиционных представлениях восточных и южных славян .....	97
<b>С.М.ТОЛСТАЯ.</b>	Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балкано-славянских традиций) .....	99
<b>Н.И.ТОЛСТОЙ</b>	Южнославянские <u>Тодорица/Тодоровден</u> . Обряд, его структура и география .....	101
<b>Т.В.ЦИВЬЯН</b>	Новогреческий <u>клидон</u> и его античные истоки .....	109
<b>Т.А.АГАПКИНА</b>	Славянские календарные обряды чествования молодоженов .....	111
<b>Л.Н.ВИНОГРАДОВА, С.М.ТОЛСТАЯ.</b>	К сравнительному изучению мифологических персонажей: <u>вештица</u> и <u>ведьма</u> .....	112
<b>В.Н.ТОПОРОВ.</b>	Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности) .....	116
<b>ВЯЧ.ВС.ИВАНОВ.</b>	Структура индоевропейского заговора ...	129
<b>Г.И.КАБАКОВА.</b>	<u>Дитя природы</u> в иерархии кодов .....	129
<b>Т.Н.СВЕШНИКОВА.</b>	Некоторые аспекты восточнороманской народной <u>медицины</u> .....	132
<b>Е.Н.ПАЩЕНКО.</b>	Дубровник в сравнительном изучении славянской мифологии .....	133
<b>М.И.ЛЕКОМЦЕВА.</b>	Некоторые замечания о структуре распространения генетических признаков на Балканах .....	136

IV

...А.ЛЭВИНТОН.	Сюжет поэмы о Диогенисе Акрите .....	138
...М.БЕЛЫЕВА.	Константинос Кавафис: Мотив движения в пространственно-временной организации текста .....	141
...А.МИХАИЛОВ.	Время и пространство в стихотворении Л.Сефериса "Кошки Св.Николая" .....	144
...А.АЧЕВ.	Реконструкция болгарского космоса (по стихотворению Ботева "Элегия") .....	146
...М.ПРИЛЛОВА.	Иво Андрич (писатель и человек) как идеальный выразитель балканской модели мира .....	147
А.В.РОГАЧЕВСКИЙ.	Структура риторического образца: Исо- крат и Пушкин .....	151

А-08433. Подписано в печать, свет 16.02.90.  
Формат бумаги 70 x 90 1/16 . Бумага офсетная  
Объем 10,0 печ. л. Тираж 400 экз. Зак. 114  
Цена 1 р. 20 к.

Отпечатано на ротапринте ВНИПИстетинформ  
Б.Грузинская ул., дом 52

Несколько

7

2  
3

4

5