

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ-1

Академия наук СССР
Институт славяноведения и балканистики

БАЛКАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

Москва
1991

Академия наук СССР
Институт славяноведения и балканистики

БАЛКАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

Балканские чтения – I
Материалы по итогам симпозиума
Март 1990 года, Москва

Москва
1991

Редакционная коллегия:

Гринцер Н. П., Топоров В. Н., Цивьян Т. В.

ISBN 5-201-00721-X

© Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991

ДР.-ГРЕЧ. *SĒM-* И ДР.

(ЗНАКОВОЕ ПРОСТРАНСТВО, ЗНАК,

МОТИВИРОВКА ОБОЗНАЧЕНИЯ ЗНАКА; ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ)

Подобно тому как в архаичных космогонических и антропологических мифах появлению человека предшествуют создание твердой материальной опоры, обычно земли, среди хляби хаоса (из пены, ила, грязи и т. п. в наиболее интересных с данной точки зрения вариантах) и дальнейшая демиургическая деятельность по укреплению, расширению, совершенствованию и "объектному" заполнению этой основы, — так и в истории становления сознания человека главной задачей становится создание духовной опоры и ее последующего развития-возрастания. Такой опорой во всех известных культурах человек полагает смысл (ср. мысль, воплощающуюся в слове, указующем дело и в нем в конце-концов реализующем мысль, ему, слову, предшествующую, согласно наиболее распространенной схеме).

Уже этот контекст смысла позволяет с достоверностью говорить о его логосной природе, суть которой — применительно к данной ситуации — в соответствии и как бы созависимости всех трех членов триады мысль — слово — дело, в аналогичном соотношении мира и самой этой триады, в понимании слова как творчески зиждительного начала, с одной стороны, и, с другой, как инструмента-средства, обладающего способностью адекватно описать ("ухватить") мир, выявить смысл его сотворения, существования, назначения, выступающий как телеологическая доминанта космогонических и антропологических процессов. Отчасти уже в силу сказанного понятно, что смысл не может не быть положительным в самом своем истоке (ср. русск. *смысл* из праслав. *съmyslъ*, букв. — 'благий смысл' (мысль), ср. др.-инд. *su-manas*, *su-mantu*, *su-manman*, др.-греч. *eu-menēs*, *eu-meneia*, *eu-meneō* и т. п., где первый член всюду восходит к и.-евр. **su-*/**esu-* 'хорошо', а второй к корню **men-*, которым обозначаются разные виды психо-ментальной деятельности). И в этом отношении смысл подобен слову, этот смысл в себе несущему (ср. русск. *слово* из праслав. **slovo*, не отделимого от *слава* из праслав. **slava* : и.-евр. **klēu-* / **klou-* / **klū-*; идея положительности эксплицирована в

таких словах того же корня, как др.-инд. *su-śravas*, букв. — 'хорошо — славный', или др.-греч. *eu-kleēs*, то же, *eu-kleia*, *eu-kleizō* 'прославлять', букв. 'хорошо славить' и т. п.).

"В поисках смысла" — так можно обозначить основной смысл, основную задачу, основную цель существования человека в духе. Если "поиск смысла" не безуспешен (а это не просто статистически наиболее частый вариант, но естественное следствие исходной установки и того соответствия мира и смысла, с которым уже упоминалось и которое определяет главное в "геометрии" бытия человека в мире), этот поиск приводит к нахождению, открыванию, рождению новых смыслов и углублению известных ранее, к расширению и укреплению этой "смысловой" *tetragramma*, к становлению логосного универсума, наконец, к выдвиганию задачи проверки достоверности соответствия нового смысла как слову, так и делу, т. е. миру, и к тому, чтобы смысл стал самодовлеющим явлением, категорией осознаваемой человеком, который получает возможность сознательно (по крайней мере в "сильных" ситуациях) осмысливать нечто, до конца еще семантически не проявленное, т. е. находить сам смысл, иначе говоря, различать смысл-объект и "мета-смысл" как вторичную операцию осмысления смысла с соответствующей его экспликацией.

Язык, несомненно, лучший свидетель и — более — интерпретатор того, как совершается этот процесс, и именно он первым оповещает о новой ситуации — формировании ключевой логосной связи между языковой и неязыковой (будь то "подъязыковая" или "надъязыковая") сферами, между обозначающим и обозначаемым, между, — говоря почти непоправимо огрубленно, но зато на "известном" языке, — формой и содержанием. Возникновение же знака как наиболее яркого проявления категории знаковости и осознание ее хотя бы на уровне особого типа поведения — семиотического — открывают уже принципиально иной этап в духовном развитии человечества, плодами которого и являются, по сути дела, все достижения культуры. Последняя, понимаемая и в ее предельной глубине и этимологически, как трактует ее сам язык (*cultura : colo*, о возделывании-взрачивании), возможна только при условиях острой потребности в отражении-освоении мира и человека, в умении вторично воссоздать их, не в инматериале и форме, нежели создал их демиург при первом творении. Это второе творение имеет своей целью прорыв в некую новую сферу, которая отразила бы сущее и в которой для этого и формируется знаковое пространство, необходимая предпосылка культуры. Почти на тех же основаниях Богу обоих заветов и миру, им созданному, понадобился человек — как "малый мир" (микрокосм),

как свидетель, как то зеркало, которое, начав с отражения, на основе отражаемого переходит к воссозданию нового самодовлеющего мира в духе, в знаке, в слове.

Типологическое обозрение разных культурных традиций с несомненностью подтверждает простую, но нередко упускаемую из вида зависимость: чем выше (богаче) культура, тем она семантичнее по существу. При этом "семиотичность" проявляет себя не только и не столько в мелочной дифференциации и утомительных условностях, сколько в знаковом полиглотизме, в характере организации отдельных знаковых языков и принципах их сведения в знаковый универсум, в потенциях к развитию, в формировании широкого и глубокого знакового сознания. Именно в этом смысле каждая великая культура подчеркнута семиотична (и если мы этого не ощущаем, то обычно это происходит или потому, что мы не только не знаем "языка" данной культуры, но часто и не осознаем, что перед нами "язык", или, напротив, потому, что мы находимся внутри "своей" — исконно или вторично, но хорошо усвоенной — культуры, специфики которой можно и не осознавать, считая ее естественной). Но в каждой великой культуре формы этой семиотичности и степень "поверхностной" явленности ее различны и в каждом конкретном случае требуют особого описания, которое, собственно, и позволяет с достаточным основанием говорить о смысловом каркасе данной культуры и о механизме порождения смыслов, действующем в ней. Точно так же культурные традиции различны и в отношении той почвы, на которой взращивается "знаковость" (питательная среда ее), и целей, на которые она в первую очередь ориентируется, и сфер позднейшего ее приложения и развития, в которых она имеет преимущественное употребление и значение, и, наконец, в отношении семантической мотивировки основного языкового обозначения знака (профилирующая спецификация) в каждой из этих традиций. Стоит, к примеру, напомнить, что знаковость древнеиндийской культуры была в высочайшей степени ориентирована на ритуал. Прочнее всего укоренена именно в нем (не случайно, что она стала предметом экзегетических и "метаритуальных" объяснений и спекуляций в обширной комментаторской литературе, начиная уже с ведийской эпохи) и им и через него осознана, хотя позже и языкознание, и поэтика, и риторика, и, может быть, особенно логика питали эту "знаковость" и осознавали прямо или косвенно ее природу. Древнегреческая и древнеримская традиции тоже хранят следы ритуальных основ знаковости, но они выражены здесь несравненно глуше и менее органично. Тем большим был вклад в формирование понятия знака и осознание "знаковости" как особой смысловой

категории и особого модуса бытия со стороны других сфер жизни. В римской традиции отчетлива ориентация на сферу имущественных и правовых отношений, на структуру общественно-государственных институций, на "сигнально-паролевые" задачи (ср. *vexillum*, *tessera* и др.), но и на мантику. Древнегреческая традиция, напротив, осмысляла суть знака в философской "предсемиотике" (стоики), эпистемологии, логике (конкретно — в теории силлогизма, ср. аристотелевскую энтимему, ср. "Первую аналитику", кн. 2-я, гл. 27, 70 а — 70 б), в риторике, поэтике, наконец, в языкознании.

Эти различия не дают, конечно, оснований для пренебрежения некими фундаментальными общими принципами, выступающими в качестве универсальных. Некоторые из них должны быть вкратце обозначены, потому что в конечном счете они объясняют, каким образом из общего и универсального возникает частное и специфическое, состоящее между прочим, в выборе той точки, в которой осознающая себя знаковость, стремящаяся к кратчайшему языковому воплощению своей сути, встречается с тем, что предлагает ей язык, принимая и усваивая предложенное. Не останавливаясь на логической последовательности стадий в формировании знака, в семиозисе (ср. др.-греч. *semeiōsis*), начиная от "тетической" и "референционно-объективирующей" через "интенциональную", "нозматическую" и "ноэтическую" (по А. Ф. Loseву) и кончая "сигнификативной", в результате чего и образуется знак, т. е. устойчивая структура обозначения, смысл и функция которой в одном — значить ("знак значит — обозначает значимое — обозначаемое" — эта формула описывает сам "знаковый" акт, одновременно выявляя внутреннее единство всех его участников), — нужно отметить и другую реалию, связанную с семиозисом: становление конкретного знака, самой категории "знакового" и, наконец, знакового пространства культуры также носит универсальный характер и теснейшим образом связано с проблемой информации в теоретико-информационном смысле. Собственно, только на этой стадии информация обретает свою форму и меру, становясь фактом и фактором духовной культуры. Создание знака как прорыв из "немого" незнакового царства и как врезка (ср. внутреннюю форму лат. *signum*) подязыкового мира вещей в сферу языка и пространства духовной культуры образует не просто отрыв от него, но и первый шаг к созданию новой сферы — знаковой. Нарушение гомогенности прежней ("немой") ситуации, появление нового модуса существования "объекта" — знакового, наконец, негомогенность формирующегося знакового пространства — все это необходимые предпосылки становления информационного

аспекта культуры, в частности, категории информации. Информационно-знаковое пространство не отделимо от соответствующего ему "когнитивного" пространства, пространства восприятия. Знак должен восприниматься, и акт его восприятия — тоже прорыв гомогенно-инерционной среды. Знак должен быть замечен; поэтому от него требуется не просто отличительность, но известная "яркость", неожиданность, необычность, что как раз и является способом повышения информационного уровня знака, его "анти-энтропической" направленности, что характерно вообще для понимания информации, начиная с работ Шеннона. Поэтому знак уже в силу своего назначения своей формой выделяется на нейтральном фоне как нечто не-нейтральное, специфическое. Разница между знаком и фоном должна поддерживаться на некоем заданном уровне, и если сам фон становится "ярким", неожиданным (некая нестандартная, особенно экстремальная ситуация), то и в этих условиях разница должна быть сохранена, даже за счет стирания специфики знака — вплоть до знака-нуля. Эти рассуждения имеют непосредственное отношение и к проблеме семантической мотивировки обозначений знака в разных языковых и культурных традициях. Разумеется, на стадии развитого знакового пространства и кодификации его элементов ситуация усложняется, и форма конкретных знаков в существенной степени оказывается зависимой от парадигматической и синтагматической структур, образуемых знаками, как и от более широкого общезнакового контекста. Тем не менее, сама эта схема "зависимостей" тоже является общей и универсальной.

И еще об одной зависимости, обладающей теми же особенностями: семантическая мотивировка слов, обозначающих знак, неизменно отсылает (в разных языковых традициях по-разному) к физическим характеристикам, легшим в основу обозначения знака, и соответственно к тем структурам восприятия, которые способны к фиксации этих физических характеристик. Поэтому целесообразно изучение темы мотивации обозначений знака начинать с анализа коллективных когнитивных структур, которые надежнее и нередко объективнее всего заявляют о себе именно в языке и основных категориях культуры, часто более или менее непосредственно связанных с языком в своих основаниях. Вопрос о том, каким образом данный язык мотивирует смысл, вкладываемый им в понятие знака, один из главных на этом пути, и ответ на него позволяет понять, на пересечении каких смыслов и культурных ценностей, отсылающих, кстати, и к вне культуры лежащему субстрату, складывалось понятие знака в разных традициях. Выяснение этих условий важно не только в связи с

темой семантической мотивировки обозначения знака и, следовательно, со сферой причинности и реконструкции. Оно необходимо и потому, что с его помощью можно определить более широкий знаковый комплекс, ядром которого является знак *sensu stricto*, и даже (отчасти) прагматические функции и этого комплекса и самого знака.

Что касается таких знаковых комплексов, прежде всего их объема и структуры, то особенно благоприятные условия возникают в случае, когда разные, хотя и связанные между собою, элементы комплекса кодируются общим языковым элементом. Классический пример – русская триада *знак – знамя – знамение* (: *знать, значить, знаменовать* и т. п.). Однако нужно напомнить: сколь бы значительную роль ни играла в выстраивании этого единства языковая форма, она не только "формирующая" причина, но и следствие, "формируемое" иным началом – надязыковым. Это начало обнаруживает себя и при условии частичного или даже полного разнообразия в кодировании элементов этой триады. Более того, в знаменитом *In hoc signo vinces* слово *signum* есть и знак, и знамя, и знамение одновременно (ср. Euseb. Hist. eccles. IX, 9 – рассказ о видении Константина).

Что же касается прагматических аспектов знака, то в этом отношении великие культурные традиции, особенно в наиболее творчески напряженные свои периоды, могут весьма отличаться друг от друга. Так, например, для раннехристианской традиции (ср. прежде всего ее "византийский" вариант) существенна была идея выбора между приятием знака (преданностью ему) и неприятием знака, отвержением его (ср. *sēmeion antilegomenon*, *знамение пререкаемое*) и идея различения (ср. *diakrisis*) – между "печатью Агнца" и "начертанием Зверя" или между двумя противоположными смыслами, угнездившимися в недрах амбивалентного знака (о чем писал недавно С. С. Аверинцев, см.: Поэтика византийской литературы. М., 1977, с. 122–123, ср. также всю главу "Знак, знамя, знамение", 109–128), тогда как для древнеиндийской традиции идеи подобного выбора не существовало, а идея различения предполагала определение границ между знаком и не-знаком, с одной стороны, и знаком и сверх-знаком, с другой. Поэтому требование быть "знающим значение знаков и знамений" (Porphyr. De abstin. II, 49) как важная в свете неоплатонизма задача в индийском контексте занимало другое место и имело иной смысл. Если "модальность" этих элементов внутри христианской символики как целого всякий раз определяется центральным аспектом этого целого: сакральный знак и символ есть <<знамение>>, тре-

бующее «веры» (как доверия к верности Бога), и одновременно "знамя", требующее "верности" (как ответа на "верность" Бога), то в индийском "знакопользовании" знак привлекал особое внимание к себе как средство-способ психофизического воздействия на глубины подсознательного с вполне практической целью изменения наличного состояния на то, которое человеку нужно и к которому он сознательно стремится. В изменении психофизической статики и в определении динамики и направления этого изменения роль знака в Индии была и велика и вполне осознана, а предельно-идеальная "знаковая" задача состояла скорее в том, чтобы пройти весь путь знаковой перспективы до последней ее глубины и, выводя за пределы этой перспективы, снять полностью проблему знака. Этот выход в пространство, мыслимое как "транс-знаковое", сулило вхождение в пространство высшей реальности, абсолютно-го, т. е. того, что более всего интересовало индийских мыслителей, и где их достижения имели особое значение.

Когда говорят о возникновении знака, обычно исходят из ситуации, которая не вполне адекватно описывает суть дела. Знак склонны понимать только резульативно, и/или инструментально, что, конечно, поддерживается и тем обстоятельством, что слово для знака чаще всего — при возможности классификации по грамматическому роду — среднего рода, ср. др.-греч. *sēmeion*, лат. *signum*, др.-инд. *līṅgam*, нем. *Zeichen* и т. п. Знак, действительно порождает, производят, делают, устанавливают; в этом отношении он объект действия, и лат. *significare* позволяет судить о синтагме *signum & facere* с "тетическим" глаголом, восходящим к и.-евр. **dhē-k-* (ср. лат. *faciō, fecī*; др.-греч. *ethēka*, оск. *fakiiad*, умбр. *fažia, fakurent*, пренест. *ḤheḤaked*, оск. *fefacit*). Но это одна сторона дела, не дающая оснований забывать о другой стороне: знак означает, знак значит, и это означение-значенье, собственно говоря, и является естественным и, по сути дела, единственным предикатом знака, выступающим как субъект действия (*signum significat, sēmeion sēmeiōei*). Акт означения-значенья всегда есть открытие, нахождение, порождение чего-то в "подзнаковой" сфере, что может быть "означено", и нового знака в "знаковой" сфере, отсылающего к соответствующему элементу "подзнаковой" сферы, и, наконец, самой связи между "подзнаковым" и "знаковым". "Означающее означает означаемое" — вот тот контекст, который является исходным и принципиальным локусом знака и который не исчерпывается тавтологией, потому что она, как и в ряде других ключевых случаев ("бытие бытийствует" и под.), отсылает к некоей "нераздельной" протоситуации, для которой характерно действие, исходящее от субъекта действия и обращен-

ное на него же самого; эта "авторефлексивная" схема лежит в основе ряда вариантов древнеиндийского мифа творения — о порождении сущего из самого себя.

Указанная схема имеет непосредственное отношение как к лежащей в основе семиозиса идее и к мотивировке конкретных обозначений знака в ряде традиций, так и к мотиву соития, зачатия и порождения, имеющему отнюдь не только метафорическое значение в связи со знаком. Несколько рассуждений по этому поводу не будут лишними.

Наиболее характерный пример — др.-инд. *liṅga* —, слово, которое особой очевидностью отражает направление той смысло-строительной "тяги", которая так властно определяла развитие древнеиндийской культуры. Это слово с избранной точки зрения показательно в ряде отношений. Прежде всего известен его конкретный денотат и знак этого денотата — ритуальные предметы конической формы, причем сам этот знак в свою очередь выступает как вторичный денотат слова *liṅga*. Кроме того сфера употребления слова и соответствующих ему понятий очень широка — не только анатомия и физиология, но и ритуал, мифология, изобразительное искусство и архитектура, поэтика, риторика, грамматика, логика и т. п. Наконец, индоевропейский контекст др.-инд. *liṅga* — очень широк, весьма показателен и многое объясняет именно в смысловой обусловленности-мотивированности этого слова, о чем писалось ранее. Говоря в общем, *liṅga* — обозначало прежде всего знак, признак, пример, с одной стороны, и мужской детородный член и его ритуальный знак, с другой.

"Линга" выступает как самая характерная черта фаллизма шиваитского типа в Индии, начиная с доведийских времен. О распространенности этого культа в Хараппе можно судить по изображению на ряде печатей итифаллического божества (к итифаллическому образу ср. RV X, 86, 16–17, где, однако, употребляется слово *kapṛth* 'membrum virile', к внутренней форме которого ср. *pṛth*-, *prath*-'простираться', 'вытягиваться'), обозначенного еще Маршаллом как "Proto-Siva" и по стилизованным воплощениям фаллоса. Несмотря на сомнения Бэшема, мотивы которых им не раскрываются, представляется весьма вероятным и правдоподобным расширение контекста этого культа как на собственно индийском материале, так и на основании богатейших типологических данных. Это расширение предполагает учет соотносимого с мужским женского элемента (др.-инд. *yoni*-'vagina'), который скорее всего символизировался кольцеобразными (с отверстием) камнями, понимаемыми как стилизованный знак женского начала (ср. горизонтальную "положенность" этих камней при вертикальной "по-

ставленности" [или, по крайней мере, направленности] конических предметов в свете схемы архаической модели мира [круглое по идее горизонтальное пространство, прорезанное в центре осью мира, *axis mundi*, или иными ее вариантами, чаще всего мировым деревом] и одной из основных раннеархитектурных конструкций [ствол (тело) колонны, как бы прорастающий сквозь ее базу; об образе дерева, лежащего в основе колонны, писалось не раз]. Этот женский символ естественнее всего, соотносить с детородным лоном Богини-Матери, воплощенной в фигурах, изображающих женщину в состоянии беременности и находящихся при раскопках городов древней цивилизации долины Инда. Известное изображение "рогатой" богини у священного фигового дерева (ср., начиная с ведийской эпохи, *pippala*-*'Ficus religiosa'*; к схеме священного дерева в разных его вариантах приурочены, как известно, оппозиции мужской-женский и другие, способные передавать и сходные смыслы: вертикальный-горизонтальный, квадратный /треугольный/ — круглый, месяц — солнце и т. п.) трудно отделить от "рогатого" Прото-Шивы, а всю эту пару "женско-мужских" символов — как от типологических параллелей широчайшего круга, так и (на индийской почве) от той воплощающей плодородие пары, которая позже персонифицируется четой, состоящей из Шивы и его супруги, независимо от того, какое имя она носила.

Функция такой "женско-мужской" пары — соитие (ср. *по-знать* в этом значении), зачатие (**za-çeti*: **na-çeti*, отсылающие к идее начала) и рождение. Обозначение каждого из звеньев этой триады прямо или косвенно актуализирует идею знания: соитие — знакомство, зачатие — по-знание, рождение — подлинное осуществленное знание, свидетельство его. Соитие как движение мужчины и женщины до точки встречи есть внешний знак-знакомство (ср.: *Хотя мы [девушку] не взяли, | Мы знак положили — | Косу растрепали, | По плечам расклали.* СРНГ 11, 1976, 305, ср. *знакомиться*, применительно к молодым, и т. п.). Соитие как встреча двух полов есть внутренний знак-по-знание, плод-результат "познания", который сам образует знак-свидетельство удачного соития. Не случайно, что все связанное с отношением полов и браком пронизано знаковостью, и она как таковая фиксируется и языком. Ср.: "Отцы жениха и невесты, подходя друг к дружке в день сговора, говорят: *Здравствуй, сват, сосватавши, / По рукам удариши / И знаем познаемвши*" (псковск.). СРНГ II, 307; — "Решившись на побег, девка в знак согласия давала парню знамя : ширинку, опояску, холст, зипун, словом, что-либо из своего приданого" (пермск.). СРНГ 11, 308; ср. *зната* 'девственность' (*Да хоть она по ночи ходила, / Да при себе знату*

носила, / Да носила же ее столько лет, / Да своему Ванюшке на совет (донск.). СРНГ 11, 309) и др.; к знатá ср. знат (знатом не знать); особого внимания заслуживает русск. диал. знать 'знак', 'след чего-либо' в характерном контексте – Это миленький писал, | Любовь свою объявлял. | Он такую дал мне знáть, | Чтобы яшла гулять. (СРНГ 11, 312, новгор., иркут.; к знатá, знат, знать в этих значениях ср. др.-греч. *gnōtē, gnōtos, genesis* < *g'en-et-is) – Ср. в старых текстах: А кто дасть дочь замужь ... и онъ дасть ... десятинику владычню от знамени полторы денги ... Уст. Онеж. гр. 1536; ... попы вѣнчаютъ въ своихъ приходѣхъ хрестьянь безъ нашего знаменщика знамянь ... Грам. Рост. архиеп. Досиф. 1542; А вѣнчати имъ свадьбы въ своемъ приходѣ безъ знамени и безъ печати ... Срезневский I, 991 и др.

Что касается последнего отождествления (рождение-подлинное знание), то оно подтверждается с двух сторон, каждым из членов уравнения "рождение = знание". Русск. родить (праслав. **roditi*), как было показано в другом месте (ср. также ниже), в свете балтийских и индо-иранских параллелей (ср. лит. *ràsti : randu, radau*, лтш. *rast : ruodu / ruonu /, radu*, вед. *rad-*, иран. *rad-* и т. п.) обозначает нахождение, открытие, приносящее новое, ранее отсутствующее знание. Русск. знание образовано от глагола знáть (праслав. **zna-tь*), которое в конечном счете восходит к и.-евр. **g'nō-* (**g'en-*), обычно трактуемому как два омонимичных корня с "разными" значениями – 'знать' и 'рождать' (ср. соответственно др.-инд. *jānāti : janati*, др.-греч. *gignōsko : gignomai, gennāō* [ср. соотв. – *gnōma* 'признак', 'примета' и *genesis* 'vagina', родимое лоно – при *gnōtos* 'известный', 'знакомый', но *gnōtos* 'близкий родственник', обычно брат, *gnōtē* 'близкая родственница', преимущественно сестра], лат. *gnārus : gigno* и т. п.), но на самом деле искони представляющему один корень, обозначающий два разошедшихся варианта одного глубинного смыслового комплекса – "познать как (чтобы) родить и родить как (чтобы) познать" (для Платона в свете его "майевтических" идей обретение знание и есть роды, рождение – "И мы всё еще беременны знанием /*peri epistēmēs*/ и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет /*panta ektetokamen*/ ?" Theaet., 210 b). В этом контексте и русск. знак (: знать, ср. "результативное" -к- : брать – брак /замуж/, реветь – рык, звать – зык и т. п.) разно принадлежит двум "эксплицированным" рядам – "когнитивному" – 1. знакомиться (т. е. создавать условия, в которых возможно обретение знания) – познавать (т. е. обретать знания) – узнавать-познать (т. е. получить "прибыточный" результат как завершение процесса познания) и "жизненно-биологическому" – 2. сойтись-познакомиться – за-

чать — "познать" — родить (т. е. открыть-найти новое знание о своей родовой ситуации на очередном витке жизненного цикла). Не исключено, что первоначально "знание" имело свой локус, ограниченный идеей рода — родства — рождения: знать значит родить, установить родство, поддерживать его, "знать" свои родовые, кровнородственные связи; ср. русск. диал. *знамьеце* 'родимое пятно', 'родинка' (СРНГ 11, 308); *знатьба* 'родимое пятно', но и *знатьба, знатьбо* 'знак', 'метка', ср. *родимно знатьбо* (СРНГ 11, 313) как знак рода-рождения; др.-русс. *знакъ* 'близкий', 'домочадец' (Слов. ряз. XI–XVII вв., вып. 6. М., 1979, 39: *Инии убо своя знакъ по своих зовуть свидѣтеля*. Кирил. Иерус. Огл. — *oikeious*)

В обоих указанных рядах результат знания обнаруживает себя как знак (праслав. **zna-kъ* < и.-евр. **g'nō-k-* : **g'en-*): в первом случае — знак обретенного нового знания, во втором — знак достигнутого нового звена в цепи рождений, в потомстве, в родстве. Не случайно, что и др.-греч. *genos* и лат. *genus* реализуют примерно тот же (кроме '*membrum virile*') круг значений, что и др.-инд. *liṅga-*; а именно — 'рождение'; 'род', 'семья', 'родственники', 'племя'; 'потомки', 'потомство'; 'пол', 'вид', 'разновидность', 'порода', 'класс', 'род' (логич., грамматич., поэтич., филос.); 'стиль', 'манера', 'жанр' и т. п. Сумма этих значений, совпадающая в разных культурно-языковых традициях, и пути формирования этой суммы в ходе исторического развития, несомненно, еще один аргумент в пользу единства знака, замыкающего на себе "физиологическую", материальную и "психоментальную", духовную линии эволюции. Каждая из них соучаствует, сотрудничает в рождении-познании знака и определяет условия и причины прорыва человека в знаковое пространство, обозначая тем самым начало "семиозиса" (ср. *sēmeiōsis* 'обозначение', в данном случае выразительнее — 'обозначивание' как и порождение отдельных конкретных знаков и становление их системы, знакового пространства).

В связи с продолжениями и.-евр. **g'en-* в отдельных языках и в связи с очерченным кругом значений др.-греч. *genos* и лат. *genus* возникают некоторые вопросы, относящиеся к реконструкции. Лишь одни из них будет здесь обозначен. Отсутствие в *genos, genus* значения '*membrum virile*' (в отличие от др.-инд. *liṅga-*) дает повод для размышлений. Тем более это относится к словам того же корня, обозначающим родителя-отца и родительницу-мать, — др.-греч. *genetēr, genetōr, geneteira*, лат. *genitor, genetrīx* и т. п. (: и.-евр. **g'enā-ter-*). Есть основания и внутреннего и внешнего характера для того, чтобы высказать предположение о первоначальности привязки и.-евр. **g'enā-ter-* к персонифицированным образам субъектов рождения. Всё, что известно об архаичных

представлениях о становлении категории субъекта как деятеля, т. е. персонифицированного активного агенса, по данным языка, в сочетании с единым происхождением суффиксов для *nomen agentis* и *nomen instrumenti* (соотв. — **ter-*, **-tro-* и под.), приводит к мысли, что исходным локусом предпочтительнее считать "инструментальный", в частности, теснее связанный с локальными значениями, особенно в случае обозначения пассивного деятеля. В самом деле, уже др.-греч. *genos* отсылает к категории пола, ср. *genos arren* 'мужской пол' и *genos thēly* 'женский пол' (напр., у Аристотеля). Еще показательнее др.-греч. *genesis*, которое помимо других (обычно абстрактных) значений непосредственно относится и к обозначению женского полового органа (*paidoporos genos*. Anthol. Palat.), понимаемого как средство-место рождения. Но еще убедительнее древнеиндийские данные. Если *janitār-jānitṛī*, подобно *genetēr*, *geneteira* и *genitor*, *genetrīx*, обозначают соответственно родителя-отца и родительницу-мать, то др.-инд. *janitra* привязано уже только к месту рождения, которое нужно, видимо, понимать не как то внешнее пространство, в котором имело место рождение, но как материнское лоно в совершенно конкретном или несколько "фигурализованном" смысле, ср. в гимне восхваления коня — *yātrā ta āhuḥ paramām janītram* (RV I, 163, 4), (там) где, говорят, твое высшее место рождения", ср. X, 56, 1: *paramé janitṛe*, а также VII, 56, 2 [*paramá-* в сочетании с *janitra* — пока не поддается однозначному определению. Ясно, что "высший", "höchste" и т. п. как варианты перевода не означают, что рождение имело место на большой высоте. Элемент положительной оценки в этом эпитете несомненен, но можно думать и о возможности более конкретных истолкований — крайнее (*paramá-*), окончательное рождение как появление на свет, а не как зачатие, которое в определенном круге представлений тоже понималось как рождение (первое). Как космогония представляет собой серию творений мира, так и эмбриогония может быть представлена как ряд (ежемесячных) рождений, последнее (крайнее) из которых, связанное с выходом из материнского лона, обычно только и называют рождением. Ср. идеи Кейпера о связи космогонии и эмбриогонии].

Русские и — шире — славянские данные, возможно, еще значительнее. Прежде всего говорят о мужских (и женских) знаках (признаках) — явных (борода) и тайных (детородный член) или о знаках мужества; также говорят и о знаках девичества, девственности (ср. *Пакли же правда есть что на нее молвить, и не покажут знаков девичества ее или отец и мати... принесут съ собою знамена девичества ея* ... См. Слоўнік мовы Скарыны. 1. А—О. Мінск, 1977, 234–235 и многие другие примеры этого

рода). Уже в свете этих данных можно реконструировать устойчивое сочетание – праслав. *mqžь & *znakъ, – причем трудно сомневаться, что главным знаком, знаком по преимуществу был именно детородный знак и что *znakъ с исключительно большой вероятностью обозначал именно фаллос как *agens*'а рождения, не отделимого от инструментально-активного средства рождения. "Знак значит (означает)" и т. п. должно было восходить к тавтологической формуле (подтверждаемой и соответствующими примерами из других традиций, где представлено *g'en- & *g'en-, причем один элемент именной, другой глагольный) с приблизительным значением 'penis fuit' или 'signum significat' (иначе говоря, – 'penis- signum fuit-significat'); ибо "знак значит" в русском диалектном коде есть положение знака (ср. и.-евр. *dhē-в формулах эротического содержания), и знак полагается и при знакомстве, и при соитии-зачатии, и при рождении.

Можно напомнить, что *significo*, собственно, значит 'отмечать', из более раннего 'делать насечку, нарезку, зарубку' (*signum* – из и.-евр. *sek- 'резать' и под. Pokorny 1, 895–896, ср. умбр. *prusecatu 'prōsecātō*, что отсылает к сходной образности в связи с *penis* и *fuit*), а отмечается нечто для того, чтобы отличить его от всего другого; такое отличие и составляет объяснение вещи, ее логоса. Именно таков ход рассуждений Платона в "Теэтете": "Как сказали бы многие: [объяснять] – значит иметь какой-либо знак, по которому искому вещь можно было бы отличить от всего остального (... *to ekbein ti sēmeion eipein hōi tōn hapantōn di a ferei to erotethen*) ... если подметить отличительный признак (*tēn diaphoran*) отдельной вещи – чем она отличается от прочих вещей (*hēi tōn allōn diapherei*), – тем самым можно найти объяснение (*logon*) этой вещи. А пока ты касаешься только общего (*koinou tinos*), у тебя будет объяснение (*ho logos*) лишь того, что общее (*hē koinotēs*) вещам" 208 cd и далее о соединении отличительного признака вещи с правильным мнением как условии необходимом для объяснения, 208 e, откуда – заключение о том, что есть знание (*ti estin epistēmē*): "... можно ответить, что это правильное мнение (*doksa orthē*) со знанием отличительного признака (*meta epistēmēs diaphorotētos*). Ведь присоединение объяснения (*logou*) заключалось именно в этом" 210 a; к проблеме знака (*sēmeion*), узнавания, знания ср. также Theaet. 192 b, 193 c, 193 e – 194 a (*gignōskonta ... sēmeia*), 194 d, но и *ta sēmeia eggignōmena*, 194 d, о возникающих-рождающихся знаках, см. выше о семантическом контексте "рождение–знание"]

Удивляться реконструкции такого значения для праслав. *znakъ особых оснований нет: достаточно напомнить о хеттск. *genu-*

'половой орган', естественно соотносимый с и.-евр. **g'en-* и, следовательно, понимаемый как "родитель", "инструмент-средство рождения". Если же учесть, что хеттск. *genu-* в Plur. обозначает и колени (в этом значении разные и.-евр. языки предлагают многочисленные параллели), то само это последнее значение помещается в несколько необычный контекст (подобно и.-евр. **om(e)sos* 'плечо': **omsos* 'усы' [плечо как мера величины усов / о чем писал когда-то О. Н. Трубачев/, ср. усы по плечам или по плечи и попытку истолковать имя сказочного богатыря Усыни, запруживающего усами реку, с эпитетом то же самое делающего демона Вритры, "широкоплечего" — *vi-am̥sa-*], колено /и.-евр. **g'enu-* : **g'enu-* 'repis'/ также может быть истолковано как предел, которого достигает "знак мужества", когда он занят "рождением", ср. русск. *ж. по колено*) и косвенным светом проясняет некоторые вопросы, связанные с реконструируемым для слова **znakъ* значением. Вероятно, луч этого света должен упасть и на проблему согд. *z'tk* 'сын' и *z'pwk* 'колено' (Бенвенист, отвергающий связь с идеей рождения, понимает сына в согдийском как "fils du genou"); ср. в обоих случаях элемент *-k-* (: **zna-kъ*). Разумеется, существуют и другие аргументы в пользу высказываемого здесь соображения, как, безусловно, имеются и неясные детали. Тем не менее основная идея, изложенная на предыдущих страницах, представляется заслуживающей внимания. Именно в ее свете вырисовываются условия автономизации знаковости как особой категории культуры и сам контекст, в котором разные обозначения знака получили свою семантическую мотивировку. Прежде всего это относится к продолжателям и.-евр. **g'en-* 'рождать-знать'. Др.-инд. *liṅga-* также находит свою нишу в этом смысловом пространстве.

При всех различиях между обозначениями знака в древнегреческом и древнеиндийском некоторые параллели оказываются достаточно любопытными. Как известно, *liṅga-* детородный член — основная характеристика Шивы, знак ("линга-знак") этого божества. Это обстоятельство или, говоря в ином коде ("**g'en-*коде"), то, что "знак"-фаллос оказывается "знаком"-знаком, предопределяет особую семиотичность Шивы — и не только в "прагматическом" плане, но и в принципиально-теоретическом: он — как бы эталон знаковости, высшая ее мера в знаковом пространстве мифологии и религии. "Встроенность" линги в образ Шивы определяет особенности и возможности этого божества, и, подобно этому, "встроенность" Шивы в божественную триаду (*trimurti*) существенным образом "семиотизирует" самую структуру этой триады, особенно в некоторых крайних направлениях шиваизма. В этом контексте *tri-murti-*, букв. — три образа (облика, формы) соот-

носимо с *tri-liṅga-*, букв. — три характеристики (качества, гуны)', 'обладающий ими'; также 'три рода (*грамматич.*), ср. *tri-liṅgaka-*, а *tri-liṅga-* как обозначение в реконструкции трех знаков-членов (признаков, характеристик) соотносится с атрибутом другого бога, также связанного с плодородием и сексуальной силой, — с трезубцем, который выступает как знак Посейдона, ср. *triaina sēmeion theou* (Aesch.). Трезубец — специфический атрибут, в своей основе связанный с комплексом плодородия, с открыванием — нахождением жизненной силы: Посейдон трезубцем открывает родники, источники, давая выход живительной влаге (у святилища Эрихфея на акрополе долгое время почитался источник, выбитый трезубцем Посейдона, ср. Herodot. VIII, 55; ср. также "златомеч" — *khrŷsaōr* /ср. и *khrŷsaoros*/ и Пегаса, выбившего копытом источник Гиппокрену. Hesiod. Theog. 280–283), трезубцем Посейдон разъяряет, взбудораживает море (сексуальный характер этого акта вполне ощутим, а плодоносная морская влага — один из образов супруги Посейдона, чье имя скорее всего и означало "супруг-владыка вод") и т. п. Сила плодородия Посейдона, со временем несколько отступившая на периферию, свидетельствуется многими примерами — от соития с Деметрой, матерью-землей (не исключено, что само имя бога могло бы трактоваться как "супруг земли"), родившей от него коня Арейона (Apollod. II, 6, 8), до его характеристики как *phytalmios* 'производящий на свет', 'порождающий' (: *phytalmion* 'производительная сила', ср. также *phytalmia lektra* 'брачное ложе'. Eurip. и т. п.) и сосны, символа фаллоса, ему посвященной (Plut. Quest. conv. V, 3, 1). В определенном смысле и трезубец должен быть отнесен к фаллическим символам; вместе с тем именно трезубец — знак Посейдона по преимуществу (ситуация, аналогичная знаку Шивы — *liṅga*). В этом контексте *tri & sēmeion* в отнесении к Посейдону не может не вызвать "шиваистических" параллелей с другим образом "трехзнаковости" — *tri-liṅga*].

Эти соображения о связи знания и рождения, знака и детородного члена как "родителя", более того, об их общем истоке и едином "родимом" локусе многое проясняют в индийской ситуации в связи с развитием семантики слова *liṅga-* и, кажется, имеют лишь косвенное отношение к древнегреческому обозначению. Тем не менее, и в этом случае учет подобных соображений как минимум желателен; при некоторых вариантах именно в контексте этих соображений могли бы проясниться отдельные детали.



В контексте приведенных выше рассуждений очевидно общекультурное и, в частности, семиотическое значение исследования

как всех известных способов мотивировки обозначения знака в одной традиции (такая работа проделана для древнеиндийской языковой и семиотической традиции), так и более специализированного анализа главного обозначения знака в языках наиболее замечательных, богатых и влиятельных культур человечества. В этом отношении представляется важным изложить некоторые соображения о до сих пор остающемся не объясненном др.-греч. *sēm-*, загадочном элементе, который лег в основу обозначения науки о знаках — семиотики, став тем самым общим достоянием мировой культуры. Корень *sēm-* выступает теперь как некий "семиотический" праотец, покрывающий собой повсюду разбредшееся потомство: он знак всех обозначений знаков и самой науки, эти знаки изучающей. Корень *sēm-* представлен достаточно широким кругом лексем, многим из которых позже было суждено стать ядром терминологии знака современной семантики и семиотики (хотя и до этого отдельные лексемы использовались в разных науках и "прикладных" областях, когда речь заходила о знаковых, сигнальных, диагностически-меризматических аспектах). Некоторые из этих лексем были усвоены современной наукой в том виде, какой они имели уже в древнегреческом. В других случаях *sēm-* лексемы стали исходным материалом для новообразований, часто строящихся по древнегреческим словообразовательным моделям. Показателен и семантический объем *sēm-* лексем, нередко помогающий не только в понимании смысловой структуры *sēm-* пространства, но и в реконструкции исходного состояния развития этой структуры и ее дальнейшей эволюции. Это *sēm-* пространство в древнегреческом определяется такими элементами, как *sēma* 'знак', 'признак', 'отметина', 'примета', 'отличительный знак', 'эмблема'; 'знамение'; 'сигнал'; 'могила', 'гробница'; 'могильный знак' (камень, памятник); 'знак зодиака', *sēmeion* (*sēmēion*), те же значения, но и 'след'; 'доказательство', 'довод'; 'знамя', 'флаг', 'флажок'; 'межевой знак'; 'печать'; 'математическая точка'; 'момент' (как знак времени — *sēmeion khronou*. Арист.) и т. п.; *sēmasia* 'знак', 'признак'; 'показатель', 'указание'; 'значение', 'смысл' (*граммат.*), *sēmeiōsis* 'обозначение', 'указание'; 'значение', *sēmaia* '(военное) знамя' (но и 'воинская часть', 'отряд'), *sēmantrion*, *sēmantron*, *sēmantērion* 'печать' (но и эвентуально — 'синяк', 'ушиб' и т. п.), *sēmantris*, *sēmantōr*; *sēmantikos* (*-ōs*) 'обозначающий', 'указывающий'; 'знаменательный', 'значимый'; *sēmantos* 'обозначенный', 'отмеченный', 'выделенный', *sēmeiōtos*, *sēmeiōtikos*, *sēmatoeis* 'покрытый могилами', *sēmaino* 'обозначать', 'отмечать'; 'показывать', 'указывать'; 'выявлять', 'обнаруживать'; 'подавать сигнал',

'сигнализировать'; 'являть знамение', 'служить предзнаменованием'; 'сообщать', 'объявлять'; 'обозначать', 'значить'; 'заключать' (на основании признаков); 'запечатывать' (преимущ. med.) и т. п.; *sēmeioō* и др., не считая сложных слов с элементом *sēm-*, о которых отчасти см. ниже.

К сожалению, этимология этого корня и соответственно слов, имеющих его в своей основе, далеки от ясности. "Allem Anschein nach Erbwort, aber ohne überzeugende Etymologie", – заключает Фрииск опыт предыдущих попыток объяснения слова (II, 696). Практически так же оценивает ситуацию и Шантрэн (s. v.). Поскольку живое ощущение внутренней формы *sēm*-слов скорее всего отсутствовало у самих древних греков (во всяком случае следов языковой рефлексии по этому поводу, кажется, нет), надежду понять мотивировку смысла этих слов можно было бы связывать единственно с этимологией. Но пока ее предложения скудны и/или довольно неопределенны. Из заслуживающих упоминания можно назвать ту, которая восходит к Бругману и за неимением лучшего рассматривается как основная (ср. Pokorný I, 243: к и.-евр. **dhjā-mp*: ср. др.-инд. *dhyāman* 'мысль' при *dhyā-* 'думать', 'мыслить'; и.-евр. корень **dheja-*: **dhjā-*: **dhī-* связан с обозначением зрительного восприятия – 'видеть', 'смотреть'). Э. Лейман добавил к этому ряду х.-сакск. *śśāma* 'знак'. Несмотря на полное совпадение значения у др.-греч. *sēmeion* и *śśāma*, хотан-сакское слово остается неясным: его анлаут не может восходить к и.-евр. **s-*, а анлаут др.-греч. *sēmeion* не может восходить к и.-евр. **k¹* (*-śś-* обычно отвечает и.-евр. **k¹u* [ср. *aśśā* 'лошадь' при др.-инд. *aśva-*] или *ś-* в заимствованных санскритских словах [ср. *śśilā* 'нравственность' из скт. *śīla* и т. п.]; и.-евр. **dhj-* дало бы х.-сакск. *y*, ср. *myāña* 'середина' при авест. *maiδyana*, из и.-евр. **medh-j-*); есть несколько вариантов объяснения *śśāma* как заимствования из санскрита (*śām-*, *syām-* [ср. *śyāma-* 'темноватый' → 'темноватая отметина' → 'знак?'] и под.), но в этом случае *śśāma* не имеет никакого отношения к греческому слову и потому здесь не рассматривается.

Очень вероятно, что сложность, связанная с этимологическим истолкованием др.-греч. *sēmeion*, относится к той категории случаев, которая характеризуется наличием "незаконного" *s-* в анлауте перед гласным. Уже приходилось обращать внимание на то, что к этой категории могут относиться и слова, индоевропейское происхождение которых не вызывает сомнений. Речь идет о продолжениях слов и.-евр. анлаутом схемы **su-* & Voc., которые в древнегреческом имеют разные рефлексy: с одной стороны, ср. **syeid-* 'потеть': др.-греч. *hidrōs*; **syād-* 'сладкий'; др.-греч. *hēdys*; **syek's* и т. п.: др.-греч. *hex*; **syel-* 'тлеть', 'жечь': др.-греч.

heilē, helē; **syer*- 'шипеть': др.-греч. *hyrax*; **syomb(h)*- 'губчатый' 'пористый': др.-греч. *somphos* и др., но с другой стороны, ср **suē(i)*- 'сгибать(ся)' и т. п.: др.-греч. *simos*; **syei*-, **syi*- 'шипеть' 'свистеть': др.-греч. *sidzō*; **syerbh*-; **syorbh*- 'стирать', 'чистить' и т. п.: др.-греч. *syrphos*; **syi(ō)*-р- 'ослабевать', 'переставать' др.-греч. *siōpaō* и т. п.

В свете этой последней категории случаев (**su*- & Voc. > др.-греч. *s* & Voc.) можно попытаться объяснить и др.-греч. *sēmeion* и под. Если такое предположение верно, то древнегреческие слова этого корня могли бы восходить к и.-евр. **syem*- 'двигаться', постулируемом Покорным I, 1046 на основании кельтских и особенно германских данных: др.-ирл. *to-senn* 'преследовать' (из **syem-d-ne*, ср. *tofunn*; германские примеры фиксируют обычно значение 'плавать', за которым, видимо, стоит нечто вроде 'двигаться (в воде)', ср. нем. *schwimmen*, англ. *to swim*, др.-в.-нем., др.-англ., др.-сакс. *swimman*, др.-фриз. *swammia* и т. п.; развитие "водного" значения в ряде случаев стало ведущей чертой этой семьи слов, ср. готск. *swumsl* 'пруд', др.-исл. *sund* 'морской пролив' (т. е. **noch über-schwimmbar*) и т. п.; однако даже в тех языках, где утвердилось значение 'плавать' (и некоторые вторичные, из него развившиеся), идея движения — по воде или по суше — так или иначе обнаруживает себя или даже вторично, возвратным образом восстанавливает свое право на существование, ср. нем. *es schwimmt mir vor den Augen* 'у меня кружится / "поплыло" / перед глазами', англ. *my head swims* и под., также *swim* 'плавно двигаться', 'скользить' и т. п. или нем. *schwemmen* в значении 'сплавлять', 'гнать' (лес), где, конечно, акцент стоит на движении, пере-движении, а не на способе его (: *Schwemmseß* о нечистотах, соре, плавающих предметах и т. п.); однако в других германских языках подобный акцент еще более очевиден, ср. норв. *svamra* 'бродить вокруг', 'гулять', 'роиться' (*svamla* 'фантазировать' предполагает такое же движение мысли, ее туда-сюда-идение, кружение; ср. исл., норв. *svamla*, *sumla*, в частности, 'плескаться' / плескаться в воде, приводить ее в беспокойство в известном отношении аналогично действию трезубца Посейдона, будоражившего море, "ярящего" его; 'блуждать', 'бродить' и т. п.). Уже из этих примеров легко заметить двоякое направление в семантическом развитии слов этого корня в германских языках. С одной стороны, подчеркивается плавность, легкость, текучесть, ничем не нарушаемая непрерывность, размеренность (плавание как более плавный / ср. общее происхождение этих двух слов! / способ движения, нежели ходьба; ср. также нем. *fließend* 'плавный' при *Fluß* 'река', 'поток воды', 'плавень' и т. п. и вообще связь плавности, где бы она ни проявлялась, с

движением в воде). С другой стороны, обнаруживается развитие в сторону трудности движения, необходимости преодолевать какие-то препятствия, делающие передвижение неравномерным, более или менее хаотичным, прерывистым (исл., норв. *svamla*, *sumla* в таких значениях, как 'плескаться', 'брызгаться', 'дрызгаться', ср. русск. дрызг/аться/: дрызг/аться/); скандинавские примеры ценны и тем, что они свидетельствуют о действии, совершенном не только в воде, но и вне ее, на суше (ср. такие значения тех же глаголов, как 'блуждать', 'бродить' и т. п.), что подтверждается и данными ряда других индоевропейских языков; так или иначе, но при этом направлении семантического развития главный point не на сфере, в которой действие протекает, но на его затрудненности, неравномерности, не полной эффективности и, конечно, "неидеальности". Эти наблюдения весьма существенны в общем контексте филиаций и.-евр. **suem-(: *suim-)*: **suom-*, к числу которых относятся и германские примеры.

Учитывая, что приведенные выше примеры обнаруживают разный корневой вокализм и разные расширения корня, дальнейшие параллели следует искать в более широком круге примеров. Среди них достаточно остановиться на литовских как наиболее разнообразных и поэтому особенно представительных. Более того, их учет дает возможность уточнить и индоевропейскую ситуацию: **suem- : *suom- : *suim-* с расширителем корня **(b)h-*. Речь идет прежде всего о глаголах типа *sviĩmbalioti*, *sviĩmbaliuoti*, *svimbaluoti*, *svimbaloti*, *svimbũoti*, *sviĩmburti*, *sviĩmburiuoti*; *svambaliuoti*, *svambaluoti* и т. п. со значением — 'качаться', 'колыхаться', 'болтаться', 'колебаться', 'двигаться туда и сюда' и т. п. и даже 'окружать', 'кутать', 'укутывать' (ср. *svimbũoti*), ср. идею "кружения" в германских примерах (ср. LKŽ 14, 1986, 271, 306–307, 362–363). Элемент *b* не должен вызывать смущения: это — старый "расширитель" корня (ср. и.-евр. **suomb/h/-os* 'ноздреватый', 'губчатый', 'неровный' и т. п.), представленный и в германских языках — ср. др.-исл. *svoppr* (**swampu-*), *soppr*, швед. *svamp*, диал. *sopp*, 'гриб', др.-в.-нем. *swam(b)*, н.-в.-нем. *swum*, ср.-н.-нем. *swamp*, *swam*, др.-сакс. *swamm*, др.-англ. *swomm*, готск. *swam(m)* 'губка'. Acc. Sg. (в соответствии с греч. *spoggos*, ср. Mth. 27, 48; Mk. 15, 36) и т. п. в отношении к шероховато-пористой поверхности гриба, губки прежде всего, но и в связи с обозначением болота как трясины, зыби и т. п.: англ. *swamp* 'болото', др.-в.-нем. *sumft*, ср.-в.-нем. *sumpf*, нем. *Sumpf* (: вестф. *swampen* 'колебаться', 'двигаться то вверх, то вниз), н.-н.-нем. *swampen* 'колебаться' и т. п., родственные др.-греч. *somphos*.

Очевидно, что приведенные выше литовские примеры, едва ли отделимые от и.-евр. **suem*-, свидетельствуют о той же семантической мотивировке, которая объясняет др.-инд. *liṅga*- (ср. др.-инд. *liṅg* 'ходить' — видимо, нестандартным образом: слова *liṅgika*, *liṅgita* — обозначают хромоту), лит. *lingti*, *lingėti*, *lingùoti*, лтш. *līguōt*, *līgāt*, *līgot(ies)* в контексте праздника "Лиго", *leīgāt*, *luogāt* 'качать(ся)', 'колебаться'; 'шататься', прусск. *lingo* 'стремя' (качающаяся подвесная конструкция), русск. *лягаться*, 'двигать назад и вперед, сучить /ногами/', 'качаться', 'колыхаться', ср. в "семиотической" функции — *флаг лягается*; *три раза фонарь лягнул*; *парус снимать*. СРНГ 17, 254). Эта мотивировка подтверждается многими фактами, из которых ср. лишь два: глагол *svimbùoti* толкуется авторами словаря как '*linguoti*' (14, 363), в то время как *svim̃balas* обозначает *penis*, т. е. то, что выражается др.-инд. *liṅga*- (14, 362). Показательны и те употребления этих глаголов, в которых проявляется отчетливая тенденция к формирующейся знаковости подобных движений, особенно когда они совершаются рукой (размахивание поднятой вверх рукой почти универсальный знак, хотя и по-разному трактуемый в конкретных культурных традициях), ср. *ranka svim̃bura*; *rankas liepė vieneip svim̃burti ir kojas, kad muštro mokė*, о единообразных "махательнодвигательных" жестах рук и ног при муштре, или *Eita ranka svimbūdamas*, о походе с размахиванием рукой (ср. *Eitu svimbūdamas*) и т. п. Круг примеров мог бы быть расширен и за счет слов того же корня, но с несколько отличными значениями, ср. *svimbinti* 'отягощать', 'обременять' (*Sunki kepturė svimbina galva*, 'Тяжелая шапка тяготит голову'). Связь этого значения с приведенными выше подтверждается соответствиями типа *svambalóti* и под. 'качаться' и др.: *svambūs*, *svam̃bus* 'тяжелый', 'тяжеловесный' (ср. образ подвешенного груза, тяжести, раскачивающихся при условии закрепленности с одной стороны; то же в основе *svim̃balas* 'penis', см. сходную мотивировку в др.-инд. *liṅga*-). Сюда же принадлежат и *svem̃bti* 'ныть', 'болеть' и т. п. (ср. типологическую параллель лит. *maūsti* 'ныть', 'болеть': *māudyti/s/* 'купать/ся', в обоих случаях единый корень — *maud*-[сюда же лат. *moveo* 'двигать', 'сотрясать(ся)', 'шевелить(ся)', 'колебать(ся)', но и 'выражать' (*Dii numen movent*. Liv.); вместе с тем в сочетании с *mare* 'море' слово *moveo* получает значение 'плыть', 'переплывать' (как у Овидия), ср. *schwimmen*, *swim* и т. п.], при лит. *sveim̃bti*, нем. *schwimmen*); *sveim̃bė*, *sveim̃bis* и т. п. и варианты с расширением корня -*p*-: *sveim̃pti*, *sveim̃pė*, ср. лтш. *svaīmpāt* 'неуклюже (тяжело) идти', *svēmpis*, *svampaļa* и т. п. (Fraenkel, 948–949).

Основной результат вовлечения балтийских данных в круг продолжателей и.-евр. **suem*- в связи с темой обозначения знака в

древнегреческом состоит в том, что балт. *svemp-*, *svamp-*, *svimp-* (*svemb-*, *svamb-*, *svimb-*) соотносятся с действием, которое мотивирует др.-инд. *liṅga-* 'знак' и т. п., и с формой слова, обозначающего знак в древнегреческом – *semeion*. Если эти рассуждения верны, то оказывается, что именно балтийские факты более всего способствуют и реконструкции формы индоевропейского источника др.-греч. *semeion* и под., и реконструкции семантики этого источника и, следовательно, смысловой мотивировки обозначения знака в древнегреческом (кстати, подобная мотивировка представлена и в др.-греч. *neuō* в частности, с префиксами *dia-*, *en-*, ср.: ср. мотив объяснения онемевшего человека знаками в *kai autos en dia neuōn autois* / Lc. 1, 22, ср. 62: *eneuon*; lo. 13, 24 : *neuei*; ср. о давании знака рукой в "Деяниях" XII, 17: *kataseisas de autois tēi kheiri* ... при *kata-seiō* 'махнуть' / при том что этот глагол – /*dia-/neuō* обозначает не только делание знаков, кивание, но и раскачивание). Особый вопрос – славянские данные, которые могли бы относиться к этому же кругу; близкий фонетический облик и сходство в значении обнаруживают такие слова, как русск. *сѣмать* 'суетиться без толку', 'копошиться', 'егозить'; 'быть в нерешительности', 'думать туда и сюда, надвое', 'колебаться'; 'мешкать' (Даль), ср. *Сѣма сѣмает; семенить, семерить*, о нестандартной походке и речи, *сямать* 'колебаться', 'быть нерешительным', может быть, даже и вологодск. *сямать* 'смекать', 'понимать', 'разуметь', которое Калима считает заимствованием из коми. Разумеется, вопрос далек от ясности: при его положительном решении пришлось бы скорее всего постулировать дублетный источник в виде и.-евр. **s(y)em-*, подобно и.-евр. **s(y)e-*, объясняющее и др.-греч. *sphe*, *sphin*, *sphos* и слав. **sebě*, прусск. *sebbei*, лат. *sibi*, пелигн. *sefei* и т. п., см. Pokorny I, 882. Поэтому пока названные славянские факты скорее материал для размышлений.

Зато другие славянские факты, связанные, в частности, с уже упоминавшимся лат. *moveo*, балт. *maud-*, заслуживают особого внимания, хотя и в плане семантической типологии; то же относится и к соответствующим балтийским словам. Речь идет о некоем семантическом комплексе, передаваемом через **meu-* (: **miu-*), **meiū-*, **miuū-* и представляющем собою, видимо, контаминацию двух или нескольких корней, – и.-евр. **meu-*, **mej-*, **mā-*, **māj-* (ср. Pokorny I, 693) и т. п. Реальность формы **meiū-*, **mejeu-* подтверждена хеттск. *meju-*, *miuua* 'четыре' (к семантике см. Этимология 1981. М., 1983, 112 и сл.): *mejaṣaš*. Nom., *meus*. Acc. *miuua[š]*. Gen. при лувийск. *mauwa* 'четыре' (ср. *mauwati partati*), ср. иерогл. лувийск. *tuwa/i-*, ликийск. *tu-*, возможно, ликийск. *miva-d* (графитто на сосуде, котсрое, как думают, обозначает меру емкости), а

также микенскими формами с семантикой "малости" *me-u-jo*, *me-wi-jo*, ср. др.-греч. *meiōn* < **meFion* (: др.-греч. *minythō*, из более раннего **mineumi*; лат. *minuo*, др.-инд. *mināti* 'уменьшать', *mīyate* и т. п.; ср. также тох. В *maiwe* 'маленький', 'молодой', др.-исл. *mjör* 'schmal, dünn', < **maiwa*). Значение малости (включая и четыре как обозначение "малой" руки, четыре пальца без большого) не было исконным, и для определения его существенно обращение к балт. *maiv-*, сочетающему в себе такие, казалось бы, разные и друг с другом не связанные значения, как 'трясина', 'болотная зыбкая поверхность' (ср.: *Linguojas ir sprogst žemė – tatai mąiva vadinas* 'колеблется и ломается /распускается/ земля – это и называется трясиной'. LKŽ 7, 764 и т. п., ср. также *maivynė*, *maivėtas*, *iš-maivoti* и др.) и 'жест', 'гримаса', 'ужимка' и т. п., отсылающие к знаковой сфере, также и носители этих черт-"знаков" – 'ломака', 'кривляка', 'жеманница' (*mąiva*, ср. *mąivytis* 'кривляться', 'ломаться', 'жеманничать', но и *man mąivijasi* 'мне кажется /мерещится/', 'у меня предчувствие', *mąivotis* и др.). Семантическое ядро лексем с корнем **maiv-* образуют такие смыслы, как 'нетвердый', 'ломкий' (ср. нем. *Bruch* 'топь', 'болото'; 'излом': *brechen* 'ломать'), 'неустойчивый', 'колеблющийся', 'мягкий'. С этой точки зрения отношение тох. В *maiwe* или др.-греч. *meiōn* (идея малости) к лит. *mąiva* (идея размягченности, мягкости) аналогично отношению слав. **mold-* (**mold*, **mold-ьл-ьсь*) или прусск. *malda* как образов малости-молодости к генетически связанным словам других языков, выражающим идею мягкости, нежности, слабости, ср. др.-инд. *mṛdú-*, лат. *mollis* (< **moldvis*) и др., ср. др.-греч. *amaldynō* 'размягчать', 'ослаблять', др.-англ. *meltan* 'плавить', 'растоплять' и т. п. Таким образом, идея распушенности (распушение тверди в хлябь и распушенное поведение – кривлянье, ломание, жеманничанье) объединяет оба круга разошедшихся лексем. Объем семантических возможностей этого комплекса расширяется при обращении к лит. *maujoti* 'брести по грязи', 'месить грязь' (при ходьбе, ср.: *Kiaulė kaip po magną maujota – taip šlapiai stovi* 'Свинья, как по трясине, месит грязь – так мокро /мокредь/ стоит'), 'бродить' (с известным затруднением), но и 'расхаживать туда и сюда (вдоль и поперек, с идеей некоторой хаотичности, во всяком случае нецеленаправленности), 'опустошать', 'разорять', 'искать ощупью'; сюда же, конечно, относится и *maujoti* в значении 'пачкать', 'марать', 'грязнить' (см. LKŽ 7, 930–931), ср. соотношение *mai-v-* : *mau-(j)-*.

Другой семантический комплекс, связанный с рядом форм, восходящих к и.-евр. **mā-* (**māi-?*) с разными "расширителями" корня, объединяет в себе идею разнонаправленного движения и идею затруднительности, мучительности, тяжести-тяготы (о чем

см. выше в связи с лит. *svimb-*, *maud-* и т. п.). Речь идет прежде всего о балтийских и славянских фактах. Наиболее убедительный пример — слав. **majati*, в котором обычно различают два глагола: один с значением 'махать', 'двигать туда-сюда' и т. п., второй — с значением 'трудиться', 'мешкать', 'медлить', 'задерживаться', 'бесцельно бродить'. Единство глаголов с исторической точки зрения бесспорно (ср. теперь ЭСЯ 17, 1990, 132 и сл.). Дополнительные семантические вариации отмечены в глаголах того же корня **maxati*, **manūti*, **maniti*, **matati* (**mavati* — фреквентатив: ст.-слав. *помавати*, чеш. *mávati*, слов. *mávať*) и т. п.; к слав. **majati* ср. лит. *mōti* 'махать' (рукой — *ranka*), 'кивать' (головой — *galva*), лтш. *māt* 'махать' (рукой — *ar roku*), 'кивать' (головой — *ar galvu*), к формам с элементом *-j-* ср. лит. *mojūoti* (: *mōju*), *mōjis*, *mōjis* 'взмах', 'размах', *mojimas* (но и *mōstyti*, *mōstas* и др.), лтш. *mājiens* и др. "Знаковые" значения у слав. **majati* обнаруживаются в разных языках (по модели др.-инд. *liṅga-*: балт. *ling-*, слав. **leg-* и т. п., с различными нюансами) — и в соответствующих контекстах, где движение рукой (разнонаправленно-упорядоченное) или головой обозначает подачу знака, и институализированно (ср. с.-хорв. *mājati* 'движением руки или головы подавать знак' и т. п., др.-русск. *маяти* 'махать /руками/, подавая знак' и др.), ср. также русск. диал. *маяк* 'жесты и мимика, с помощью которых объясняются без слов (преимущественно глухонемые)', 'условный знак' и т. п. (ср.: Он ничего не слышит, так я уж с ним маяками говорю; Она мне не сказала добром, а маяком показала), сюда же и русск. литер. *маяк*, сигнальное устройство, ср. *маякать*, *маякнуть* 'подать знак', *маячить*, *маятник*, устройство, определяющее меру-знак "малого" времени; *мах*, ср. *давать мах* 'делать знак' и т. п. (СРНГ 18, 1982, 46, 61 и др.). Это же "знаковое" значение предполагается и в тех случаях, когда на "выходе" отмечается значение связанное с обманом, иллюзией, кажимостью ('подать знак' > 'поманить' > 'обмануть' и т. п.), т. е. "ложный" или сомнительный знак. В слав. **majati*, относящемся к кругу значений, связанных с тяжестью-тяготой, мучением, изнурением, утомлением, бесцельностью (ср. русск. *маета* и др.), особо следует выделить возможность использования этого глагола для обозначения затрудненного или бестолкового, бесцельного ("туда-сюда") движения (ср. русск. диал. *маяться*, ср. *маячить* /СРНГ 18, 62/, болг. *мая се* и др.). Лит. *mojūoti* 'итти размахивая, враскачку, как бы колыхаясь, шатаясь' и т. п. вносит дополнительный нюанс в сам характер движения, который может определяться как внутренними особенностями субъекта движения (усталый, пьяный, с физическим дефектом, препятствующим нормальной ходьбе, и т. п.), так и особенностями поверхнос-

ти, по которой совершается ходьба (неровная, зыбкая, вязкая, грязная и т. п.). И здесь продолжатели и.-евр. **mā-*: **mā-j* — отсылают к приведенным выше примерам, восходящим к **meu-*, **meiḡ-*, **meu-j-*, которые актуализируют значения как трудного движения, так и неудобной для ходьбы, мокрой, вязкой, болотистой поверхности: помимо уже упоминавшегося элемента *maud-* связанного с идеей купания (ср. к "плаванию" — англ. *to swim*, нем. *schwimmen* и т. д.), уместно отметить пару *mojūoti* 'размахивать': *moujōti* 'с трудом итти', 'брести' (ср. *pō purvūnus maujōtis* 'валяться в грязи') и целый ряд образований с разными "расширителями" корня: лит. *mūkti* 'вязнуть', 'увязать' (в болоте — *j balą*): *maūkti*; *mauliōti* 'брести через болото', 'месить грязь', *mūrti* 'размякнуть', 'размокать', 'вязнуть' (*j balą*): *māureti* 'пачкаться', 'загрязняться' (*māura*, *māuras* 'ряска', *māurai* 'грязь', 'ил' и т. п., *māurinas* 'затянутый ряской', *maurinė* 'место, затянутое ряской'; *mūrinas* 'грязный', 'испачканный'), лтш. *murīt*, *murēt* и т. п. (к таким значениям, как 'грязь', 'нечистота', 'моча' — авест. *mūdra*, др.-инд. *mūtra* и т. п., т. е. то, что "смывается", "сплавляется", "счищается", — ср. нем. *Schwemmsel* 'плавающий сор', 'плавающие предметы' при *schwemmen* 'смыть', 'сносить' и т. п.). Каждое из этих образований подтверждается надежными данными других языков, ср.: др.-греч. *mydos* 'сырость', 'гнилость' (: *mydzō*), *mydaleos* 'мокрый', 'влажный', *mydaō* 'быть влажным', 'растекаться', 'гнить', ср.-нем. *mūten* 'мыть лицо', др.-в.-нем. *muzzan* 'чистить' (ср. с *s-mobile*: нем. *Schmutz* 'грязь', англ. *smut* и др.) и т. п.; — др.-греч. *myrō* 'растекаться', 'разливаться', арм. *mōr* 'грязь', 'болото' и т. п.; — слав. **mulь*/**mulь* 'ил', 'тина', 'грязная вода', др.-греч. *mylasasthai* (Hesych.) 'мыться', лат. *mulleus* и т. п.; др.-в.-нем., др.-сакс. *mos* 'болото', 'мох', лит. *mūsaĩ*, слав. *тъхъ* и т. п.; ирл. *mothar* 'болото', н.-в.-нем. *Moder*, англ. *mud* и т. д.

Эти примеры в своей сумме позволяют связать в единый узел, по крайней мере, четыре семантических круга — определенный тип движения ("махание", "раскачивание", "колыхание" и т. п.), особый стиль продвижения по суше (затрудненный, "раскачивающийся", неровный), часто по зыбкой "колеблющейся" поверхности (болото, трясина и т. п.), характерный способ передвижения в воде (с помощью "размахивания" руками и ногами, "плескания") и, наконец, обозначение обозначаемого (собственно "знаковость"), как особый, из числа простейших, "семиотетический" акт. Именно эти семантические "круги" реализуются в германских продолжениях и.-евр. **śuē-*, кроме последнего, и именно последний "знаковый" круг представлен в древнегреческом корне **śēm-*. Естественно предположить, что в данном случае речь идет о ситуации

взаимодополнительного распределения, обе части которого в сумме воссоздают "полную" картину реализации возможностей и.-евр. **syem*-. При этом следует подчеркнуть, что древнегреческий ушел далеко в сторону от исходных "двигательных" значений **syem*-, глубоко переработав, углубив и концептуализировав, доведя до уровня высокой абстракции, *sēm*-понятие, тогда как и германские языки, за редкими остатками, отклонились от исходного состояния, специализировав и.-евр. **syem*- применительно к передвижению (движениям) в одной среде.

Естественным продолжением соображений, высказанных выше об этимологии корня *sēm*-, нужно считать анализ употреблений соответствующих лексем — как в собственно языковом контексте, так и при описании внеязыковых, специально "надъязыковых", ситуаций. Разумеется, обе эти задачи не могут быть предметом исследования в этой статье, но некоторые замечания и рассуждения все-таки уместны, хотя при этом нужно помнить, что их назначение прежде всего имеет "экземплификативный" смысл.

Одна из ближайших возможностей расширения языкового контекста элемента *sēm*- — обращение к сложным словам, содержащим этот элемент. Хотя в подавляющем большинстве случаев эти образования относятся к числу довольно поздних явлений и часто обозначают реалии вполне определенной, достаточно продвинутой стадии развития цивилизации, все-таки в отдельных случаях они позволяют предполагать конкретные синтагмы, в которые входили слова с элементом *sēm*-, и даже как бы "возвратным" образом восстанавливать более ранние модели, восходящие к индоевропейским словообразовательным типам и соответствующим им синтагмам. Такая ситуация становится особенно показательной в двучленных композитах в старых языковых традициях. К числу подобных примеров относятся дорич. *samo-thetos* '(раз)меченный' (*leia*. Anthol.) < **sēmo-thetos*, букв. — 'мету (отметину, примету, знак) ставящий (полагающий)', предполагающее при предлагаемой выше этимологии *sēm*-синтагму **syem*- & **dhē*- на индоевропейском уровне, аналогичную и.-евр. *(e)*nōm*- & **dhē*-, о "положении" имени, имяназвании и т. п. Архаичная синтагма воспроизводится и в *sēmaio-phoros* (*sēmeio-phoros*), о носителе знака — знамени, из **syem*- & *bhor*- (: **bher*-), ср. лат. *signifer* 'знаменосец', 'носящий знаки, знамя' и т. п.; в *sēmeiōdēs* 'предвещающий'. 'пророческий' (*hai halōi peri tous asteras*. Арист.); подобно и.-евр. **syem*- & **ayē(i)d*-, ср. др.-инд. *liṅga-vāda*-, с общим вторым элементом (ср. также *liṅga*- & *dhā*-, *liṅga*- & *bhar*- и т. п.); в *sēmat-ourgos* 'резчик эмблем, знаков' (уже у Эсхила), предпола-

гающее **syem-* & *yorg-* (:yerg-) и отсылающее к конкретной практике изготовления артефактов с преимущественно знаковой функцией (на индоевропейском уровне это слово значило бы 'делатель знаков', 'знакодел', 'тот, кто делает-подает знак'); ср. также *sē-meio-graphos* 'записывающий скорописными знаками', 'стенограф' (Плутарх) и др.

Говоря о внеязыковых ситуациях, в которых древним грекам приходилось прежде всего сталкиваться с явлением знаковости и знака, необходимо особо отметить две сферы — чисто сигнальную и ритуальную. Именно здесь знак оказывается в "сильной" позиции, здесь его преимущественный локус и здесь его "родимое" место. Более того, можно предполагать, что элемент *sēm-* раньше всего стал кодировать "знаковые" ситуации именно в связи с этими сферами.

"Сигнальное" *sem-* полнее всего реализуется в ситуации "большой" (на далекое расстояние рассчитанной) сигнализации, хотя оно имеет свой ослабленный вариант и в ситуации "малой" сигнализации, в которой "закононосительными" оказываются определенные движения руки (рук) — размахивание, указание, приятие-приглашение, отвержение, отказ, запрет и т. п. Эта последняя ситуация восстанавливается по ряду источников — по конкретным текстам (прежде всего художественным), в которых описываются жесты рук и дается или с большим вероятием предполагается знаковая интерпретация этих жестов; по языковым фразеологизмам, включающим обозначение руки в отчетливо "знаковом" контексте (ср., напр., *pros emēn kheira* /Софокл/ 'по знаку моей руки' или *emballein kheiros pistin* /Софокл/ 'давать руку в знак верности' и т. п.); по контекстам, в центре которых — "жестовые" предикаты руки: *seið*, *ana-seið* и т. п. 'трясти', 'махать' и проч. (ср. *tas kheiras aneseisan* /Фукидид/ 'они помахали руками' и др.), *sēmainō* 'указывать', 'показывать', 'сигнализировать' (*sēmainō* & *kheiri*, *khersei*) и т. п., т. е. по всему тому, что подходит под определение *sēm*-ситуации (особого внимания заслуживает "знаковость" жеста поднятой руки, который не отделим как от "исторического", так и от "типологического" контекста, ср., с одной стороны, древнейшую форму воинских штандартов у римлян в виде шеста с поднятой рукой, сделанной из дерева, а с другой, — итифаллические знаки в самых разных традициях; в частности, это относится и к др.-инд. *liṅga-*); несколько иной вариант связан с "знаковым" движением головы — киванием, склонением ее и т. п. (ср. употребление глагола *neuō* с *kephalē*, уже у Гомера, но и без указания на голову, которая, однако, естественным образом предполагается, ср. у Софокла: *neuson*, *peisthēti* 'кивни в знак согласия').

Но более регулярно и надежно *sēm*-лексемы выступают при описании "дальней" сигнализации, когда отправитель и получатель сигнала могут отделяться друг от друга сотнями километров. Сама эта ситуация (но без элемента *sēm*-) впервые была описана еще Гомером: ... Где, от утра до вечера, споря в ужасном убийстве, | Граждане бьются со стен, но едва сокрывается солнце, | Всюду огни зажигают маячные (*pyrsōi te phlegethousin erētrimoi*); свет их высоко, | Восходит и светит кругом, да живущие окрест уви дят (*idesthai*), | И в кораблях, отразители брани, скорее примчатся (Il. 18, 209–213, в связи с мотивом облака светозарного пламени, которым Афина обвила голову Ахилла и блеск которого поднимался до неба). Но это – типичная *sēm*-ситуация, что подтверждается целым рядом более поздних примеров, начиная с эсхилевского *sēmainein kapnōi pyros* 'подавать сигнал дымом (от костра)'. Наиболее подробное и выразительное изображение этой ситуации – в трагедии Эсхила "Агамемнон", точнее в двух партиях, – открывающем Пролог монологе Стража (Phylax), 1–39, и в монологе Клитемнестры, 281–316. Исходное положение: Страж на дозорной вышке в Аргосе (не в Микенах /!/, как следовало бы, в согласии с Гомером) ждет сигнала из Трои, от осаждающих ее ахейцев, вот уже десятый год как покинувших свои родные места. Сигнал должен быть подан вестовыми кострами, зажигаемыми как по эстафетной цепочке на островах, расположенных в Эгейском море от берегов Трои до Аργοлиды. Значение сигнала одно – падение Трои, победа и как следствие возвращение греков по домам, конкретно – Агамемнона в Аргос, где в царском доме уже завязался тот узел, который неизбежно развяжется в трагедию, когда Агамемнон вернется домой. Во всяком случае для Стража (как и для Клитемнестры) ясно, что сигнал победы одновременно и предупреждение о неминуемой трагедии:

Молю бессмертных снять с меня труды сии

Ночных дозоров (*phrouras*)...

..... А бессонный страж

Все ждет да ждет: урочный не сверкнет ли знак,

Желанный не займется ль вестовый пожар?

Клич огненный из Трои: "Пал Приамов град!"

Неладно в царском доме, подошла беда.

Когда б хоть ныне кончились труды мои.

Зажгись, блесни зарею, весть заветная!..

Далече что зарделось? Робкий пламенник

Что нам сулит мерцаньем? Не победы ль день?

Костер!.. Костер!

Бегу поведать знаменье...

(1–26)

(ср. ключевые места в тексте: *kai nyn phyllassō lampados to symbolon | augēn pyros pherousan ek Troias phatin | halōsimon te badzin*, 8–10; *nyn d' eutykhēs genoit' apallagē ponōn | euaggelou phanentos orphnaiou pyros*, 20–21; *Agamemnonos gynaiki sēma nō tprōs* ..., 26). Хотя как обозначение сигнала здесь выступает *to symbolon*, объявление-раскрытие смысла, знака этим словом обозначаемого явления, знамения кодируется глаголом *sēma nō* и, следовательно, дает основание и *symbolon* отнести к одной из разновидностей *sēmeion* (*sēma*).

Но особенно информативен монолог Клитемнестры:

Гефест на Иде светоч востовой зажег.

Костры перемигнулись по горам. Огонь

С огнем перекликаясь, над вершинами

Мгновенно загорался и бежал вперед

Моим гонцом. И первый камень Гермия

На Лемносе ответил Иде пламенной.

Ему – Афон, дом Зевса. Высоко взметнул

Он блеск веселый; море зарумянилось.

Замечен свет, подобный солнцу красному,

Со скал Макиста; то не медлил: бодрствовал

Прилежный соглядатай. Уж урочный знак

У волн Эврипа видит мессапийский страж,

Сгребать листву сухую, бурелом спешит,

Громаду запалает, и горючий столп

Полохом рдяным дале, дале весть несет.

И пламенник маячит

Будя на Кифероне отзвук огненный.

Приметила мерцанье стража зоркая

И больше, чем велели, разожгла костер...

Чредою огнезарной маяки встают:

Уж Арахней зарделся меж окрестных гор

И в дом Атридов долгожданный луч упал,

От пращура на Иде возгоревшийся.

Закон я огненосцам таковой дала:

Гнался ревнитель вырвать у ревнителя

Простертый светоч. Первый и последний честь

Равно стяжали. Вот мое свидетельство:

Победы весть из Трои мне прислал супруг (281–316)

(ср.: *hekas de phryktou phōs ep' Euripou roas | Messapiou phylaxi sēmainei molon*, 292–293, но и *tekmar toiouton symbolon tesoi legō | andros parageeilantos ek Troias emoi*. 315–316). Интересно и указание на эффект полученного сигнала: меняется психофизическая ситуация, и Клитемнестра как бы видит, что происходит

там, на том конце, откуда послан сигнал, и переживает это видение: Ахейцы нынче в Трое. Мнится, в ней стоит | Толпы разноголосою неслиянный гам | ... | Одни – припавши к трупам, вкруг наваленным, | Мужей и братьев; дети – к старикам прильнув, | Родимым дедам ... | А тех... | Сажает голод за столы роскошные ... и т. д.

Эта система сигнализации ("огневой телеграф"), как известно, использовалась и позже, во время греко-персидских войн, о чем сообщает Геродот, причем система к этому времени была усовершенствована. Фукидид также неоднократно упоминает эту систему сигналов, обозначая их корнем *sēm-*, ср. *to sēmeion tou pyros* (при *apo sēmeiou*. Фукидид, Ксенофонт), хотя для обозначения сигнальных сторожевых огней используются и другие средства, ср. *phryktos* (*phryktoi polemioi*. Фукидид, о сигнальных огнях, предупреждающих о приближении врага; *phryktereō* 'зажигать сигнальные огни': *ephryktōrēthēsan nēes prospleousai*. Фукидид, о возвещении прибытия кораблей с помощью сигнальных огней; *phryktōria*, сигнализация с помощью огней – трагики, Аристофан, Фукидид; *phryktōros* 'тот, кто зажигает сигнальные огни' Эсхил, Фукидид и т. п.) Ср. и римский способ сигнализации – *fumo atque ignibus significare* (Caesar). Понятно, что это лишь один из типов сигнализации. О других видах ее здесь говорить не придется, но все-таки стоит отметить развитый сигнальный слой в "военных" знаках (как на суше, так и на море), предполагающих, однако, непосредственную (без промежуточных "инстанций") визуальную связь между отправителем сигнала и его получателем. Об этих знаках-сигналах обильные свидетельства в трудах античных историков, ср. Herod. 8, 92; 9, 59; Thuc. I, 49; 3, 22, 91; 7, 34; 8, 95; Polyb. 2, 66, 10–11; Liv. 3, 8; 7, 37, 7; 23, 35; 33, 10; о специально акустических знаках-сигналах ср. Veg. mil. 3,5 и др.

Ритуальный локус *sēm*-элемента также представлен достаточным количеством свидетельств, причем некоторые из них дают основание говорить и о "сигнальной" функции того, что обозначается этим элементом. В этой связи стоит особо выделить значения слова *sēma*, связанные с похоронными обрядами, – не только 'знак' и т. п., но и 'могильный знак', 'насыпь', 'курган'; 'гробница', 'могила'; 'могильный камень', 'памятник' и под. 23ья песнь "Илиады", в которой описывается погребение Патрокла и следующие за ним ритуальные игры, сильно акцентирует "знаковое". При том, что *sēma* может обозначать и просто природную отметину, физический признак (ср. ... *en de metōpōi | leukon sēm' etetykto peritrokhon ēyte tēlē* II. 23, 454–455' ... на челе лишь / Признак имел он родимый, как месяц, и светлый и круглый'), в этой песни он имеет и специфическое употребление, связанное с похоронным ритуалом. Слово *sēma*

дважды выступает в стихах 255–257:

*tornōsanto de sēma, themeilia te probalonto
amphi pyrēn, eithar de khytēn epi gaian ekheuan
kheuantes de tōsema palin kion..., –*

в контексте обозначения места могилы и насыпания могильного холма. Перед началом конных ристаний Ахилл указывает участникам мету-цель (*sēma de toi ereō...*) – стоящий деревянный столп (*estēke xylon aion*), по дороге около него – два белых камня (*dyo leukō*), кругом гладкое ристалище (*leios d' hippodromos amphis*).

*ē teu sēma brotoio palai katatethnēōtos
ē toge nyssa tetukto epi proterōn anthrōpōn,
kai nyn terma t' ethēke podarkēs dios Akhilleus*

(23, 331–333)

(То – иль надгробный столп давно погребенного мужа / Или подобная ж цель у старинных была человеков; / Столп сей и ныне метою избрал Ахиллес быстроногий). Избрание именно надгробного столпа метою естественно: знак смерти (*sēma thanatou*) становится знаком предела (*terma*) состязания, достигнув которого, участники возвращаются к тому месту, где начинались ристания. Конечный столп, мета, отмечающая этот предел, в подобной ситуации не может не вызвать в памяти такие клише, как *terma tou biou* 'предел жизни' (в частности, у Софокла) или *terma thanatou* о пределе, полагаемом смертью, о смертном конце (у Еврипида). Один и тот же столп входит в два ритуальных ряда – похоронный и состязательный, сам составляющий часть похоронного. Но в обоих случаях у столпа одна функция – указание предела: умерший этот предел уже преступил, и это событие необратимо, но для начинающих ристания предел пока впереди, и, если они не хотят оказаться в необратимой ситуации, они должны, увидев это предел еще до начала состязания, на старте, все время держать его в виду и не просмотреть его в нужный ("предельный") момент. Отсюда и главный совет Ахилла – *oude se lēsei* (23, 326). А чтобы не пропустить этот предел, недостаточно полагаться только на собственную зоркость: знак должен быть не просто видимым, но предельно видимым, т. е. ярко освещенным и точно распознаваемым (*ēma de toi ereō mal' ariphrades*). Из только что завершившегося жизненного опыта (смертный предел Патрокла) свидетели должны извлечь опыт и применить его в той ритуально-игровой метафоре жизни, которая разыгрывается ристанием. К этому параллелизму следует добавить, что оба знака предела – жизненного и состязательного – выступают как объект в мотиве их положения, ср. *terma t' ethēke* при *sāmothetos*, что предполагает единую конструкцию – *tithēmi & terma (termata)* ✓ *sēma (terma* постоянно выступа-

ет в "ристательном" тексте, ср. 23, 309, 323, 462, 466 и др.). Парадигматическое сродство *sēm-* и *term-* откликается и на синтагматическом уровне: ... *sēm ē ne de termat' Akhilleus | tēlothen en leiḏi pediḏi* (23, 358–359) '... мету им далекую на поле чистом | Царь Ахиллес указал', т. е. отметил, обозначил, объявил знаком.

Эти две функции знака — указания и значения-обозначения — важнейшие. "Указание" образует более поверхностный, так сказать, ситуационный слой знаковости, но само оно при известной экстенсивности этого действия удобно для опознавания конкретных знаков, и, в частности, поэтому мотив указания нередко лежит в основе обозначения знака (ср. нем. *Zeichen* 'знак' /*zeichnen* / : *zeigen* 'указывать' /ср. *Zeh(e)* 'палец', первоначально — 'указывающий'/, англ. *token*, ср. готск. *taikns* 'знак', 'чудо' и т. п., в конечном счете — к и.-евр. **deik-* 'указывать': др.-инд. *dis-*, др.-греч. *deiknūmi*, оск. *deikum*, лат. *dīcere*, ср. *in-dex* и т. п.) "Значение"-обозначение, наоборот, отсылает к самой глубине знаковости и к сфере максимально общего и предельно интенсивного (ср. выше о связи знака с идеей рождения—открытия—нахождения искомого). Смысл "значения" в наведении мостов, переходов, линий связи между тем, что внешне, конкретно, эмпирически представляется разным и разным. "А <<значит>> В" — такова сильная позиция в ситуации обозначения. "Значит" в таких случаях выступает как оператор такого перевода, при котором сохраняется смысл как посредник-медиатор, как проводник в сфере смыслов. Образование такого идентифицирующе-уравнивающего термина — достижение относительно позднего этапа в развитии мировой культуры, и возникает он там, где есть такое разное, которое, так или иначе, не может обойтись без диалога, и тогда из обобщения частных ситуаций, актуализирующих идею с-равнения и у-равнения (наше, мое, свое А : их, чужое В и т. п.), обнаруживается потребность в кратчайшем операционном термине для такого сравнения-уравнивания — "значить". Это понятие (в русском языке оно является производным от *знак*) сложилось существенно позднее, чем понятие знака. Любопытно (по данным "Симфонии к Священному Писанию"), что понятие знака равномерно распределено между Ветхим и Новым Заветом (по 12 раз в "русском" метатексте обоих Заветов), но понятие "значения" ("значить") образует резкий контраст между ними: в Ветхом Завете — один раз ("разве не знаете, что это значит?" Иез. 17, 12), в Новом — 26 раз (!). Но дело даже не в количественной диспропорции, а в том, что в новозаветных текстах греческий язык описывает "негреческую" реальность — еврейскую и в ряде случаев должен давать переводы "истолковывающе-комментирующего" характера, используя при этом как операционный прием

hermēneuō 'разъяснять', 'истолковывать', 'комментировать', 'переводить' и т. п., обычно с префиксом *meta-*, однажды *dia-*. Речь идет о таких примерах, как: ...*kai kalesousin to onoma autou Emmanouēl, ho estin methermēneuomenon* Μεθ' hēmōn ho Theos (Мф. 1, 23) '... и нарекут имя ему: Еммануил, что значит : с нами Бог'; – *legei autēi Talitha koum, ho estin methermēneuomenon* Το korision, soi legō, egeire (Мк. 5, 41); – *kai pherousin auton epi ton Golgothan topon, ho estin methermēneuomenos* Kraniou topos (Мк. 15, 22); – *Eiđi lama sabakhthanei; ho estin methermēneuomenon* ho Theos mou ho Theos mou, eis ti egkatalipes me (Мк. 15, 34); – *hoi de lipan autōi Rabbei (ho legetai methermēneuomenon* Didaskale) ... (Ио. 1, 38); – *kai legei autōi* *Heurēkamen ton Messian* (ho estin *methermēneuomenon* Khristos) (Ио. 1, 41); – *sy klēthēsēi* Kēphas (ho *hermēneuetai* Petros) (Ио. 1, 42); ... – *Silōam* (ho *ermēneuetai* Apestalmenos (Ио. 9, 7); *ho epiklētheis* Barnabas apo tōn apostolōn, ho estin *methermēneuomenon* Hyios paraklēseos ... (Деян. 4, 36); – ... *onomati* Tabeitha, *he diermēneuomenē* *legetai* Dorkas (Деян. 9, 36); – ... *Elymas* ho magos, houtos gar *methermēneuetai* to onoma autou (Деян. 13, 8).

Этот глагол *hermēneuō* (как и связанные с ним понятия, кодируемые тем же корнем, ср. *hermēneia*, *hermēneuma*, *hermēneus*, *hermēneutēs* и т. п.) лег в основу обозначения искусства или науки истолкования – герменевтики (ср. *tekhnē hermeneutikē*), которая идет дальше семиотики в том отношении, что открывает глубинные смыслы, ранее неизвестные, невидимые и поэтому, естественно, неучаствовавшие в процессе семиосиса. Не вдаваясь в этом случае в этимологические разыскания ("Technischer Ausdruck ohne Etymologie, wahrscheinlich kleinasiatischen Ursprungs", – пишет Фриск в связи с *hermēneus*, ср. Chantraine, s. v. и др.), существенно подчеркнуть внутригреческие связи этих слов, независимо от того, соответствуют ли они актуальному для древнегреческой эпохи восприятию ("народно-этимологическому" чутью и/или "научным" реконструкциям). Значение *hermēneuō* и под., особенно усиливаемое префиксами *meta-* (с идеей соучастия, совместимости действия, посредничества, промежуточного положения, облегчающего переход-перевод), *dia-* (с идеей проникания сквозь, через покровы, скрывающие искомое), *ep-* (с идеей "внутрь"–идения и "внутри"–нахождения), едва ли возможно отделять от имени и соответственно функций бога Гермеса (*Hermēs*, ср. микен. *E-ma-a2*. Dat. /?/), выступающего не только как посланник-вестник, вестью им сообщаемой связывающий людей, объединяющий их в "совестничество", но и как изобразитель-открыватель, путеводитель, проводник мертвых, их душ в

подземное царство (*psykhopompos*, *psykhagōgos*, ср. *herm-agelē* 'стадо Гермеса', сонм усопших), наконец, как своего рода "переводчик" — и в конкретном, прямом, и в абстрактном, переносном смысле. Это открытие и истолкование смысла, составляющее суть гермесовой науки — герменевтики, собственно, и составляет содержание перехода-восхождения от небытия бессмыслицы к бытию в смысле, уподобляемого переходу-переводу от смерти к жизни и бессмертию, т. е. в направлении обратном тому, по которому Гермес провожал души умерших.

Каменные изображения Гермеса (*hermēs* 'герма'), выступавшие как своего рода знак бога и его функции, имели вид столба, увенчанного головою божества. Очень существенно, что эти *hermai* при отсутствии рук (и ног), которые могли бы указать путнику правильное направление (для этого гермы и ставились в "двусмысленных" точках пути), часто снабжались изображением фаллоса (см. выше) как более "сильного" и органического знака (вертикально направленный столб в этом случае как бы дублирует идею и образ фаллоса). От название гермы нельзя, конечно, отделять и слово *herma*, обозначающее столб (в частности, стартовый столб на ристалищах, ср. *aphetērion herma*), подпору, стойку; устой, опору, основание (ср. *hermata tōn themeliōn*, о капитальных стенах, у Диодора); основание-причину (в переносном смысле); груз, тяжесть, бремя; плод чрева и т. п., наконец, холм, курган, возвышение над могилой, ср. у Софокла *herma tymbokhōston* (vario lectio *hergma*), о герме, воздвигнутой в виде могильного кургана (ср. *hermaia*, куча камней как указатель пути и, видимо, как во многих традициях, своего рода надмогильный знак), что снова возвращает к теме связи, даже смежности знака и смерти. Уже писалось, что эта тема воплощена и в соотношении др.-греч. *skhēma* 'вид', 'внешность', 'фигура'; 'форма'; 'схема' и т. п. как категории проявления знака (ср. *skhein*, к *ekhō* 'держат', 'нести', 'иметь' и т. п.) и заимствования из греческого *схима* как знака смерти для мира (ср. др.-греч. *skhēma* 'одежда', 'наряд', между прочим, надеваемый и в несчастье, при таких выражениях, как *надеть схиму* /черное платье/, *сбросить*, *скинуть схиму* и т. п., т. е. соответственно — принять знак и отказаться от знака, снять его с себя). Существенный вывод (возможно, и для этимологии) можно сделать из факта наличия в др.-греч. *herma* таких значений, как 'груз', 'тяжесть' и т. п. В другом месте в связи с другими примерами обозначения знака говорилось о том, что образ висячего (ср. словен. *tájati* 'висеть' в связи со сказанным об этом глаголе выше) груза, закрепленного в одной (преимущественно "верхней") точке и в силу этого способного к раскачивающимся, размахивающимся движениям (люлька,

удочка, грузило, качели, маятник, весы, отвес, виселица и т. п.) дает основание понимать такой тип движения, как сигнал-знак, а само название груза — как языковое обозначение знака (кстати, в связи с лит. *svem-b- : svam-b- : svīm-b-* как возможным соответствием др.-греч. *sēm-* ср. лит. *svaĩmbalas* 'отвес' /:весить/, собств. — грузило, привязанное к нити или веревке для измерения глубины, см. LKŽ 14, 271 и др.). Между прочим, наиболее правдоподобным этимологическим объяснением корня *herm-* остается возведение его к и.-евр. **šer-m-*, ср. лит. *sveĩti* 'весить', 'иметь вес /тяжесть/'; 'взвешивать', *švarūs* 'тяжеловесный'; 'важный', др.-в.-нем. *swār(i)* 'тяжелый', нем. *schwer* и т. п., но и др.-инд. *svāru-*, др.-англ. *swer* 'столп', 'колонна' и т. п., лат. *surus* и т. д. Однако особенно существенно, что восстанавливаемая для *herma* праформа **šer-mj-* (Фриск) полностью подтверждается не учитывающимися до сих пор фактами типа лит. *svermuõ* 'гиря', *svarmuõ* 'тяжелая вещь', 'гиря', ср. *svarma*, *svarmūs* 'тяжелый', 'тяжеловесный' (: *svarūs*), *svermuõ* (= *svarmuõ*), *svermē*, см. LKŽ 14, 277, 311. Собственно, и герменевтика по своей сути связана с мотивом тяжелого, трудного истолкования того, что пока не втянуто в сферу знакового и именно поэтому нуждается в истолковании на самой труднодоступной глубине, которое только и может принести веские (вес) и важные (: вага 'вес', 'тяжесть') результаты. *Веские доказательства* означает "серьезные", "имеющие значение". А *иметь вес* в переносном употреблении как раз и значит "иметь значение", т. е. результат семотического акта, "означения", представляющего собой некий пропуск в "знаковый" космос.

"ПРОТОПОЭТИКА" –**СТАНОВЛЕНИЕ АНТИЧНОГО НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ**

Современные представления об особых, национальных формах мышления, духовной культуры, или, говоря иным терминологическим языком, о присущей каждому народу своеобразной "модели мира", с недавнего времени начали распространяться и на столь консервативную область гуманитарного знания, как классическая филология. Впрочем, многие ее адепты и раньше осознавали необходимость анализа феномена греческой словесности с точки зрения отражения в древних текстах структуры греческой мысли, соотношения законов греческого языка с принципами, на которых зиждилась "интеллектуальная система" античности¹.

Однако, как кажется, и ранее, и сейчас в некотором небрежении остается один из аспектов этой принципиальной проблемы, а именно: каково место в системе подобных взаимосвязей древней науки, чей категориальный аппарат неизбежно должен следовать таким общим законам античного мышления и, в свою очередь, влиять на их формирование². С этой точки зрения особый интерес, естественно, должна вызывать сфера гуманитарных наук, а внутри нее – область поэтики: коль скоро "поэзия в Греции на пути от примитивного к сложноустроенному обществу... являлась определителем общественных форм, руководством в политических начинаниях, реформатором языка, стимулом эволюции"³, где, как не в науке, изучавшей поэзию, искать следы общих принципов восприятия бытия древним греком в той форме, в которой они (сознательно или интуитивно) определялись им самим. При этом чрезвычайно важным становится начальный этап становления науки о художественном творчестве – "протопоэтика", или точнее "предпоэтика" – ,когда эти принципы – единственное, на что может опираться "первоученый" в своем поиске твердых критериев искусства, "неизменного в изменчивом". Именно поэтому мы постараемся сосредоточиться собственно на первоначальном формировании поэтики как науки, порой привлекая свидетельство последующей традиции лишь в качестве иллюстрации дальнейшего развития и уточнения этих изначально-организующих принципов. Оттого практически вне поля нашего зрения останутся и два произведения, с которыми главным образом привыкли связывать понятие

"античная поэтика": "Поэтика" Аристотеля и "Послание к Пизонам" Горация; однако, такое упущение их из виду быть может, не так уж и страшно, — ведь вряд ли может быть оспорен тот парадоксальный на первый взгляд факт, что самые знаменитые древние "Поэтики" не оказывали существенного воздействия на становление поэтиковедческой традиции, исходную сущность которой мы и будем пытаться выяснить⁴.

Если относительно места поэтики в структуре античной филологии у современных ученых единства во мнении до конца нет⁵, то реальный процесс возникновения того, что принято называть "литературной критикой", все они описывают примерно одинаково⁶. Он охватывает практически весь период, предшествующий "Поэтике" Аристотеля — первому свидетельству "самостояния" этой научной дисциплины. Вполне очевидно при этом, что на начальном этапе своего развития поэтика неотделима от поэзии как таковой — поэт сам комментирует свой текст. "Ситуация, при которой поэт непосредственно общается со своей аудиторией, делая посредника-критика ненужным, в то же время становится той почвой, на которой произрастает критика. Когда поэзия исполняется на собрании, ... она обсуждается, и поэт волен объяснять свой труд или говорить о своем отношении к поэзии"⁷. То, что "... для греков поэзия всегда означала коммуникацию и никогда только самовыражение"⁸, изначально соревновательный, агонистический характер поэтического творчества (состязания аэдов и т. п.)⁹, побуждали древних "певцов" к рефлексии, поиску неких основ (*archai*) своего искусства, зная которые можно и должно в нем преуспевать, можно и должно снискать успех у аудитории. Эта рефлексия поначалу обращалась в саморефлексию: нужно понять, что есть сам поэт по отношению к окружающим его людям и миру в целом — и как способ такой саморефлексии возникают образы певцов/поэтов внутри поэтического текста: Демодок и Фемий в "Одиссее", слепой певец в гимне к Аполлону, наконец, "автопортрет" Гесиода в "Теогонии". Архаика решает проблему "что есть поэт?" достаточно четко: аэд — "боговдохновенный певец", своего рода посредник между миром божественным и человеческим, преемник (или новая ипостась) древнейшего жреца — пророка (*prophētēs*)¹⁰. Певец "движим богом" (*hormētheis theou*, Одиссея VIII 499) — вот исходная формула, откуда ведут свое начало все споры о сути поэтического вдохновения, столь резко означившиеся впоследствии в платоновском "Ионе" (ср. "терминологическую переключку" с фразой из "Одиссеи" в "Ионе" 534 с.: *eph' ho hē Mousa auton hormēsen*).

Но поэт лишь медиум бога, он, как и пророк, только пересказывает его слова¹¹, поэтому в поэте главное — его поэтический дар,

способность адекватно воспринимать божественную мудрость, но сама поэзия – составляющая или своего рода синоним божества. В архаической поэзии противопоставление поэта и бога, певца и Музы предвосхищает сформулированную окончательно уже позднейшей, школьной традицией оппозицию поэт/поэзия (poiētēs | poiētikē), формировавшую систему категорий многочисленных "Поэтик"¹² и являвшуюся отражением общей для целого ряда различных дисциплин (technai) дихотомии творец/творчество (technitēs | technē, artifex | ars)¹³.

Муза ранней поэзии как бы тождественна искусству (technē) эллинистических учебников: если для перипатетика Неоптолема искусство есть "поэтическая деятельность" (poiētikē ergasia)¹⁴, то в "Прикованном Прометее" такого рода "деятелем" (ergatis), владеющим "сочетанием букв" (т. е. языком) является память – "родительница Муз":

kai mēn arithmon, exochon sophismatōn
exeuron autois, grammatōn de syntheseis
mnēmēn hapantōn, mousmētōr' ergatin

(459–461).

Эту олицетворенность в Музах "научного поиска" – основы всякого знания (epistēmē) и искусства – в платоновском "Кратиле" Сократ подчеркнет своей этимологией самого имени богинь: tas de Mousas te kai holōs tēn mousikēn apo tou 'mōsthai' hōs eoiken kai tēs dzētēseōs te kai philosophias to onoma touto epōnomasen (406 a 3–5).

Упомянутая во фрагменте "Прикованного Прометея" связь памяти (mnēmē) и Муз, слившихся в образе матери муз – Мнемозины¹⁵ – топос архаической традиции, порой они практически тождественны друг другу: не зря в архаике нередко обращение к Музам с просьбой "напомнить" о чем-либо (например, Илиада 491–492, ср. Пиндар. Нем. 1, 15; Moisa memnasthai philei)¹⁶. В этом содержится не только привычное мифологическое закрепление какой-то части бытия, человеческой деятельности за определенным божеством; причина такого уподобления и в первоначальном представлении о сути искусства: оно возникает для того, чтобы запечатлеть, сохранить в памяти деяния людей, klea andrōn. Кроме того, если Музы – синоним искусства, знания, то, по крайней мере, немалая часть этого знания достигается с помощью памяти: недаром тот же Платон положит "припоминание" (anamnēsis) в основу "наученья" (mathēsis Федон 92 d, ср. Менон 81 d), да и науки (epistēmē) в целом¹⁷.

Муза тождественна искусству и потому, что именно с образом Муз связывается представление об обучении ему (начиная с клас-

сики, technē – то, чему можно научиться): см. Архилох I Diehl: eimi d' egō therapōn men Enyalioio anakto| kai Mouseōn eraton dōron epistamenos. Ср. Солон I 51; ту же идею обучения подчеркивает и Пиндар (Пан 7в, 1–15): Я молю Мнемосину, дочь Неба, под добрым ее покрывалом, /И молю дочерей ее/ Дайте мне доброе умение!/ Ибо слепы людские умы,/ Если без повода гелионских дев/ Ступают на путь в глубь мудрости земной. Это познание "дара Муз" есть не что иное, как попытка осмыслить внутренние законы поэзии, мудрость (sophia) Муз – это совокупность этих законов, в основе которых – некая мера (metron) – своего рода канон искусства: allos Olympiadōn Mouseōn para dōra didachtheis| himertēs sophiēs metron epistamenos 'Музы Олимпа своим дарам обучили иного/ Мудрости сладкой ему давши разумный предел' (Солон I 51–52; ср. Феогнид 876: tis d'an epainēsai metron echōn sophiēs).

Эта "мера" – первое указание на то, что помимо представления о поэзии как о субъективной сфере деятельности "вдохновенного певца", возникает новый взгляд на нее как на самостоятельное целое, обладающее своими собственными объективными, имманентными законами и принципами¹⁸.

В поэзии на смену архаическому эпическому стилю с его плавным течением, включающим в себя все события, образы, картины, куски текста на равных основаниях, ибо все изображаемое есть часть жизни, часть бытия, а потому одинаково важно (ср. Стесихор Page 947: "Муза не стеснена тем, что лежит у нее под рукою; она идет свободно, все вокруг себя пожиная" – panta theridzomena), постепенно приходит стиль классический, ставящий перед искусством задачу подражания природе; а для такого подражания необходимо проанализировать сам объект изображения, т. е. разъяв его на составные части, установить их взаимную зависимость, подчиненность и таким образом воссоздать стройное, правильно организованное целое, способное не только соответствовать природе, но порой и дополнять ее (Аристотель, Физика 199а 15: "Искусство одно, что природа завершить не может, доводит до конца, другому подражает"; ср. также Политика VII 1337а 1–3)¹⁹. Возникновению такого внутренне организованного, "сконструированного" стиля классики должна соответствовать попытка "поверить алгеброй гармонию" и на уровне рефлексии, знаменующая собой переход от интуитивной включенности поэзии внутрь бытия к ее оформлению в самодостаточное искусство. Предвестником такого перехода становится любой намек, любая проба нащупать в подвластном поэту материале порядок, законченность, соразмерность частей – потому так показательно это metron древних авторов.

Но олицетворенное в Музах искусство, его "канон" (metron) должны опираться на какие-то формально выраженные "основы", иначе вряд ли можно говорить о появлении сколько-нибудь строгих ценностных критериев поэзии. Наверняка одним из первых подобных "определителей" человеческой деятельности вообще было число: упорядочивание целого требует первоначальной *рас-численности*, система иерархических соответствий — первоначальных, хотя бы только временных или пространственных рамок. Число (arithmos) — сродни памяти, оно ее опора, и вместе они — первоначальные составляющие поэзии. Показательно, что в уже цитировавшемся отрывке из "Прикованного Прометея" число, именуемое *exochon sophismatōn*, — "высшим хитроумством", непосредственно предшествует "сочетанию букв" — языку, и памяти. Не случайно и то, что древние поэты очень часто в своих обращениях к Музе (а значит, искусству) просили у нее указания на число или последовательность событий. За примерами обратимся к "Илиаде", тем более что инвокации автора поэмы к Музе — одна из локальных проблем "гомероведения", до конца не разрешенная, и, быть может, рассмотрение ее в контексте наших общих рассуждений в какой-то мере сможет способствовать этому разрешению.

Перед "Каталогом кораблей" поэт взывает к Музам:

Ныне поведайте, Музы, живущие в сених Олимпа,
Вы, божества, — вездесущи и знаете все в поднебесной,
Мы ничего не знаем, молву вы единую слышим:
Бы же поведайте, кто и вожди, и владыки данаев;
Всех же бойцов рядовых не могу ни назвать, ни исчислить,
Если бы десять имел языков я и десять гортаней,
Если б имел неслабеющий голос и медные перси;
Разве, небесные Музы, Кронида великого дщери,
Вы бы напомнили всех, приходивших под Трою ахеян.

(Илиада II 484–492)

Сталкиваясь с "несметным" числовым множеством, поэт просит помощи Муз в его определении — сам он не в состоянии охватить, упорядочить это огромное целое. Формой такого упорядочивания может стать указание на последовательность событий: кто (или что) первый, кто второй, кто третий — и всякий раз, чтобы получить такое указание, певец должен обращаться к Музе:

Ныне поведайте мне, на Олимпе живущие Музы,
Кто меж ахейцами первый корысти кровавые добыл

(Илиада XIV 508–509, ср. XI 218–219 XVI 112–113);

Своего рода вариантом такой просьбы может быть вопрос "кто лучший?", по сути идентичный "кто первый?" (см. Илиада II 761). Скопление подобных обращений позволило предположить, что

автор "Илиады" вообще призывает Музу в основном тогда, когда ему нужна упорядоченная числовая последовательность, или каталог²⁰. Во многом это действительно так – точнее было бы, на наш взгляд, только сказать, что он обращается к Музам тогда, когда ему приходится иметь дело просто с числовым множеством, вообще с числом – ибо число само по себе означает упорядочивание целого. В таком контексте могут быть проинтерпретированы самые известные обращения Гомера к Музе в начале обеих поэм:

Илиада: Mēnin aeide thea, Pēlēiadeō Achilēos
oulomenēn hē myri' Achaiois alge' ethēken,
pollas d' iphthimous psychas Aidi proiapsen...

Одиссея: Andra moi ennepe, Mousa, polytropon hos mala polla
planchthē epei Troiēs hieron ptoliethron eperse,
polla d' anthrōpōn iden astea kai noon egnō
polla d' ho g' en pontōi...

И здесь скопление слов с семантикой числового множества (myria, poly, polla) позволяет предположить, что именно нуждой в численном определении бесчисленной цепи событий продиктовано обращение поэта к божеству. "Числом владеют" Музы и олицетворенное в них искусство; тем самым первые формально-объективные, численно определенные критерии начинают возникать в сфере, отделенной – пусть чисто метафорически – от субъекта творчества – поэта, а потому по сути своей "объективной".

Таким образом, требование от Музы, искусства поэзии, указания каких-либо численных "характеристик" имеет, по всей видимости, под собой не только мнемотехнические основания, это не просто дань устной эпической традиции. Заметим, что понятие arithmos – ключевое в становлении всего древнегреческого знания, будь то первые астрономические и математические наблюдения, первые шаги музыковедения или начала искусствознания: недаром в одном из двух дошедших до нас фрагментов, непосредственно восходящих к знаменитому "Канону" Поликлета, говорится: To gar eu para mikron dia pollōn arithmōn gignesthai "безупречное достигается постепенно путем многих расчислений"²¹. Число становится отправной точкой всякого искусства – это убеждение отчетливо сформулировал Сократ в "Филебе" 17 с-е: "[сведущим в музыке ты станешь] после того, как узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими тонами, каковы эти интервалы и где их границы, сколько они образуют систем (предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам далее рас-

смаживать таким образом всякое вообще единство и множество), после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое другое единство, рассматривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него". (пер. Н. В. Самсонова). Число и основанная на нем мера (*metron*) необходимы для правильного суждения о предмете — отсюда и "власть над числом" Музы-искусства у Гомера, и поиски "меры мудрости" древними лириками. Не случайно впоследствии и Еврипид в знаменитом споре с Эсхилом в "Лягушках" Аристофана будет ставить себе в заслугу нахождение именно формально-численных канонов искусства²² — это лишь воплощение софистического определения поэзии: *tēn poiēsēn hapasan kai nomizō kai ovomadzō logon echonta metron* (Горгий, Елена 9), включенного все в ту же традицию представлений о числе — "фундаменте знания".

Число и первоначальная "мера" формируют и понятие "ритма" (*rhythmos*), о значении которого для греческой культуры после известной работы Бенвениста²³, да и целого ряда предшествующих и последующих специальных исследований²⁴, вряд ли стоит долго распространяться. Заметим, что Аристотель в основу языкового, поэтического ритма полагал опять-таки "число" и считал подразделением этого ритма "метр" (та же "мера", но уже в новом узко-техническом смысле): *perainetai d' arithmōi panta, ho de tou schematos tēs lexeōs arithmos rhythmos estin, hou kai metra tmēmata* "Все ограничивается числом. Число в языковом выражении — ритм, части которого метры" (Риторика III 1408в 28–29). "Ритм" в древнейших контекстах, как показал еще Бенвенист, синоним понятия "форма"²⁵, тем самым *arithmos* у древних авторов — это первые подступы к формально-эстетическому осознанию искусства. "Поиск числа" — это одновременно, как уже говорилось, и путь к упорядоченности стиха: не зря в архаике понятию "стихотворения" тождественно выражение *kosmos erebēn*: Солон II 2 Diehl: *kosmon erebēn ōidēn ant' agorēs themenos*.

В свою очередь упорядоченность стиха, выстроенность словесного текста (*kosmos erebēn* буквально означает "порядок слов"; ср. Одиссея VIII 489 "Все ты поешь по порядку" — *kata kosmon*) предполагает предварительное нахождение в этом тексте некой первоначальной структуры — собственно того, что и следует "упорядочивать". Метафорической реализацией этого процесса, его своеобразным пластическим воплощением становится частый у древних авторов образ "плетения стихов", "соткания поэзии": см., например, "Музы, плетущие песнь" в эпипикии Вакхилида: *deur' ite, Pierides, enuphainete d' hymnous* (I 1–5) или у Пиндара: *exuphaine, glykeia, kai tod' autika, phormigx* "Выплети [песнь] побыстрее, слад-

козвучная форминга" (Нем. IV 44). Впоследствии представление о "плетении словес" как синониме поэтического творчества утвердилось и в технической литературе – учебниках по поэтическому искусству: ср., например, *poiēsis hoion hyphē* в трактате "О поэтических произведениях" эпикурейца Филодема из Кадары (I в. до н. э.)²⁶ или определение того же понятия, приводимое Нонием Марцеллом: *poesis est textus scriptorum*²⁷. Эта идея становилась поводом даже для этимологии древнейшего именованя поэта, как у греков (*rhapsōidos* – выведение его из *rhapō* опирается на античную традицию²⁸), так и у римлян (Варрон связывал архаическое 'vates' с корнем глагола 'viere' 'плести': *antiquos poetas vates appellabant a versibus viendis* – *De lingua latina* VII 36). При этом чрезвычайно показательно, что этот традиционный образ сохраняется и самими поэтами: скажем, "прядущие Парки" в 64-ом стихотворении Катулла – это своего рода способ развития стиха, рефрен, толкающий вперед сюжет, некий "структурный узел" и одновременно "воспоминание" о древней формульной мнемотехнике: "вейте бегущую нить, бегите, кружась, веретена".

Упорядоченность стиха требует и некоего стержня, структурной основы, опираясь на которую может развиваться поэтическое повествование; без этого структура уподобляется лабиринту, текст – хаосу. Именно как такого рода "стержень" поэты-архаики осмысливают метафору "пути (*oimos*) стиха": Одиссея VIII 479–481, XXII 347; гимн "К Гермесу" 451; Пиндар, Олимп. IX 51 и т. п. На место *oimos* могут вставать различные синонимы с тем же исходным значением "дорога, путь": *hodos* – Вакхилид X 52, *keleuthos* – XIX 1 – , в котором и "путь к знанию", и "рассказ об этом знании" (то, что двоякий смысл этой метафоры несет в себе отзвуки древнейших сакральных представлений, стремился показать еще У. Гаттри²⁹), и наконец "не только поэтический рассказ, но и то, что ... входит в структурно-стилистические задачи поэта"³⁰. Этот образ предвосхищает более поздние определения поэтического произведения как "единого целого" (Аристотель. Поэтика 1450a 26, 1451a 1), то есть того, что согласно тому же Аристотелю, имеет (как и дорога) "начало, середину и конец" (Метафизика 1024a 1); во многом он соответствует и принятой в эллинистической критике категории *hypothesis*, также обозначавшей, по-видимому, нечто схожее с "линейным течением сюжета"³¹.

"Путь песни" – это не только метафора, описывающая течение стиха, в ней наличествует и предписывающее начало. *Oimos* у поэтов архаики предполагает кратчайшую "дорогу" от начала к концу произведения, развитие сюжета и стиха по "прямой" линии, от которой не следует слишком отклоняться; Но зачем я погнал

/Долгую мою речь/ Прочь от прямой дороги (Вакхилид X 51–52). "Мера стиха" призвана не только упорядочивать стих – упорядочивая его, она тем самым накладывает и некие ограничения на самого поэта: Малой мерой мерится стих/ А о чем промолчишь, в том больше отрады (Пиндар, Истм. II 62–63). Изначально возможности поэта почти безграничны (Вакхилид XIX 1–4: Тысяча есть путей /Для бессмертных песен. Если дар у певца – / От пиерийских муз), однако, выбрав для себя какой-либо один "путь", должно стремиться по нему прямою к цели³². Такая "экономия творчества" должна пробуждать умение "в едином слове сказать великое" (Пиндар, Олимп. XIII 98) – и на этом умении впоследствии будет строиться риторическая теория "краткости и ясности" (*synthomia kai saphēneia*)³³. В свою очередь, уже из риторики эти понятия в качестве терминов перейдут и в учебники по поэтическому искусству³⁴.

Итак, расчисление, структурирование, упорядочивание; все это означает постепенный переход от понимания поэзии (= жизни), поэтического текста как некоей изначальной данности, нерасчлененного целого к делению этого целого на составляющие и восстановлению целого через рассчитанное сочетание частей. В "Законах" Афинянин будет, говоря об изобразительных искусствах, настаивать на том, что форму тела можно передать лишь через правильное соединение его "рассчитанных" частей: "... сможет ли он распознать, соблюдены ли при воспроизведении пропорции (*arithmoi*!) тела, а также, соответственно его отдельных частей, столько ли их, сколько в действительности, соблюден ли надлежащий порядок в их расположении, их окраска и облик, или же все это находится в беспорядке" (Платон, Законы 668 d-e, пер. А. Н. Егунова). В поэзии число (*arithmos*) и мера (*metron*) также должны служить основанием для соединения вычленяемых с их помощью элементов – эту идею реализует уже Аристотель: форма изложения, стиль (*lexis*) будет определен им как "сочетание слов" (Поэтика 1149 в 35–36–*synthesis onomatōn*), в содержании, фабуле (*mythos*) важным станет не просто изложение, но расположение, "сочетание событий" (*synthesis, systasis tōn pragmatōn* – Поэтика 1450a 5, 32; 1452a 18). В качестве одного из основных принципов подхода к стиху сохранится эта идея и в системе терминов позднейших "Поэтик"³⁵. Необходимость такого сочетания частей, стремящегося к внутреннему единству и целостности (аристотелево *hen kai holon*) осознавалась и предыдущей эпохой: отсюда и требование уметь "взаимно располагать события" (*systrephein ta pragmata*) в сохранившемся фрагменте (85 Kock) комедиографа Кратина, и, скажем, определение трагедии в "Федре" Платона (268d): *tēn toutōn [rhēse-*

ῥῶν] systasin... prepousan allelois kai tōi holōi synistamenēn "соположение подходящих друг другу и связанных в единое целое речений". В "Федре" сочетание частей, соотносимых одновременно друг с другом и с целым текста становится основой для понимания не только трагедии, но и вообще любого художественного произведения (см., например, 264 с.)³⁶. В других случаях мы столкнемся с распространением этого принципа сочетания на целое всего языка: недаром в приведенном выше отрывке из "Прикованного Прометея" язык определен через сочетание букв (synthesis grammatōn), а софист Гиппий, например, по свидетельству Платона, подходил к анализу языка через своего рода последовательность сочетаний: от звуков к слогам, а затем к "ритмам и гармониям" – первым единицам синтаксического ряда (Гиппий *большой* 285 d).

Итак, древнейший этап поэтической рефлексии, процесс постепенного выделения поэзии из хаоса бытия и обретения ею статуса самодостаточного искусства можно описать примерно следующим образом.

Первоначальное разделение, противопоставление поэта и Музы означает исходную оппозицию "мастера и дела", субъекта и объекта творчества; "поиск" архаическими поэтами числа – попытку найти первые формальные разграничители, установить "меру стиха", разбивающую весь поэтический текст на малые единицы ("малой мерой мерится стих"), через целенаправленное (oimos) сочетание (synthesis, systasis) которых можно прийти вновь к единому целому текста, внутренне организованному ("сплетенному") и внешне формально завершенному (rhythmos). Расчисление изначально слитного и нераздельного целого на части и последующее пересинтезирование из них нового, воспринимаемого уже не как исходная данность, но как закономерный результат деятельности человека – это и превращение поэзии из "интеллектуального опыта народа" (выражение Т. Элиота) собственно в "творчество поэта"; в целом же это переход от синкретичного сознания к аналитическому познанию, иначе говоря, от мифа к науке.

Стоит заметить, что описанный нами процесс по сути своей аналогичен пространственному членению мира древнейшими космогониями: от единого тела (хаоса) к разделению его на первоэлементы (stoicheia) и созданию путем их сочетания нового сложустроенного целого (космоса). В таком построении важным оружием может стать опять-таки число: не зря Гесиод, подобно певцу "Илиады", в "Теогонии" вновь обращается к Музам с просьбой "упорядочить" лежащий перед ним необъятный материал: "Об этом скажите мне, Музы, чьи жилища на Олимпе, / С самого начала, и скажите, что из них возникло первым (Теогония 114–115). В "Тео-

гонии" число одновременно определяет и способ изложения событий, и их временную последовательность: "Перво-наперво возник Хаос..." (116) – с этого начинается и "время мира", и "время стиха"; наконец, оно лежит в основе пространственных характеристик мира: "И впрямь падая с неба девять дней и девять ночей, / Медная наковальня на десятый достигла бы земли. / Равное расстояние и от земли до туманного Тартара: / Падая с неба девять ночей и девять дней, / Медная наковальня на десятый достигла бы Тартара" (122–125, всюду перевод А. В. Лебедева³⁷, разрядка моя – Н. Г.). Число было таким орудием устройства мира и пифагорейской доктрине: их учение о гармонии космоса, явившееся, как справедливо утверждал В. Буркерт, продолжением общемифологических представлений, а не результатом астрономических наблюдений³⁸, стало исходной посылкой для их математических штудий³⁹; число осознавалось ими как "конкретный носитель" этой гармонии. Число (*arithmos*) составляло первопричину вещей, основу Вселенной (см. Аристотель, *Метафизика* 985 в 23–986 в 8). Потому вполне понятно, что любое изучение бытия должно начинаться "поиском числа" внутри рассматриваемого объекта (ср. приведенное выше рассуждение Сократа в "Филебе")⁴⁰. Примером такого "арифметического" анализа различных сторон бытия стала у пифагорийцев прежде всего геометрия – измерение (наложение *metron*) на землю, т. е. пространство: любая сущность мыслилась ими как "тело в пространстве", число было призвано решить главным образом пространственные соотношения между "конечным" (*to peras*) и "бесконечным" (*to apeiron*)⁴¹. Численные и пространственные характеристики не различались: математическое число служило одновременно обозначением тела, его внутреннего устройства, отдельного положения в пространстве (см. Аристотель. *Метафизика* 1080 в 17–20, 1083 в 10–13).

Путь последовательно осуществленных процессов анализа и синтеза прошла и античная наука о языке в целом, для которой поэтика была "первоисточником" (все лингвистические штудии начинались с комментария древнейших поэтов), и составной частью (поэтика, по свидетельству Дионисия Фракийского и Квинтилиана – высшая задача науки грамматики, античного языкознания)⁴². Поверка изначально неделимого логоса метром поэзии и ритмом прозы привели сперва к выделению внутри него элементарных единиц (*stoicheia*) – букв-звуков, затем к делению его на составные части (*merē tou logou*) и наконец, к определению всего языка через сочетание слов, или частей речи (*synthesis onomatōn, syntaxis tōn tou logou merōn*). При этом вновь весьма примечатель-

но то, что первоначально единицы языка мыслились, видимо, прежде всего пространственно: недаром тот же Пифагор "ритмизировал" язык путем придания гармонических геометрических очертаний буквам: *Pythagoras autōn [tōn grammātōn] tou kallous epimelēthē en-tēs kata geometrias grammēs rhythmisas... auta gōniais kai periphereiāis kai eutheiais*⁴³). В этой "пространственной ориентации", быть может, кроется и причина пресловутого "неразличения звука и буквы" греческой грамматикой; она же лежит и в основе иерархии частей речи, которую древние ученые обосновывали следующим образом: порядок *metē tou logou* следовал, по их мнению, порядку букв в алфавите и слов в предложении⁴⁴.

Тезис о возможном соответствии понятийного аппарата античной языковедческой науки древнейшим представлениям о членении окружающего человека мира, более конкретно – словам, описывающим как форму такого членения архаический танец, был сформулирован в свое время Х. Коллером⁴⁵. Впоследствии эта теория была распространена на основные термины греческой культуры в целом – подобные пространственные термины и среди них прежде всего "ритм", "гармония", "метр" были описаны Л. де Рийком для всей сферы *egkyklios paideia* – прообраза *artes liberales*⁴⁶. Как кажется, близки этой теории и упомянутые нами "предтермины" греческой поэтики, так же, как "укладываются" в ряд таких пространственных понятий пластические "первотермины", изобретенные греческой софистикой: *orthos* "прямой" (см. Федр 267с, Эвтидем 211е; Аристофан. Птицы 692), *strongylos* "круглый" (Федр 234е; Аристофан. Ахарняне 685), *glaphyros* "гладкий" (Аристофан, Птицы 1272). И потому не случайно, что численно – структурированные ритм, метр, гармония на протяжении всей античности будут служить залогом связи искусства поэзии с другими отраслями научного знания: так посредством числа связываются между собой геометрия (=математика) и мусическое искусство в "Послезаконии" Филиппа Опунтского (991а-в); на основании этого в том же "Послезаконии" (992а) постулируется всеобщая связь наук – тезис, повторенный впоследствии в учебниках по самым разным дисциплинам, от риторики (Цицерон. Об ораторе III 21) до архитектуры (Витрувий. Об архитектуре I 1, 12), и легший в основу самой концепции *artes liberales*, переданной античностью Средневековью и Новому времени. Число, ритм и мера вели грека по "пути от элемента к единому целому" слова и знания, пути (вспомним *oimos* древних поэтов), который определил еще Платон: *hē dia stoicheiou hodos epi to holon* (Тезтет 208с).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Так, например, формулировал эту проблему Бруно Снелль (Snell B. *Poetry and society. The role of poetry in ancient Greece*. Bloomington, 1961, p. 11). См. также Fränkel H. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960; Dalfen J. *Polis und Poesis*. München, 1974.

2. Возможные пути такого соотношения были, пожалуй, намечены в чрезвычайно интересной книге У. Тримпи (Trimpi W. *Muses of one mind*. Princeton, 1983), постаравшегося проследить на обширном материале соотношение процессов анализа и синтеза в античной теории языкового дискурса со способами подхода к рассмотрению своего объекта древнейшей философией и математической наукой.

3. Snell. Op. cit., p. 1. Ведь и в античности Гомер считался "энциклопедией знания" (см. Платон. *Государство* 606е, Плутарх. *De vita et poesi Homeri*, passim). Как писал В. Егер, "Гомер был первым и величайшим творцом греческой жизни и греческой души" (Jaeger W. *Paideia*, Bd. I, Berlin, 1959. S. 36).

4. "Оба произведения, по которым современный читатель составляет представление об античной поэтике..., замечательны именно тем, что на античную науку о поэзии они влияния почти не имели" (Гаспаров М. Л. *Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики*. — Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986, стр. 91). Cp. Atkins J. W. *Literary criticism in antiquity*. V. 1. Gloucester, 1961, p. 168; Russel D. A. *Criticism in antiquity*. Berkeley-Los Angeles, 1981, p. 2.

5. При всей обоснованности укоренившегося мнения, согласно которому "в античную критику глубоко внедрилось представление о поэзии как разновидности ораторского искусства" (Sikes E. *The Greek view of poetry*. New York — London, 1931, p. 183), и поэтика теснейшим образом связана с риторикой (см. Baldwin S. *Ancient rhetoric and poetic*. Gloucester, 1959 passim, esp., pp. 3, 225; Grube G. M. A. *How did Greeks look at poetry*. Cincinnati, 1967, p. 15; Russel D. *Rhetoric and criticism*. — *Greece and Rome*. V. 14, n. 2. Oxford, 1967, pp. 130–144 etc.), не следует, пожалуй, пренебрегать тем, что в самой античности поэтика традиционно относилась к сфере грамматики (Дионисий Фракийский. *Ars grammatica* I; Quintilianus. *Institutio oratoria* I. 4. 4) и "местом ее формирования были грамматические школы" (Гаспаров. Ук. соч., стр. 91). Мы постарались подробнее изложить наш взгляд на эту проблему, в сообщении Гринцер Н. П. *Поэтика в ряду гуманитарных дисциплин античности*. — Всесоюзная конференция "История культуры и поэтика". Тезисы. М., 1989, стр. 35–38.

6. Говоря об исследованиях, описывающих возникновение литературной теории в Греции, прежде всего следует сослаться на собрание фрагментов древней "критики" в Lanata G. *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*. Firenze, 1963, а также на чрезвычайно содержательное и компетентное исследование Harriott R. *Poetry and criticism before Plato*. London, 1969. См. также соответствующие главы в сборнике "Древнегреческая литературная критика". М., 1975. Среди немалого числа работ, посвященных литературной теории у Платона, стоит выделить книгу Vicaire P. *Platon critique litteraire*. Paris, 1960: из изданий последнего времени интересна работа Rosen S. *The quarrel between philosophy and poetry*. New York, 1988.

7. Harriott R. Op. cit., p. 7.

8. Ibid., p. 41.

9. Упоминание о состязаниях певцов содержится, например, в одном из наиболее архаических текстов: гимне "К Аполлону" 149–150. О влиянии таких соревнований на формирование "антагонистического духа" греческой поэзии см. Harriott, pp. 7–8; Sikes. Op. cit., pp. 10–11; а также Gzella S. *The competition among the Greek choral poets*. — *Eos*. N 58, 1969–1970, pp. 19–32.

10. См. Пиндар. фр. 168: manteueō, Moisa, prophateuō d' egō "Муза, вещай, я пророк твой" (в статье Пиндар и Вакхилид даются в переводах М. Л. Гаспарова по изданию: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980). Ср. Илиада II 468. Подробно о взаимосвязи поэзии и жречества, пророчества см. в книге Chadwick N. K. Poetry and prophecy. Cambridge, 1942.

11. Показателен приведенный выше фрагмент Пиндара. В нем характеризующий действие Музы глагол manteuein означает "угадывать будущее, гадать, камлать", а prophateuein буквально значит "пересказывать".

12. Соотношению этих понятий было посвящено, начиная еще с прошлого века, множество работ; некоторые итоги полемики были подведены в исследованиях Г. Дальмана (Dahlmann H. Varros Schrift 'de poematis' und die hellenistische-römische Poetik. Wiesbaden. 1953), Ч. Бринка (Brink C. O. Horace on poetry. Prolegomena to the literary epistles. Cambridge. 1963) и М. Л. Гаспарова (Композиция "Поэтики" Горация. — Очерки истории римской литературной критики. М. 1963, стр. 97–151). См. также нашу работу Гринцер Н. П. Poïēma – poīēsis: к генезису понятия поэтического текста. — Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Лингвистика. М., 1989).

13. В свое время в работах И. В. Нетушила (Тема и план горациевой Ars poetica. — ЖМНП, 1901, NN 7–8, стр. 40–76) и Э. Нордена (Norden E. Die Komposition und die Litteraturgattung der Horazischen Epistula ad Pisones. — Hermes, N 40, 1905, SS. 481–582) было высказано предположение, что эта оппозиция лежала в основе композиции исагогических трудов по искусству любого рода, от риторики до земледелия. Впоследствии эта теория была, впрочем, оспорена Г. Дальманном (Dahlmann. Op. cit.), полагавшим, что такая двучленная структура была характерна лишь для вводной части подобных сочинений. См. по этому поводу также Fuhrmann M. Das systematische Lehrbuch, Göttingen, 1960. Однако, вне зависимости от того, как строились те или иные конкретные "технические" руководства, необходимость разграничения искусства и его "носителя" древними учеными, бесспорно, осознавалась: см. фрагмент из трактата ритора Сопатра (IV–III вв. до н. э.): *treis men eisi hai peri pantos pragmatas dzetēseis: tis hē technē, tis de technitēs kai pōs to ergon*. Ср. Квинтилиан (Institutio oratoria II 14): *retorica sic ut opinor, optime videtur, ut de arte, de artifice, de opere dicamus*; Филодем. О поэтических произведениях XI 5–10. Именно вследствие этого противопоставления труды древних исследователей делились в соответствии с названием на две категории: либо "О поэтах", либо "О поэтических произведениях". См. D. van Berchem. Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs. — Museum Helveticum. V. 9. fasc. 2. Basel, 1952, pp. 79–87; Pohlenz M. Die Anfänge der griechischen Poetik. — Pohlenz M. Kleine Schriften. Bd. II. Hildesheim, 1965, S. 436–472.

14. Филодем. О поэтических произведениях XI 20–24. Цитаты из трактата Филодема даются по изданию: Philodemus über die Gedichte fünftes Buch. Übersetzt und erläutert von Chr. Jensen. Berlin, 1923.

15. "Мнемозина была одновременно и Памятью, хранилищем накопленного знания, и Напоминателем — залогом сохранения *klea andrōn*, деяний людей" (Harriott. Op. cit., p. 18).

16. "Память" — это и имя одной (из трех) Муз. См. подробнее Топоров В. Н. Mousai "Музы": соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада). — Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977, стр. 28–86, особ. стр. 31–32.

17. См. разбор этой платоновской теории в статье Krell D. F. "Knowledge is remembrance", Diotima's instruction at Symposium 207c 8–208b 6. — Post-structuralist classics. New York, 1988, pp. 160–172.

18. "Искусство проходит через три стадии развития – инстинктивную, этическую и подлинно художественную. Первые две из них определяются природой и особенностями художника, последняя – лишь формой, достижение ее становится возможным благодаря революции в упорядочивании и расположении частей художественного целого". (Olson E. *Outline of poetic theory. – Criticism and criticism. Essays in method.* Chicago, 1963, p. 15).

19. Мы позволили себе сказать об этой стилизовой революции в истории греческой литературы и соотношении двух типов художественного языка столь бегло, лишь потому, что проблема была практически исчерпывающе проанализирована Х. Френкелем (Fränkel H. *Early Greek poetry and philosophy.* New York-London, 1975), который не только сформулировал приведенные нами общие принципы их функционирования (op. cit., pp. 518–519), но и проиллюстрировал характерные приметы стиля архаики примерами из поэзии Архилоха (p. 149 ff.), Сафе (176–180, 184–187), Пиндара (445, 504–506 и т. д.), показал анализом двух фрагментов Ивика (pp. 285–286) "механизм" смены архаического стиля классическим.

20. Minton G. *Homer's invocations of the Muses: traditional patterns.* – TAPA, 1960, pp. 292–309. См. также Otto W. F. *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens.* Darmstadt, 1961, SS. 33–34.

21. Фрагмент сохранен в сочинении ученого III–II вв. до н. э. Филона Механика (Механика IV 49, 20 ed. Schöne, Berlin 1893 = Diels – Kranz 40 B 2). Он вызывал различные толкования (камень преткновения – понимание сочетания *para mikron*, а также значения *arithmos*: так, например, перевод А. В. Лебедева (Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989, стр. 427), соответствующий толкованию Г. Дильса, звучит так: "Совершенство зависит от малого во множестве деталей". Наш перевод согласуется с интерпретацией, предложенной в книге Pollitt J. J. *The ancient view of Greek art.* New Haven-London, 1974, pp. 15, 89. Там же (pp. 15–18, 87–89) см. подробно о значении *arithmos* в античной теории изобразительного искусства.

22. См. Лягушки 956–957, 973.

23. Бенвенист Э. Понятие "ритм" в его языковом выражении. – Э. Бенвенист. *Общая лингвистика.* М., 1974, стр. 377–385.

24. См. Petersen E. *Rhythmus.* – *Abhandlungen der Königen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. – hist. Klasse.* N. F. 16 (1917), SS. 1–104; Wolf E. *Zur Etymologie von rhythmos und seiner Bedeutung in der älteren griechischen Literatur.* – *Wiener Studien*, N. 68, 1955, SS. 99–119; Renehan R. *The derivation of rhythmos.* – *Classical Philology*, N 58, 1968, pp. 36–39.

25. См. Бенвенист. Указ. соч. стр. 379–83; Pollitt, Op. cit., pp. 134–143, 158.

26. Philodemos... XI 16.

27. Nonii Marcelli *De compendiosa doctrina* 428, 5 (ed. W. Lindsay. Oxford, 1903).

28. Гесиод. Фр. 265: *eg nearois hymnois rhapsantes aoidēn*; Пиндар, Нем. II 2: *Homeridai rhapsōn ereōn aoidoi*. Таким же образом еще одно название для песни – *hymnos* – по-видимому, связывалось с корнем глагола *huphaino*: *syn charitessi bathydzōnois hyphanas hymnon* (Вакхилид У 9–10 – ср. в словаре Chantraine, s. v., p. 1156). См. подробнее в работе Snyder J. M. *The Web of song: weaving imagery in Homer and the lyric poets.* – *Classical Journal*. V. 76. 1981, pp. 193–196.

29. У. Гатри анализировал этот образ во вступлении к поэме "О природе" Парменида (28 В 1, 2 Diels – Kranz; Фрагменты ранних греческих философов..., стр. 286–287, 295) и видел в нем, помимо аллегории, отзвук древнейшего жреческо-шаманского действия. Guthrie W. K. C. *A history of Greek philosophy.* V. II. Cambridge, 1965, pp. 7–13; см. также Lan C. E. *Die hodos polyphēmos der parmenideischen Wahrheit.* – *Hermes*, 1960, SS. 376–379).

30. Harriott. Op. cit., p. 65.

31. Ср. позднейшее употребление этого термина в схолиях к Дионисию Фракийскому (Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam, rec. A. Hilgard, Berolini, 1965, pp. 449, 23): *poiēsis de kyriōs hē dia metron entelēs hypothesis echousa archas kai mesa kai perata*. Более подробно см. об этом понятии Trimpi W. Op. cit. pp. 370–373, а также Гринцер Н. *Poiema-poesis...* стр. 43–44.

32. Отсюда и метафора слова – “стрелы, попадающей в цель” – образ частый, например, у Пиндара: см. Олимп. II 84. Много есть острых стрел/ В колчане у моего локтя. – и далее 89–90: Сердце мое, нацель же свой лук без промаха/ В кого мы уметим,/ Спустив прославляющие стрелы с тетивы мило-сердного духа?; ср. также Истм. V 51, Олимп. IX 5 и т. п. В связи с этим интересно предположение Р. Хэрриотт о том, что та же метафора стрелы, летящей в цель, лежит в основе гомеровского *ereā pteroenta* “оперенные слова” (Harriott. Op. cit., p. 69).

33. См. например, Анаксимен. Риторика 1435a-35-38, 1438a 38-1438b 1; Аристотель. Риторика 1407b 26–28; у Феофраста – это составляющие “доблестей стиля” (*aretai tēs diēgēseōs*) – см. Stroux IO. De Theophrasti virtutibus dicendi. Lipsiae, 1912, p. 45.

34. Аристотель. Поэтика 1458a 34; Филодем III 12–19, XXVII 6–10, XXVIII 7–8.

35. Об употреблении этого термина Аристотелем см. также Brancato G. La systasis nella Poetica di Aristotele. Napoli. 1963. “Сочетание слов” (*synthesis tēs lexeōs, tōn onomatōn*) было, по свидетельству Филодема, центральным понятием в “Поэтиках” Неоптолема и одного из старейших представителей Стои Аристана Хиосского (Филодем XII 3–4; XVIII 2–7). Немало внимания уделял ему и сам Филодем (XXVII 7, XXXI, 23). Возможно, под воздействием Неоптолема, чье сочинение, как замечает комментатор Горация Порфирион, послужило основой “Послания к Пизонам”, Гораций в *Ars poetica* также говорит о первостепенной важности сочетания слов: самое простое слово благодаря “хитроумному соединению” может приобрести неожиданное, новое звучание: *Dixeris egregie, notum si callida verbum / Reddiderit iunctura novum...* (*Ars poetica* 47–48). Параллельно этому термину отводилось особое место и в риторике, где, начиная, по-видимому, с Феофраста, отдельный раздел в учении о стиле именовался *synthesis tēs lexeōs* (см. Theophrasti Peri lexeōs. Ed. A. Mayer. Lipsiae, 1910); впоследствии Дионисий Галикарнасский, как известно, посвятил этой теме специальное сочинение.

36. С этих пассажей из “Федра”, как показал еще В. Егер (Jaeger. Op. cit. V. 3, S. 68) начинает свое развитие достаточно четко сформулированная уже Аристотелем теория подобия целого художественного произведения, его внутреннего единства, целому живого организма. О ее разработке античности и отчасти новым временем см. подробно в книге Orsini G. N. E. Organic unity in ancient and earlier poetics. Carbondale – Edwardsville, 1975.

37. Фрагменты ранних философов..., стр. 35.

38. Burkert W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg, 1962, SS. 441–456. В своем сопоставлении в учении Пифагора начал мифологического и научного знания В. Буркерт продолжает линию исследования, определенную в свое время замечательной статьей Ф. Корнфорда (Cornford F. Mysticism and science in the Pythagorean tradition. – Classical quarterly, 1922, pp. 137–150, 1923, pp. 1–12).

39. Burkert. Loc. laud.; De Rijk L. M. Egkyklios paideia. A study of the original meaning. – Vivarium. V. 3, Assen, 1965, pp. 68–69.

40. Формируя свою теорию воспитания (*paideia*), основанную, как это будет на протяжении всей античности, прежде всего на чтении древнейших поэтических текстов (интерес Пифагора к поэзии объяснялся, помимо всего

прочего, еще и тем, что сам он, по преданию, был учеником гомеридов Самоса — см. Detienne M. *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*. Bruxelles, 1962, pp. 13 ff.), пифагорейцы искали в стихе именно соразмерность, формально-численную устроенность, благодаря которой поэзия способна благотворно влиять на душу и разум человека. Таков пифагорейский "урок" в описании Ямвлиха (p. 61 Deubner): *ekatidze gar en mesōi tinas lyras ephaptomenoi kai kyklōi ekatidzonto hoi melōidein dynatoi kai houtōs ekeinou kroountes synēidon paīōnas tinas, di' hōn euphrainesthai kai emmeleis kai eurythmoi ginesthai edokoun*. С этого берет свое начало представление о лечебном воздействии поэзии на человека (*katharsis*), общее для мистического учения пифагорейцев (*hoi Pythagorikoi hōs ephē Aristoxenos katharsei echrōnto tou men sōmatos dia tēs hiatrikēs tēs de psychēs dia tēs mousikēs* - фр. 26 Wehrli) и рациональной теории Горгия, считавшего, что язык подобно лекарству, сообщает душе некий порядок (*taxis* — II. 14 Diels-Kranz). Своего рода формой такого "порядка" и должны были стать ритм, гармония и метр: Платон. Законы 664e 2- 665a 1: *tēi de tēs kineseōs taxēi rhythmos onoma eīē tēi de au tēs psychēs harmonia onoma prosagoreoito*.

41. См. Kirk C. S. Raven J. E. *The pre-Socratic philosophers*. Cambridge, 1957, pp. 240–248. Об оппозиции "предел-беспределенье" в ее "поэтико-ведческом" и общефилософском контексте см. также Orsini G. *Op. cit.* pp. 4–13.

42. См. выше прим. 5.

43. *Scholia in Dionysii Thracis...* 183, 32.

44. См., например, этот принцип в изложении позднего (II в. н. э.) грамматика Аполлония Дискола: *Apollonii Dyscoli De constructione libri quattuor I 13–14* (ed. G. Uhlig. Leipzig, 1910).

45. Koller H. *Die Anfänge der griechischen Grammatik*. — *Glotta*. Bd. XXXVII, H. 1–2, SS. 5–40; см. также *Idem*. *Mimesis in der Antike*. Bern, 1954, где эта теория изложена в общем виде. Она была не принята филологами-классиками и впоследствии не раз подвергалась критике (см. например, Pfeiffer R. *History of classical scholarship*. Oxford, 1968, pp. 280–282; Sörbom G. *Mimesis and art. Studies in the origin and early development of aesthetic vocabulary*. Stockholm, 1966).

46. De Rijk L. *Op. cit.* — *Vivarium*. v. 3, pp. 24–93.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЖМНП — "Журнал Министерства Народного Просвещения". Deubner — *Jamblichus. De vita pythagorea liber*. Ed. L. Deubner. Lipsiae, 1937. Diehl — E. Diehl. *Anthologia Lyrica Graeca*. V. I–III. Lipsiae, 1954. Diels-Kranz — *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Hrsg. von W. Kranz*, Bd. I–III. Berlin, 1951–1952. Kock — *Comicorum Graecorum Fragmenta*. Ed. Th. Kock. V. I–II. Lipsiae, 1880–1884. Page — *Poetae Melici Graeci*. Ed. D. L. Page. Oxford, 1962. TAPA — *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Wehrli — *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*. Hrsg. von F. Wehrli. Bd. I–X. Basel–Stuttgart, 1967–1969.

К ХРОНОЛОГИИ ФОНЕТИЧЕСКОГО ПЕРЕХОДА *y > h > ø В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ

В настоящий момент датировка перехода *y > h временем фиксации крито-микенских текстов стала общим местом¹. При этом обычно замечают, что его едва ли можно датировать концом крито-микенской эпохи, поскольку в микенских текстах мы встречаем такие колебания в написании, как jo-do-so-si /hō dosonsi/ PY Jn 829 и o-do-ke /hō dōke/ PY Un 267, или jo-po-ro-te-ke /hō protēke/ наряду с o-da-sa-to /hō das(s)ato/ PY Wa 918, где повсюду перед глагольной формой стоит частица o-/jo-, выполняющая одну функцию как семантически (на что указывает идентичность контекстов)², так и фонетически (ударный комплекс частиц перед атонной глагольной формой³ — древняя и характерная черта индоевропейских языков). За написаниями ja-ke-te-re PY Mn 11, a₂-ke-te-re KN V 118, a-ke-te-re PY Jn 832 может стоять обозначение одной и той же профессии⁴.

На основании графических вариантов jo-/o- и ja-/a₂-a/ делается вывод об ослаблении фонемы /y/ до /h/⁵. Микенские писцы, не имея возможности передать фонему /h/ пользовались то знаками серии j-, то знаками без начального согласного. Аналогичные чередования представлены в срединной интервокальной позиции, например o-re-ne-ja KN Ld 579 и o-re-ne-a KN Ld 593. Уже этот вывод нуждался бы в более тщательной проверке. В микенском диалекте были h < *s и h < *y; ожидался бы случай, когда этимологическое *s передавалось бы знаками серии j-. Между тем, таких примеров до сих пор не обнаружено, а аналогичная путаница представлена всего дважды в формах e-ke-ra₂-wo и a-ke-ra₂-te, где этимологическое *-rs- передается знаком, обычно стоящим на месте этимологического *-ry-.

Графические колебания j-/ø принимаются исследователями за прямое свидетельство того, что переход *y > h едва завершился в эпоху текстов линейного письма В, то есть к XIV–XIII вв. до н. э. Следует иметь в виду, что тексты отражают в основном отчетность последнего года перед падением центров крито-микенской культуры⁶, следовательно, предполагается, что к концу крито-микен-

ского периода данный переход едва ли завершился. Так или иначе, особенности графики линейного письма В рассматриваются всегда изолированно и в пределах одной схемы, предполагающей следующие этапы:

- 1) Прагреческая фонема /y/ была отождествлена с соответствующей фонемой в языке линейного письма А.
- 2) При создании линейного письма В из линейного письма А была заимствована серия знаков с j-.
- 3) В микенском греческом происходит переход *y > h.
- 4) Графика линейного письма В не поспевает за языковыми изменениями, поэтому в практике употребляют и фонетическое написание (h < *y) и архаизирующее с обозначением j-7.

Хронологический обзор письменностей Эгеиды⁸ показывает, что начало перехода *y > h > ρ может датироваться не ранее 1450 г. до н. э.:

Период		годы до н. э.	письменности		
Ранне- минойский	I-III	2600 – 2000			
Средне- минойский	I a-b	2000 – 1850	Линейное прото-А	Иерогли- фическая письмен- ность	Письмен- ность Фестско- го диска
	II a-b	1850 – 1700			
	III a	1700 – 1650	Линейное письмо А		
	III b	1650 – 1550			
Поздне- минойский	I a	1550 – 1500	Линейное письмо В		
	I b	1500 – 1450			
	II	1450 – 1400			
	III a	1400 – 1330			
	III b	1330 – 1200			
	III c	1200 – 1100			

Мне представляется возможным предложить принципиально иную датировку фонетического перехода и иную схему развития, учитывая данные текстов линейного письма А. При этом я далек от мысли объяснять расшифрованный, но не получивший надежной интерпретации материал текстов линейного письма В через нерасшифрованный язык линейного письма А. Но невозможно не отметить удивительный параллелизм явлений, наблюдаемых в этих

двух системах линейного письма в том, что касается чередования знаков ja-/a- (знаки *57 и *08 в системе АВ, введенной Л. Годаром и Ж. П. Оливье⁹; датировка текстов приведена по составленному ими корпусу¹⁰). Вот несколько характерных написаний, встречающихся в текстах линейного письма А:

08-31-31-60-13, представленное в Палекастро (PK Za 11), в Прассе (PR Za 1) с археологической датировкой СМ III В – ПМ 1, на горе Юхтас (10 Zb 10) и

57-31-31-60-13, засвидетельствованное на горе Юхтас (10 Za 2, Za 6), в Психро (PS Za 2, 2), Платанос (PL Zf 1) с датировкой ПМ 1 и Трулос (TL Za 1) с датировкой СМ III периодом.

Не может быть сомнения, что речь идет об одном и том же слове, которое передается с колебаниями начального ja-/a- совершенно также, как в приведенных примерах из текстов линейного В. Обратим внимание на то, что эти колебания датируются СМ III периодом, то есть 1700–1150 гг. н. э., но продолжают и позже – в ПМ периоде (1550–1450 гг.). Таким образом, для выработки графического колебания j-/o- следует принять датировку не позднее XV в. до н. э., а не XIV–XIII вв., как это принято сейчас.

Приведенный пример не является чем-то исключительным, ср. длинные последовательности знаков 08-07-67-04-04-[..]-01 (PK Za 11) и 08-07-67-04 (PK Za 12) с написанием 57-07-67-04-04-51-29-27 (PK Za 15). Чтение текста PK Za 11 приводится здесь по GORILA как наиболее авторитетному и осторожному изданию. Корпус Резона-Попа¹¹ дает вместо лакуны чтение знака АВ *51, так что и здесь, похоже, мы имеем дело с одним словом в разных написаниях.

Еще один случай такого чередования знаков демонстрируют примеры:

08-59-28-301-54-57 (10 Za 2, Za 3, Za 7, KO Za 1, PK Za 1 2, SY Za 1, Za 2, Za 3, TL Za 1) и

57-59-28-301-10-57 (AP Za 1).

Этот последний случай не менее надежен, чем самый первый из разобранных; поскольку колебания -54-57/-10-57 при чтении по правилам линейного письма В соответствуют фонетическому колебанию -wa-ja-/u-ja, что находит совершенно отчетливое фонетическое соответствие в текстах линейного письма В: ср. написание типа me-u-jo- e KN Ak 613 и me-wi-jo-e KN Ai 824, 9 или pa-wa-jo KN Sk 879, PY Sh 737 и pa-га-u-jo KN Da 425 для восходящего дифтонга /ui/. Датировка текстов линейного письма А из Трулос и Аподулу археологически установлена (СМ III период), как и для надписей из Сими (СМ III – ПМ 1 А). Таким образом, самая поздняя дата – это середина XVI в. до н. э.

Представляется невозможным рассматривать факты линейного письма В изолированно от особенностей графики линейного письма А. Безусловно мы имеем здесь дело с преемственностью в использовании не только знаков, но и графических приемов. Колебание j -/ ϕ - оказывается унаследованным микенской письменностью из языка линейного письма А в момент заимствования. Для истории греческого языка этот вывод означает, что переход $*j > h$ ($>\phi$) должен датироваться еще домикенским временем.

Сопоставление датировок текстов линейного письма А дает следующую картину.

знак *08 стоит вместо *57			знак *57 стоит вместо *08		
годы	период	текст	годы	период	текст
1700–1500	СМ III–ПМ I А	SY Za1	1700–1550	СМ III	AP Za1, TL Za1
1650–1450	СМ III–ПМ I	PR Za1	1550–1450	ПМ I	PL Zf 1

Как можно видеть, в текстах линейного письма А XVI–XVII вв. до н. э. нельзя говорить о более ранних или более поздних формах слова — как и в линейном В эти формы сосуществуют как одновременные. Если для греческого мы вправе говорить о фонетическом переходе $*y > h > \phi$, то для языка линейного письма А возможна и альтернативная интерпретация, например, объяснение при помощи протезы j , широко представленной в разных языках¹². Но каким бы ни было лингвистическое объяснение, можно отчетливо говорить о графических условностях, отраженных в орфографических правилах линейного письма А. В данной статье отмечены два таких правила:

- 1) Графические варианты j -/ ϕ - используются при передаче одного и того же слова;
- 2) Графические варианты $-wa$ -/ ja -/ u -/ ja используются как равноправные для обозначения сочетания $/wya/$.

Похоже, что во втором случае мы имеем дело с чисто графической условностью. Что же касается колебания a -/ ja -, то считать его чисто графическим едва ли возможно: за ним должно стоять фонетическое изменение, произошедшее в языке линейного письма А в период формирования графических навыков. Существенно,

что все приведенные в статье примеры происходят только с территории Крита, при том, что имеются находки памятников линейного письма А на соседних островах и даже в Пелопоннесе¹³, но в них разбираемое колебание не встретилось.

Возможные отношения между греческим языком и языком линейного письма А в принципе исчислимы в том, что касается разбираемого графического колебания j/ϕ :

- Изменение $*y > h$ произошло в греческом языке и оказало влияние в СМ III период на язык линейного письма А на Крите¹⁴.

- Изменение $*y > h$ произошло в языке линейного письма А на Крите и оказало влияние в СМ III период на фонетические процессы греческого языка.

- Изменение $*y > h$ произошло в греческом языке и независимо от него в языке линейного письма А. Эта последняя возможность представляется в высшей степени маловероятной: две близкородственные системы письма демонстрируют по существу один и тот же, одинаково двусмысленный результат фонетической эволюции одной и той же фонемы.

Бросается в глаза хронологическая связь этих явлений. В начале СМ периода (ок. 2000 г. до н. э.) происходит вторжение греческих племен в Балканскую Грецию. В конце этого периода (СМ III) на Крите, который поддерживал все это время контакты с материковой Грецией и оказывал влияние на ее культуру¹⁵, тексты фиксируют фонетическое явление, совершенно аналогичное тому, которое реконструировалось как общегреческое (ни в одном из греческих диалектов этимологическое $*y$ не сохранилось). Грань между СМ III – ПМ I периодами – это то время, когда на Крите появляется греческое население. Исходя из этих соображений представляется возможным считать переход $*y > h$ не "поздним общегреческим процессом"¹⁶, охватившим все без исключения разобщенные греческие диалекты сложной двойственной трактовкой $*y > h / *y > \zeta$ ¹⁷, совпадающей по всем без исключения диалектам начиная с микенского времени, а датировать его общегреческим периодом до 2000 г. до н. э. При контактах между Критом и материком в СМ периоде и позднее, когда греки поселились на Крите, общегреческое ослабление $*y > h$ повлияло на язык линейного письма А, закрепившись в графических вариантах. Несомненно, ослабление $*y$ происходило не одновременно по всем позициям: например, нет чередования знака $*65 /ju/$ со знаком $*10 /u/$ в микенских текстах, хотя очень правдоподобно, что в микенском, как и в позднейших греческих диалектах, нисходящие дифтонги je , jo , iu были запрещены языковой структурой.

Вариант $j-/ø-$, соответствовавший языковым изменениям в языке линейного письма А, но, вероятно, произошедший под влиянием греческого изменения, утвердился в линейной графике системы А, откуда впоследствии был механически перенесен в числе других правил в линейное письмо В, где и дожил до конца крито-микенской письменной традиции. Это объяснение позволяет датировать переход $*y > h$ в греческом языке концом общегреческой эпохи, то есть последней четвертью III тыс. до н. э.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Lejeune M. Phonétique historique du mycénien et du grec ancien. Paris, 1972. § 167, 169.

2. Ср. заголовки PY Un 267 и PY Jn 829. Неоднократно предпринимались попытки указать на диалектные различия в развитии начального $*y-$. Кл. Брикс, уточнив результаты И. Дюу, обобщил эти различия в двух таблицах (Brixhe Cl. Morphologie ou morphographemie? // BSL, 1989, Vol. 84. P. 51):

Корневая позиция	Пилос j o		Кносс j o	
jo-/o-	3	17	1	2
jo-qi/o-te	1	1	0	0
a-e-ri	0	7	0	0
ja-ke-te/a-ke-te	1	11	0	3
we-ja-re-pe/we-a-re-pe	4	3	0	0
Всего в корневой позиции	9	39	1	5
Суффиксальная позиция	Пилос		Кносс	
прилагательные на -e-jo/-e-o	53	0	19	11
qe-te-jo/qe-te-o	2	1	0	7
to-ro-qe-jo-me-po	1	0	0	0
Всего в суффиксальной позиции	56	1	19	18

Как можно видеть, статистические данные позволяют по этому признаку противопоставить кносский и пилосский диалекты, и демонстрируют любопытные различия по позициям – корневой и суффиксальной.

3. С точки зрения синтаксиса индоевропейского предложения глагол в начальной позиции должен был бы обладать начальным комплексом ударных частиц, ср.: Степанов Ю. С. Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 225 сл. с обширной литературой.

4. **Aura Jorro Fr.** Dictionario Micenico. Madrid, 1985. P. 41.

5. **Vilborg E.** A tentative grammar of Mycenaean Greek. Göteborg, 1960;
Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. / Second edition by J. Chadwick. Cambridge, 1973.

6. См.: **Блаватская Т. В.** Греческое общество II тыс. до н. э. М., 1976.

7. Если эта последняя точка зрения и не сформулирована эксплицитно, то подразумевается, как показывают, например, рассуждения об изначальном значении знака za, передающим как правило, этимологическую группу *кya.

8. Приводимая таблица разработана А. Хойбеком и приводится полностью по изданию: **Heubeck A.** Schrift. Göttingen, 1979. S. X2 (= *Archaeologia homerica*. Bd. III. Kap. X. S. 2).

9. **GORILA = Godart A., Olivier J.-P.** Recueil des inscriptions en linéaire A. Vol. I–V. Paris, 1976–1985. Введенная авторами этого издания новая нумерация AB пришла на смену старой, в которой использовалось сокращение L, а номера почти не совпадали с нумерацией, принятой в линейном письме B. Отождествление знаков линейного письма A со знаками линейного B представляет собой сложную проблему. В данный момент считается безусловно верным отождествление знаков *08 и *57, наряду со знаком *59 (соответственно a, ja, ta) в системах линейных письменностей F и B. Другие отождествления менее надежны, ср. **Olivier J.-P.** "Lire" le linéaire A? // *Hommages à Claire Préaux*. Bruxelles, 1975. P. 441–449.

10. **Godart A., Olivier J.-P.** Recueil des inscriptions en linéaire A. Vol. V. Paris, 1985. P. 82–113.

11. **Raison J., Pope M.** Index transnuméré du linéaire A. Louvain-la-Neuve, 1977; **Raison J., Pope M.** Corpus transnuméré du linéaire A. Louvain-la-Neuve, 1981.

12. См. обширный типологический материал в книге **Серебrenников Б. А.** Вероятностные обоснования в компаративистике. М., 1974.

13. **Duhoux I.** Mycénien et écriture grecque // *Linear B: a 1984 Survey* / edited by A. Morpurgo-Davies and Y. Duhoux. Louvain-la-Neuve, 1985. P. 7–74.

14. Переселение греков на Крит обычно связывают с разрушением дворцовых комплексов в CM период. См.: **Андреев Ю. В.** Островные поселения эгейского мира в эпоху бронзы. Л., 1989. С. 83 с литературой.

15. Влияние Крита на материковую Грецию прослеживается археологически, а в том, что касается линейных письменностей и приспособления их к греческому языку, до сих пор ведутся споры, происходило ли это на Крите, или в Материковой Греции, см. **Olivier J.-P.** Les écritures crétoises // *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Age de Bronze*. Paris, 1989. P. 395.

16. Термин М. Лежена (**Lejeune M.** Phonétique historique... § 19). Поздний общеграфический процесс содержит в себе много неясного, если не рассматривать формирование диалектной нормы как исторический процесс, параллельный, но не одновременный с историческими процессами в языке.

17. Очевидно, что усиление *y > zd могло быть только аналогическим, т. е. зависимым от рефлексов групп *gy, *dy > zd.

ГРЕКО-СЕВЕРНОКАВКАЗСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В последнее время стали появляться работы, посвященные проблеме контактов между севернокавказскими языками и языками балканомалоазийского ареала и проблеме распространения севернокавказских языков в восточном Средиземноморье (см., например, Дьяконов, Старостин; Иванов 1985; Иванов 1988; Николаев; Masson; Orel, Starostin). В этой статье мы предлагаем этимологии для греческих слов, заимствованных, возможно, из одного восточнокавказского источника. Севернокавказский материал дается без специальных ссылок по "Этимологическому словарю севернокавказских языков" С. Л. Николаева и С. А. Старостина (рукопись); сокращения имен греческих авторов – см. Liddell, Scott, pp. XV–XVI.

1. *allix*, – *ikos*, *hē* разновидность верхней мужской одежды, "плащ с рукавами" (Euphor, Call.). Фессалийское слово, не имеющее этимологии (Chantraine, p. 63; Frisk, I, S. 76). Латинское *alicula* считается заимствованием из греческого (см. там же), хотя можно предположить, что оба слова заимствованы из общего источника.

Ср. ПВК **āḫV* – одевать /ся/: кар. -*āḫ*-, тинд. -*al*-, ав. -*eṭ*-, лезг. *al-uḳ*-.

2. *askos*, *hō* "содранная кожа или шкура", "кожаный мех, бурдюк". Слово встречается в греческих текстах, начиная с Гомера. Этимология не установлена (Chantraine, pp. 124–125; Frisk, I, S. 165).

Ср. ПВК **arḡw V* "цвет, гнев, тревога": крымск. *ṡuṣ* "цвет"; ав. *aṣi* "гнев, тревога"; чеч. *ogsa*, инг. *oags* "тревога", ср. ПАА **c_wa* "кожа" (Дьяконов, Старостин, с. 185, № 111). И. М. Дьяконов и С. А. Старостин считают, что исходное значение слова в ПВК "кожа" и сопоставляют с ним хурр. *asxi* "кожа" (ХУ **asx*-). Развитие ПВК *-*ḡC*- в *-*sX*- характерно для ХУ языков (см. там же, № 110, 112). Сравнение греч. *askos* с хурр. *asxi* предложено в устной беседе Вяч. Вс. Ивановым.

3. Не исключено, что с этим же корнем связано и греч. *aschallō* (*aschalaō*) "сердиться, гневаться, досадовать" /встречается, начиная с Гомера/. Предположительно *aschallō* возводится к существительному **aschalos* "тот, кто не может сдерживаться" и связывается со словами *echein*, *schein* (Chantraine, p. 131). Но нам

представляется более убедительным считать aschallō деонимизмом от aschalos "гнев, досада", что позволяет сопоставить его с ПВК *ʔarǝw V (ср. значение корня в ав., чеч. и инг.). По-видимому, askos и aschallō были заимствованы в греческий язык независимо друг от друга из одного и того же языка, в котором asx-al- — производное от asx- с характерным для СК языков семантическим развитием "кожа" > "цвет" > "гнев".

Суффикс -al- продуктивен в языке-источнике греческих заимствований /ср. № 13, 14/.

4. *acherdos, hē* (реже) дикий колючий кустарник, используемый для изгороди, возможно, "дикая груша" (употребляется, начиная с Гомера).

achras, -ados, hē разновидность дикой груши, *pyrus pyraster* (Teleclid., Ar., Arist., Theophr.) Этимология неизвестна, возможно заимствование (Chantraine, pp. 149–150, p. 151; Frisk, I, S. 199, S. 203). С. Л. Николаев предлагает сравнивать это слово с ПВК *q Hūre "груша": дарг. qlar; лак. qlurt; ПЛ *XlerV (арч. Xlert, рут. Xlitr, уд. ʔar), ср. также ПАА *qwa "груша" (Николаев, с. 66–67, № 3). Отражение ПВК *qH как X характерно для 15 языков, в которых часто встречается и протеза a-.

5. *depas, -aos, to* "кубок, чаша", мик. di-pa (Morpurgo, p. 65). Заимствование из "средиземноморского" источника (Chantraine, p. 264; Frisk, I. S. 367), есть параллели в лув. (tepas) и хетт. (tapīša-pa). Этимологию для этих слов предложил С. Л. Николаев (Николаев, с. 65, № 32 и с. 67, № 9), сопоставивший их с ПВК *ʔārV "вид сосуда": ПЦ > гунд. ʔri "маленькая бочка"; ПЛ *ʔar "колода, улей, ловушка" (лезг. daʔar/ʔaʔar "замок", таб. ʔaʔar "ловушка", рут. кич. ʔaʔ "ловушка" и др.); ПН > ПЧИ *do "плетеная сапетка" (чеч. dō, инг. dō). -па в хеттской форме указывает, по-видимому, на то, что в языки Малой Азии и Эгеиды это слово пришло из хурритского или близкого ему языка — п- соответствует хурритскому артиклю -пə и часто встречается в хеттских словах ВК происхождения: ср., например, hulukanni- "легкая повозка" из ПВК *həlkwē "арба, телега" (там же, с. 62, № 10). Ср. также суффикс -(a)n- в примерах № 8, 10, 15 в наст. статье.

6. *donax, -akos, ho* (ион. doynax, дор. dōnax) "камыш, тростник" (начиная с Гомера). Этимология неизвестна, гипотетически это слово связывается с doneō "трясти" (Chantraine, p. 293; Frisk, I. S. 409). Достаточно убедительным кажется предложенное С. Л. Николаевым сопоставление с ПВК *ʕwā nHē "камыш, тростник": ПА *ʕwimʔ V "камыш, тростник" (анд. ʕwa, тинд. cū и др.); ав. mičī/ničī "камыш, тростник"; ПЛ *paʕ "камыш" (лезг., таб., рут. paʕ, аг. peʕ и др.); ПН > чеч. tōmari "рогоз" (Николаев, с. 68, № 11).

7. *eulē*, *hē* "червь, личинка" / встречается, начиная с Гомера/. Считается однокоренным словом с *eileō* "вращать" (*eulē* < *e-fl-ā* / *Fel-ā*) (Chantraine, p. 385). Но учитывая некоторую семантическую натяжку этой этимологии можно сравнить *eulē* с ПВК **wHōr*: *χwV* "змея, червь": лак. диал. *balrčalu* "улитка"; инх. *bekol*, цез. *bikori*, бежт. *bekela* "змея", ав. *boroх* "змея", ахв. *berka*, тинд. *beка* "змея, червь"; чеч. *bōХа*, инг. *b^сexal* "змея"; хурр. *qali* "червь" (Дьяконов, Старостин, с. 187, № 119). Греческому *eulē* более всего соответствует и фонетически, и семантически хурр. *qali*. Особенно близко хурритскому слову греч. *hyalē*, считающееся диалектным вариантом *eulē* (Chantraine, p. 1150).

8. *thysanos*, *hō* "кисточка, бахрома, челка" /начиная с Гомера/. Этимология неизвестна (Chantraine, p. 447; Frisk I. S. 697). С. Л. Николаев сопоставляет *thysanos* с ПВК **čōičV* "бахрома": ПА > тинд. *čeča* "бахрома"; лак. *čurči* "прядь, клок волос" (Николаев, с. 69, № 17). Суффикс -ап- указывает на возможное ХУ происхождение греческого слова.

Отражение ПВК неглоттализованной аффрикаты в анлауте как *th* – ср. следующий пример (9).

9. *thōрах*, -*akos* (ион. и эпич. *thōrēх*, -*ēkos*), *ho* "панцирь, нагрудник", мик. *to-ra-ke* (Morpurgo, p. 337). Предположительно заимствование из неизвестного источника. П. Шантрен указывает на возможную связь с лат. *lorica* (Chantraine, p. 450), но см. Walde, I. S. 822. *thōрах* можно сравнить с ПВК **čā^hā^h rV* "кора, скорлупа": лезг. *čar*, рут. *žar* "сливки"; дарг. диал. *žer* "кожа, кора"; цез. *šoru* "шкура ягненка; вид обуви"; чеч. *čor*, инг. *čor* "скорлупа", хурр. *šāri(j)-annə* (> акк. *š/sirijām*, древнееврейское *sirjōn*) "кольчуга" (Дьяконов, Старостин, с. 183, № 95). Семантически греческому слову ближе всего хурритское *šāri(j)-annə*.

10. *karanoi*: *alphitōn eidos* (Phot.). Слово неизвестного происхождения (Chantraine, p. 494). Может быть сопоставлено с ПВК **h^hwVgəbV* "вид ячменного злака": чеч. *čow* "пшено", "овес"; ав. *ogob*, тинд. *hačib* "рожь"; АА формы – с метатезой: ад., уб. *bačə-па* "овес".

11. *kokkos*, *ho* "косточка (плода), семечко, зерно" (начиная с Геродота). Предположительно заимствование из "средиземноморского" источника (Chantraine, p. 553, Frisk, I. S. 895). С *kokkos* сравнивают исп. *cuesco* "орешек" и возводят эти слова к "средиземноморской" праформе **cosko* (> *kokkos* с **-sk->-kk-* по ассимиляции) (см. там же). Но наличие латинской параллели *cissum* "сердцевина плода с семечками" указывает на праформу с **kk-*. С. Л. Николаев сравнивает *kokkos* с ПСК **KV^hKV^h(-nV)* "косточка плода, орех": ПА > чам. *činčw* "орех"; ПН. > бцб. *kičel* "плод";

ПАА > ПАТ *қақан "орех" (абх. а-қақан, абаз. қақан) (Николаев, с. 69, № 21). В латинском ПСК корневой гласный дает і – ср. чам. и бцб. формы.

12. *ladas: elaphos nebias* (Hesych.). Этимология неизвестна (Chantraine, p. 612). Ср. ПВК * λ ürdV вид рогатого животного: анд. λ edir "теленк", цез. λ id "лань", бежт. led "олень", лак., дарг. gada "козленок"; таб. žerd, аг. jard "бычок".

13. *ophellō* "собирать, присоединять, увеличивать" (начиная с Гомера). У этого слова есть параллель в армянском *awel- "прибавлять, увеличивать" (Chantraine, p. 841; Frisk, II. S. 452). *awel-, по-видимому, заимствовано из урартского языка (ср. урарт. ab-il "присоединять") и может быть возведено к ПВК * γ i-(r)bV: уд. elb "сшитый, дарг. irb-es "шить", бцб. ab- "шить" /Дьяконов, Старостин, с. 171, № 9/. *ophellō*, вероятно, восходит к тому же корню.

14. *pardalis* или *pordalis*, *hē* "леопард, пантера, барс" (начиная с Гомера). Заимствование из "средиземноморского" языка (Chantraine, p. 857, Frisk, II. S. 473). В качестве параллелей можно привести хетт. paršana, хатт. ḫaprašš. С. Л. Николаев сопоставил эти слова с ПВК *bḫērcē "волк": ПА *boço (ахв. baça, тинд. baça и др.), лак. barc, ав. bac; ПЦ *bъса (цез. boci, гин. bōse, инх. boso, гунз. baçə, хв. boça, бежт. baço); дарг. beç; ПН *bhorç (чеч., инг. borz, бцб. b⁴ orç), (Николаев, с. 64, № 25). Хеттское слово, вероятно, представляет собой хурритизм, на что указывает суффикс -n-. Не исключено, что заимствованием из языка – ближайшего родственника хурритского является и греческое *pardalis*. Различные рефлексy ПВК -ç- в хеттском и греческом языках могут быть объяснены тем, что в ХУ языках дентальная глоттализованная аффриката в некоторых случаях (при невыясненных пока условиях) теряла глоттализированный характер и по этой причине ПВК *ç > ПХУ *ç/s (Дьяконов, Старостин, с. 194).

15. *patanē*, *hē* "разновидность плоского блюда" (Sophron., Poll., etr.). Известны параллели в лат. (patina "миска") и хетт. (pattar "тростниковая корзина") (см. Chantraine, p. 862; Frisk, II. S. 480). Это слово можно сравнить с ПВК *pāṭV "разновидность сосуда": инг. ped "кадка"; бежт. peṭi "соты". Суффикс -n- указывает на возможность заимствования из ХУ источника.

16. *pyrgos*, *ho* "башня" (начиная с Гомера). Считается догреческим субстратным словом. Сопоставление с нем. Burg, гот. baurgs (см. Chantraine, p. 959) и возведение к общей праформе сложно по фонетическим причинам. С другой стороны, существуют параллели в языках средиземноморского и переднеазиатского ареалов: лат. burgus "бург, укрепленное поселение городского типа" (см. Walde, I. S. 124); арм. burgn "башня", урарт. burgāna "крепость, башня" (Хачикян, с. 55), которые могут быть сопоставлены с ПВК *bōrGwV: цез. инх. beR "хлев", ахв. borRo, кар. beRwa "сарай", ср. АА: абх. а-bā (<*baRa) "крепость", каб. baq

"сарай" (Дьяконов, Старостин, с. 171, № 7). Греч. *pyrgos* и лат. *burgus* заимствованы из языков, близких хуррито-урартским.

17. *selas*, *-aos*, *to* "свет, яркое пламя, вспышка огня" (начиная с Гомера); *selēnē*, *hē* "луна; Селена — богиня луны". Фонетически сложно сопоставить с авест. *x^harənah-*, др.-инд. *svārnara* (Chantraine, p. 995, Frisk, II. S. 691). Более убедительной представляется этимология, предложенная И. М. Дьяконовым и С. А. Старостиным (см. Дьяконов, Старостин, с. 180, № 76), которые сопоставляют *selas* и *selēnē* с ХУ **sēl-* > урарт. *sel-ardē* "луна, божество луны" из ПВК **švʎNV*: дарг. *šali* (диал. *šala* "свет"; цез. *resa* (< **šera*) "луч (солнца)"; чеч. *sa* "свет".

По всей видимости, вся предлагаемая лексика заимствована из одного источника. Хотя приведенного материала недостаточно, чтобы составить полный список фонетических соответствий, все же можно обратить внимание на некоторые из них, которые встречаются неоднократно либо имеют интересные параллели в ХУ языках.

1) ПВК **b* — греч. *p/ph* / № 10, 13, 14, 16/, хотя ПВК **d* и **g*, по всей видимости, сохраняют звонкость. Ср. в некоторых случаях ХУ **p* < ПВК **b* (Дьяконов, Старостин, с. 171, № 4, 5), однако греч. *pyrgos* при ХУ **borg-* (ПВК **bōrGwV*)

2) ПВК **č* — греч. *d* (№ 6, 14)

3) ПВК **č* (H) — греч. *th-*, *s* (№ 8, 9). Различие рефлексов ПВК глухих неглоттализированных аффрикат в анлауте и инлауте наблюдается и в ХУ языках, где ПВК **c* и **č* отражаются в начале слова как *ç-* и *š-*, а в середине слова как *-ç-* и *-š-* (Дьяконов, Старостин, с. 181).

4) ПВК *-rC-* — греч. *-sk/ch-* (см. комментарий к примеру № 2).

5) Рефлексы ПВК латеральных в языке-источнике греческих заимствований полностью совпадают с их рефлексами в ХУ языках: ПВК **-X-* > греч. *-l-* (№ 1, 7), ПХУ **-l-* (Дьяконов, Старостин, с. 187).

ПВК **X^h-* перед лабиализованным гласным > греч. *l-*, ПХУ **l-* (там же, с. 186).

6) ПВК **qH-* — греч. *ch* (№ 4). Ср. аналогичное явление в ХУ языках (Дьяконов, Старостин, с. 191–192) и в этр. (Orel, Starostin).

7. ПВК **ʔ-* — греч. *ø* / № 1, 2, 13/, ПХУ *ø* (Дьяконов, Старостин, с. 192).

Чаще всего в приведенных выше примерах встречаются суффиксы: *-al* (№ 3, 14), который может быть возведен к ХУ *-al-* (Хачикян, с. 63);

-(a) n (№ 8, 10, 15; о хурритской параллели к нему см. в комментарии к примеру № 5);

-k- (№ 1, 6, 9).

Параллели предлагаемому греческому материалу можно найти в первую очередь в ХУ языках, и это позволяет предпо-

жить, что язык-источник греческих заимствований находился в близком родстве с *ХУ* языковой группой. Греко-восточнокавказские контакты датируются первой половиной или серединой II тыс. до н. э., так как некоторые слова из данного списка встречаются в микенских текстах и почти вся приведенная здесь лексика употребляется Гомером. Материал, предложенный в настоящей статье, мог бы служить аргументом в пользу гипотезы о присутствии хурритов или родственных им народов в Эгеиде во II тыс. до н. э. (на Кипре — см. Masson; не исключена также возможность родства с хурритским языком Лемносской надписи — см. Дьяконов, с. 105–106).

ЛИТЕРАТУРА

- Дьяконов — Дьяконов И. М. Хурритский язык и другие субстратные языки Малой Азии. — в сб. Древние языки Малой Азии. М., 1980. С. 99–107.
- Дьяконов, Старостин — Дьяконов И. М., Старостин С. А. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки — в сб. Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988. С. 164–208.
- Иванов 1985 — Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северо-западнокавказским — в сб. Древняя Анатолия. М., 1985. С. 26–60.
- Иванов 1988 — Иванов Вяч. Вс. Древневосточные связи этрусского языка — в сб. Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988. С. 208–219.
- Николаев — Николаев С. Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом — в сб. Древняя Анатолия. М., 1985. С. 60–74.
- Старостин — Старостин С. А. Индоевропейско-северокавказские изоглоссы — в сб. Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988. С. 112–164.
- Хачикян — Хачикян М. Л. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985.
- Chantraine — Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1970–1977.
- Frisk — Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. I–II. Heidelberg, 1960–1970.
- Liddell, Scott — Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1980.
- Masson — Masson E. Présence éventuelle de la langue hurrite sur les tablettes chyro-minoennes d'Enkomi. — Journal of the Royal Asiatic Society, No. 2, 1972. P. 159–163.
- Morpurgo — Morpurgo A. Mycenaeae graecitatis lexicon. Roma, 1963.
- Orel, Starostin — Orel V., Starostin S. Etruscan as an East Caucasian Language. — Proto-Languages and Proto-Cultures (ed. Vitaly Shevoroshkin). Universitätsverlag. Dr. Norbert Brockmeyer, Bochum, 1990. P. 60–66.
- Walde — Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. I–II. Heidelberg, 1938–1955.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Дор. — дорийский. Ион. — ионийский. Исп. — испанский. Мик. — микенский. /П/АА — /пра/абхазо-адыгский. /П/ХУ — /пра/хуррито-урартский. /П/ЧИ — /пра/чечено-ингушский. Урарт. — урартский. Этр. — этрусский. Остальные сокращения названий языков и диалектов — см. Старостин. С. 160–163.

ЭТИМОЛОГИЯ И ПЕРВИЧНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЛАТ. *poliō* В СВЕТЕ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Глагол *poliō*, ~ *tuī*, ~ *tūm*, ~ *tre* "полировать, шлифовать, лощить" относится к числу слов с сомнительной этимологией; и Вальде-Гофманн¹, и Эрну-Мейе-Андре² приводят в качестве наиболее вероятной³ гипотезу Ж. Вандриеса (J. Vendryes, *Donum natalicium* J. Schrijnen, p. 702 sqq.), который сближает *polio* с древневерхне-нем. *anafalz* "наковальня", *filz* "войлок" < **pel-d-* "бить, ударять", где *-d-* рассматривается как расширение корня, ср. лат. *pellō* < **pel-dō*⁴. По его мнению, глагол *poliō* первоначально принадлежал профессиональному языку валяльщиков, где значил "бить шерсть (или ткань) для получения лоска" (*battre, frapper la laine (ou l'étoffe) pour l'apprêter*) и лишь оттуда проник в сельскохозяйственную и литературную лексику.

Слабость гипотезы Ж. Вандриеса состоит, прежде всего, в предполагаемой ею древности "сукновального" значения ("лощить, аппретировать"); дело в том, что оно засвидетельствовано лишь с I в. н. э., у Плиния Старшего (XIX, 10; XXXV, 197), Гая ("Институции" 111, 143) и Ульпиана ("Дигесты" XIX, 2, 13, 6)⁵; из производных сюда относится, по-видимому, только название профессии *polliō* или *poliō*, встречающееся впервые еще позже, в конце II в. н. э., у юриста Таррунтена Патерна ("Дигесты" I, 6, 7, (6)⁶.

С другой стороны, многие, в том числе древнейшие случаи словоупотреблений очевидно весьма далеки от каких-либо ассоциаций с обработкой шерсти и тканей. В первую очередь речь идет о выделяемом Оксфордским словарем (под номером 2) значении "полоть (сорную траву)"⁷. Сюда относятся оба случая употребления этого слова Эннием и один пример из Варрона:

Rastros dentefabres capsit causa poliendi

Agri

(Enn. ann. 319 V.)

"Взял бы заостренные мотыки, чтобы пропалывать поле"⁸.

testes sunt

Lati campi quos gerit Africa terra politos

(Enn. sat. 11 V.)

"Свидетели тому — обширные обработанные поля, которыми славится Африка".

cum... non sit sine fundo... politico cultura

(Varro r. r. III, 2, 5)

"... в то время как... (вилла) имеет при себе имение,
... искусно возделанное".

Значение "полоть" представлено и в производных словах: *politor* "полольщик (а weeder)", засвидетельствованном, начиная с Катона⁹, употребленном им же *politiō* "полоть" ¹⁰, а также в *dēpolitiō* "тщательное или полное возделывание" у Варрона¹¹. Трудно соотносить с гипотезой Вандриеса и явно древнее производное *polimenta*, ~ *ōrum*, сохраненное Фестом: *polimenta testiculi porcorum dicuntur, cum castrantur* (Paul. Fest. p. 235 M.)¹².

Среди случаев "сельскохозяйственного" употребления глагола *poliō* стоит отдельно еще одна группа контекстов, с некоторым сомнением выделяемая Оксфордским словарем под рубрикой 1с как "лущить (зерно)"¹³.

Эти примеры позволяют восстановить первичное значение глагола как нечто вроде "очищать от чего-л. (вредного, ненужного)", откуда в результате специализации значений вышли ветви "лущить", "полоть" и "холостить". В таком случае *poliō* оказывается семантически тождествен корню *(s)p(h)el- "расщеплять, отрывать", к которому возводятся, в частности, литовск. *spāliai* (мн. ч.) "очески льна"¹⁴, латышск. *spīva* "шелуха", санскр. *sphāṭayati* "раскалывает", древневерхненем. (редупл.) *zispaltan* "раскалывать" (с IX в.: *spaltan*, откуда совр. нем. *spalten*), греч. *aspalon*, *skytos*. Hesych., *spolia: ta paratillomena eridia apo tōn skelōn tōn probatōn* Hesych., *spolas* "мех; кожаная кираса", *:spalyssetai : sparasetai; tarassetai* Hesych., *sphalos* " (мор.) фут-блок; метательный диск (собств. "расколотое дерево)", *sphalassein : temnein, kentein* Hesych., *aspalax, spalax, asphalax* "крот" и лат. *spolium* "шкура (снятая с убитого животного); трофей". Формы без начального *s-* ближе соответствующие лат. *poliō*, известны преимущественно из балтийских и славянских языков: литовск. *plėšti* "рвать, обрывать, раскалывать, в первый раз вспахивать (луг и т. п.), поднимать (новь), похищать, грабить, силой добиваться чего-л.", *plėša* "содранные полосы дерева или коры; щепы; гонт, дрань; лубяное войлоко", *plėšinys* "новь", *pėlti* (*peliù, pėliau*) "широко раскрывать (глаза)", рус. полоть, полова, палка, цсл. ПЛѢВЪ, ПЛѢТН (праслав. **pelti*, **peljъ*), латышск. *plēst* "рвать, драть, щепать, обдирать, поднимать (новь)", др.-исл. *flá*, др.-англ. *flēan*, древневерхненем. *flahan* "обдирать, сдирать кожу"¹⁵.

В свете предлагаемой этимологии, как кажется, более понятным становится древнейший из случаев употребления *poliō*, текст из Законов XII Таблиц, известный из Цицерона (речь идет о зако-

нах, запрещавших чрезмерную роскошь погребальных обрядов): *rogum ascea ne polito* (Lex XII Tab. (Font. iur. p. 36 Bruns ap. Cic. leg. 11, 59). Оксфордский словарь относит этот случай к значению 1(а) "придавать (чему-л.) гладкую или блестящую поверхность, сглаживать, полировать"¹⁶. Примерно так же понимают это место переводчики; например, К. Циглер¹⁷ переводит: "Den Scheiterhaufen sollst du nicht mit der Axt glätten", т. е. "Ты не должен сглаживать (погребальный) костер топором"¹⁸. Но что значит "сглаживать (приглаживать?) топором"? Если же принять, что первичное значение — "обчищать от чего-то лишнего", напр. от шелухи, то с большой вероятностью можно предположить, что речь идет просто об очищении бревен или поленьев от коры. Этот случай показывает и возможные пути дальнейшего смыслового развития: "очищать (от коры, шелухи)" — "делать гладким, полировать", откуда и многочисленные случаи переносного употребления этого глагола применительно к литературным произведениям и т. п.

Выражение *linum impoliturum* "нечесаный лен" у Феста (р. 317 М), где *poliō* тождественно русскому "чесать", возможно, проливает свет еще на один архаический случай употребления (у Плавта), где глагол *polio* описывает заботы женщин о своем туалете¹⁹. Оксфордский словарь относит это место к значению 1(а) с пометкой "гиперболически"; вполне вероятно, однако, что речь идет об изолированном случае сходной семантической эволюции: "очищать (от кострики)" — "расчесывать (волосы)"²⁰, что дополнительно подтверждает отнесение *polio* к числу первоначально сельскохозяйственных терминов с основным значением "очищать от коры, шелухи, сорной травы и т. п."

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. 3., neubearbeitete Aufl. von Hofmann J. B. Bde. 1–2 und Registerband (von E. Berger). Heidelberg, 1938–1956, s. u. *poliō*.

2. Ernout A., Meillet A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4-me éd. 3-me tfr. augmenté d' additions et corrections nouvelles par André J. Paris, 1979, s. u. *poliō*.

3. Другие гипотезы (< **po-liō* "очищаю" к *linō*; к греч. *polios* с исходным значением "белить") см. у Вальде-Гофманна; Оксфордский латинский словарь сближает *poliō* с *pulcher*, которое в свою очередь, отмечено как "сомнительное".

4. Сходно Kluge E. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 20. Aufl. bearb. von Mitzka W. Berlin-New York, 1967, s. uu. Filtz, Amboss, falzen.

5. Oxford Latin Dictionary. Ed. by P. G. W. Glare. Oxford, 1982, s. u. *poliō*, 1b: "to dress (cloth) so as to produce a smooth finish".

6. Ibid., s. u. *polliō*: "(app.) A polisher (the precise field of operation is unclear)". Кроме указанного места, приводятся Cl. VIII, 18086 и VIII, 2618. Сюда же можно, вероятно, прибавить и *politio uestimentorum* (Fest. p. 234 M.; см. ниже).

7. "To clear ground by weeding".

8. Согласно Й. Фалену (см. стр. СХСII его издания), речь идет о карфагенянах, после заключения мира с римлянами возвращающихся к земледельческим заботам; он предполагает перед этим что-то вроде "нет никого, кто не" или просто "кто не...?".

9. Cato agr. 5, 4 *operarium mercenarium politorem diutius eundem ne habeat; 136 si communiter pisunt, qua ex parte politori pars est, eam partem in pistrinum politor; cf. Vlp. dig. XVII, 2, 52, 2 cum... agrum politori damus in commune quaerendis fructibus.*

10. "(agr.) The weeding of cornfields": Cato agr. 136 *politionem quo pacto dari oporteat; cf. Fest. p. 234 M. polimenta dicebant testiculos porcorum cum castrabant, a politione segetum aut uestimentorum, quod similiter atque illa curentur.*

11. "Careful or thorough cultivation": Varro Men. 589 *Buecheler quid mirum? ex agri depolitionibus eiciuntur, hic cenaculo inpolita recipiuntur.*

12. Это слово Оксфордский словарь, вопреки Вальде-Гофманну, не связывает с *poliō*, отмечая этимологию как "сомнительную".

13. "(app.)to hull (grain)": Plin. n. h. III, 60 *ibi...in delicias alicae politur <s. v. l. > messis; cf. Charis. p. 96 K. cuius rei*

Verrius Flaccus rationem <hanc reddit, quod ad> usus omnium poliatur (polenta).

14. Полную семантическую параллель к этому значению представляет собой прилаг. *impolitus* у Феста (p. 317 M.): *linum impolitum.*

15. Persson P. *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung.* Uppsala-Leipzig, 1912, S. 803–805 (относит к этой семье и лат. *puluīnus*); Ernst Fraenkel. *Litauisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg-Göttingen, 1955 ff., s. uu. *plėšti; pėlti; F. Kluge*, op. cit., s. u. *spalten; С. Младенов*. *Этимологически и правильно* речник на българския книжовен език. София, 1941 s. u. *плѣва; Максимилиан Фасмер*. *Этимологический словарь русского языка.* Пер. с нем. и дополнения... О. Н. Трубачева, т. 1–4. М., 1964–1973, s. uu. *полоть, полова, плева, пелѣва, пелена, половел, пела, палка.*

16. "To impart a smooth or glossy surface to, smoothe, polish".

17. *Cicero.* *Staatstheoretische Schriften.* Lateinisch und deutsch von Konrat Ziegler. Berlin, 1974.

18. Сам по себе глагол *glätten*, впрочем, не очень ясен и может быть переведен и как "лощить", и как "полировать".

19. Plaut. Poen. 221 *numquam concessamus (i. e. mulieres)... poliri, expoliri, pingi, fingi.*

20. Ср. *Этимологический словарь славянских языков.* Прагославянский лексический фонд. Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–, s. u. *česati* (вып. 4, стр. 85–87).

ФРОНТОНЫ ОЛИМПИЙСКОГО ХРАМА

(Проблема формальной смысловой симметрии)

В XV песне "Илиады" (63–77) Зевс предсказывает ход событий Троянской войны: бегство ахейцев, ополчение Патрокла и его гибель от руки Гектора, затем и гибель Гектора от руки Ахилла, наконец, падение Трои. Здесь говорится об "уповании Пелида", чаянии им судьбы; но Пелид уповает, конечно, не на смерть Патрокла, — это одна из видимых "нелепостей" "Илиады", которая, видимо, не маркировалась, пропускалась как незначащая слушателем; здесь видно, что Гомер расписывает свою композицию по готовой основе сюжета, хорошо известной слушателям, здесь проглядывает, просвечивает, как в тонком месте красочного слоя, эта основа, присутствовавшая в сознании аэда и в представлении слушателей.

По-видимому, правомерно говорить об архетипических моделях таких представлений, эксплицитно реализованных в идеологии Древнего Египта, культуру которого еще Геродот полагал во многом архетипичной для Греции.

В египетской гробнице двойник выходит через "ложную дверь"¹, фланкированный слева и справа симметрично предстоящими на косяках фигурами (причем симметрия изображений эксплицируется здесь симметрией надписей, читающихся справа налево и слева направо, навстречу фигурам), к жертвенному столу для принятия жертв. В "Илиаде", если принять схему ее структурной симметрии, предложенную Р. В. Гордезиани², центр также заполнен "явлением двойника" — появлением Патрокла, фланкированным слева и справа главными ахейскими героями. Патрокл — двойник Ахилла, одетый в его доспехи и принимаемый троянцами за Ахилла. Патрокл выходит к ахейцам в XI песне "Илиады" (этому явлению предшествует³ и за ним следует экспозиция главных ахейских героев), чтобы принять жертвы на своих погребальных играх в XXIII песне.

Совпадение симметричной структуры явления двойника и принятия жертв в Египетской гробнице и у Гомера существенно. Но если в Египте она эксплицитна, то в Греции просматривается как имплицитная структура, "утопленная" в ткань гомеровского повествования, проглядывающая из глубины.

В середине или в конце VII в. до н. э., внезапно и сразу, в Греции появляется монументальная каменная архитектура и скульптура.

Дорический храм возник тогда, когда вселенная вдруг расширилась для эллинского ума, когда колонизация соединила разрозненные клочья ойкумены в единое целое, и единый универсум предстал в облике Горгоны Медузы. Именно теперь деревянная конструкция древнейших храмов переводится в камень, а его фронтоны украшает этот образ универсума — Горгоны Медузы (западный фасад храма в Керкире)³. Греческий храм стал каменным, он окаменел перед ликом Медузы — ликом универсума. Космогонический мотив убийства-расчленения позволяет сопоставить греческую Медузу, обезглавленную Персеем, с чудовищами типа аккадской Тиамат, рассеченной Мардуком надвое, воплощением универсума.

Но в храме не просто окаменевают деревянные конструкции; в нем также застывает, откладывается древняя семантика. Он не просто возводится из камня, он строится из семантического материала. Если дерево здесь переводится в камень, то смысловая система мифологии — в художественные образы. Так семантика оборачивается поэтикой. Этот процесс фиксируют глиняные модели храмов из Аргоса и Перахоры⁴. Так, в центре фронтона Аргосской модели оставлен пустой проем — это место эпифании божества. Центр фронтона, как порог, как проницаемая граница, как пространство-медиатор, остается отмеченным и в классическое время. Таково, например, невидимое другим участникам явление Афины в центре Эгинского фронтона. Таковы и оба фронтона храма Зевса в Олимпии (выстроен между 468–456 гг. до н. э.)⁵, к которому мы теперь обращаемся.

В центре Восточного фронтона храма Зевса в Олимпии также происходит эпифания. Здесь, невидимый для других персонажей фронтона, является Зевс как судьба, как приговор и как загадка, которую они пытаются разгадать. Зритель знает: Пелопс победит и получит руку Гипподамии, гордый Аресом Эномай, до сих пор побеждавший всех претендентов на руку дочери в беге колесниц и вслед за тем губивший их, погибнет. Здесь не представлено никакое действие, не рассказывается никакая история, но в предстоянии тринадцати фигур воплощено существо великого события: гибели старого и начала нового рода владык.

Из всех вариантов реконструкции расположения фигур мы воспользуемся хорошо обоснованной реконструкцией В. К. Мальмберга⁶.

Пелопс, безбородый юный герой, по правую руку от Зевса, уже облаченный в золотой панцирь победителя, стоит легко и все же

охвачен юношеской серьезностью, как бы обремененный предстоящим подвигом. Его голова слегка склонена, как если бы он колебался перед решением бога. По левую руку от Зевса борода-тый царь Эномай стоит подбоченясь, с приподнятой головой, заломивши шлем, с копьем, выставленным вперед; он как бы красуется перед зеркалом, – в позе гибриста. Эномай знает о своей судьбе, но стоит как бы над своей гибелью, не перед ней. Его уста приоткрыты, видны зубы: он говорит. Неизбежное должно произойти. Зевс это приговор. Уединенно высится он в середине фронтона, левой рукой держит перуны, правой придерживает плащ. Поворот его головы к Пелопсу означает не благосклонность или милость, а решение и приговор, абсолютное ведение судьбы. Рядом с Эномаем, в гордой и властной позе, пышно одетая царица Стеропа; возле Пелопса – задумчиво – покорная его невеста Гипподамия. Для нее выигрыш юного героя связан с гибелью отца: она – собственно трагическая фигура в этом собрании характеров, она как бы переживает спор между узами крови и сердца. По сторонам от центральных фигур застыли квадриги с возницами, не понимающими происходящего; даже Миртилу ведома только часть судьбы. Все же они догадываются о значительности события, безмолвные и сдержанные, со склоненными головами, коленопреклоненные на земле. Дальше – сидящие фигуры старцев с посохами в руках. Курциус назвал их "авгурами". Только они ведают предстоящее развитие событий. Прорицатель со стороны Эномая подносит руку к подбородку в визионерском жесте созерцания прошлого и будущего. Далее к углам помещены фигуры юноши и девушки. Руки у обеих фигур в бездействии опущены, головы склонены, они безучастны к происходящему настолько, что фигуру девушки Мальмберг назвал даже "самой беспомощной во всей композиции". Наконец, в углах фронтона – фигуры, персонифицирующие реки Алфей и Кладей, в долине которых стоит Олимпия и где произойдет ристание Пелопса и Эномая, – указывают место действия.

Мы видим, что драматургия Восточного фронтона построена на развитии, от центра к углам, образа знания /незнания, видения/ невидения, ведения/неведения. В центре здесь – невидимый Зевс, рядом с ним – ведающие свою судьбу протагонисты, дальше – неведающие (или отчасти ведающие) возницы, потом – проникающие даром пророчества, затем – безучастные зрители, наконец, фигуры в углах, они только указывают место действия. Воспользовавшись определением Я. Э. Голосовкера⁷, мы могли бы сказать о "движении образа по кривой смысла", или – фронтонному "треугольнику смысла", поскольку семантика этой "кривой" просвечивает сквозь поэтику композиции и пластики фронтона от центра к

углам треугольного поля. Ср. как в Восточном фронте Парфенона весть о рождении Афины распространяется от центра к углам.

Вероятно, было бы правомерно сопоставление этой драматургии с драматической структурой трагедии, в частности, с драматургией вѣдения/невѣдения в "Царе Эдипе" Софокла. Как и в трагедии, все здесь спроецировано на осведомленность зрителя, хорошо знающего миф.

Обратимся теперь к пространственной ситуации Олимпийского святилища⁸. Портик Эхо с его 44 дорическими колоннами, к востоку от храма Зевса, напротив него, поставлен у восточного края Альтиса подобно огромному стенному зѣркалу святилища. Но что отражает, чему вторит Эхо? Ведь в Восточном фронте царит безмолвие персонажей, застывших перед дальнейшим развитием событий. Только Эномай, единственный из них, говорит. Портик Эхо не просто удваивает изображение: опосредуя вид на Олимпийский стадион, прикрывая его, он обещает повторение победы Пелопса – уже реальному вознице. Обращенный к храму, он делает само пустое пространство перед храмом гулким, наделенным повышенным, удвоенным напряжением, как бы заряжает его. Не случайно именно это пространство (к востоку от храма) избрано для постановки на высоком постаменте статуи Ники мастера Пэония, соотнесенной по смыслу с темой Восточного фронтона – победой Пелопса над Эномаем. Эхо также персонифицирует осведомленность зрителя, стоящего перед Восточным фронтоном, о развитии событий мифа, как бы вторит ему. Наконец, портик Эхо как раз и служит тем зеркалом, перед которым позирует гибрист Эномай. Напомним, что он – единственный из персонажей фронтона, который говорит. Эта обращенность вовне не размыкает, однако, пластику его фигуры: он говорит к зеркалу. Это заставляет нас обратиться к образу другого гибриста греческой мифологии – Нарцисса.

По смыслу мифа Нарцисс не потому отвергает любовь нимфы Эхо и прочих, что он с самого начала заносчив – такая беспричинная заносчивость была бы необъяснимой. Как раз наоборот, его гордыня проистекает из того, что его судьба уже предсказана Тиресием, то есть свой "нарциссизм" (как целокупный смысл мифа) он несет в себе изначально. От отвергает Эхо именно потому, что уже влюблен в себя, если угодно – он всегда глядится в зеркало, и после смерти, в Аиде, будет смотреться в воды Стикса. У Овидия (Мет. III, 341–510) события изложены в обратном порядке, но это – литературная инверсия. Здесь парабола смысла мифа не совпадает с фабулой литературного сюжета.

Уточнив это обстоятельство, мы можем сказать, что зеркало Нарцисса – кривое, поскольку, идя поперек гармонии Эроса, приводя к гибрис – высокомерной заносчивости и, в конечном счете, к гибели героя, оно нарушает соразмерность мироустройства, в точном греческом значении, симметрию, т. е. главное свойство "правильного" зеркала. Отсюда резкая асимметричность, несовпадение, героев мифа: Эхо говорит отраженным голосом, но всегда остается за кадром, она отвечает, отражает, но остается безответной, безотрадной, и, когда совпадение, кажется, вот-вот произойдет (Нарцисс кричит: "Здесь мы сойдемся!" – "Сойдемся!" – отвечает Эхо), Нарцисс отвергает ее. Его гибель теперь неизбежна, потому что отвергая Эхо, разбивая зеркало, Нарцисс приводит к исчерпанию смысла своего собственного образа. Только теперь, когда асимметрия зияет дырой разбитого зеркала, его гибрис становится непомерной. В изложении Овидия он погибнет, когда замутится источник, в который он смотрится; но это лишь дублирование того же самого мотива разбивания зеркала⁹.

Представление о гибрис как нарушении симметрии, как своего рода кривом зеркале, искажающем соразмерность мироустройства, может также послужить ключом к анализу композиции Западного фронтона Олимпийского храма.

В противоположность заряженному решением покою Восточного фронтона, в Западном представлен взрыв страстей. Все здесь сконцентрировано на потоке движения, подобного взрывной волне, идущей от центра к углам. Композиционные дуги каждой группы ожесточенно борющихся кентавров и лапифов, смело натянуты по отношению к откосам фронтона. Вот лапиф старается пригнуть кентавра к земле, как бы композиционно вписать его тем самым в треугольный формат архитектурного обрамления. Кентавры же словно тянут в разные стороны, стремятся нарушить, разорвать симметрию композиции, выражая тем самым непомерную гибрис.

Волнообразно накатываясь и откатываясь, вздымаясь и ниспада, композиция построена таким образом, что посредством усилий кентавров она вступает в конфликт с треугольным обрамлением. Усилия же лапифов направлены на восстановление симметрии, гармонии композиции в ее жестком треугольном формате, который строго фиксирован центральной вертикалью – фигурой Аполлона.

Присутствие Аполлона в центре Западного фронтона Олимпийского храма на первый взгляд кажется необъяснимым. Аполлон вовсе не принадлежал к числу особо почитаемых в Олимпии божеств¹⁰. Павсаний, стоя перед храмом, даже не мог угадать его, приняв центральную фигуру за Пирифоя (V, 10, 8).

Решение заключается, по-видимому, в смысловом и образном соотношении Восточного (главного) и Западного фронтонов, которые, подобно аверсу и реверсу монеты, связаны между собой. Если смысловая доминанта образа Зевса в Восточном фронте, как мы видели, — абсолютное ведение, то к этому, как представляется, удачно привязаны здесь мантические функции Аполлона. Вот что сообщают об этом тексты. Согласно Эсхилу, Аполлон получает дар прорицания от Зевса ("Евмениды" 17–19, 616–620). В начале "Эдипа-царя" Софокла оракул Аполлона именуется "сладкоречивым глаголом Зевса" (151–161); самый свой оракул Аполлон получает от Зевса (фрагм. 309), он "Феб Зевса" ("Эдип-царь" 623), сын Зевса (469), "вооруженный огнем и молниями" ("Аякс" 187). Он призывается вместе с Зевсом как "Феб предстатель" ("Электра" 637), будучи вместе с Зевсом знатоком смертных дел ("Эдип-царь" 498). Свида считает Аполлона глашатаем Зевса (I, I p. 621, 3–6).

Таким образом, Аполлон в Западном фронте — глагол Зевса и глашатай Зевса. Он не возвещает победу лапифам, как принято толковать самое его присутствие здесь и якобы победный жест правой руки, а призывает прекратить схватку лапифов и кентавров, напоминая им об их родстве. Между прочим, имеется один редкий текст, в котором Аполлон даже назван отцом Лапифа и Кентавра от Стильбы, дочери Пеней (Диодор IV, 69, I; V, 61, 3). Аполлон простирает руку, прекращая схватку, подобно гомеровским глашатаям, простирающим жезлы во время поединка героев. Политический смысл такого примирения в глазах жрецов Альтиса состоял в том, что все междоусобные войны и распри должны прекращаться во время игр в Олимпии. Именно таков очень древний архетип Олимпийской храмовой теологии, воплощенный, как и здесь, в образе кентавромахии, но уже примиренной, — бронзовая статуэтка из Олимпии середины VIII в. до н. э. (Нью Йорк, Музей Метрополитен)¹¹. Напомним, что игры должны как раз состояться в противоположном — Восточном фронте.

Итак, композиция Западного фронтона направлена на примирение, спокойствие, безмолвие и тишину, то есть на то, что как раз налицо в Восточном фронте; и наоборот, в Восточном фронте она, как мы помним, чревата действием, движением, накалом страстей, то есть всем тем, что есть в Западном.

Драматургия противоположных фронтонов перекликается, соотносена, сопоставлена и по образу, и по смыслу, так что они отражаются друг в друге, сводятся друг на друга, приводятся к единому знаменателю (ср. и сюжетно: их объединяет тема свадьбы, грядущей в Восточном фронте и прерванной — в Западном,

и даже имя невесты совпадает — Гипподамия), — они симметричны, как строфа и антистрофа в греческой трагедии¹².

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: **Wiebach S.** Die ägyptische Scheintür // *Hamburger ägyptologische Studien*, I (1981); **Haeny G.** Scheintür // *Lexikon der Ägyptologie* / Hrsg. von **Helck W.** und **Otto E.** Bd. V. Wiesbaden, 1984. S. 563–574.

2. См.: **Гордезиани Р. В.** Проблемы Гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978. Табл. 1. О призрачности Патрокла см. также: **Whitman C. H.** *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge, 1958.

3. См.: **Korkyra.** Archaische Bauten und Bildwerke. Bd. 1. Der Artemistempel: Architektur, Dachterrakotten, Inschriften. Berlin, 1940 (**Schleif H.**, **Rhomaïos K.**, **Klaffenbach G.**); Bd. 2. Die Bildwerke des Artemistempels. Berlin, 1939 (**Rodenwaldt G.**); **Schuchhardt W.-H.** Archaische Giebelkompositionen. Freiburg i. B., 1940; **Kunze E.** Zum Giebel des Artemistempels in Korfu // *AM*. Bd. 78 (1963). S. 74–89; **Савостина Е. А.** Фронтон архаического храма: образ универсума — Медуза Горгона // *Образ и смысл*. М., 1990.

4. См.: **Müller K.** Gebäudenmodelle der spätgeometrischen Zeit // *AM*. Bd. 48 (1923).

5. См.: **Schweitzer B.** Skulpturen des Zeustempels // *Jdl*. Bd. 43 (1928); **Langlotz E.** Die Herkunft des Olympiameisters // *Jdl*. Bd. 49 (1934); **Lapalus E.** Le fronton sculpté en Grèce. P., 1947; **Ashmole B.**, **Yalouris N.** *Olympia. The Sculptures of the Temple of Zeus*. London, 1967; **Säflund M.-L.** The East Pediment of the Temple of Zeus at Olympia. Göteborg, 1970 (ср. рец.: **Fuchs W.** // *Gnomon*. 46 (1976). 419 ff.); **Kardara Chr.** The Head of Zeus // *AJA*. 74 (1970). P. 325–329; **Grunauer P.** // *Jdl*. Bd. 89 (1974). S. 1–49; **Акимова Л. И.** Скульптурный ансамбль храма Зевса в Олимпии как явление ранней классики // *Советское искусствознание* '81. Вып. 2. М., 1982. С. 51–80.

6. См.: **Мальмберг В. К.** Древне-греческие фронтоновые композиции. СПб., 1904.

7. См.: **Голосовкер Я. Э.** *Логика мифа*. М., 1987. С. 47 сл.

8. См.: **Mallwitz A.** *Olympia und seine Bauten*. München, 1972.

9. См.: **Молок Д. Ю.** Метаморфозы зеркала // *Сообщения ГМИИ имени А. С. Пушкина*. Вып. 9 (в печати).

10. См.: *RE*. Bd. II (1986). S. 1–111 (**Wernicke**); **Kerényi K.** *Apollon*. W., 1937; **Miller R. D.** *The Origin and Original Nature of Apollo*. Phil., 1939; **Jünger F. G.** *Griechische Götter. Apollon, Pan, Dionysos*. Frankfurt a. M., 1943; **Pfeiff K. A.** *Apollo. Die Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst*. Frankfurt a. M., 1943; **Amandry P.** *La mantique apollinienne à Delphes*. P., 1950; **Groningen B. A. v.** *Apollo*. Haarlem, 1956; **Лосев А. Ф.** *Античная мифология в ее историческом развитии*. М., 1957. С. 267–590; **Fontenrose J.** *Python A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley; Los Angeles, 1959.

11. См.: *Античное искусство из музея Метрополитен. Каталог выставки в ГМИИ имени А. С. Пушкина*. М., 1978. № 13.

12. См.: **Иванов Вяч. Вс.** Пространственные структуры раннего театра и асимметрия сценического пространства // *Театральное пространство: Материалы научной конференции* (1978). М., 1979. С. 5–34.

КАК ЗВАЛИ АПОСТОЛА ПАВЛА?

Вопрос закономерный: с одной стороны известно, что Апостол был прирожденным римским гражданином (Деяния, XXII, 28), а с другой стороны известно, что полное имя римского гражданина никогда не бывало "Павел" (или "Савл"), а состояло из нескольких компонентов — например, "Гай Юлий Цезарь" или "Марк Порций Катон". Порой полное имя неизвестно (так Апулей для нас — просто Апулей), но известно хотя бы, что оно неизвестно, и любители точности не теряют надежды восполнить утрату. А вот в случае с именем Апостола недостаточность сведений констатируется впервые, и вопрос, соответственно, истории не имеет.

Чтобы поставить вопрос конкретнее, придется напомнить структуру полного имени римского гражданина, обычно состоявшего из трех компонентов, называемых по-латыни *praenomen*, *nomen*, *cognomen* — далее для удобства эти термины будут даваться в русской транслитерации и в русском грамматическом оформлении. Итак, *praenomen* обычно выступал в качестве личного имени (ср. частое "брат Квинт" в письмах Цицерона), но репертуар *praenomina* был настолько скуден, что почти все можно было однозначно сократить до одной буквы (остальным хватало двух). В большинстве семейств, а особенно среди знати, были свои предпочтительные *praenomina*: у Марцеллов "Марк", у Цезарей "Гай", у Гракхов — "Тиберий" и т. д. — это типично для общеевропейской традиции семейных имен, особенно династических. Номен был именем по преимуществу ("*nomen*" и значит "имя") и знаменовал принадлежность к роду — номенов было больше, чем *praenomina*, но для каждого исторического момента их количество было конечным, как и количество родов. В древности для римских граждан были обязательны только *praenomen* и *nomen*, и при торжественном официальном обращении к римлянину его называли по *praenomen* и *nomen* — например, у Ливия Сципион говорит Метеллу: "Такой же клятвы я требую от тебя, Луций Цецилий!" (XXII, 53) — но реально в эпоху Пунических войн и позднее двукомпонентные имена (как "Марк Антоний" или "Квинт Энний") были редкостью, почти у всех был еще и *cognomen*, особенно важный для обихода (Цицерона знали и знают лучше, чем "Марка Туллия", Катона

лучше, чем "Марка Порция") и для задач данной статьи, так что о когноменах следует сказать чуть подробнее.

Исходно когномен — "прозвание", чаще всего имеющее историю (действительную или доступную реконструкции) и обычно значащее ("горох" — Цицерон, "болван" — Брут, "посох" — Сципион), которое позволяло различать сородичей, но многие когномены постепенно сделались наследуемыми и во многих семьях классической поры приняли на себя функцию фамилии (а "familia" и значит "семья"). Однако иные семейства когноменов не имели, иные имели несколько когноменов или постоянно меняли когномен — в результате фамилией в нынешнем смысле этого слова когномен бывал не всюду, не всегда и не у всех.

К тем, у кого когномен ничего общего с фамилией не имел, следует прежде всего отнести либертинов — бывших рабов, получивших вместе со свободой права римского гражданина. Их принадлежность семье и зависимость от отца семейства (*pater familias*) сохраняли силу, и "отец" становился патроном и правовым гарантом нового гражданина, который приписывался к его трибе — соответственно, преномен и номен этот новый гражданин получал от бывшего владельца, а вот когноменом делалось его прежнее имя, чаще всего греческое. Например, секретарь Цицерона Тирон после получения свободы и гражданства стал зваться Марк Туллий Тирон — и когномен сразу выдавал в нем вчерашнего раба, что входило в задачи римской ономастической стратегии. Во втором поколении этот рабский отпечаток легко было стереть, дав сыну латинский когномен (что обычно и происходило), но воспользоваться одним из когноменов, принятых у именитых представителей рода, было рискованно и трудно — разве что род вымер и самозванца уличить некому, а до той поры пройдет много времени.

При завоевании греческого Средиземноморья (к которому принадлежит и Киликия) права римского гражданства начали получать зажиточные горожане — поначалу не часто и с трудом. Будучи свободнорожденными, они в "доримский" период своей жизни ни к какой римской семье не относились, так что приписывались напрямик к роду — и, естественно, чаще всего к достаточно именитому роду, коль скоро это была политико-экономическая сделка. Имя провинциала строилось по образцу имени либертина, то есть когноменом становилось личное туземное (чаще греческое) имя — однако потомки провинциала в отличие от потомков либертина далеко не всегда стремились окончательно латинизировать свое имя, так как стыдиться им было нечего, а римское гражданство не было их единственным гражданством. Действительно, если (вымышленный показательный пример) богатый коринфянин Нико-

мах получает гражданство и становится Луцием Цецилием Никомахом, то в качестве римского гражданина он, как и все римляне, постоянно проживающие вне Рима, располагает лишь "наименьшим правом"⁴ и оказывается в привилегированном сравнительно с земляками положении потому, что права коринфского гражданина сохраняет в полном объеме. А в качестве коринфского гражданина он — просто Никомах или (официальнее) "Никомах /сын/ Николая" и в обиходе зовется своим греческим именем, для Коринфа вполне почетным. Сын этого Никомаха будет прирожденным римским гражданином, но и коринфским тоже, а стало быть и назван будет скорей всего по деду или по отцу и только в некоторых правовых ситуациях объявит себя Цецилием.

Так как когномен провинциалов был их личным именем, преномен становился избыточным и доступен гипотетической реконструкции только по номену, если у рода есть "свой" преномены (например, Юний — скорей всего Марк или Децим, потому что римские Юнии предпочитали эти преномены). Когномен Апостола известен — это его личное туземное имя, то есть Савл (эллинизированная форма еврейского "Саул"). Следовательно, выяснение полного имени предполагает выяснение номена и указание на наиболее вероятный преномен или преномены, если предпочтения соответствующего рода известны. О номене Павла можно заранее сказать, что это номен одного из достаточно преуспевающих римских родов конца республики — только у такого рода отцу (или деду) Апостола имело смысл просить "вид на гражданство". Список этих родов достаточно велик, и ситуация с полным именем Апостола уподобилась бы ситуации с полным именем Апулея, если бы не одна подробность — уже после обращения и первых Апостольских подвигов Савл вдруг превратился в Павла, то есть поменял когномен.

Обстоятельства превращения Савла в Павла в "Деяниях" описаны (XIII, 4–12): Варнава и Савл прибывают на Крит, где проповедуют слово Божие в разных городах, и наконец являются в Паф, то есть в резиденцию римского проконсула, именуемого "Сергием Павлом, мужем разумным" (7); проконсул охотно внимает проповеди, зато христианам противится его придворный маг Вариисус, по происхождению иудей, желающий "отвратить проконсула от веры" (8); тогда "Савл, он же и Павел, исполнившись Духа Святаго", наказывает лжепророка временной слепотой (9–11), после чего проконсул уверовал (12). До ст. 7 единственное имя Апостола — Савл, со ст. 13 и до конца "Деяний" он зовется исключительно Павлом, только в ст. 9 он назван обоими именами, что дает возможность точно датировать его переназечение: после

знакомства с проконсулом, но до чуда и обращения проконсула – а при этом проконсул зовется Павел! Связь между когноменом проконсула и перенаречением Савла столь очевидна, что хоть и не породила "истории вопроса", но все-таки была откомментирована двумя биографами Апостола – св. Иеронимом и Эрнестом Ренаном.

Св. Иероним, отмечая, что Савл сменил имя в честь проконсула Павла, объясняет это тем, что проконсул был первым, кого Савл обратил в веру Христову (*De viris illustribus*, V, 836) – имя "Савл" воспринимается толкователем только как личное имя, то есть без учета римского гражданства Савла. Такая посылка допустима, однако и с этим допущением толкование неудовлетворительно: менять последовательность описанных в "Деяниях" событий оснований нет, а если последовательность эту принять, то видно, что проконсул обратился после чуда, а Савл стал Павлом не позднее конфликта с волхвом, то есть до чуда. Ренан тоже относится к "Савлу" и "Павлу" не как к когноменам, а как к личным именам, и не опровергает св. Иеронима, но добавляет к его толкованию еще два, квалифицируя все три как гипотетические. По мнению Ренана, Савл мог изначально иметь более одного имени, коль скоро у многих тогда было более одного имени (Симон-Петр, Иосиф-Иуст), то есть мог зваться Савл-Павел, и в молодости среди евреев ему удобнее было зваться на еврейский лад, а затем он из двух своих имен предпочел латинское – ради язычников, среди которых собирался проповедовать. Возможен, по мнению Ренана, и другой вариант: Савл не просто обратил проконсула, а стал его клиентом и в его честь сменил имя – но так или иначе Ренан считает эпизод в Пафе незначительным.

О значении эпизода в Пафе будет сказано позднее, а толкования Ренана следует опровергнуть сразу. По поводу первого нельзя не заметить, что о дву- или многоименности Евангельских персонажей всегда обстоятельно сообщается, и вряд ли Савл был бы исключением – а он до Пафа Савл для Бога, для людей и для автора "Деяний", после же Пафа он только Павел для Бога (XXIII, 11) и для людей, включая судей (XXVI, 24), то есть имя он действительно поменял и поменял раз и навсегда, причем (если учесть специфику судебной процедуры) скорее всего поменял официально. Что до его отношений с проконсулом, то клиенты не меняли имя в честь патрона, а сохраняли (будучи римскими гражданами) свои прирожденные имена (кто кому доводился клиентом – можно узнать лишь напрямик, а не по косвенным показаниям, что для историков очень неудобно, но для данного случая важно). Савл был римский гражданин, то есть мог стать клиентом проконсула,

однако (оставляя в стороне проблему имени) без особой для себя пользы, потому что не был намерен при нем оставаться, а вся выгода клиента в том и заключается, что он неразлучен или почти неразлучен с патроном, который его кормит и защищает. Для нашего толкования представляется существенным учесть всё: и то, что по римскому счету "Савл" и "Павел" — когномены, и обстоятельства, непосредственно сопутствующие переназванию Апостола, и обстоятельства его проповеди в целом — словом, тот реальный исторический контекст, в котором провинциальный римский гражданин неизвестного пока рода (номена) на глазах у римского патриция взял себе его "прозвание", едва с ним познакомился.

В покоренном Римом Средиземноморье мода на римские имена была достаточно естественной — например, в одном Евангельском перечне (II К Тимофею, IV, 10–14) четыре имени из восьми римские, хотя речь явно идет не о римских гражданах или не только о римских гражданах. Тем не менее любое самозванство возбранялось и наказывалось очень строго: Светоний пишет о Клавдии, что тот воспретил иноземцам именоваться римскими именами (Claud., 25) — а эпизод в Пафе относится к этому времени. Пусть Савл не был иноземцем, но рядом с сенатором-патрицием он был никем и ничем и вряд ли мог произвольно покуситься на честь чужого имени. Если он стал Павлом, то только в результате некоего соглашения с проконсулом, причем это соглашение, как и переназечение, предшествовало чуду и было заключено вскоре после знакомства — оно-то и вызвало гнев волхва Вариисуса, который старался "отвратить проконсула от веры" (XIII, 8). Это *apo tēs pisteōs* понимается с учетом последующего *episteysen* ("проконсул уверовал" — ст. 12), то есть "от веры /Христовой/". Однако в предлагаемом реально-историческом контексте помимо такого понимания допустимо и буквальное, по первому значению *pistis* — "от верности". Если вариант "от веры /Христовой/" указывает на противление волхва тому, чего сам он не ведает и чего проконсул еще не испытывает, то вариант "от верности" указывает на некое известное волхву и уже состоявшееся соглашение между проконсулом и Апостолом — а поскольку именно к этому моменту Савл превратился в Павла в результате некоего соглашения, есть причина предпочесть второй вариант, разделив "верность" ст. 8 и "веру" ст. 12.

Верность предполагает неукоснительное исполнение обета (завета) и рассматривается как основополагающая ценность всеми древними народами. "Вера" в иудео-христианском значении этого слова есть развитие представления о верности и может быть понимаема как верность — личная преданность Богу, скрепленная сначала Ветхим Заветом и затем Новым (отсюда частое у

пророков изображение вероотступничества как блуда, отсюда возможность символического толкования Песни Песней), а вера как "безусловное признание истин, открытых Богом" (Даль) может рассматриваться как производное от абсолютной личной преданности, абсолютное доверие. При языческом взгляде на мир верность не становится верой, однако никоим образом не обесценивается: все важные для человечества отношения (семейные, дружеские, союзнические и т. д.) освящены именно верностью. У римлян верность (*fides*) была персонифицирована, культ Верности отправлялся со времен Нумы Помпилия (то есть всегда), и вероломство считалось чуть ли не наихудшим — пусть от того не менее распространенным — преступлением. До своего обращения проконсул не знал Бога и не мог, следовательно, быть Ему верен, но понятие о верности как таковой было у него твердое.

Проконсул Кипра Луций Сергий Павел — исторически конкретное лицо. Он был из патрицианского рода Сергиев, очень древнего и знатного (к концу республики патрициев оставалось совсем немного и родовитость не давала им силы, но сохраняла свой престиж) и не очень разветвленного: на семейства с наследуемыми когноменами Сергии практически не подразделялись и Павел был среди них первым Павлом, хотя потом были еще Сергии Павлы. Предпочтительным преноменом Сергиев в древности был "Марк", затем "Луций" — так звался проконсул Сергий, так же звался веком ранее Катилина, самый знаменитый представитель этого рода. Сергий Павел был при Клавдии смотрителем Тибра², а затем (у должностей был свой порядок) получил в управление Кипр³, из всех римских провинций самую маленькую и довольно захолустную. В качестве проконсула Кипра он целый год должен был представлять и воплощать там "державство римского народа" — преимущественно вершить суд. На Кипре при нем было спокойно: Апостолы прошли весь остров и проповедовали в синагогах безо всяких недоразумений. Из личных особенностей Сергия следует отметить его любопытство к "восточной мудрости", граничащее до поры с суеверностью, так как это любопытство не только было поводом познакомиться с Апостолами, но и успело до того стать поводом для покровительства их соплеменнику лжепророку Варисусу, который состоял при сенаторе чем-то вроде домашнего волхва — подобные увлечения были в ту эпоху распространены среди средних и низших городских слоев, для сенаторов же были нехарактерны. Но нет оснований сомневаться, что во всем прочем этот миролюбивый вельможа подчинялся общему порядку вещей (иначе о нем хоть что-нибудь написали бы историки, дотошно изучавшие легендарное время "двенадцати цезарей" сразу или почти

сразу по его завершении) и уж конечно не был безразличен к "чести имени" — раз сам император гордился чистопородностью Клавдиев (Suet. Claud., 39), то у Сергия было ничуть не меньше причин оберегать хотя бы тот остаточный престиж, который обеспечивался его происхождением. Это значит, что он не стал бы вопреки воле императора и собственному вкусу поощрять какое бы то ни было самозванство (например, присвоение когномена), а с другой стороны, он хорошо знал действующее законодательство (как проконсул) и староримский этикет (как аристократ). В таком контексте симпатия проконсула к странствующему проповеднику не требует объяснений, а вот верность их требует.

Действительно, всякая верность предполагает знание "контрагента", будь то друг, союзник, полководец или еще кто-то — человек знает, с кем он связан обетом. Проконсул Савла не знал⁴, но есть один случай, когда воззвать к верности может тот, кто лично обетов не давал и не принимал — у сородичей верность врождена. Как сказано, Савл в качестве римского гражданина вероятнее всего имел небезвестный номен — и если допустить, что номен его был "Сергий", то есть что в Пафе встретились два свободнорожденных римских гражданина из одного и того же рода⁵, тогда все становится на свои места. Сородичи связаны верностью от рождения, хотя могут не только не быть знакомы, но могут и вообще не ведать о существовании друг друга — пока случай не потребует от них верности. Правда, родовые узы давно уже утратили прочность (именно поэтому провинциальным гражданам не было пользы от их номинальных римских сородичей), но при желании их можно было укрепить — а коль скоро Сергий Павел Сергию Савлу симпатизировал, то ему естественно было осмыслять или хотя бы декларировать эту симпатию как проявление верности. Однако реальная ситуация была такова, что в отсутствие проконсула никто не видел и не собирался видеть в Савле "настоящего Сергия" — род был вытеснен семьей (фамилией)⁶, и защитить издали можно было вольноотпущенника, но не соименного провинциала. Проявить действенную верность проконсул мог лишь одним способом — принять Савла в свою семью и дать ему свой когномен, что в гражданском отношении равнялось усыновлению. Сын Луция Сергия Павла не обязательно зовется Луцием Сергием Павлом, но при наличии сенатора Луция Сергия Павла любой Луций (или Марк) Сергий Павел будет вполне обоснованно считаться его юридическим сыном — по номену и когномену, при том что когномен и отличает сына от вольноотпущенника или провинциала⁷. "Наименьшее право" Апостола оставалось при таких обстоятельствах наименьшим (как у гражданина, постоянно проживающего вне Рима), то

есть игры с законом не происходило, но свободнорожденный домо-чадец (familiaris) сенатора был во всей Империи социально защищен авторитетом главы семьи.

Текст "Деяний" однозначно свидетельствует, что именно это и произошло в Пафе. Присвоение чужого когномена под носом у законного владельца этого когномена, да еще и проконсула, немислимо, а соглашение о когномене предполагает вступление в семью. Правда, можно в семью вступить, а когномен "отца" не взять, но для демонстративных надобностей гораздо удобнее самое заметное (именем) подтверждение. Такую интерпретацию эпизода в проконсульской резиденции подкрепляет и все, что известно об отношениях Апостола с римскими наместниками (в кесарских провинциях) и с римскими правителями (в сенатских провинциях)⁸.

Римляне пеклись прежде всего о собственной пользе, затем о пользе подданных, но не имели досуга хлопотать еще и о правах туземных религиозных меньшинств, а потому из-за пустяков с местными властями не ссорились – в этом смысле достаточно показательно поведение Пилата и еще показательнее равнодушие Галлиона к избиваемому еврею (см. ниже). Убийение св. Стефана и вообще все, что совершал Савл до обращения, явили ему на опыте, что христиане всецело или почти всецело зависят от произвола своих гонителей – а вскоре после обращения и ему самому пришлось спастись в корзине (Деяния, IX, 23–25), а вскоре Ирод убил Иоанна и заточил Петра (XII, 28). Перенаречение произошло в сравнительно спокойное время: целый год Савл и Варнава мирно проповедовали в Антиохии, да и после Кипра Павел умел избегать даже уличных драк и только раз был в такой драке побит, а до суда (местного или римского) дело не доходило ни разу. А вот уже после Апостольского постановления о проповеди среди язычников, самому же Павлу желательного (XV), он через Сирию и Киликию прибыл в Македонию и очень скоро попал в тюрьму (XVI, 20–24). Случилось чудо, он спасся (26), но в отличие от Петра, довольствовавшегося чудесными спасениями, не удовольствовался и потребовал извинений за поруганную гражданскую честь (впервые – для читателя "Деяний" – объявив о своем гражданстве) – извинения были ему принесены (37–39). В Ахайе история повторилась: Апостол был схвачен, приведен к проконсулу Галлиону – и тут же отпущен, а затеявшего препирательство начальника синагоги побили, о чем Галлион по упоминавшемуся римскому обыкновению "нимало не беспокоился" (XVIII, 12–17)⁹. Затем местная администрация утихомирила разъяренную толпу в Ефесе (XIX, 28–40), а затем в Иерусалиме Павел во избежание самосуда был арестован

(XXI, 31–34), объявил о своем гражданстве тысячаеначальнику (XXII, 25–29), а дальнейшее разбирательство, едва принимает оно дурной для Апостола оборот, разрешается отправкой его в Рим – прокуратор Фест (в отличие от Пилата) не желает связываться с подсудимым. В Риме Павел, как известно, в ожидании суда несколько лет жил в гостинице и проповедовал, пока не грянул Неронов террор, никакими гражданскими уложениями не предусмотренный и направленный преимущественно как раз против римских граждан. В прочих случаях гражданство всегда выручало Павла, но впервые он заявил о нем в Македонии, то есть после перенаречения (хотя и повод тут был более серьезный, чем прежние).

Однако в целом ситуация кажется понятной: если всех христиан преследует местная власть (особенно синедрин) при содействии (активном или пассивном) римской власти и при активном сочувствии некоторой части черни, то за Павла римская власть заступает и перед местной властью и (когда возможно) перед чернью – потому что забота об интересах Рима неотделима от заботы о римских гражданах, которые в совокупности и являются Римом. Недаром в помощники себе Павел избирает Силу – тоже римского гражданина (по преданию тот умер своей смертью, будучи епископом в Коринфе). Но гражданство гражданству рознь, и защищаемый римским законом странствующий провинциал вряд ли был бы в такой безопасности, если бы его "наименьшее право" не находило себе хоть какого-то подкрепления, потому что кроме смертной казни, заточения и т. д. существовали еще и высылка на родину или просто ссылка – но и эти мягкие (мягкие для проповедника, губительные для проповеди) меры к Павлу не применялись до суда в Иерусалиме (что указывает на возможность задержания, до того не использованную), который в конце концов послужил для него поводом отправиться в Рим. Всё это указывает на гораздо более высокий гражданский статус, чем статус провинциального гражданина "из местных", однако если Савл стал Павлом так, как описано, то именно этот статус он и должен был получить. Согласовалось ли происшествие в Пафе с упованиями Апостола? Ответить нельзя, но он сумел извлечь из происшедшего пользу, заложив основание Церкви с помощью Рима.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. "Наименьшее право" (*jus minimum*) не включало права участвовать в комициях (то есть выбирать государственных магистратов) и права замещать почетные (общереспубликанские) должности – однако это отстранение от политической жизни не было несправедливым, так как не допускаемый к большой политике римлянин был избавлен от телесных и иных позорных наказаний, мог владеть "римской собственностью" (а любая другая была не слиш-

ком надежна), мог быть отцом семейства и передавать свое гражданство детям и т. д. Как ни мало значило его мнение для "общего дела", это дело было его делом, и в "державстве римского народа" он был соучастником, пусть и неавторитетным – в отличие от подданных, которые были не субъектами державства.

2. Ренан Эрнест. Апостол Павел. СПб. 1907. С. 8–9.

3. De Rohden P., Dessau H. *Prosopographia imperii Romani saec. I–III. Pars III*, Berlin 1898. № 376. На какого-то Сергия Павла ссылается в "Естественной истории" (1, 18) Плиний, но нет оснований отождествить его с проконсулом.

4. Поначалу проконсульская должность замещалась сразу после консульской, но число провинций росло и проконсулами стали назначать также преторов, которые при Империи ведали разными сторонами городской жизни, так что "curator Tiberis" мог быть претор (должности младше преторской тем более предшествовали проконсульству).

5. Проконсульская должность предполагала его преимущественную заинтересованность в Варнаве, так как тот был природный кипрянин (Деяния, IV, 36 – отеческий город Варнавы не указан).

6. Сородичами (*gentiles*) считались лица не только одного номена, но и не имеющие бывших в рабстве предков (*Cic. Top.*, 6) – реально речь шла, конечно, о близких предках.

7. Родовое и семейное право нередко путалось – *familia* упорно и успешно теснила *gens*, и имущественные споры решались судьями не без труда (*Cic. De orat.*, I, 39).

8. При последнем аресте (в Иерусалиме) Павел познакомился с тысяченачальником, позавидовавшим его природному гражданству – свое он "купил за большие деньги" (Деяния, XXII, 28). В письме к римскому всаднику Феликсу воин именует того просто "Феликс", а себя полностью (хотя без преномена) "Клавдий Лисий" (XXIII, 26), но за глаза его зовут просто "Лисий" (XXIV, 22) – по когномену, как почти всех. Обращение в письме дополнительно подчеркивает "дорогое" гражданство – без номена Лисий оказывается всего лишь тезкой знаменитого афинянина.

9. Римские провинции ("поместья римского народа") при республике управлялись проконсулами из числа сенаторов. При Империи провинций стало больше, и часть осталась у Сената (см. прим. 4), а часть поступила под непосредственное управление императора (как и некоторые города, также именовавшиеся кесарскими) – там управление осуществлялось чиновниками, обычно из числа всадников. Власть Сената была для подданных настолько тяжелее власти императора, что иногда приходилось какую-нибудь провинцию (или какой-нибудь город) для передышки и во избежание окончательного разорения переводить на несколько лет в "кесарский" статус, но в них нельзя было, разумеется, встретить вельможу вроде Сергия Павла. До поездки на Кипр в сенатских областях Апостол не бывал (Сирия и Киликия были кесарские). Сенатские провинции были также (за вычетом северных и западных): Азия, Ахайя, Македония, Крит, Вифиния – именно в Македонии и в Ахайте проконсулы подчеркивали "гражданский иммунитет" Павла, чиновники из кесарских областей вели себя осторожнее (можно сказать, что республиканский Рим заботился об Апостоле усерднее, чем монархический).

10. Судя по всему, проконсул Галлион это известный сенатор Луций Юний Галлион, родной брат философа Сенеки, усыновленный другом Овидия ритором Галлионом. Во время террора 65 г. он был убит по личному приказу Нерона – и так погиб вместе с Павлом, от одной и той же руки. Включенность философа Сенеки в христианскую традицию может объясняться не только спецификой его этического учения, но и этой отдаленной семейной связью с Апостолом языков (существует даже их апокрифическая переписка).

ДВА ВАРИАНТА ГНОСТИЧЕСКОГО ТОЛКОВАНИЯ

Толкование в гностицизме играет весьма существенную роль. Различаясь по форме и по сути, оно проступает во многих привлекаемых для изучения этого феномена материалах. В настоящей статье речь идет о текстах разных типов. Один извлечен из собственно гностического произведения, другие взяты из труда христианского автора, обличителя и знатока "гностической ереси". В известном смысле эти тексты дополняют друг друга, позволяя получить более полное представление о таком явлении, как гностическое толкование.

Остановимся сначала на фрагменте произведения, известного под названием "Пистис София". Оно сохранилось в коптской рукописи сороковых – шестидесятых годов IV в. Датой составления "Пистис Софии" считают тридцатые годы того же столетия¹. Произведение написано в Египте по-гречески, затем переведено на коптский.

"Пистис София" составлена в форме беседы воскресшего Иисуса с учениками. Иисус обещает им раскрыть сокровенные тайны мироздания. Содержание той части произведения, фрагмент которой дан нами в переводе в Приложении, в самых общих чертах таково: Иисус рассказывает о своем вознесении к вышним через мир архонтов и зонов, чью силу он сокрушил. На пути Иисус повстречал одну из сущностей высшего мира, Пистис Софию. Здесь повествование замедляется. Первоначально София обитала на тринадцатом зоне. Возжаждав высшего, она устремила свой взгляд к Свету светов. Архонты двенадцати зонов возненавидели ее и увлекли в вещество, обманув ложным светом. София обратилась с покаянием в гимнах к Свету, моля о помощи. Покаяние было услышано, был послан Иисус, дабы взять ее из хаоса. Пистис София воспела вышнему благодарственные гимны. Иисус водворил Софию туда, где она была прежде – в тринадцатый эон.

Беседуя с учениками, Иисус не только отвечает на их вопросы, но сам задает их. Обращаясь к ним, он призывает разрешить тайны предлагаемых речений, раскрыть их смысл, истолковать услышанное, иначе говоря, складывается ситуация экзегезы. Задержим внимание на том месте беседы, где Иисус передает ученикам второй покаянный гимн, с которым София обратилась к Свету, и призывает к его интерпретации. Соглашается Петр, привлекая для

толкования 70/71 псалом Давида. Таких покаянных гимнов, сопровождаемых толкованием в виде псалмов Давида, в "Пистис Софии" тринадцать. В каждом случае экзегеза строится по одному типу: покаянный гимн интерпретируется с помощью псалма, хотя при создании гимна именно псалом был образцом. О раскрытии сокрытого в гимне смысла, то есть, об интерпретации, говорится в таких выражениях: "разрешение тайны покаяния" (58)², "мысль покаяния" (58), "разрешение покаяния" (59). Утверждается: "это есть то-то".

При первом чтении точки соприкосновения гимна и псалма не бросаются в глаза: гимн поражает своим своеобразием. Сливив же гимн и псалом по отдельным стихам, нетрудно заметить, что в известном смысле близость гимна к псалму немалая. Их отношение друг к другу может быть понято как перевод текста из одной знаковой системы в другую. Этот перевод ведет не к повторению исходного текста в другой знаковой системе, а к появлению нового, хотя сеть соответствий достаточно густая.

Присмотримся к началу гимна и псалма. В первом стихе дана инвокация.

"Свете светов, в тебя уверовала я, не оставь меня во тьме до исполнения времени моего" (гимн);

"Боже, Боже мой, на Тебя уповал я, да не постыжусь вовек" (псалом).

Гимн обращен к Свету светов, "в тебя уверовала я" — поясняет София. Эти слова и следующая дальше мольба с упоминанием о тьме отсылают нас к гностическому мифу. Речь идет о космической драме, одним из действующих лиц которой является зон София — "Я" гимна. Псалом, между тем, предполагает другую содержательную основу, не космическую драму. Инвокация "Боже" уводит к иным представлениям. В коптском переводе псалма "Я" — это человек, взывающий к Богу, гонимый за веру в Него, полагающий в Нем свою опору. Человек, а не космическая сущность.

Второй стих продолжает тему просьбы. При почти полном лексическом совпадении расхождение в одном только слове ("тайны" — "правда") сообщает содержанию существенно разный характер.

"Помоги мне и спаси меня тайнами твоими, приклони ко мне ухо твое и спаси меня" (гимн);

"Избавь меня правдой Твоей и спаси меня; приклони ко мне ухо Твое и избавь меня" (псалом).

Различие ощутимо и в третьем стихе. В гимне испрашиваемое спасение мыслится в пределах зонов высшего. Представление о

многочисленных зонах принадлежит к опорным в гностической мифологии. В псалме же об зонах речи нет. Просьба обращена к Богу. Он один есть "место прибежища".

"Да спасет меня сила света твоего, и да возьмешь ты меня к зонам вышнего, ибо ты тот, кто спасет меня, и ты возьмешь меня к вышнему зонам твоих" (гимн);

"Будь мне Богом защищающим и местом твердым, дабы избавить меня, ибо Ты – утверждение мое и мое место прибежища" (псалом).

Сравнивая стих четвертый, нетрудно заметить разницу между образами врагов, о которых говорится в гимне и псалме. В гимне это космические сущности, "сила с ликом-львиным", "исхождения сего божественного Дерзкого"; в псалме же читаем о людях – грешных, попирающих Закон.

"Спаси меня, Свете, от руки силы этой с ликом львиным и от рук исхождений сего божественного Дерзкого" (гимн);

"Боже мой, избавь меня от руки грешного, и от руки беззаконного и нечестивого" (псалом).

Если продолжить сопоставление гимна и псалма, можно убедиться, что ключевые понятия и образы, схожие там и тут по своим функциям в тексте, привязаны к двум весьма разным знаковым системам – гностической мифологии гимна и религиозности библейского псалма.

Автору же "Пистис Софии" важно не то, что отличает гимн от псалма, интерпретируемое от интерпретирующего, но, напротив, их единство. Именно на него указывают слова, произнесенные Петром по поводу второго покаянного гимна Софии, услышанного от Иисуса: "... сила твоя пророчествовала некогда через пророка Давида, произведя ее (Софии – М. Т.) покаяние в семидесятом псалме (58). Эти слова с соответствующими изменениями повторяются также при толковании других покаянных гимнов.

Итак, псалмы Давида в "Пистис Софии" играют роль интерпретирующих гимны, создание которых было, собственно, ничем иным, как гностической интерпретацией псалмов. Как объяснить эту парадоксальную ситуацию? Этот вопрос соприкасается с другим: об обстоятельствах и времени создания гимнов. Были разные гипотезы на этот счет. Согласно одной из них³, гимны были созданы автором "Пистис Софии", то есть, мы имеем дело с литературной фикцией. Высказывалось и другое мнение: гимны сложились под влиянием псалмов, задолго до "Пистис Софии", автор же этого произведения, имея перед собой и то, и другое, воспроизвел достаточно типичную картину экзегетических упражнений приверженцев гностического учения под руководством их наставника,

когда интерпретируемым текстом оказывались гностические гимны, а в роли интерпретирующих выступали псалмы. Как бы то ни было, перед нами двойное толкование. Разница в том, считать ли его полностью результатом усилий автора "Пистис Софии" или, так сказать, растянуть во времени, видя первое толкование – в создании гимна по образцу псалма, второе же – при составлении "Пистис Софии", в раскрытии через псалом смысла уже существовавшего гимна.

Таким образом, рассмотренный отрывок, подчиненный теме прояснения смысла, построен по типу перевода текста из одной знаковой системы в другую. Этот семиотический ход типичен для собственно гностических писаний. Его же мы найдем у христианского критика гностиков, Епифания, в повествовании о их обычаях и учении.

Епифаний был автором труда, написанного по-гречески во второй половине IV в. и названного "Панарион", что означает "хлебный ларь". Египетский монах, по происхождению палестинец, ставший в 366 г. епископом Саламина на Кипре, неутомимый охотник за ересями с молодости, Епифаний, объединив собственные наблюдения с каталогами ересей, выполненными его предшественниками, создал произведение, которое может служить хорошим источником для изучения разного рода вейний в первые века христианства. Однако, подходить к его данным следует с осторожностью, в частности, не упуская из виду традиции гностической.

Представления о гностиках и их учениях первоначально складывались в науке на основе сообщаемого их античными оппонентами и христианскими ересиографами, при этом почти полностью отсутствовали собственно гностические тексты. Ситуация изменилась, когда в большом числе были открыты последние. Возникла необходимость как-то согласовать данные, извлекаемые из источников столь разных типов. Так, в общем аскетическая установка документов из Наг-Хаммади подрывала веру в достоверность обличительных картин гностических нравов, подобных тем, что описаны у того же Епифания. В чем видеть причину расхождения источников? Одни исследователи ссылались на сравнительно частный характер собрания из Наг-Хаммади, другие поддерживали мысль, что отталкивающие подробности о гностических ритуалах в произведении христианского автора – обычный прием очернения противника, готовы были смотреть на описания только как на воспроизведение некоторого шаблона. Пытались, наконец, смягчить парадоксальность ситуации и тем соображением, что в истории христианства можно найти следы обычаев весьма древних и чуждых ему.

Что же касается текста Епифания, не имевшего себе равных, по признанию Феодора Студита, среди церковных авторов, которые изучали и описывали ереси⁴, он заслуживает самого внимательного отношения к себе.

Чтобы судить о стиле, в котором выдержано все повествование Епифания, можно привести такой пассаж: "Право, трудно мне передать, до какой степени тупы эти люди тьмы. Ведь я потратил много времени, желая досконально изучить сочинение, которое толкует об этом (речь идет о представлениях, связанных с мифологическим персонажем, названным Норией — *М. Т.*), объяснить шаг за шагом их нелепые учения, которые носят ложное имя гносиса" (26, 2, 1)⁵.

Весьма существенно для позиции ересиографа замечание, суть которого сводится к следующему: каковы идеи, таково и поведение гностиков. Епифаний пишет: "Вводя эти и другие подобного рода глупости, сторонники гносиса, присоединившиеся к ереси Николая, отпали от истины, не только совратив ум тех, кто им поверил, но и тела и души их поработив блуду и распутству: при отправлении их культа они отдаются оргии самой бесстыдной, устраивая попойки и оскверняя себя плотью человеческой и нечистой" (26, 3, 3). Представление о связи учения и культа отчетливо выражено в описаниях нашего автора.

Начнем с пассажа, который предшествует приведенному выше его утверждению. В нем встречаем выражение "собрать себя" (*ἐαυτοῦ συλλέγειν*), на которое следует обратить внимание. Вот этот пассаж: "Опираются же они на видения и глупые свидетельства, содержащиеся в евангелии (речь идет об апокрифическом "Евангелии Евы" — *М. Т.*), которое исповедуют; сказано же там так: "Стал я на высокой горе и увидел человека рослого и другого — укороченного, и услышал я как бы глас грома. И приблизился я, дабы слышать, и проглаголал он мне и сказал:

Я — ты и ты — я;
где бы ты ни был, я там;
рассеян во всех я;
и в чем ни пожелаешь, ты собираешь меня;
но когда ты меня собираешь,
ты собираешь себя самого"

(26, 3, 1).

Комментируя этот отрывок из гностического сочинения в передаче Епифания, крупнейший исследователь гностицизма, покойный французский ученый А. -Ш. Пюэш писал: "Тот, кто являет себя в откровении (the Revealer), иначе говоря, божественная сущность, обнаруживает перед своим собеседником свое тождество с ним,

прибегая к почти стереотипной формуле (ἐγὼ ὅν καὶ ὅν ἐγὼ), которая часто употребляется в гностических, герметических, магических и алхимических документах. Это тождество подразумевает, что один везде и всегда присутствует в другом и что оба они причастны единой реальности (there is a co-substantiality between them). "Собрать себя", т. е., собрать реальность (substance) духовной "свето-природы" одного, которая рассеяна в плоти и веществе, возратить и спасти "его" одного высвобождением этого "его" из пестроты мира и восстановлением его в первоначальном единстве – равно тому, чтобы сказать, что один в одно и то же самое время собирает и спасет реальность (substance) или часть реальности другого, которая подобным образом рассеяна, разбросана и заточена в мире"⁶.

Епифанию, христианскому богослову, идея о собирании себя, как собирании рассеянного света, глубоко чужда. Он не скрывает своего отвращения к ней, именуя все это дьявольским измышлением. В соответствии с мыслью о единстве идеи и практики Епифаний описывает сексуальное поведение гностиков как имеющее опору в их учении. В изобилующем подробностями рассказе о сексуальном поведении гностиков много раз повторяются слова "собрать себя". Они поистине ключевые в тексте Епифания. Именно они позволяют уловить, чем руководствовался Епифаний в компоновке материала, имея целью разоблачить гностическую ересь.

Для начала обратимся к пассажу, в котором обычаи гностиков поданы Епифанием как перевод в культовую практику отвлеченных спекуляций, явно тяготеющих к панпсихизму. "Они говорят, что плоть обречена на гибель и не может быть восстановлена, ибо принадлежит архонту. Напротив, сила, заключенная в месячных очищениях и семени, и есть душа, которую надлежит "собрать" и "съесть". Поедая мясо, овощи, хлеб или что-либо иное, мы оказываем милость тварям, ибо осуществляем собирание души, приданной всякой пище, и перенесение ее к вышним. Вот почему поедают они всякое мясо, говоря, что это значит "иметь жалость к роду нашему". Они утверждают, что одна и та же душа рассеяна как в животных, диких зверях, рыбах, змеях и человеческих существах, так и в овощах, деревьях и растениях" (26, 9, 3-5).

К распространенному среди приверженцев гностического культа обычаю собирания и поглощения мужского семени и менструальной крови Епифаний возвращается неоднократно (26, 4, 2-7; 26, 5, 2-3; 26, 11, 9-11 и др.), он описывает обряд пресечения беременности и поедания плода, изъятых из чрева матери (26, 5, 4-6), практику мастурбации и проч. При этом ересиограф неизменно дает понять, что разгадка этих и подобных им действий зало-

жена в сфере гностических идей. Примеры сексуального поведения, имеющего целью препятствовать деторождению (26, 13, 1 и др.), также соотносимы с подчеркнутым Епифанием резко отрицательным взглядом гностиков на мир с его материальностью.

Заслуживают внимания и те пассажи, в которых Епифаний пересказывает гностические верования о пути души человека после смерти; слова о собирании и рассеянии употреблены ересиографом в знакомом нам смысле. Приведем эти тексты: "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов, но она не сможет освободиться от них, если не будет в полноте этого знания (скажем лучше – незнания), и раз уж исполненная им, она избежит рук архонтов и властей. Архонт, владеющий этим миром, змеевиден; он поглощает души, которые не причастны этому знанию. С помощью своего хвоста он возвращает их в мир, чтобы быть им брошенными в свиней и других животных и чтобы эти души снова совершили свое восхождение через этих архонтов. Если кто-то "пребудет в этом знании" и "соберет себя" посредством месячных очищений и истечений похоти, он не будет больше удержан здесь, но освободится от названных выше архонтов" (26, 10, 7–9); "Представляют от имени Филиппа, святого ученика, подложное евангелие; в нем сказано: "Господь открыл мне то, что должна говорить душа при своем восхождении на небо, и как она должна отвечать каждой из вышних сил:

Познала я себя самое
и собрала себя отовсюду.
Не посеяла я чад архонту,
но искоренила я его корни
и собрала рассеянные члены.
Знаю я, кто ты,
ибо принадлежу я к вышним.

Так вот душа "избавлена". Но "если она окажется родившей сына, то задерживается она внизу до тех пор, пока не сможет воспринять собственных чад и вовлечь их в себя" (26, 13, 2–3).

Рассказанное Епифанием есть результат его восприятия действительности, его понимания событий. Естественно возникает вопрос: взаимосвязь идей и поведения гностиков, на которой настаивает Епифаний, – в какой мере это надумано и в какой отражает реальные факты. Поэтому возможность проверить сообщаемое по другим источникам, особенно подлинным гностическим текстам, очень ценна.

Епифаний говорит о том, откуда он черпал материалы для своего повествования (26, 18, 1). Это, во-первых, устные сведения, приобретенные им при общении с еретиками, во-вторых, письмен-

ная информация (книги еретиков), в-третьих, услышанное им от свидетелей, достойных доверия (речь идет о церковных авторитетах). Он пишет: "Их (гностики — М. Т.) книги многочисленны" (26, 8, 1). Он называет "Вопросы Марии" (отсылки к этому несохранившемуся произведению есть в тексте Епифания), множество книг, посвященных Иадабаофу, связываемых с именем Сифа (в собрании из Наг-Хаммади имеются сочинения подобного рода), "Откровение Адама", наконец, апокрифические евангелия с именами учеников (такие евангелия также теперь известны не только в цитатах, но и полностью — по тому же собранию из Наг-Хаммади). В приведенном выше пассаже (26, 13, 2) Епифаний цитирует гностический текст, уточняя, что он — из "Евангелия от Филиппа". В коптском апокрифе того же названия такого изречения нет. Но имя апостола Филиппа было столь чтимым среди гностиков, что вероятно возможность многих текстов, к нему возводимых.

Что касается расхожих гностических идей, они переданы Епифанием довольно точно. Важно найти подтверждение описанному им обрядовому поведению, ибо оно, по Епифанию, связано у гностиков с их учением отношением смысловой зависимости. Некоторые указания в источниках на этот счет есть.

Так, в "Пистис Софии" (397) говорится: "Фома сказал: "Мы слышали, что есть на земле такие, которые берут мужское семя и женскую кровь месячных, кладут это в чечевицу и едят, приговаривая: "Мы верим в Исава и Иакова"⁷. Подобаает ли это или нет?" Иисус же разгневался на мир в тот час и сказал Фоме: "Воистину говорю я: "Сей грех превыше всех грехов и беззаконий". Об этом поведении сказано далее как о самом тяжком преступлении человека, за которое душа его обречена на полное уничтожение. Сопоставив это упоминание в "Пистис Софии" с рассказом Епифания о пожирании человеческого плода (26, 5, 4–6)⁸, убеждаемся, что отношение к описываемому равно нетерпимое и у христианского богослова и у гностического автора.

В этой же связи можно вспомнить еще одно гностическое произведение, сохранившееся на коптском, где при перечислении тех, кто не приобщится тайнам, сказано: "... и не будут они (тайны — М. Т.) даны тем, кто служит восьми силам великого архонта, т. е., тем, кто поглощает кровь месячного очищения и мужское семя, говоря: "Мы знаем истинное знание и молимся истинному богу". Но их бог дурной. Слушайте же, я открою вам его место. Он есть третья сила великого архонта, имя его: Тарихос, сын Саваофа, Адамас. Он враг небесного царства, и лик его — кабана, зубы его — клыки, и другой лик — льва — сзади" // Йеу, гл. 42/⁹.

Итак, что можно сказать, сравнив эти сведения? Разумеется, при анализе данных Епифания о гностических ритуалах и учениях нельзя обойти вопроса о его взглядах, пристрастиях, целях, общей схеме, манере письма и т. д. Но только этим объяснять все описанное им — крайность. Он знал гностические тексты. Его утверждение, что гностики соотносили свои обряды с учением, видимо, не было простым вымыслом, но имело реальные основания.

Налицо расхождение гностической и антигностической традиции. С одной стороны, обряд описан и сурово осужден в цитированных выше собственно гностических источниках, с другой, тот же обряд трактуется Епифанием как подтверждение чудовищной сути учения гностиков. Противоречие в показаниях источников, казалось бы, очевидно, тем не менее, нет необходимости отказываться как от ложного от того или другого свидетельства. Надо только считаться с гетерогенностью гностических учений. Установка на "собрание себя" могла по-разному преломляться в сознании философствующих мистиков, склонных к умозрению, и приверженцев так называемого "народного гносиса", тяготевших к обрядовому поведению, уходившему корнями в глубокую древность. Один и тот же текст мог бы осмысленным в гностицизме как метафорически, так и в сугубо конкретном духе.

Что же касается рассмотренной в первой части статьи выдержки из "Пистис Софии" с гимном Софии и псалмом Давида, а также приведенных во второй части данных из Епифания о гностиках, они, при всех отличиях, имеют между собой и нечто общее. Они раскрывают особенности гностического толкования: в первом случае — вводя в атмосферу словесной экзегезы, во втором — демонстрируя соответствие гностического мифа обрядовому поведению.

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Пистис София", 42–62

Предлагаемый ниже перевод коптского текста выполнен нами по изданию К. Шмидта (см. прим. 2). Работая над русским переводом мы учли также французский и немецкий переводы: ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ (Pistis-Sophia). Trad. par Amélineau E.; Koptisch-Gnostische Schriften. Bd. I: Die Pistis Sophia. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk hrsg. von C. Schmidt. 2 Aufl. bearbeitet ... von W. Till. Berlin. 1954.

Перевод начинается со слов Иисуса.

42 "И было потом: восшел я к завесам тринадцатого зона. И было: когда подошел я к их завесам, они сами раздвинулись и открылись предо мной. Вошел я в тринадцатый эон, нашел я Пистис Софию ниже тринадцатого зона, совсем одну, рядом с ней никого из них не было. Сидела она в этом месте, скорбя и горюя, ибо не взяли ее в тринадцатый эон, ее место в вышних. И снова скорбела она из-за страданий, которые причинил ей сей Дерзкий, тот, кто один из Троеильных. Но это, — когда я буду говорить с вами о его исхождении, я скажу вам тайну, как это случилось.

43 И было: когда Пистис София увидела меня, светившегося весьма, весьма, не было меры света, который был на мне, она впала в большое смятение, и она взглянула на свет моего одеяния. Узрела она тайну ее имени на одеянии и всю силу тайны, ибо была она вначале в местах вышних, в тринадцатом зоне. Но воспевала она свет в вышних, тот, который узрела на завесе Сокровищницы света. И было: когда продолжала она воспевать свет в вышних, воззрились все архонты, которые при двух великих Троеильных, и ее невидимый, связанный с ней, и двадцать два других исхождений невидимых, — ибо Пистис София и ее супруг, они и другие двадцать четыре исхождения, те, которыми изшел великий Пропатор невидимый, он и два великих Троеильных."

И было: когда Иисус сказал это его ученикам, вышла вперед Мария, она сказала: "Господи мой, я слышала тебя, сказавшего однажды: "Пистис София — сама вне двадцати четырех исхождений", — и почему она не в их месте? — но ты сказал: "Я нашел ее ниже тринадцатого зона".

44 Иисус ответил, он сказал его ученикам: "Было: Пистис София была в тринадцатом зоне, месте всех ее братьев невидимых, это есть двадцать четыре исхождения великого невидимого; и было: по заповеди первой тайны, обратила взор Пистис София к вышнему. Увидала она свет Сокровищницы света, и пожелала идти в то место, и не могла она идти в то место. Однако прекратила она совершать тайну тринадцатого зона, но воспевала свет в вышнем, который узрела в свете завесы Сокровищницы света.

И было: в то время, как воспевала она место вышнего, все архонты, которые были в двенадцати зонах, те, что внизу, возненавидели ее, ибо прекратила она их тайну и пожелала идти к вышнему и быть надо всеми ними. Этого ради разгневались они на нее и возненавидели ее; и сей великий Троеильный Дерзкий, то есть, сей третий Троеильный, который в

тринадцатом зоне, тот, который не послушался и не изошел всей чистотой его силы, бывшей в нем, и не дал чистоты его света в то время, когда архонты отдали их чистоту ему, — пожелал, между тем, стать господином надо всем тринадцатым зоном и теми, которые ниже его.

- 45 И было: когда архонты двенадцати зонов разгневались на Пистис Софию, которая была выше них, они весьма возненавидели ее. И сей великий Троесильный Дерзкий, о котором я ныне сказал вам, сам присоединился к архонтам двенадцати зонов; и он сам разгневался на Пистис Софию и весьма возненавидел ее, ибо помыслила она идти к свету, который выше него; и он изошел великой силой с ликом львиным; и из его вещества, которое было в нем, он изошел другим множеством вещественных исхождений, очень жестоких, и послал их в пределы нижние, в части хаоса, чтобы там теснили они Пистис Софию и взяли у нее ее силу, потому что она помыслила идти к вышнему, который надо всеми ними, и потому что она прекратила дальше совершать их тайну. Но была она упорна, горюя и ища свет, который узрела. И возненавидели ее архонты, которые держались или были утверждены в тайне, которую они совершали. И далее возненавидели ее все стражи, те, кто у врат зонов.

- 46 И было: затем, по заповеди первой заповеди, сей великий Дерзкий Троесильный преследовал Софию в тринадцатом зоне, чтобы она обратила взор к частям нижним, увидела бы его силу света в этом месте, ту, которая с ликом львиным, и пожелала бы ее, и пошла бы к месту этому, и взяли бы они свет у нее.

И было: затем взглянула она вниз и увидела его силу в частях нижних. И не знала она, что та — от сего Троесильного Дерзкого, но она думала, что та — из света, который узрела прежде в вышнем, того, который был на завесе Сокровищницы света. И помыслила она: пойду я в сие место без супруга моего, возьму свет, создам из себя зоны света, чтобы могла я идти к Свету светов, который в вышнем вышних. В то время как помыслила она это, вышла она из ее тринадцатого зона и сошла в двенадцатый зон. Архонты зонов преследовали ее и гневались на нее, ибо замыслила она найти их величие. Она же вышла из двенадцатого зона и сошла в пределы хаоса и приблизилась к силе света с ликом львиным, дабы пожрать

- 47 ее. И великая сила света с ликом львиным пожрала силы света в Софии, очистила ее свет и пожрала его. И ее вещество бросили в хаос. Стало оно архонтом с ликом львиным в

хаосе, половина его была от пламени, другая половина – от тьмы. Был он – Иалдабаоф, тот, о котором говорил я вам множество раз. Когда же это случилось, ослабела София весьма, весьма. И опять начала эта сила света с ликом львиным, дабы взять все силы света у Софии; и все вещественные силы сего Дерзкого окружили Софию разом, теснили они ее. Громко воззвала Пистис София, к Свету светов, воззвала она, тому, который от начала узрела, в который уверовала. Произвела оное покаяние, так говоря:

1. О, Свете светов, тот, в который от начала уверовала я. Услышь же ныне, Свете, покаяние мое. Спаси меня, Свете, ибо злые мысли вошли в меня.
- 48 2. Взглянула я, Свете, на части нижние, узрела я там свет и помыслила: пойду я к тому месту, чтобы свет сей взять. И пошла я и оказалась во тьме, той, что внизу хаоса. И не смогла я вырваться оттуда, дабы пойти к месту моему, ибо теснима была всеми исхождениями сего Дерзкого. И сила с ликом львиным взяла свет мой, что у меня.
3. И воззвала я о помощи, и не вырвался вопль мой из тьмы, и обратила я взор мой к вышнему, дабы Свет помог мне, тот, на который уповала я.
4. И когда обратила я взор мой к вышнему, увидала я всех архонтов эонов многочисленных, и взирали они на меня и насмехались надо мною, хоть и не сделала я им ничего злого, но ненавидели они меня без причины. И когда исхождения сего Дерзкого увидали архонтов эонов, насмехающихся надо мной, они поняли, что архонты эонов не помогут мне, и осмелели они, эти исхождения, что теснили меня силою. И свет, тот, который я не отбирала у них, они отобрали у меня.
5. Ныне же, Свете истины, ты знаешь, что я сделала сие в простоте моей, думая, свет с ликом львиным тебе принадлежит. И грех, который я содеяла, открыт пред тобою.
6. Не дай же мне убавиться, Господи, ибо уповала я на твой Свет от начала. О, Господи, о, Свете силы, не дай мне убавиться в моем свете.
7. Ибо тебя ради и света твоего в тесноте я, и позор покрыл меня.
- 49 8. И света твоего ради стала я чужой моим братьям невидимым и великим исхождениям Барбело.
9. Было сие со мною, о, Свете, ибо взревновала я о месте обитания твоего. И пал на меня гнев сего Дерзкого, – того, кто не послушался повеления твоего, чтобы исходил он в исхождение его силы, – ибо оказалась я в его зоне, не совершив

его тайны.

10. И смеялись надо мною все архонты зонов.

11. И вот, я в этом месте, горюя и ища Свет, тот, что зрела я в вышнем.

12. И искали меня стражи врат зонов, и все те, кто в тайне его пребывал, надо мною глумились.

13. Я же устремила взгляд мой к вышнему, к тебе, Свете, и уповала на тебя. Ныне же, Свете светов, теснима я во тьме сего хаоса. Коли хочешь ты придти, чтоб спасти меня, велико твое милосердие, ты услышь меня поистине и спаси меня.

14. Спаси меня от вещества этой тьмы, дабы я не погибла в ней, чтобы спаслась я от исхождений сего божественного Дерзкого, тех, что притеснили меня, и от их злодеяний.

15. Да не поглотит меня эта тьма, и эта сила с ликом львиным да не пожрет целиком всю силу мою. И хаос этот да не покроет силу мою.

50 16. Услышь меня, Свете, ибо блага милость твоя, и призри на меня по полноте милосердия твоего.

17. Не отврати лица твоего от меня, ибо сильно истерзана я.

18. Скоро услышь меня и спаси силу мою.

19. Спаси меня архонтов ради, что ненавидят меня, ибо ты, знаешь ты тесноту мою и муку мою и муку силы моей, ту, что взяли у меня. Пред тобою посеявшие меня во все эти злодеяния. Поступи с ними по благоволению твоему.

20. Взирала сила моя из хаоса и из тьмы. Ждала я супруга моего, не явится ли он, не сразится ли за меня, — и не прибыл он. И ждала я, не явится ли он, не даст ли силы мне, — и его не нашла я. И когда искала я свет, они дали мне тьму.

21. И когда искала я силу мою, они дали мне вещество.

22. Ныне же, Свете светов, тьма и вещество, которыми облекли меня исхождения сего Дерзкого, да станут они им ловушками и да попадут они в них, и да воздашь ты им, и соблазняются они, и не вступят они в место Дерзкого их.

23. Да пребудут они во тьме и да не видят света; да взирают они на хаос всякое время и да не обратят взора к вышнему.

24. Обрушь на них их месть и да обымет их твой закон.

51 25. Да не вступят они в их место с сего времени к их божественному Дерзкому, и да не вступят его божественные исхождения в их места с сего времени, ибо нечестив и дерзок их бог, и он мыслил, что совершил он злодеяния эти от себя, сам не ведая, что если бы не смирилась я по заповеди твоей, не имел бы он власти надо мною.

26. Но когда смирил ты меня по заповеди твоей, преследова-

ли они меня еще более, и исхождения их приложили страдание к смирению моему.

27. И взяли они силу света у меня, и вновь начали, весьма теснили они меня, дабы свет весь, что во мне, взять. Того ради, во что высеяли они меня, да не поднимутся они в тринадцатый зон, место правды.

28. И да не причтутся они к наследию очищающихся со светом их, и да не причтутся они к тем, которые скоро покаются, дабы скоро получить тайну в свете.

29. Ибо взяли они у меня свет мой. И стала оскудевать во мне сила моя. И убавилась я светом моим.

30. Ныне же, Свете, который в тебе и который во мне, воспеваю я имя твое, Свете, в славе.

31. И да будет, Свете, гимн мой угоден тебе как тайна возшенная, та, что вводит во врата света, та, которую изрекут те, кто покается, и которой светом они очистятся.

52 32. Ныне же да возвеселятся все вещества; ищите все свет, дабы сила вашей души, которая в вас, была жива.

33. Ибо свет внял веществам. И не оставит-он никакие вещества без того, чтобы не очистить их.

34. Да восхвалят Господа всех зонов души и вещества, и вещества и все, что в них.

35. Ибо Господь спасет их душу из всякого вещества. И уготовят град в свете. И все души, которые спасутся, пребудут в том граде, и унаследуют они его.

36. И душа тех, которые тайну получают, пребудет в том месте. И те, которые получили тайну во имя Его, пребудут в ней."

И было: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, он сказал им: "Это гимн, который рекла Пистис София в своем первом покаянии, каясь в своем грехе и говоря обо всем, что произошло с ней. Ныне же тот, кто имеет уши слышать, да услышит он."

53 Снова вышла вперед Мария и сказала: "Господи мой, есть уши у моего человека света, и слышу я в моей силе света, и твой дух, который во мне, он отрезвил меня. Услышь же, что говорю о покаянии, которое произвела Пистис София, говоря о грехе своем и обо всем, что произошло с нею. Сила твоя пророчествовала некогда об этом через пророка Давида в шестьдесят восьмом псалме:

1. Избавь меня, Боже, ибо воды дошли до души моей.

2. Погряз я или погиб в тине преисподней, и не было у меня силы; опустил я в глубины морские, буря поглотила меня.

3. Исстрадался я, взывая; гортань моя охрипла; очи мои убы-

ли, в то время как уповал я на Бога моего.

4. Многочисленнее волос на голове моей ненавидящие меня без причины; усилились враги мои, преследующие меня несправедливо; чего не грабил я, они отняли у меня.

5. Боже, Ты узнал безумие мое; и грехи мои сокрыты от Тебя.

6. Да не постыдятся во мне надеющиеся на Тебя, Господи, Господи сил; да не посрамятся во мне ищущие Тебя, Господи, Боже Израилев, Боже сил.

7. Ибо Тебя ради взял я на себя поношения, позор покрыл лицо мое.

8. Стал чужим я братьям моим, чужим сынам матери моей.

9. Ибо ревность по дому Твоему снесла меня; поношения поносящих тебя (в рук.: меня) пали на меня.

10. Согнул я постом душу мою: это стало мне в поношение.

11. Я облекся по вретище; стал я для них притчею.

12. Кричали обо мне сидящие у ворот, и распевали обо мне пьющие вино.

54 13. Я же молился в душе моей Тебе, Господи; время благоволения Твоего, Боже; по полноте милости Твоей услышь о спасении моем поистине.

14. Избавь меня от этой тины, дабы не погрязнул я в ней; да спасусь я от ненавидящих меня и от глубины вод.

15. Да не поглотит меня пучина; да не пожрет меня преисподняя; да не схватит меня колодезь пастью своею.

16. Услышь же меня, Господи, ибо блага милость твоя; по полноте милосердия Твоего призри на меня.

17. Не отврати лица Твоего от раба Твоего, ибо скорблю я.

18. Услышь меня скоро; внемли душе моей и избавь ее.

19. Спаси меня врагов моих ради, ибо Ты, знаешь Ты поношение мое, и позор мой, и посрамление мое. Все оскорбляющие меня пред Тобою.

20. Сердце мое ждало поношения и страдания; ждал я того, кто будет скорбеть со мною, — не нашел я его, и того, кто утешит меня, — не обрел я его.

21. Они дали желчь в пищу мою; они напоили меня уксусом в жажде моей.

22. Да будет трапеза их пред ними ловушкою, и сетью, и воздаянием, и соблазном.

23. Согни хребет их навсегда.

24. Прелей на них гнев Твой, и ярость гнева Твоего да обымет их.

25. Да будет жилище их пусто; никто да не живет в жилище их.

26. Ибо кого Ты поразил, они преследовали его; они приложи-

ли к боли ран его.

55 27. Они приложили беззаконие к беззакониям их; и да не войдут они в правду Твою.

28. Да истребятся они из книги живых; и да не напишутся они вместе с праведниками.

29. Я же — бедный и который страдал; благо лица Твоего, Боже, прияло меня к себе.

30. Восхваляю я имя Бога моего с песнию и возвеличу Его в хвалении.

31. Будет это более угодно Богу, нежели телец юный, вздымающий рога и копыта.

32. Да узрят бедные и возвеселятся. Ищитѣ Бога, дабы души ваши были живы.

33. Ибо Господь внял бедным. И не пренебрег Он теми, кто в медных оковах.

34. Да восхвалят Господа небо и земля, море и все, что в нем.

35. Ибо Бог спасет Сион, и созиждутся грады иудейские, и поселятся там, и унаследуют его.

36. Семя рабов Его удержит его и любящие имя Его пребудут в нем."

И было: когда Мария сказала эти слова Иисусу посреди учеников, она сказала ему: "Господи мой, это есть разрешение тайны покаяния Пистис Софии."

56 И было: когда Иисус услышал Марию, сказавшую эти слова, он сказал ей: "Хорошо же, Мария, блаженная, плерома или всеблаженная Плеромы, та, которую будут ублажать во всех родах."

Иисус снова продолжил речь, он сказал: "Пистис София снова продолжила, воспевала она еще во втором покаянии, так говоря:

1. Свете светов, в тебя уверовала я, не оставь меня во тьме до исполнения времени моего.

2. Помоги мне и спаси меня тайнами твоими, приклони ко мне ухо твое и спаси меня.

3. Да спасет меня сила света твоего, и да возьмешь ты меня к зонам вышнего, ибо ты тот, кто спасет меня, и ты возьмешь меня к вышнему зонов твоих.

4. Спаси меня, Свете, от руки силы этой с ликом львиным и от рук исхождений сего божественного Дерзкого.

5. Ибо ты, Свете, тот, в чей свет я уверовала.

6. И уповала сама я на свет твой от начала. И уверовала я в него с того времени, когда изошел он мною, и ты сам — тот, кто изошел мною, и сама я уверовала в свет твой от начала.

7. И когда уверовала я в тебя, издевались надо мною архонты зонов, говоря: "Прекратила она тайну ее." И ты тот, кто спасет меня. И ты – спаситель мой, и ты – тайна моя, Свете.

8. Уста мои наполнены славою, дабы рекла я тайну величия твоего во всякое время.

9. Ныне же, Свете, не оставь меня в хаосе при исполнении всего времени моего, не оставь меня, Свете.

10. Ибо взяли они всю силу у меня. И окружили меня все исхождения сего Дерзкого, и восхотели они весь свет мой взять сполна, и наблюдали они за силой моей.

11. Между тем говорили они друг с другом в то время: "Свет оставил ее (в рук.: меня). Захватим ее и возьмем свет весь, тот, что у нее."

12. И сего ради, Свете, не уйди [тебе] от меня; обратись, Свете, и спаси меня от рук немилостивых.

13. Да будут найдены они и да будут бессильны хотящие взять силу мою; да облекутся они во тьму и да будут в бессилии хотящие взять у меня силу света мою.

И это второе покаяние, которое произвела Пистис София, воспевая свет."

И было: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, он сказал: "Понимаете ли вы, как говорю я с вами?" Вскочил Петр, он сказал Иисусу: "Господи мой, не можем мы терпеть эту женщину, отнимающую у нас место и никому из нас не дающую говорить, но говорящую много раз."

Иисус ответил, он сказал его ученикам: "Тот, в ком сила духа его восплает, дабы понял он то, что я говорю, да выйдет он вперед и скажет. Однако ныне ты, Петр, – вижу я в тебе силу твою, постигающую разрешение тайны покаяния, которое произвела Пистис София. Ныне же ты, Петр, скажи посреди братьев твоих мысль ее покаяния." Петр же ответил, он сказал Иисусу: "Господи, услышь, говорю я мысль ее покаяния, о котором сила твоя пророчествовала некогда через пророка Давида произведя ее покаяние, в семидесятом псалме:

1. Боже, Боже мой, на тебя уповал я; да не постыжусь вовек.

2. Избавь меня правдой Твоей и спаси меня; приклони ко мне ухо Твое и избавь меня.

3. Будь мне Богом защищающим и местом твердым, дабы избавить меня, ибо Ты – утверждение мое и мое место прибежища.

4. Боже мой, избавь меня от руки грешного, и от руки беззаконного и нечестивого.

5. Ибо Ты, Господи, надежда моя, Господи, Ты – упование

мое от юности моей.

6. Утвердился я в Тебе от утробы; Ты извел меня из чрева матери моей. Память моя о Тебе — всякое время.

59 7. Был я как эти глупцы для многих; Ты помощь моя и утверждение мое; Ты спаситель мой, Господи.

8. Уста мои наполнены хвалением, дабы восхвалял я славу величия Твоего целый день.

9. Не отвергни меня во время старости; когда оскудеет душа моя, не оставь меня.

10. Ибо враги мои злословили меня и стерегли душу мою, держали они совет о душе моей.

11. Между тем, говорили они в время: "Бог оставил его; бегите и берите его, ибо нет того, кто спасет его."

12. Боже, вземли помощи ради моей.

13. Да постыдятся и оскудеют клеветующие на душу мою; да облекутся стыдом и срамом ищущие мне зла.

И это есть разрешение второго покаяния, которое произвела Пистис София.

Спаситель ответил, он сказал Петру: "Прекрасно, Петр, это есть разрешение ее покаяния. Вы, блаженны вы сверх всех людей, которые на земле, ибо открыл я вам эти тайны. Воистину, воистину, говорю я вам: я исполню вас во всех плеромах от тайн внутреннего до тайн внешнего. И я наполню вас духом, дабы называли вас "духовный, исполненный во всех плеромах". И воистину, воистину говорю я вам: дам я вам все тайны всех мест Отца Моего и всех мест первой тайны, чтобы тот, кого вы примете на земле, был принят в свет Вышнего, и тот, кого вы отвергнете на земле, был отвергнут от царствия Отца Моего на небе. Однако ныне слушайте и услышите все покаяния, которые произвела Пистис София.

Она снова продолжила, произвела она третье покаяние, говоря:

1. Свете сил, вземли и спаси меня.

2. Да убавятся и будут во тьме хотящие взять у меня свет мой. Да будут обращены к хаосу и постыдятся хотящие взять силу мою.

3. Да будут обращены скоро ко тьме теснящие меня и говорящие: "Стали мы над ней господами".

4. Но да возрадуются и возвеселятся все ищущие свет, и да рекут всякое время: "Да возвеличится тайна", — хотящие тайны твоей.

5. Я же, ныне, Свете, — спаси меня, ибо убавилась я светом моим, который взяли они, и нуждаюсь я в силе моей, которую

взяли они у меня. Ты же, Свете, — ты спаситель мой, и ты тот, кто спасает меня, Свете; скоро спаси меня из сего хаоса.”

Было же: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, говоря: ”Таково третье покаяние, которое произвела Пистис София”, — он сказал им: ”Да выйдет вперед тот, в ком возвысился дух чувствующий, и скажет мысль покаяния, которое произвела Пистис София.”

И было: Иисус еще не кончил говорить, вышла вперед Марфа, пала к ногам его, поцеловала их, воззвала, заплакала в крик и со смирением, говоря: ”Господи мой, помилуй меня и будь милосерд ко мне, оставь меня, дабы сказала я разрешение покаяния, которое произвела Пистис София.”

И подал Иисус руку Марфе и сказал ей: ”Блажен всякий человек смиренный, ибо он помилован будет. И ныне, Марфа, блаженна ты. Но поведай же разрешение мысли покаяния Пистис Софии”. Ответила же Марфа, она сказала Иисусу среди учеников: ”О, Господи мой, Иисусе, о покаянии, которое произвела Пистис София, пророчествовала некогда твоя сила света через Давида в шестьдесят девятом псалме, говоря:

1. Господи, Боже, внемли помощи ради моей.
2. Да постыдятся и посрамятся ищущие душу мою.
3. Да будут обращены тотчас и постыдятся говорящие мне: ”Хорошо же, хорошо же”.
4. Да возрадуются и возвеселятся о Тебе все ищущие Тебя и рекут всякое время: ”Да возвеличится Господь”, — любящие спасение Твое.
5. Я же, я бедный, я нищий, Господи, помоги мне; Ты помощник мой и защита моя; Господи, не медли.

И это есть разрешение третьего покаяния, которое произвела Пистис София, воспевая высшего.”

И было: когда Иисус услышал Марфу, сказавшую эти слова, он сказал: ”Хорошо же, Марфа, и прекрасно.”

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. I. CERF / C. N. R. S., 1986. P. 66, 80.
2. Пер. с коптского выполнен нами по: Schmidt C. Pistis Sophia. Coptica 2. Copenhagen. 1925. Пагинация рукописи дана по этому изданию.
3. Kragerud A. Die Hymnen der Pistis Sophia. Oslo. 1967.
4. Цит. по: Tardieu M. Epiphane contre les gnostiques // Tel Quel. 88 (1981). P. 64.
5. Перевод пассажей из ”Панарион” выполнен нами с лейпцигского издания текста К. Холла.

6. Puech H.-Ch. Gnostic gospels and related documents // Hennecke. NT Apocrypha. V. I. London, 1963. P. 242.

7. Намек на библейскую легенду, согласно которой Исааг продал свое право первородства Иакову за чечевичную похлебку – см. Amélineau E.

ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ. Paris. 1895. P. 201.

8. "Послушайте о том, еще более ужасном, что осмеливаются они делать, если один из них проникнет нежданно истечением семени во вход влагалища и женщина станет беременной. Извлеки зародыш, чуть только смогут ухватить его пальцами, они берут этого выкинутого новорожденного и замешивают его в ступе с помощью песта. Они вмешивают внутрь мед, перец, некоторые другие приправы, так же как и пахучие масла, чтобы не было рвоты. Приступая тогда к своему ритуальному сборищу, все эти последователи культа, созданного для свиней и собак, зачерпывают каждый пальцем частицу младенца, растертого в кашу. Разом завершив это людоедское обжирание, они обращают тогда к богу такую молитву: "Мы не были обмануты владыкой похоти, но собрали плод преступления брата". Они верят, что это "пасха совершенная".

9. Koptisch – gnostische Schriften. I. Band. Die Pistis Sophia. Die Beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von C. Schmidt. 2. Aufl. 1954. Berlin. S. 304.

ДИГЕНИС И МАКСИМО

(Эпический подтекст в византийской поэме)*

К числу наиболее продуктивных и изящных концепций, выдвинутых Б. Н. Путиловым, несомненно, принадлежит понятие эпического подтекста¹. Этот термин описывает проявление в засвидетельствованном эпическом тексте (или текстах — т. е. в континууме зафиксированных вариантов) его скрытой, глубинной семантики, т. е. некоей семантической предыстории текста. Более конкретно, речь идет о ситуации, когда те или иные элементы сюжета (или других уровней текста) остаются внешне немотивированными или получают явно вторичную мотивировку, часто противоречащую контексту, — на самом же деле они мотивированы именно глубинной семантикой сюжета или, говоря диахронически, его прошлым состоянием, прошлой семантикой². Если понятие эпического подтекста и не сводится к этому феномену, то последний, во всяком случае, представляет собой наиболее яркое и существенное его проявление.

Важно подчеркнуть, что исследуемый феномен, самым тесным образом связанный с диахронией, с эволюцией текста во времени, описывается, тем не менее, в категориях чисто семантических — категориях мотиваций и мотивировок³. Замена чисто генетических представлений семантическими существенно расширяет возможности исследования, и именно в этом контексте оказывается возможным очень важный вывод о неединственности подтекста: "Сравнительное многообразие сюжетных трактовок, наблюдаемое в известных нам вариантах былины "Добрыня и Маринка", кажущаяся пестрота и неупорядоченность сюжетных вариаций в конечном счете могут быть возведены к ... двум подтекстам (к их комбинации)", а именно, к мотиву "предуказанной борьбы" героя с "волшебницей, которая околдовывает богатырей" и к более позднему, пришедшему по инерции из соседнего эпического ряда" о "предуказанном браке с суженой"⁴.

Наконец, нужно подчеркнуть одну не вполне очевидную особенность: говоря о подтексте, как о прошлой, реконструируемой семантике текста, Б. Н. Путилов нигде не приписывает ему статуса "реальной" реконструкции, иными словами, восстанавливая под-

текст — нигде не говорит, что текст (сюжет) когда бы то ни было выглядел именно так, т. е. что предполагаемые семантические мотивации были представлены в нем эксплицитно, определяли иное внешнее построение сюжета. Это оговорка очень важная. Собственно, ценность понятия *подтекст* в том и заключается, что оно позволяет объяснить засвидетельствованное состояние сюжета из прошлой его семантики, не вводя гипотез об эволюции его формы.

Это не значит, что гипотезы такого рода вообще невозможны, нам важно лишь отметить, что они необязательны и в ряде случаев эпического подтекста даже маловероятны; именно к таким случаям относится, по всей видимости, второй из упомянутых выше подтекстов, реконструируемых Б. Н. Путиловым для былины "Добрыня и Маринка". Какие бы изменения мы ни предполагали для сюжета былины, трудно представить себе, чтобы мотив единственной предназначенной герою суженой был выражен в ней эксплицитно. Скорее всего, он именно влиял на былину извне, "из соседнего эпического ряда". Здесь, заметим, уже содержится ответ на тот вопрос, который естественно возникает на данном этапе рассуждения: а "где" же в таком случае "находился", т. е. был "материально" выражен этот подтекст. Мы полагаем, что хотя бы для части примеров эпического подтекста правомочен именно такой ответ: он находился в других подтекстах.

Не претендуя на то, чтобы распространить подобное решение на весь круг явлений, охватываемых понятием эпического подтекста, мы полагаем, что теоретически оно вполне правдоподобно и предполагает ряд интересных выводов. Мы не будем здесь на них останавливаться⁵, но рассмотрим один пример, для которого такое решение оказывается, на наш взгляд, не только вероятным, но и единственно возможным. Этим примером послужит эпизод среднегреческой поэмы о Дигенисе Акрите, а именно, убийство амазонки Максимо.

В фольклорной основе византийской поэмы не сомневается никто, (как и в следах "ученой" обработки в имеющихся вариантах), однако едва ли не все византилисты, как и слависты, занимавшиеся русской версией ("Девгениево деяние")⁶, и некоторые фольклористы⁷ полагают, что такой основой явились отдельные "акритские" песни, сведенные, скорее всего, уже в письменной традиции. Здесь, конечно, сказывается особое влияние на византистов традиции изучения Гомера, в которой подобные воззрения еще находят сторонников. При этом практически игнорируется тонкий анализ, сделанный А. Б. Лордом⁸, в котором важны не столько даже формальные (в основном, формульные) аргументы, сколько демонстрация замечательного сюжетного единства по-

эмы⁹, в том числе взаимосвязь истории Дигениса с историей его отца, Эмира Мусура, которые обычно считают разными сюжетами, соединенными на самом последнем этапе эволюции поэмы¹⁰. Его вывод: "есть основания предпочесть иную точку зрения, а именно, что эпос о Дигенисе Акрите с самого своего зарождения представлял одно цельное эпическое произведение, и так называемые акритские баллады – вовсе не пережитки тех элементов, которые участвовали в его формировании; вполне вероятно, что они всегда сосуществовали с эпосом" – представляется нам более убедительным уже потому, что в подобных случаях весомее точка зрения теоретика-фольклориста, нежели специалиста в той или иной конкретной филологии. Можно было бы выдвинуть чисто фольклористические поводы для сомнения, как, например, "биографический" характер поэмы, повествование от рождения (даже родословия) до смерти героя, но Лорд считает его естественным для героя такого типа (он сопоставляет его с Гильгамешем и Энкиду, Змаем Огненным, Вуком, Волком – отчасти и с Александром Македонским, т. е. с героями, для которых главные события – это их рождение и смерть) – или усомниться в типологической вероятности сосуществования в одной традиции пространного эпоса и кратких эпических песен на одну и ту же тему (не случайно Лорд называет их "балладами", т. е. выводит за жанровую границу собственно эпоса, Г. Дестунис, однако, назвал их "былинами")¹¹. Но совершенно неверно, игнорируя структурные особенности самого текста, только на основании устарелых и, во всяком случае, недоказуемых гипотез о сложении эпоса из "кратких песен" постулировать гетерогенность поэмы¹².

Разумеется, стройность сюжета – аргумент, на первый взгляд, обоюдоострый. Позиция "унитариев" в гомеровском вопросе, т. е. сторонников единства, а не гетерогенности поэм Гомера ничуть не препятствует признанию многими из них литературного (письменного и авторского) характера этих поэм. Нужно подчеркнуть, поэтому, что речь идет не просто о формальном единстве, внешней стройности сюжета (как раз с этой точки зрения "Дигенис Акрит" довольно неуклюж), а о единстве "фольклорном", т. е. таком, которое способно получить ту или иную глубинную интерпретацию (будь то проекция на миф, ритуал или же на другие фольклорные сюжеты). Впрочем, и этот аргумент можно было бы оспорить, нам известны примеры вторичных обработок, "сводов", обладающих большей стройностью и семантической (именно в этом "фольклорном" смысле) связностью, нежели входящие в них отдельные сюжеты, как, например, "Калевала" и даже "Песнь о Гайавате" – этот эффект мы предложили назвать "гипермифологизмом"¹³.

Однако такие своды появляются лишь в новое время и появляются не независимо, а как раз под влиянием соответствующих фольклористических концепций (прежде всего в гомероведении). Неясно, можем ли мы проецировать такую ситуацию на средневековье. Как будто бы очевидный аргумент, что средневековый автор сам является носителем фольклорного сознания, вызывает не менее очевидное возражение, что нам все-таки не известны достоверно (а не из недоказуемых гипотез), чтобы такой носитель занялся сведением отдельных песен в "эпопею".

Последующий анализ интересующих нас эпизодов, связанных с убийством амазонки, покажет, как мы надеемся, насколько посылка о гомогенности поэмы лучше отражает материал, тем не менее хотелось бы сказать еще несколько слов о поэме в целом. Эта посылка несомненно имеет гораздо большую объяснительную силу, нежели противоположная. Характерно, например, что такой маститый византинист и эпосовед, как А. Грегуар именно поэтому не смог понять эпизода с купанием молодого Дигениса: двенадцатилетний Дигенис, вопреки уговорам отца, отправляется на охоту, голыми руками убивает зверей, побеждает льва, затем омывается в ручье и меняет одежды (характерным образом все это подробно мотивируется: "Невыносимо жар палит – настало время полдня... / Давай же отойдем к воде, дарующей прохладу, – / Лицо свое омоешь там, струящееся потом, / Одежды сменишь старые – ведь загрязнил ты платье" – ГФ. IV. 202–206)¹⁴. А. Грегуара удивляет специальное описание источника "Чудесной там была вода и словно снег холодной" (ГФ. IV. 214): "описание холодного источника уместно лишь в том случае, если там должны произойти какие-то события"¹⁵, – справедливо указывает А. Грегуар. Можно добавить, что это описание и характеристика чудесной воды (...) источника, возвращающей мужество (храбрость), оказывается совершенно неоправданным, если за этим следует всего-навсего омовение после охоты"¹⁶. На этом основании делается вывод о том, что охота должна была завершиться змееборством у источника, как это имеет место в русской версии¹⁷, но является ли это рационализацией (мотивированной примерно таким же ходом мыслей, как у цитированных исследователей XX века) или независимым вариантом, мы не беремся решать. Во всяком случае, относительная древность версии, отраженной русским переводом, (даже если считать ее доказанной, что для фольклориста всегда затруднительно), еще не даёт оснований перекраивать весь план известной нам поэмы и переносить все эпизоды, вошедшие в VI книгу ГФ (которые нам придется разбирать далее) в первую половину поэмы, до женитьбы Дигениса¹⁸.

"Унитарный" ("холистический") подход имеет уже то преимущество, что несколько ограничивает исследователя в подобных коньектурах (что разумеется, не означает, что они никогда не бывают возможными и допустимыми). А. Лорд ищет объяснение этому эпизоду на его "законном" месте и, процитировав подробное описание одежды Дигениса, отмечает несомненный инициационный характер его переодевания (и эпизода в целом). Это, разумеется, так и есть: охота вполне откровенно выступает как проба сил героя, испытание на зрелость, и за ней следует *омовение и облачение* — последовательность, характерная для многих переходных ритуалов¹⁹. Отмеченный выше тип эпических (и мифологических) героев Лорд выделяет прежде всего по признаку их *двуприродности*: это обычно отпрыск человека и божества или змея, и замечает в этой связи: "может быть, даже позволительно предположить, что имя Дигениса указывает не только на то обстоятельство, что мать его была христианкой, а отец — мусульманином". Речь здесь идет о буквальном значении имени Дигенис (Digenēs) букв. "двоеродный"²⁰, так оно и мотивировано в поэме: "Василием был наречен со своего рожденья, / А по родителям его называли Дигенисом: / Ромей по матери он был, а по отцу — язычник" (IV. 49–51)²¹. Далее, Дигениса объединяет с этим типом вся "схема жизни и подвигов" и даже "сама его смерть". Как показывает Лорд, главным образом на примере Гильгамеша, эпический герой этого типа связан прежде всего с темой "человек и смерть". К этому списку в таком случае можно добавить, с одной стороны, Василия Буслаева, с другой — Геракла, тоже полубога, сына Зевса, совершающего ряд подвигов, начавшихся еще в детстве (змееборство) и выделяющихся именно своей последовательностью, отмеченным их числом; Геракл в единоборстве побеждает персонифицированную Смерть — Танатоса — но все же гибнет (добровольно) на погребальном костре (интересно, что на Кипре Дигениса именуют Кипрским Гераклом, Сыркин, с. 218). В этом контексте, действительно, смерть Дигениса оказывается не просто завершением сюжета, но его кульминацией (так, перед смертью он перечисляет все свои подвиги). Если в письменной версии, отмеченной христианским благочестием, смерть наступает естественно, то в песнях встречается единоборство Дигениса с Хароном. Здесь как раз вполне можно предположить, что песня отражает более раннее состояние сюжета и мотив единоборства с персонифицированной Смертью (не обязательно Хароном, может быть, и с Танатосом, как у Геракла) мог изначально принадлежать сюжету (и быть вытесненным под конфессиональным влиянием).

Тогда становится понятной сюжетная структура поэмы, ее внешняя неуклюжесть (компенсируемая довольно тонкими переключками эпизодов на более глубоком уровне): нанизывание, нагромождение подвигов, каждый из которых в отдельности не так уж интересен для рассказа, и даже удвоение мотивов вполне объяснимо, если смысл именно в том, чтобы самим этим количеством акцентировать финал, смерть героя и неизбежный "вывод" ("мораль"), что даже самому сильному герою не избежать смерти. В намеченной перспективе сюжетная схема поэмы уже не выглядит редкой или странной, однако она окажется еще более знакомой и распространенной, если учесть, что таким же образом строятся различные кукольные представления, например, русский Петрушка: все представление сводится к серии побед Петрушки над разными противниками, наконец, появляется персонификация Смерти (черт, собака и т. п.) и побеждает его. Характерно в этой связи, что сюжет смерти Дигениса, ни в виде единоборства, ни в смягченном виде не попавший в "Девгениево деяние" другим – видимо устным – путем попал в русскую фольклорную традицию в виде сюжета борьбы Аники-воина со смертью (на заимствование указывает имя, восходящее к греческому), причем этот сюжет дошел и до народного театра (как правило, в составе драмы о царе Максимилиане)²².

Нужно, конечно, оговорить, что все предыдущее рассуждение исходит из предположения, что "Дигенис Акрит" представляет собой эпос в традиционном для фольклористики смысле слова. Только при таком жанровом определении имеют смысл предложенные соображения о сюжете поэмы. В принципе существует и иная возможность – рассматривать поэму в жанровой перспективе рыцарского романа. Если допустить, что некий греческий стихотворец, вдохновляясь западными жанровыми образцами, т. е. рыцарским романом, в достаточно позднюю эпоху обработал фольклорный материал, связанный с именем Дигениса (какова бы ни была жанровая принадлежность этого материала), то вопрос о сюжете поэмы приобретает совсем иной характер или просто снимается, т. к. для рыцарского романа такой сюжет в общем не удивителен. Однако за отсутствием греческих жанровых параллелей (т. е. других стихотворных романов, при наличии старшей традиции романа прозаического – при всей разнице этих жанров) такое допущение кажется все-таки недостаточно оправданным; мы во всяком случае предпочитаем рассматривать Поэму о Дигенисе в русле эпического канона. Разумеется, окончательное решение жанровой дилеммы вообще не входит в компетенцию фольклориста.

Вернемся к интересующему нас эпизоду и рассмотрим те переключаящиеся сюжетные ходы, которые образуют необходимый для его понимания контекст. В поэме есть два похищения жен и две измены жене²³ и все они объединены переключками и противопоставлениями мотивов. А. Лорд суммирует имеющиеся наблюдения так: "Грегуар, опираясь на русскую версию, продемонстрировал значение в истории самого Дигениса эпизода с Филоппом в связи с умыканием Евдокии. Энтвистл в последней из написанных им статей, опубликованной посмертно...²⁴ блестяще показал, что должна существовать связь между этим умыканием и смертью Дигениса". Отец Дигениса, сирийский Эмир (как правило, его имя не употребляется в поэме, так что Эмир выступает как имя собственное)²⁵ похищает ромейскую девушку (в некоторых версиях — *Ирину*), дочь *страти*га Дуки, ее братья преследуют похитителя, побеждают Эмира. Из любви к девушке он принимает христианство и возвращается в ее землю. Получив письмо от матери, он едет за ней, уговаривает ее креститься и привозит с собой в Византию. Эти своеобразные "отводины" сопровождаются двумя любопытными мотивами. Во-первых, Эмир дает жене клятву, что вернется, и берет с собой ее кольцо (ср. ниже), во-вторых, братья, не зная о цели его поездки, подозревают Эмира в намерении бросить жену и хотят изгнать его. Этот эпизод с братьями полностью симметричен преследованию ими Эмира, таким образом, "перевернутый" исходный сюжет встречается еще в рамках первой вводной части поэмы (занимающей кн. I–III).

В IV книге Дигенис после первой охоты и встречи с разбойниками-апелатами (которых он всех превосходит силой) влюбляется в дочку *страти*га (по некоторым версиям — тоже Дуки)²⁶, который отказывает всем ее женихам, а в русской версии — даже убивает их. Дигенис переговаривается с девушкой через окно и получает от нее кольцо. Во второй раз он уговаривает ее бежать и дает клятву, что женится на ней. Таким образом, элементы *кольцо*, *клятва*, *похищение* образуют зеркальную симметрию в историях отца и сына. Завидев погоню²⁷, Дигенис сажает невесту на дерево и разбивает все войско *страти*га, *пощадив* только братьев невесты и ее отца (Эмира наоборот пощадил братя похищенной девушки). Брак Эмира подчеркнуто "экзогамный" и "уксорилокальный", а Дигениса — "эндогамный"²⁸ и "вирилокальный", последнее, по контрасту с браком Эмира, настойчиво подчеркивается в поэме: побежденный *стратиг* уговаривает Дигениса вернуться с невестой к нему, там сыграть свадьбу и получить приданое. Дигенис, однако, отказывается, опасаясь коварства; он везет невесту к себе и посылает гонцов звать *страти*га на свадьбу, уже после свадьбы они

возвращаются в дом стратига и там играют вторую свадьбу. Именно на этом фоне понятен симметричный эпизод с матерью Эмира и, в частности, описание ее приезда: "И вот вступили в дом они, отпраздновали свадьбу" (III. 329). Этот стих считается бессмысленным дословным повторением строки II. 40²⁹, описывающей возвращение Эмира с похищенной девушкой, но на фоне женитьбы Дигениса скорее следует считать этот повтор, может быть, неуклюжей, но вполне осмысленной попыткой выдержать параллелизм эпизодов.

Для дальнейшего будет существенна еще одна особенность изложенных эпизодов. При первом свидании невеста Дигениса по существу отгадывает его имя: "Не знаю только юноша, из рода ты какого. / Коль звать тебя *Василием*, *Акритом Дигенисом*, / Знатьна тогда твоя семья..." (ГФ IV, 322–324). Кроме того, в ГФ, где она не имеет имени, к ней применяется повторяющийся (если не постоянный) эпитет, тем самым как бы заменяющий имя, "солнцерженная" (*heliogennetepe*)³⁰, который своей второй основой этимологически связан с именем героя. Имя это в тексте не только этимологизируется, но и всячески обыгрывается фонетическими и этимологическими фигурами, среди которых особую роль играет слово (*eugenes*) "благородный, знатный", в какой-то мере это – постоянный и этимологически мотивированный эпитет Дигениса (например, *eugenes paidion* "благородный мальчик, юноша" – Т 1004)³¹, и как раз контаминация имени с эпитетом является весьма правдоподобным объяснением русской формы *Девгений*³². Тогда оказывается значимым и имя героини, известное из других версий: *Евдокия* (*Eudokia*), первая часть которого совпадает с эпитетом героя (заметим, что отношения *имя-эпитет* у героя и его жены – симметричны). Все это, несомненно, доказывает "природную" связь жениха и невесты, показывает, что она и есть его настоящая "суженая".

Две измены изложены в смежных книгах (V и VI) практически сразу после описания свадьбы. Объединяет их уже то, что оба рассказа идут от первого лица (обычно Дигенис рассказывает их друзьям, которые более никак в поэме не фигурируют, но в ГФ для первого рассказа введен специальный слушатель – некий безымянный каппадокиец). Дигенис захотел поехать в *Сирию* (т. е. повторить путь своего отца), достигнув "Аравии" (т. е. страны арабов – Сирии или Месопотамии), он встречает плачущую девушку. Это дочь эмира Аплорравда³³ (параллелизм двух эмиров и симметрия их судеб соответствует параллелизму двух стратигос в сюжетах умыкания), которая бежала с христианином – пленником

своего отца (перейдя в христианство – симметрия с похищением матери Дигениса). Юноша, несмотря на *клятвы* (ср. историю брака Дигениса) бросил ее на пути. Сказывается, что Дигенис видел юношу и спас его от разбойника мусура (в Т. и А. так зовут отца Дигениса). В это время появляется сотня арабов. Дигенис разгоняет их, а девушка пока прячется на дереве (подобно невесте Дигениса)³⁴. Герой обещает отвезти ее к возлюбленному и только тут узнает, что девушка уже крещена. Тогда его охватывает непреодолимое желание, и он овладевает девушкой³⁵, несмотря на ее *сопротивление* ("хоть, как умела, девушка противилась насилью". V. 249). Затем он отвозит ее к жениху и (умолчав о насилии) заставляет на ней жениться. Здесь сюжет несколько запутан, оказывается, что "беззаконие" юноши Дигенис разоблачил еще при первой встрече (когда спас его) и оставил его ждать своего возвращения у своих друзей, пригрозив при этом, что убьет его, если он не женится на девушке: "Теперь же снова приказал ему, чтоб не бесчестил. / Но в жены взял ее себе, согласно обещанью" (V. 270–271). Получается, что Дигенис специально ехал искать девушку, что в общем соответствует финалу главы, подчеркивающему не случайную встречу, а тему *спасения*: "как мною спасена была она от аравитов" (V. 273), отметим, что в А. арабы уже захватили девушку, а Дигенис ее освобождает, таким образом акцентируется неявная в самом изложении тема *завоевания/отвоевания* девушки. Затем Дигенис возвращается к жене – "Оплакивал я с горечью поступок тот запретный" (V. 284) и, что самое неожиданное, "знала хорошо она о связи беззаконной" (V. 231).

В следующей, VI книге, Дигенис живет с женой на берегу *ручья* (впоследствии он без всяких оговорок превратится в реку), в один день на жену нападает дракон (в облике юноши), лев и войско апелатов (т. е. здесь, как уже отмечалось, частично повторяются первые подвиги Дигениса, с другой стороны – это угроза умыкания жены)³⁶. Предводитель апелатов Филопапп, не в силах справиться с Дигенисом, ищет помощи у своей *родственницы* Максимо ("ведь нам она родная", – говорят ему сообщники – VI.3.75 – в русской версии Максима дочь царя Филипапы). Она – воительница, происходящая от амазонок, которых Александр вывел из "страны брахманов" (VI.387). Таким образом, она "синхронно" ближе к герою и его земле, а "генетически", по происхождению – дальше, нежели дочь Аплорравда³⁷. При этом именно с ее появлением ручей вдруг оказывается рекой (впервые – VI.455)³⁸, и только она из всех перечисленных противников эксплицитно появляется *из-за реки* (VI.566–568), однако Дигенис "из учтивости" сам переправляется на тот берег (VI.569–576)³⁹, побивает ее войско и побежда-

ет саму амазонку (ломает ее копье и убивает коня). Максимо просит пощадить ее и назавтра снова вступить с ней в единоборство (отметим в этом случае тенденцию к удвоению – вместо утроения – характерную, с одной стороны, для некоторых видов эпических поединков, с другой – для поэмы о Дигенисе). Дигенис снова обезоруживает ее, ранит в руку и разрубает пополам коня. Амазонка говорит, что всегда хранила девственность и теперь принадлежит победителю. Дигенис отказывается: "невозможно сделать мне тебя своей супругой" (VI.772), но Максимо, омывая рану, снимает плащ и остается в прозрачном хитоне (описание это, как отмечалось, заимствовано из Ахилла Татия) и, несмотря на сопротивление Дигениса, соблазняет его. Отправив амазонку "с миром" (Т. 2650, в ГФ здесь лакуна), Дигенис возвращается к жене. Жена подозревает его в измене, но он уверяет, что задержался, чтобы обмыть рану амазонки: "иначе, женщину убив, подвергся бы позору" (VI. 327)⁴⁰.

До сих пор эпизоды измены обнаруживают симметрию, структурное сходство или противопоставленность: Дочь Аплорравда Дигенис находит в чужой стране, Максимо сама нападет на него (хотя он и переправляется через реку), первую Дигенис отбивает у арабского войска, вторую побеждает вместе с ее войском, первой овладевает насильно, вторая сама соблазняет его, несмотря на его сопротивление, в обоих случаях Дигенис возвращается к жене, которая знает или подозревает об измене. При отмеченных выше переключках эпизодов измены и обоих эпизодов умыкания (которое, как опасность, присутствует и в сюжете с Филопапом и Максимой) этот параллелизм позволяет связать обе измены с обоими умыканиями. В русской версии эта связь еще более эксплицитна, первого сюжета здесь нет вообще, а Филопапа с Максимой (Максимианой) вызывают Девгения померяться силами. Победенная Максимиана предлагает себя в жены. "Девгений же ... взял книгу и [пос]мотри в нея о житии своем и о смерти, и досмотрився в книзи тои: аще ... совокупится с Максиминою девицею то жития его шеснацать лет; аще же достигнет прекрасной Стратиговны, и то жития его тридцать 6 лет" (цит. по Погодинскому списку)⁴¹. В списках первой редакции этот эпизод не сохранился, но и здесь он располагался до истории женитьбы Дигениса, а после свадьбы Девгений опускает пленных Филопапу и Максиму⁴². Таким образом, в обеих редакциях существует вполне эксплицитная связь между боем с амазонкой и похищением невесты (в первом эпизоде Девгений до того, как посмотрел в "книгу", ничего не знал с Стратиговне), и с самой жизнью героя.

Однако параллельность двух измен этим не исчерпывается: Дигенис не только успокаивает жену, но и пытается как-то "нейтрализовать" последствия своих поступков. Дочь Аплорравда он выдает замуж во всех версиях, тогда как симметричный мотив во втором эпизоде есть только в ГФ. Это, тем не менее, представляется нам достаточным, не только потому, что ГФ является старейшим списком поэмы, но уже хотя бы в силу того обстоятельства, что все эти детальные соответствия прослежены именно по ГФ, другие версии могут дать и другие (не менее, может быть, интересные) закономерности. Каждый фольклорный вариант, если он не противоречит внутренней логике сюжета (в этом случае мы можем сослаться на непонимание, контаминацию и т. п.), является равноправным представителем сюжета (типа). Поэтому мы и попытаемся найти объяснение тому мотиву, который имеется (сохранился или возник) только в одном списке. Здесь Дигенису удастся успокоить жену, — "Но над упреками ее задумался я вскоре, /И ярость величайшая во мне забушевала./ Вскочил я сразу на коня, как будто для охоты, /Настиг немедля Максимо, убил без сожаленья/ /Распутницу и совершив злосчастное убийство/ Назад отправился..." (VI.834–839). — т. е. снова (в третий раз) вернулся к жене⁴³.

Вопрос, который мы здесь ставим: почему Дигенис убил Максимо? Для ответа на него необходимо хотя бы самым кратким образом изложить нашу интерпретацию мотива боя отца с сыном (далее сокращенно — БОС)⁴⁴. Мы связываем его с тем комплексом, который был подробно исследован В. Я. Проппом применительно к мотиву "жена на свадьбе мужа"⁴⁵. Нужно особо подчеркнуть, что речь идет не о проекции сюжетной схемы БОС на ритуальный комплекс женщины в "лесном доме", но о сопоставлении этой схемы с соответствующими фольклорными сюжетами — тогда классическая схема БОС может рассматриваться как трансформация или разновидность названного мотива. В чужой земле герой сходится с женщиной, зачинает с ней сына, покидает ее и возвращается в свою землю. Выросший сын отправляется на поиски отца, приходит в его землю и вступает с ним в бой (т. к. в этом случае героем является отец, то для этого состояния сюжета естественна и победа отца в поединке). Отличие от схемы "жены на свадьбе мужа", прежде всего в том, что жена не сама отправляется вслед за мужем (чтобы предотвратить его новый "эндогамный" брак), а посылает вдогонку сына⁴⁶.

Правомочность самого сопоставления "Дигениса Акрита" с БОС подтверждается несколькими аргументами. В том же цикле, что "акритские" песни, бытуют и песни, разными исследователями

причислявшиеся к БОС (к "смягченным" вариантам, с благополучным исходом) таких, как песня о сыне Андроника или об Армуре⁴⁷. Андроником в нескольких версиях зовут деда Дигениса, другое название этой песни "Узнавание" (*hē anagnōrīsis*) – мотив очень важный для БОС, само же название в более отдаленной этимологической перспективе родственно второму компоненту имени Дигениса. Еще важнее то, что этот педалированный, обыгрываемый и толкуемый в поэме компонент *-gep-* объединяет Дигениса с героем классического варианта БОС-Телегоном (*Telegonos*), заметим, что и Одиссей упоминается в поэме, впрочем, наряду с другими гомеровскими героями. Для песни об Амуре весьма характерна паронимическая игра *ameras – Armoūtīs* при том, что *Amēras* Эмир выступает в поэме почти на правах имени собственного. Из тематических параллелей сюда относится тема "иноверных" и "инородных" браков, подчеркивание темы границ, характерное для некоторых версий БОС: такова богатырская застава в русской былине, отмеченность границы в "Шах-Наме" (именно здесь Сухраб встречает деву-воительницу), ослабленный вариант заставы ("вышку") мы находим в румынской ("смягченной") версии⁴⁸.

В эпизоде с Максимо мы видим не только тип девы-воительницы (ее *Brunhildennatur*, по выражению А. Шмауса), но и прямую ссылку на древних амазонок⁴⁹ (ср. их роль в другом греческом варианте БОС – истории Тесея)⁵⁰ и даже более конкретно роман об Александре, в котором герой выступает как отцеубийца (Александр нередко упоминается и в других версиях поэмы, а в русской версии войско Филопаты и Максимианы "сильно и храбро добре, яко Македоняне")⁵¹. Особенно же показателен сам характер Максимо, она совмещает в себе оба типа женщин, фигурирующих в вариантах БОС: воительницу, которую нужно победить (например, в русской или ирландской версии) и соблазнительницу, которая сама предлагает себя в жены (так называемое "самопросватание", как например, в "Шах-Наме")⁵². Это отчасти свойственно как раз греческой версии: Кирка (а по пересказу Прокла – Калипсо) одновременно – противница Одиссея (правда, в более тривиальном – магическом состязании, характерном, например, для сказочной невесты) и его соблазнительница. Именно для Одиссея специфично, что он встречается с Киркой будучи уже женатым (собственно весь сюжет "Одиссея" – это возвращение к жене), тогда как другие герри БОС обычно еще (или вообще) неженаты. То же соотношение мы находим между русской и греческими версиями Дигениса. В русской версии, как уже отмечалось, эксплицитно введены тема выбора жены и зависимость жизни героя от этого

выбора; сам этот выбор, как и измены Дигениса — это, по существу, та же альтернатива между "лесной" ("чужой" и с точки зрения БОС, "неправильной") женой и подлинной суженой⁵³, которой для Дигениса является только дочь стратига (мы пытались показать выше, что такая ее роль видна и в греческой поэме).

Тогда становится очевидным функциональное сходство завершения двух эпизодов измен: "отвоеванную" девушку Дигенис выдает замуж, с девой-воительницей так поступать невозможно. Если, выдавая замуж "добычу", Дигенис как бы подменяет роль Одиссея или иного героя БОС ролью эпического свата, вроде Зигфрида⁵⁴, то в случае с Максимо он как бы оказывается в роли Зигфрида, у которого не оказалось Гунтера, сюзерена. По эпическому канону он должен овладеть Максимо, но не может взять ее в жены и "знает", чем это ему грозит. Однако в обоих случаях, столь разными способами, ему удается обезопасить себя от рождения сына—"безотцовщины" ("заугольника" как называют Сокольника в былинах), ибо сын, рожденный в такой ситуации, несет опасность для отца, а иногда и для его страны⁵⁵.

Итак, по нашему предположению, в роли подтекста, мотивирующего поведение Дигениса, в обоих эпизодах (особенно в случае убийства амазонки) выступает мотив БОС. Однако, даже приняв эту гипотезу, весьма трудно было бы себе представить такую мотивацию как результат диахронического преобразования сюжета⁵⁶ или, иначе говоря, вообразить такое состояние сюжета "Дигениса", в котором мотив БОС был бы представлен эксплицитно. БОС мотивирует текст, но, разумеется, не входит в него, а именно влияет извне, из других текстов и представлений, как альтернативный вариант, сосуществующий в той же традиции⁵⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Краткий вариант этой статьи под названием "К проблеме эпического подтекста" печатается в сборнике в честь Б. Н. Путилова: "Фольклор и этнографическая действительность".

1. Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте (на материале былин и юнацких песен) // Славянский фольклор. М., 1972. С. 3–17. Он же. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 176–192.

2. Мы предпочитаем не пользоваться термином "первоначальная", "исконная" и т. п. семантика, так как на любом этапе реконструкции нельзя исключить возможности пойти еще дальше и возвести "получившийся" конструкт к еще более архаичному состоянию.

3. "Мотивацию" мы отличаем от "мотивировки" как "подлинное" ("смысловое", "функциональное") объяснение явления (следуя здесь лингвистическому употреблению этого термина) от объяснения внешнего, которое может, наоборот, скрывать истинную сюжетную функцию мотивируемой им конструкции (так понималась мотивировка в работах ОПОЯЗа, см.: Якобсон Р. О. О художественном реализме в его кн.: Работы по поэтике. М., 1987. С. 387–393;

Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. Изд. 2-е. М.; Л., 1927. С. 144-152.

4. Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте. С. 11. Курсив наш.

5. Они рассматриваются в указанном выше кратком варианте статьи ("К проблеме эпического подтекста").

6. Об этом названии см.: Стендер-Петерсен А. О так называемом Девгениевом деянии // Scando-Slavica. 1954. I. С. 87-97. Кузьмина В. Д. Девгениево деяние (Деяние прежних времен храбрых человек). М., 1962. Тексты см. также: М. Сперанский. Девгениево деяние. К истории его текста в старинной русской письменности. (Сб. ОРЯС. т. ХСІХ, № 7). СПб, 1922. О "песенных" источниках поэмы см.: Кузьмина, с. 12-13, 119-121 и др. Общепринятым является мнение, что "Девгениево деяние" отражает более древнюю версию поэмы, нежели дошедшие до нас греческие списки. Для наших целей достаточно того, что русские тексты отражают некую иную версию сюжета, по несомненно аутентичную и восходящую к греческим источникам.

7. Например: Entwistle W. Bride-Snatching and the "Deeds of Digenis" // Oxford Slavonic Papers. 1953. Vol. 4, P. 1-16. Вообще о "Дигенисе Акрите" существует весьма обширная литература (нужно в первую очередь назвать труды А. Грегуара), которая, однако, очень детально библиографирована, сведена и изложена в обобщающих работах: Кузьмина В. Д. Указ. соч.; Сыркин А. Я. Поэма о Дигенисе Акрите. М., 1964; Т. В. Попова. Византийская народная литература. М., 1985. Поэтому мы позволим себе в дальнейшем свести ссылки на старые исследования к минимуму. Из новейших работ см. еще: Алексадзе А. Д. Литература XI-XII вв. // Культура Византии: Вторая половина VII-XII вв., М., 1989. С. 153-215.

8. Lord A. B. The Singer of Tales. Cambridge. Mass. 1960. Далее книга Лорда цитируется по переводу: Лорд А. Б. Сказитель. Перев. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Наука (в печати), без указания страниц.

9. Отдельные непоследовательности в деталях (отмечаемые самим Лордом) никак не противоречат единству и стройности целого и носят как раз специфически фольклорный (на языке Лорда: "устный") характер.

10. См., например: Beck H. G. Geschichte der Byzantinische Volksliteratur. München 1971. S. 63-97. Ср. также А. К[аждан]. рец. на: Trapp E. Digenis Akritas. Synoptische Ausgabe. Wien, 1971 // Византийский временник. 1973. Т. 35. Попова, Указ. соч. С. 233 (в последней работе новизна этой концепции сильно преувеличена, с ней полемизировал уже Лорд).

11. Дестунис Г. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода (Сб. ОРЯС. Т. XXXIV, № 1). СПб, 1883.

12. Ср. показательное высказывание об "акритских песнях" (записанных почти исключительно в новогреческий период): "они представляют собой те (!) фольклорные песни, которые послужили основным материалом в становлении (...) эпопеи "Дигенис Акрит" (...) благодаря этим песням мы имеем некий аналог тем памятникам устного народного мифологического эпоса, которые в Древней Греции предшествовали "Илиаде" и "Одиссее" (...) общепризнанным остается тот факт, что каждая поэма возникла на основе отдельных эпических песен (...) Таков естественный и единственно возможный у всех народов процесс сложения больших эпических произведений (...) Наследие византийцев в этой области известно лишь немногим специалистам и потому в широком кругу литературоведов распространено такое мнение: ни у одного народа не от одной эпохи первоначальных героических песен не сохранилось" (Попова Т. В. Указ. соч. С. 39-40. Курсив наш). Возьмем на себя смелость, не будучи специалистом, усомниться в том, что и от византийцев дошли именно первоначальные песни, те самые, которые легли в основу поэмы. Вообще книга Т. В. Поповой весьма примечательно полным игнорированием и/или незнанием основных фольклористических работ, в тех же случаях, когда они

не игнорируются, выбор делается явно не лучший; так, процитировав высказывание С. Н. Азбелева: "Историзм эпоса в самом широком смысле давно не составляет проблемы", Т. В. Попова заключает: "Такова суть современного состояния данной проблемы (!)" (Там же, с. 38).

13. Левинтон Г. А. Фольклоризм и "мифологизмы" в литературе // Литературный процесс и развитие русской культуры XVIII–XX вв. Тезисы. Таллинн, 1985. С. 36–41.

14. Все цитаты даются по Гротта-Ферратской версии (ГФ) по изданию: Дигенис Акрит / Пер., ст. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1960, указываются книга и стих (в тех случаях, когда лакуны ГФ восполнены по другим спискам, указан только стих). Прочие версии обозначаются А. (Андросская), О. (Оксфордская), Т. (Трапезундская), Э. (Эскуриальская). Обзор версий см. А. Я. Сыркин. Указ. соч., Попова Т. В. Указ. соч.

15. Gregoir: H. Le Digenis russe // R. Jakobson & E. Simmons (eds.) Russian Epic Studies. Philadelphia, 1949. P. 151.

16. Кузьмина В. Д. С. 37.

17. Там же. С. 35–37. Gregoir H. Op. cit. P. 151–152. Здесь действительно в источнике – еще более чудесном: от него исходит свет – живет змей, которого Дигенис убивает. Интересно, что здесь и лев назван лютый зверь – термин, которым может обозначаться и змей (о нем существует уже обширная литература, рассматривающая его, в частности, в контексте "основного мифа").

18. О соотношении русских и греческих версий по этому признаку – см. ниже. Тот аргумент, что из-за "перенесения" эпизодов возникла редупликация мотивов в IV и VI книгах: две победы над львами, две встречи с разбойниками-апелатами под предводительством Филопаппа – едва ли можно признать убедительным, поскольку вся поэма, как мы надеемся показать, построена на перекличке, параллелизме и симметрии эпизодов и повторении одних и тех же мотивов.

19. Применительно к свадебному и похоронному обрядам см.: Левинтон Г. А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 132–237. Любопытно отметить, что последовательность: первая охота – новая одежда (плащ из кожи убитого героем оленя) – начинает цепь инициационных эпизодов в "гипермифологической" (см. выше, прим. 13) "Песни о Гайавате" (ср. с этим львиную кожу Геракла, которая несомненно преобразует и его гибель от одежды, пропитанной кровью убитого им кентавра – это по существу эквивалент кожи, как взаимозаменяемы в некоторых контекстах заворачивание в кожу животного и купание в его крови). С другой стороны омовение и надевание новой (подаренной) одежды, доспехов и т. п. играет существенную роль в рыцарском посвящении, таком как оно предстает в средневековом романе (жанре, несомненно повлиявшем на Дигениса), например, у Кретьена де Труа: "готовит к рыцарскому званию / Он сто юнцов. Ведут их в баню, / Блюда обычай посвященья, / Им полное вооруженье / Дарит король: щиты, мечи, / Дарит одежду из парчи / Александрийской ..." (Эрек и Энида, ст. 2015–2021, пер. Н. Я. Рыковой в: Кретьен де Труа. Эрек и Энида. Клижес. М., 1980. С. 65). В связи с холодным источником "Дигениса" ср. особенно в "Клижесе" посвящение греческого рыцаря Александра (отца героя романа) и его спутников при дворе Артура: И все тринадцать в полном рвении / Свершить готовы омовенье / не побоявшись волн морских, / Никто не грел воды для них / В каком-нибудь огромном чане. / Омылись в море словно в бане" (ст. 1141–1146, пер. В. В. Микушевича, там же. С. 246). Далее следует описание шелковой рубахи, подаренной Александру, во многом сходное с соответствующей "темой" в "Дигенисе".

20. Попова Т. В. (Указ. соч. С. 21) предлагает перевод "двоекровный".

21. Далее мотивируется и прозвище: "Когда же (...) границы подчинил себе, то назван был Акритом" (IV. 52–53), "и все назвали юношу Василием Акритом, – / Ведь на границе правил он (...)" (IV. 1088–1089). Акрит (акрита, как переводит Г. Дестунис) как нарицательное значит "пограничник" или "житель границы" (подобно герою сербского эпоса).

22. Отметим, что сюжет этой драмы включает сыноубийство (см. ниже) и противостояние христианства и язычества (здесь конфессионально противопоставлены отец и сын). Не может ли включение эпизода Аники-воина в "Царя Максимилиана" объясняться реминисценцией его связи с именем Максимо (в русских версиях Максима, Максимьяна).

23. В Э. отсутствуют оба эпизода измены, что также показательно.

24. См. примеч. 11 и 19.

25. В этом качестве оно попадает в "Девгениево деяние": Амера царь или (во второй редакции) Амира царь. Примечательно то, что варианты этого имени включают (через промежуточное Амерь) и форму Мерь; по существу, чуждость персонажа обозначена здесь через этноним (меря, оформленное по образцу северных этнонимов типа чудь, весь), здесь – та же семантическая модель, что в легендах о чуди и т. п.

26. В IV книге ГФ есть только след этого мотива – родство Дигениса и его невесты, происходящих "от Дук" – речь как бы идет об отдаленных предках, но в кн. VI – (основной для нашей темы) Дигенис называет жену "дочь прославленного Дук" (VI. 14), это происхождение упоминают и разбойники-апельаты (VI. 415). Отметим, что в ГФ ни мать, ни жена Дигениса не имеют имени, это отразилось в Девгениевом деянии, где параллельно имени Амера как собственное имя осмысливается и Стратиг, соответственно его дочь именуется Стратиговна. В некоторых версиях поэмы ее зовут Евдокия, если в пересказе Карамзиным (в "Истории государства Российского") недоевшего мусинпушкинского списка "Девгениева деяния" в словах "к славной красавице Стратиговне" эпитет точно воспроизводит текст (эти слова не закавычены), он мог бы оказаться дальним отзвуком переосмысления Евдокии (Eudokia) 'благоволение' как Евдоксии (Eudoxia 'добрая слава, имя'), такая контаминация возможна (ср. об этом имени ниже), учитывая важную в поэме тему "инославия" (heterodoxia); например, eudokia как нарицательное появляется (вместе с doxa 'слава' и eirēnē 'мир' – ср. в некоторых версиях имя матери Дигениса – Ирина) в таком значимом евангельском и литургическом контексте как: "Слава в вышних Богу и на земле мир, в человецех благоволение" (Doxa en hyphistois Theōi kai epi gēs eirēnē en anthrōpois eudokia – Лука. 2:14).

27. Погону Дигенис навлекает на себя сам: посадив девушку на коня, он громким криком извещает о похищении (IV. 512–595). Здесь мотивировка сведена к минимуму ("отвагой увлеченный"), в русской версии она развернута, Дигенис требует погони "да не молвиши тако, что пришед татьбою украде". а уже отъехав говорит девушке: "Велика есмь срама добыл аще не будет по мне погони", возвращается и добивается погони (Кузьмина, 149, Сперанский, 140). Эта мотивировка повторяет ситуацию преследования Амира братьями похищенной гречанки: они посылают сказать ему о своем прибытии, "да не рек бы Амир царь, что приидоша татьбою братаничи и убиша мя" (Кузьмина, с. 160, Сперанский, 151); характерно, что этот пример Н. К. Пиксанов приводит в своем семинарии "Старорусская повесть" (М., Пг., 1923, С. 55) под рубрикой "психологическая мотивировка поступков". На самом деле Дигенисом движет то же побуждение, которое заставляет Одиссея открыть свое имя Полифему (и тем навлечь на себя месть Посейдона), а сказочного Ивашку – дразнить бабу-агу, после того, как он обманом заставил ее съесть вместо него собственную дочь. Выяснить смысл это мотива было бы очень интересно.

28. В "Девгениевом деянии" этот признак отсутствует: хотя "Град Стратиг" никак не локализован, но Стратиговне сообщают, что "приеде под град ваш из Греческия земли царевич Девгений" (Кузьмина. С. 180, Сперанский. С. 165). Может быть, "в компенсацию" утраченного противопоставления в русской версии особо акцентируется чуждость Амиры, если в греческом тексте просто "напал он на Романию, пылая жаждой боя" (1.49) и далее следует перечень его побед и разрушений, то во фрагменте мусин-пушкинского списка, сохранившемся Карамзиным, Амера обращается к своему войску: "Боярство мое великое, сынове Аравитстии! имеете ли дрьзость на Гречкую землю противу ты[и] силе плки поставити" (Кузьмина. С. 143, Сперанский. С. 133).

29. См. комментарий ad loc. (Дигенис Акрит. С. 192).

30. IV.350, 635, 807; VI.134 (см. Попова. Указ. соч. С. 131) – эпитет и это встречается в IV и VI главах, в которых основным (и завершающим каждую главу) эпизодом оказываются, соответственно, умыкание Дигенисом жены и история Максимо.

31. Этот эпитет появляется применительно к Дигенису (например, суперлатив *γενυαιωτατου* "благороднейшего" во вступлении к ГФ – 1.3), но и просто накапливается в тексте, притягивая к себе паронимы, участвует во многих формулах, показанных А. Лордом, этимологических фигурах, например: *πολλοὶ τὸν ευγενῆ ἄρῃοντες ... καὶ βασιλεῖν συγγεγεῖς* и т. п. Подробнее примеры см. в нашей заметке: "Об одном эпизоде гротта-ферратской версии "Дигениса Акриты" // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979. С. 64–65.

32. Впрочем, ситуация несколько осложняется наблюдением А. В. Соловьева, отметившего в русской ономастике (летописной, а не литературной) форму Дигений и передачу имени императора Диогена (*Diogenēs*) как Девгений (в обоих случаях в виде отчества). См.: Soloviev A. La date de version russe du *Digénis Akritas* // Byzantion. 1952. Т. 22. Р. 129–132. Gregoir H. Devgenij ou Digenij // Ibid. Р. 148–150.

Разумеется, само наличие имен не может свидетельствовать о распространении греческой поэмы или ее перевода, имена могли быть заимствованы и иным путем, но для вопроса об адаптации имени это наблюдение может быть важным: Грегуар безотносительно к русскому материалу возводил форму *Digenēs* к *Diogenēs*, но лишь потому, что самого эпического героя пытался отождествить с императором. Если предположить, что именно форма с дифтонгом могла дать русск. Девгений (не вдаваясь в фонетические соображения, которые в собственных именах могут оказаться и не всегда применимыми, а исходя просто из прецедента), то действительно, не могло ли усвоение греческого текста относиться к состоянию, когда имя героя имело такой облик. Для того, чтобы представить себе такую протоформу имени, совершенно необязательно принимать отождествление Дигениса с императором Диогеном, оно могло бы восходить к прилагательному *diogenēs* 'рожденный Зевсом, божественный' (окситонному, в отличие от имени императора, как и тезоименных ему философов), и это значение прекрасно укладывалось бы в перспективу, обрисованную Лордом.

33. Как ни парадоксально, в О. его зовут Евдоксим (ср. выше прим. 26), а его дочь – Аиссе, в остальных версиях она безымянна, как и жена Дигениса. В ГФ жену Аплорравда зовут Меланфия (а мать эмира – отца Дигениса – Панфия). Сложное соотношение в разных версиях христианских и мусульманских имен (у мусульман) отмечено А. Я. Сыркиным (Дигенис Акрит. С. 205).

34. Первое впечатление от облика девушки Дигенис выражает, сравнивая ее с женой: "Та несказанная краса души моей коснулась, / Казалось, будто предо мной любимая вторая" (V.56–57) – т. е. *deuteron tēs emēs bōka*, 'вторая после моей [жены]' (по красоте), см.: Дигенис Акрит. С. 204.

35. Комментаторы (П. Калокарос, а за ним А. Я. Сыркин) объясняет эту внезапную страсть – именно после того, как он услышал о крещении девушки – тем, что прелюбодеяние с христианкой рассматривалось как меньший грех, нежели с магометанкой (Дигенис Акрит. С. 205. Сыркин А. Я. Поэма ... С. 172–3). Однако само это представление имеет более глубокие корни. В рамках эпоса можно указать на то, что в былинах о Потыке (в варианте Гильфердинга. № 82) весь сюжетный комплекс, связанный со смертью, погребением и воскрешением жены героя, целиком заменяется крещением (а до того Лебедь белая предостерегает Потыка: "Не целуй-ко ты меня, красной девушки! / А я девушка есть роду что неверного, / Да неверного есть роду некрещеная").

36. В то же время это действительно вариант змееборства – отвоевания девушки у ручья, не случайно один из патронов Дигениса – Св. Георгий (см.: ГФ 1.23, VI.700).

37. Правда, о герое из ее войска сказано: "ведь недоверия полно все варварское племя" (VI.499).

Потом она становится к тому же Евфратом (VI.725), т. е. рекой и пограничной (см. ниже о теме границы), и сакральной. Вообще же Дигенис поселится на Евфрате только в VII книге.

39. Перед этим он прячет жену на холме, как прятал ее на дереве в эпизоде умыкания (ср. и эпизод с дочерью Аплорравда).

40. Нечто подобное говорит Дигенис и перед боем: "Позорно, если женщину лишит мужчина жизни" (VI.749), здесь заранее намечается двойственное отношение к убийству амазонки. Любопытен и предлог, на который ссылается Дигенис, поскольку именно омывая рану, Максимо сняла плащ, а потом "девственность свою в воде омыла чистой" (Т. 2652).

41. Сперанский. С. 163, Кузьмина. С. 178.

42. Кузьмина. С. 153, Сперанский. С. 144.

43. Если убийство амазонки и уникально в ГФ, то внутри этой версии оно никак не случайно: перечисляя перед смертью свои подвиги, Дигенис упоминает и об убийстве (VIII.119–120). В поэме Дигенис советует жене снова выходить замуж, но она умирает вместе с ним. (Ср. в "Девгениевом деянии": "И жити нача добре и скончался со Стратиговною" – Кузьмина. С. 184). В одной из песен (Дестунис. № 11) Дигенис просит жену присесть к его смертному ложу и душит ее в объятьях. Считать ли эти варианты синонимичными или противоположными? Во всяком случае смерть жены Дигениса открывает иные перспективы и в интерпретации убийства Максимо.

44. Левинтон Г. А. Бой отца с сыном в русской былине и других фольклорных традициях (рукопись); краткое изложение выводов: Левинтон Г. А. К проблеме изучения повествовательного фольклора. // Типологические исследования по фольклору / Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 303–319.

45. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 106–118. То же. Изд. 2-е. Л., 1986. С. 121–132.

46. Эта интерпретация более всего соответствует классической схеме (кроме некоторых отклонений, вроде "Песни о Хильдебранте"), засвидетельствованной в "классическом" ареале – т. е. у индоевропейских народов и в непосредственно прилегающих зонах (у эстонцев, киргизов и др.), однако, близкий сюжет, широко распространенный в более "экзотических" зонах, лучше проецируется на традиционный инициационный комплекс: отец в этом случае – сверхъестественное существо, посетившее наш мир, сын ищет его, бой кончается благополучно (в случае смерти сына следует воскрешение), он остается жить с отцом. Важно, что эта интерпретация во многом применима и к классическому типу, а отдельные элементы даже прямо указывают на ее предпочтительность (например, попытка воскрешения Сухраба Рустемом),

в "смягченных" же вариантах, с благополучным исходом боя, выбор вообще затруднителен. Это, как раз, случай множественной интерпретации, двойного подтекста одного сюжета. Но сверх того в контексте индоевропейской реконструкции в БОС обнаруживается целый ряд элементов, восходящих к "основному мифу", к преследованию громовержцем своих сыновей; в мифе присутствует и мотив "двоеродности" (неуверенность в отцовстве) и испытание сына. Но классическая схема БОС явно не возводится к основному мифу, речь может идти лишь об обширном слое "реминисценций" этого мифа в эпическом сюжете. Вот еще один нетривиальный случай (и вид) подтекста.

47. См. Дестунис Г. Разыскания ...N 14, 15, 21. О связи этих текстов с БОС см. уже: Миллер О. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб. 1869. Приложение, с. I-II, Дестунис. С. 69, 75, 113; ниже приводимые цитаты – по этому же изданию. Отметим, кстати, репертуар "акритских" песен ("Песен о Дигене" в рубрикации Дестуниса): из 13 песен этого раздела, кроме одного фрагментарного и неясного сюжета, две песни о похищении Дигенисом невесты, две – о попытке похищения жены Дигениса, одна – смерть жены Дигениса (см. выше прим. 43) и семь – о единоборстве с Хароном и смерти Дигениса (сюда, в сущности относится и предыдущий сюжет).

48. См. Гацар В. М. Восточно-романский героический эпос. Исследование и тексты. М., 1967. С. 313–319 (валахская запись конца XIX в. "Новак и неузнанный сын Иовице").

49. В этом смысле крайне любопытную аналогию из эпиграфики предложил А. Грегуар (Gregoir H. *Miscelanea epica et etymologica*, III. *L'amazone Maximo* // *Byzantion*, 1936. Т. XI f. 2. Р. 607–610), обнаруживший на надгробии некоей *matronae stolatae*, ок. 200 г. н. э. сочетание $\text{MAXIMAN THN AMAZONIN}$, "Максимо, именуемая амазонкой". Конечно, его предположение, что имя могло попасть в эпос с какого-то единичного надгробия – совершенно фантастично, едва ли больше дают другие объяснения (Сыркин. С. 110–111). Если между этими фактами есть какая-то связь, то придется либо постулировать какой-то древнегреческий персонаж, сохранившийся лишь в византийском отголоске, либо какую-то менее определенную, но все же более или менее древнюю и устойчивую ассоциацию между именем Максимо и образом амазонки.

50. Тесей, герой БОС, рожден в отсутствие отца, ищет его и чуть не убит им (по наущению Медеи), затем сам становится причиной гибели своего отца и своего сына (в контексте сюжета "Федры" – т. е. одного из трансформов эдипова мотива). Для излагаемой версии важно, что Тесея, бросившего амазонку Ипполиту, преследуют амазонки, а затем он по существу, убивает Ипполита – сына от амазонки (убивает, кстати, с помощью Посейдона, главного врага Одиссея – героя основной греческой версии БОС).

51. Только в погодинском списке (Сперанский. С. 161, Кузьмина. С. 174).

52. Любопытно, что Дигениса сопоставляли с Рустамом (см. Сыркин. С. 203). Отдаленной реминисценцией БОС можно было бы считать кольцо, которое берет у жены Эмир, оставляя ее с новорожденным сыном и возвращаясь в свою землю (по логике БОС он должен был бы оставить ей свое кольцо).

53. В сущности, точно так же можно понять и поступок юноши, бросившего дочь Аппорравда. Напомним, что девушку Дигенис встретил, уже попав в "Аравию", следовательно и брошена она была в своей стране, до переезда границы (уведя с собой коней, юноша как раз лишает ее возможности преследовать его). Схема невесты-помощницы, спасающей героя из плена ("Кавказский пленник") сталкивается с поведением героя БОС. В рамках поэмы о Дигенисе можно полагать, что юноша не смеет претендовать на поведение героя, или же что, бросая соблазненную девушку, он по логике БОС (в ос-

мысли Дигениса) подвергает риску себя и соплеменников. (См. прим. 56).

54. Напомним, что Дигенис спас жениха девушки, а в конце кн. V создается впечатление, что он специально ездил искать ее. Отдавая завоеванную девушку слабейшему, он как бы попадает в амплу эпического свата (но при этом – свата-соблазителя, подобно Тристану). Нужно заметить, что само сопоставление отвоевываемой (спасаемой) девушки и побеждаемой воительницы в пределах одного текста напоминает некоторые виды эпического сватовства: герой завоевывает одну невесту для сюзерена, а другую (амазонку) – для себя, именно поэтому он не может избавиться от Максимо.

55. Как Сокольник у богатырской заставы, Сухраб, идущий войной на Иран, и т. д. Поскольку "Дигенис" нередко сопоставляли с армянским эпосом, напомним, что Исмаил Ханум, вдова правителя Мсыра (страны, враждебной Сасуну), боясь, что заглохнет ее род, соблазняет Мгера – отца Давида Сасунского. От этого рождается Мсра Мелик – враг Давида и всего Сасуна: Исмаил Ханум говорит ему в детстве: "Ты укрепи наш мсырский очаг. / Ты раздвигай Сасунский очаг" (Давид Сасунский. Армянский героический эпос. М.-Л., 1939. С. 145).

57. При этом мотивирующий сюжет – БОС в его эксплицитном виде едва ли синхронно сопоставим с текстом поэмы и вообще с византийским эпосом, как исторически фиксированным жанром.

58. Не исключено, что БОС вообще предрасположен к таким проявлениям, характерно, что именно на примере былины об Илье и Сокольнике Б. Н. Путилов рассматривает другое измерение глубины текста – "второй сюжетный план" (Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. С. 192–197, в более ранней работе здесь употреблялся и термин "подтекст" – Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 207 и др.). С другой стороны, можно указать на еще один сюжет, с которым сопоставим рассматриваемый эпизод: это сюжет девы-воительницы, ищущей жениха, например, сербские песни об Арватке, рассмотренные Б. Н. Путиловым (Там же. С. 88–90), однако, без дальнейших исследований неясно соотношение самого этого сюжета с БОС.

СОДЕРЖАНИЕ

В. Н. Топоров. Др.-греч. $\sigma\epsilon\tau$ - и др. (знаковое пространство, знак, мотивировка, обозначения знака; заметки к теме)	3
Н. П. Гринцер. "Протопозитика" — становление античного научного мышления	37
* * *	
Н. Н. Казанский. К хронологии фонетического перехода $*y > h > \rho$ в древнегреческом языке	54
Б. М. Никольский. Греко-севернокавказские лексические параллели	61
А. И. Солопов. Этимология и первичное значение лат. <i>polio</i> в свете балтославянских параллелей	67
* * *	
Д. Ю. Молок. Фронтоны Олимпийского храма (проблемы формальной и языковой симметрии)	71
Е. Г. Рабинович. Как звали Апостола Павла?	78
М. К. Трофимова. Два варианта гностического толкования	88
Г. А. Левинтон. Дигенис и Максимо (эпический подтекст в византийской поэме)	108

БАЛКАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

Балканские чтения — I

Материалы по итогам симпозиума

Март 1990 года, Москва

Подписано в печать 5.09.91 г. Формат бумаги
60 x 90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Уч.-изд. л. 5,4. Тираж 500 экз. Зак. 250. Цена 4р.

Отпечатано на ротационной ВНИПИСТАТИФОРМА
Госкомстата СССР

