

ТЕЗИСЫ МАТЕРИАЛОВ

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ

3

Москва 1994

Российская Академия наук
Институт славяноведения и балканистики
Российский фонд фундаментальных исследований

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 3

Лингво-этнокультурная
история Балкан и
Восточной Европы

Тезисы и материалы симпозиума

Москва 1994

Редакционная коллегия:

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

Техническое оформление книги - М.И. Леньшиной

© Институт славяноведения и
балканистики РАН, 1994

НΟΜΟ ΛΟΟΥΕΝΣ: К ЭТИΜΟΛΟΓΙИ ГРЕЧ. ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΜΕΡΟΠΕΣ И СЛАВ. ЧЕЛОВѢКЪ.

1. Неубедительность предлагавшихся этимологий греч. ἀνθρώπος, в частности, допускаемой Шантреном гипотетической формы ἄνθρωπος, которая помимо своей семантической неубедительности и фонетических трудностей не объясняет ж.р. ἡ ἀνθρώπος.

2. Мы предлагаем рассматривать греч. ἀνθρώπος как субстантивированное прилагательное, представляющее собой сложение ἄνθρω "член" и ὄψ "голос, речь" (ср. лат. vox, скр. vāc и т.д.): *ἄνθρω-όρος "обладающий членораздельной речью". Диссимиляцию -рθр- > -νθр- можно объяснить по аналогии с *δέρδρεφον > δένδρεφον.

3. Сходная семантическая мотивировка обнаруживается и в другом, этимологически безнадежном по мнению Шантрена, поэтическом слове для "человека" - μέροπες, от μέρος, μερίζω и ὄψ, "разделяющий на части или членящий речь".

4. Среди фантастических античных этимологий обоих слов находим и правильные: Ammon. In de interpr. 38.13 ἀνθρώπος κατὰ τὸ διαρθροῦν τὴν ὄψα; Hesych. s.v. μέροπες· ἀνθρώποι διὰ τὸ μεμερισμένῃ εἶχειν τὴν ὄψα; Chrysipp. ap. Ael. Herodian. De pros. cath. 3/1. 108.12; Eustath. II. 1.53.2 etc.

5. Подвергая сомнению правильность идущего от Циммера и одобряемого Фасмером, ЭСРЯ, IV, 328 и в ЭССЯ 4,49 сближения славянского челоуѣкъ с челядь и лит. vaĩkas "сын", мы реконструируем исходную форму *kelo-wekʷos "члено(раздельно)-говорящий", от *kelom/kolom_i "член, колено" и wekʷ- "речь",

засвидетельствованного с тем же вокализмом в праслав. *věkъ "вещь" и греч. ἔπος (из *wekʷos) "слово". Таким образом можно говорить не только о сходной смысловой и словообразовательной структуре, но и об этимологическом тождестве второго элемента сложения в греческом и славянском слове для "человека". Предположительно, и темное хеттское слово antuḫṣas, (ср. также форму antuḫḫe-) может быть анализировано аналогичным образом.

6. Итак, и в греческом, и с в славянском "человек" понимается как существо "членораздельно говорящее", скорее всего с противопоставлением нечленораздельным криком животных (или варварской речи иноплеменников, "немцев" ?). Эта греко-славянская концепция человека, выделяющая его из животного царства как существо более высокого порядка, внешне имеет более рационалистический, секулярный и, если угодно, более гуманистический характер, чем распространенная в других и.-е. языках "жреческая" концепция, которая построена на противопоставлении типа homo - divus "земной - небесный (божественный)" и в рамках которой человек осмысливается как существо низшее по сравнению с богами, как "прах земной". Показательно, что соответствующий фразеологизм ἀρθροῦν τὴν φωνήν "артикулировать речь" получает ключевое значение в ранних эволюционных теориях происхождения языка (Архелай, Протагор, Демокрит, затем эпикурейцы), находившимся в сознательной оппозиции к мифологическому и религиозно-философскому представлению об "установителе имен" (пифагорейско-платоническая традиция). В этих теориях постулируется изначальный фонетический хаос, аналогичный физическому смешению элементов (ср. στοιχεῖα "буквы" и "элементы"), слитное (συγκυμένη) состояние человеческой речи, подвергавшейся постепенному расчленению по

мере культурного прогресса. По существу ранние философы эксплицитовали и развивали древнюю идею, заложенную в семантике самого слова *diversitas*.

7. Тема *homo loquens*, однако, могла быть (и действительно была) интерпретирована и в совсем другом ключе, если учесть сакрализацию "Речи" (*Vāc*) в индо-иранской традиции, связь термина *ἔπος* (**wekʷesa*) с иератическим гексаметром, греческие представления о божественном логосе, и, наконец, прямое утверждение Клеанфа ("Гимн к Зевсу"), что наделенность речью - особый дар человеческого рода, ниспосланный свыше. Примечательно, что и в случае с таким, харизматическим пониманием "человека говорящего" мы имеем дело с отрицанием пессимистического взгляда на человека как на "земной прах", *homo*, так как именно Слово переводит человека из категории *homo* в категорию *divus*.

8. По мнению Вальтера Буркерта в его книге *Homo sacer*, античный человек (от которого происходит человек современный с его культом насилия) унаследовал основные черты палеолитического охотника и выразил свою изначальную запрограммированность на убийство и пролитие крови в ритуале жертвоприношения. Но в ритуале был и другой элемент - молитва и произнесение священных **wekʷesa*. Не был ли этот элемент культурно более значимым? Само заклинание жертвы было формой общения и "разговора" с богами через еду и угощение. Во всяком случае индо-европейский земледelec в греко-славянском ареале определил себя не как *homo sacer*, а как *homo loquens*.

9. Не исключено, что определение "членораздельно говорящий" изначальное не было ни научно-описательным, ни религиозно-философским, а имело практически-регулятивный смысл запрета на убийство или причинение зла себе подобному. На эту мысль наводит

несвойственное многим другим языкам употребление слова "человек" в греческом и русском применительно к конкретному лицу (вместо имени) в качестве формулы защиты или сострадания : ср. такие русские выражения как "не трогайте человека", "до чего человеку довели" и т.д., греч. τὸν ἄνθρωπον ἀπώλεσεν (Dem.21.91) etc. В новогреческом ἄνθρωπος нередко употребляется почти в смысле καὶ μένος.

Γερήνιος ἱππότης Νέστωρ: И.-е. эпитет, микенский титул
и греческий социальный термин.

Эпическая традиция легко допускает переосмысление унаследованного материала. Эпос использует этимологию в качестве художественного приема (Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, 1951). Иногда этимология правильна, но чаще эпическое толкование далеко от истинного понимания. Формула βίη'Ηρακλείη «Геракл», букв. «Гераклова сила», как доказал К.Ройх, восходит к микенской титулатуре, переосмысленной в указание, что Геракл был сильным (*Linear B: A 1984 Survey*, 143 - 190, M.L. West, *JHS*, 108, 158 сл.).

Лингвистическая интерпретация зачастую приближает нас к пониманию изначального текста, или же позволяет установить относительную хронологию формулы в гомеровском тексте. Такой подход может быть применен к формуле Γερήνιος ἱππότης Νέστωρ (B 336 433 601 D 317, H 170, 181 Q112,151, I 162,179, K 102,128,138,143,157,168, 203, 543, L 516, 655, X 52, g 68,102,210,253,386,397,405,417,474, d 161), Γερήνιος οὐρός Ἀχαιῶν Q 80 L 840 O 370 659 g 411. Все слова, входящие в нее, хорошо известны уже в микенском:

ke-re-no представлено в филосских текстах как ЛИ (PY Cn 599 и MY Au 102); у Гомера его понимают как название реки или топоним. Приняв Ke-re-no = Γερήνιος мы вынуждены постулировать двух отцов Нестора. Имя Нестора - сокращенное от мик. Ne-ti-ja-no, Ne-ti-ja-no-re - Nesti-anor, Nesti-anorel букв. «тот, кто приводит мужей (с войной)».

Эпитет ἱππότης вне сомнений связан с конем, однако в этих контекстах ἱππότης отличается от беотийского ἱππότης, равного аттическому ἵππεύς при обозначении сословия, оформившегося в эпоху архаики (в Афинах ἵππεύς восходит к солововскому периоду). Традиционное объяснение «сражающийся на колеснице, правящий колесницей», кажется модернизацией и не согласуется с контекстом, в котором все герои сражаются на колесницах, но лишь редкие названы ἱππότης: В 628 διφιλος ἱππότης Φυλεύς, или E 126 σάκεσπαλος ἱππότης Τυδεύς.

Приняв микенскую датировку для формулы Γερήνιος ἱππότης Νέστωρ из «proömion»-vocative *ἱππότης Κάτορ (Koller, *Myk und Dichtung im alten Griechenland*, 196 п. 39) мы вынуждены реконструировать *Gere-ni-oz ik*kw-o- без густого придыхания, но с экспрессивной геминацией в *ek*kw-o- > *ik*kw-o-. Не исключена, однако, нарочитая архаизация, кото. я как будто проглядывает в II. 2 628. Здесь патронимик Φυλεΐδης (безусловно постмикенский: для микенского ожидалось бы *Phul-ew-iyos) либо избыточен, либо самодостаточен без дополнительного упоминания имени отца в конце того же стиха. Аллитерация, обязанная народной этимологии *Phulewidas и *Diwel-Philos, встречается довольно широко, напр., у

Гесиода (fr. 176 M.-W.): Φυλῆα φίλον μακάρεσσιν θεοῖσιν, cf. Hes. fr. 211 (P. Agtig. 55) Πηλεὺς Αἰακίδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν. Нестор, Тидей, Ойней и Пелей названы также ἱππῆλata. Этот эпитет у Гомера также не лишен чисто звуковых коннотаций, ср.: ξεινός περ ἐὼν ἱππῆλata Τυδεύς (Il. 4. 387), γέρων ἱππῆλata Πηλεὺς (Φοῖνιξ, Οἰνεύς, Νέστωρ) Il. 7. 125, 9. 438, 11. 772, 18. 331, Il. 9. 432, 16. 196, 19. 311, Il. 9. 581, Od. 3. 436, 444). Повторяющееся γέρων, единожды переделанное в пер ἐὼν наводят на мысль о звуковой интерференции, зависящей от формулы Γερήνιος ἱππῆτα Νέστωρ. Четыре героя, прозванные ἱππῆτα, - это Нестор (Мессения), Ойней с сыном Тидеем (Этолия, потомки Эола), Пелей (Фтия в Фессалии) и Феникс (ἱππῆτα Φοῖνιξ) который поселился во Фтии и стал δῶδων Ахилла. Впечатление такое, что эти герои как то выделены из общего числа конников и колесничих (как владельцы больших табунов?). Семантическое переосмысление находит параллель в морфо-логии: беотийское ἱππῆτας содержит корень *hippo- и суффикс *-ias, идентичный суффиксу в δῶδων, ср. мик. to-ko-so-ta hoxtotas/ «лучник».

В рассмотренных случаях *-ias обозначает человека, имеющего дело с конями или оружием. Противопоставление ἱππότης(1). "возница" у Геродота и в трагедии и 2). ἱππότης у Гомера, всегда в вокативе, но в функции номинатива, отмечалось неоднократно. Я предлагаю видеть в них два разных слова, возводя (вслед за Фой) гомер. ἱππῆτα к одной форме сскр. *āsvapati* "Владыка коней" в гимнах Ригведы: *āyahimā*

īdadvō āsvapate gōpata ūrvarāpate sōmap somapate piba (RV VIII 21 3). Эпитет *āsvapati* здесь относится к Индре, но, возможно, изначально он относился к одному из Ашуров, играющих важную роль в генеалогических построениях и в объяснении природных явлений (напр. Hopkins, *Epic Mythology*, 49). Ряд функций, присущих Ашурам, был перенесен на Индру, включая эпитет *Marutpati* (RV 4,31, 44) «Владыка божества ветра (Va-yu, Va-ta, Maruta, Anila, Pavana)». Та же идея «Владыки ветров» засвидетельствована в др.-прус. теониме *Wejo-patis* "Владыка ветров." Семантическая линия *Конь - Ветер - Мысль* восстанавливалась как безусловно доказанная уже на первых этапах индоевропеистики, ср. F.L.W. Schwartz, *Wolken und Wind, Blitz und Donner*. 1879, 32. Образ коня «быстрого как ветер» распространен от Индии (RV I, 225, 11) до западных и.-е. ареалов. В греческой и римской культуре "*conexum ventorum cum equis*" (H. Steinmetz, *De Ventorum descriptionibus apud Graecos Romanosque*. Diss., 1907) прослеживается вполне отчетливо (Eur. *Phoen.* 211, Hor. *Carm.* IV, 4, 44); в греческой комедии конь обычен при метафорическом обозначении стремительного и порывистого движения (H. Blümner, *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen*, 213-214). Похоже, что древние связи *конь - ветер* в народных представлениях были не только поэтическими ("*montagnes, arbres et vent (ou pluie), dans une ambiance divine, liés à un verbe d'action violente avec nuance sexuelle qui peut être symbolisée par un animal*" C. Watkins, *BSL* 70 (1975), 20). В санскрите «Повелитель ветров»

(*asvapati*) появляется в вокативе; этот композит допускает и.-е. реконструкцию **ekwo-pot-* (Fay, *Cl.Q.*, 3 (1909), p. 273; см.: R. Schmitt, *Dichtung u. Dichtersprache*, 130-131), не упомянутую в этимологических словарях.

Такой тип сложения основ представлен во многих и.-е. традициях: лат. *hostis*, *hospes*, пелигн. *hospus* из **hosti-pot-s*, cf. *potestas*, лит. *Vies-pati* "Господь" по форме точно соответствующее лат. *hospes* < **hosti-pot-s*, и ст.-слав. *Gos-podl* < **ghosti-pot-*. Готское *hunda-fa ps* "повелитель сотни" содержит тот же корень **pot-*. В греческом языке начиная с микенского времени известен *do-po-ta* > δεσπότης, букв. «Хозяин дома, владыка», δεσποίνα < *δεσποτνια «Владычица», причем в обоих случаях сложены основы **dems* (gen.) + **pot-*, что точно соответствует композиту, представленному в Гатах *dā-ng pati*, вед. *dām* (< **dems*) *pāti* с искусственным вариантом (Манд. 1 и X) *pātir dan* (E. Benveniste, *Origines de la formation des noms*, 68). С точки зрения семантики в *asvapati* обнаруживается та же идея владычества над конями, причем сама эта власть зависит от природных особенностей, а не от привходящих обстоятельств (Benveniste, *Problèmes de lingu. générale*, 307).

И.-е. **ekwo-pot-* могло бы отразиться в греческом как **ikwkw-o-pot-* с остающейся без объяснения геминацией лабиовелярного и с изменением начального **e-* в *i-*. Густое придыхание (фонема *h-*, еще создававшая позицию в микенском), засвидетельствованное во всех диалектах, обычно датируется послемикенским временем. Можно предполагать, опираясь на Гесиода (fr. 252 M.-W. = Paus. 9, 40, 5-6), что этот композит дожил и без гаплогогического упрощения до архаической эпохи: Φύλας δ' ὄπιεν κόυρην κλειτοῦ Ἰολάου

Λεϊλεφίλην, ἣ εἶδος Ὀλυμπιάδεσσιν [ἐριζεν ὤεστ, ὅμοιον, ὁμοίη, ὁμοίην - αλ]

Ἰππότην δὲ οἱ υἱὸν ἐνὶ μεγάροισι ἔπικτε
Θηρῷ τ' εὐειδέα ἱκέλην φαέσσι σπλήνῃς.
Θηρῷ δ' Ἀπόλλωνος ἐν ἀγκοῖνῃσι πεσοῦσα
γεῖνατο Χαῖρωνος κρατερὸν μένος ἱπποδάμοιο.

М.Л.Уэст поставил *crux philologorum*, чтобы отметить несоответствие имени *Hippotes* дактилическому размеру. Строка содержащая ἐνὶ μεγάροισι ἔπικτε выглядит вполне архаичной и допускает восстановление Ἰππολότην δὲ οἱ υἱὸν ἐνὶ μεγάροισι ἔπικτε. Более глубокая реконструкция наталкивается на одну трудность: **ikwkw-o-potan whoi hulon eni mhegaroihi etikte* возможно только без частицы *dev*. Интересно отметить, что и в этом фрагменте генеалогического эпоса Ἰππότην упоминается в связи с Филеем, одним из четырех **ikwkw-o-pota* в гомеровском тексте.

Восстановленную форму можно было бы датировать микенской эпохой, когда гаплогогическое упрощение еще не представлено, но уже известны аналогические изменения типа *i-po-po-qo-i* PY Fп 346 dat. pl., обычно понимаемый как (H)ippo-phorg*oihi 'табунщикам'. Восстановленная нами формула **ikwkw-o-pot-* находит подтверждение в имени микенской «Конской Владычицы» *po-ti-ni-ja i-qi-ja* И.-е. **ekwo-pót-* (cf. **dms-pot-as*)

ожидалось бы в микенском как *ik*kw-o-pótas (в скр. *aśvapati* предполагается сдвиг ударения к началу слова). Кажется возможным и в основе гомеровского формульного ἵππότης видеть эли-тет *ek*kw-o-pótas, стоящий в вокативе и упростившийся только в послемикенскую эпоху. Такое предположение подтверждает и мик. упот-ребление эпитета *Potnija*, *femininum* к *Potas: В дактилической поэзии *iqqopotnia (ср. мик. si-to-ro-ti-ni-ja «Владычица Зерна») не могла быть представлена из-за ямбической последовательности слогов. Сокращенные формы этих теонимов дожили до эллинистического времени: Σιτώ - Деметра в Сицилии (Ael. I.27) и Ἰππώ - дочь Океана (Hes. Theog. 351).

В микенском не засвидетельствована *iqqopotnia, однако те же два корня представлены в эпитете богини *potnia ik*kw*eia в PY An 1282. Из текста мы узнаем, что она имела собственное место почитания (o-pl-e-de-i т.е. *op/lepi hedeht* «для святилища»). В классическое время эпитет «Конский» обычен для Посейдона (ср. мик. *po-se-da-o-ne*) и Афины (ср. мик. *a-ta-na po-ti-ni-ja*, Афина Ἰππία у Pl. Ol. 13.115, S. OC 1071, Paus. I. 30. 4). В Олимпии «Конской» звалась Гера (Paus. 5. 15. 5). Пилосская табличка перечисляет собранных для *Potniai Hlqqelai* (dat. sg.) людей с указанием места, откуда они прибыли. Повод для сбора в святилище «Владычицы конской» нам неизвестен (в тексте сохранилось только]-mo). На ранних этапах и.-е. культуры почитание (жертвоприношение) коня занимало важное место: в Ведах это *aśvanēdha* - жертвоприношение коня, в Риме это *October Equus* и т.д., см. J. Puhvel, *Comparative Mythology*, 269 - 276. Наконец, хотя и нерегулярно, конское жертвоприношение засвидетельствовано и в самой Греции (Burkert, *Greek Religion*, 34.) вместе со свидетельствами почитания коней: они ведут свой род от богов и обладают подобно людям своим μένος, ср. например Il. 17.456 (G. Nagy, *Arethusa* 13, 161 -196), а также пророческим даром (Зайцев, 1966). Эти представления связаны не только с и.-е. эпохой, но и с рядом новшеств, обусловленных общим для Средиземноморья использованием колесниц - у хеттов, микенцев и в Египте. Религиозное почитание коня обнаруживается на всем и.-е. ареале, от кельтской Галлии до Индии.

Эти данные необходимо учитывать при реконструкции эпитета ἵππότης в греческом языке. Возможно, что исконно он связан с божеством, и лишь впоследствии перенесен на героев. М.П. Нильссон (*Geschichte d. griech. Religion*.³ I., 310) обратил внимание на то, что вазопись геометрического периода очень часто изображает коня и всадника. Мы можем проследить ряд изменений в «конской» теме, отчасти зависящих от эпической поэзии. Троянский конь составляет важнейшую часть троянского мифа, сочетая древние и.-е. корни с хеттским влиянием (Wyatt, 1970; Faraone, *Talismans* ...). Троя связана древними эпитетами с коневодством (G.H. Macurdy, *CQ* 17, 50-52.); в классической Греции три божества - Посейдо, Афина и Гера - носили эпитет «Конских», а в святилищах продолжали почитать статуи коней, например, бронзовую

статую деревянного коня на Акрополе Афин (Loewy, *Inscr.*, #52, *Ar. An.* 1128; Hsch. s.v. Δοῦριος, Paus. I 23 8).

И.-е. эпитет, связанный с культом ветров, *ik^wk^wo-pot-, как кажется, сохранялся в Греции и в другой фонетической передаче, которая, насколько мне это известно, никогда не была предметом этимологического анализа.

Одиссей гостит у Эола, царя ветров (*Od.* X, 1 sq.): Обычно комментариисты подчеркивают, что Эол был человеком, а не божеством, одновременно отмечая, что патронимик Эола - Ἰπποτάδης - представляет собою скорее эпитет, чем реальное отчество (cf. Ameis, Hentze, *Odys.* I, Bd, 102; Hayman, *The Odyssey*, 129, etc.). Рассмотрим этот патронимик внимательнее, имея в виду ту связь между представлениями о конях и ветре, о которой говорилось выше. Эпитет Ἰππότης засвидетельствован как имя собственное в греческих надписях: Ἰππότης Кос, 242 до Р.Х., Ἰπποτάδαι (n.gent.) Родос, iv/iii вв. до Р.Х., Ἰπποτάδης Делос, iv в. до Р.Х. (Fraser, Matthews, *A Lexicon*, 237) и в мифологической традиции:

1) сын Мимаса, отец Эола, 2) отец Перибоя, дед Тидея, 3) сын Фила и Лиефилы, внучатый дядя Геракла, отец Алета, 4) сын Креонта, 5) сын Кнопа, царя Эритра. Не вызывает сомнений, что многие из мифологических имен прямо восходят к эпитетам, напр., Тидей оказывается внуком Гиппопададбо в эпосе он οὐκὸπαλος ἱππότης Τυδεΐδης. Тидей и его сын Ойней ведут генеалогию от Эола (cf. Hesiod. fr. 11, comm. M.-W.), сына Эллина. В греческой традиции была тенденция смешивать Эола сына Гиппота с Эолом сыном Эллина, эпонимом эолийцев (cf. Schol. ad Hom. *Od.* 10, 2 (= Hesiod. fr. 9 M.-W. и Diod. 4, 67)).

Для определения времени возникновения всех этих имен и связанных с ними генеалогий важно иметь в виду наблюдение М.Лежена, согласно которому в микенское время имен собственных, начинающихся с-ипл-, вообще не существовало. Элемент ипл- встречается только в составе имен нарицательных. Тем самым очевидно, что патронимик Эола, включающий ипл- в качестве первого элемента и суффикс-ades, который появляется только в послемикенское время, не может быть древнее эпохи греческой архаики. Само же имя Эола может быть микенским; во всяком случае в микенском засвидетельствована кличка пахотного вола a3-wa-ro = *Aiolos*, которая, вероятно, соответствовала порывистому характеру животного.

Можно заметить, что имя и патронимик Эола - адьки ветров более похожи на эпитеты ветра, чем на настоящие имена.

Прежде, чем мы обратимся к вопросу, кто такой Эол - человек или божество, следует остановиться на том, что мы знаем о почитании ветра у греков. Сравнение разных и.-е. традиций позволяет восстановить Ветер как и.-е. божество (Skr. Vāyu, O.Pruss. *Wejopatis*, etc.). В Греции микенского времени Ветры почитались особо: мы обнаруживаем a-ne-to i-je-re-ja, букв. «Жрица ветров». Неясно, была ли она сама божеством, или только жрицей, но почитание Ветров очевидно, также, как очевидно, что Ветры не имели своей *Polis*. В этом смысле они

самостоятельны, но одновременно их культ выглядит менее важным (ср. *Potnia thérôn*, но *anemón hieréia*) за исключением возможных (но для микенского не засвидетельствованных) связей с заупокойным культом (E. R. 'Ide, *Psyche. Seelenkult und Unterblich-keitsglaube der Griechen*. 3. Aufl. Tübingen - Leipzig, 1903, p. 245 f.). В ряде греческих государств Ветры связаны с душами умерших, почитавшимися как *ánemoi* (Suid. s.v. Τριτοπάτορες, cf. *δεσπότες άνέμων* Phot. s.v. Τριτοπάτωρ Tzetzes Lycophr. 738).

В конце микенской эпохи происходят некоторые изменения в религии, которые было бы интересно соотнести с общими изменениями в религиозной практике. Прямых указаний в текстах линейного письма В нет, но имеются археологические данные, косвенно указывающие на реформу в религиозной жизни. Прежде всего мы обнаруживаем переход от труположения к трупосожжению. Этот переход зависит не от одних демографических изменений ПЗ III периода, но отражает изменения в религиозных представлениях. Обилие печатей с изображениями «демонов» и греческие мифы о губительных демонах - Сфинксе, Сиренах (упомянуты в микенских текстах, ср. *se-re-mo-ka-ra-a-ri* ("украшенные") головами Сирен"), как будто, говорят о том же.

В Афинах божество Тритопадор (олицетворение ветров и душ предков) доживает до классической эпохи. В конце микенской эпохи засвидетельствованы жертвы *ri-se-ro-e / Triserohel/*, «Тригерою». Среди предлагавшихся толкований этого слова наиболее интересным и убедительным выглядит интерпретация основанная на сопоставлении с аттическими *Tritopatores*.

Ветры появляются как отдельные божества в греческой литературе (cf. Schol. B Dindorf III, 370 *όμωνύμως γάρ τὰ πνεύματα καὶ οἱ προεστώτες αὐτῶν θεοὶ λέγονται*: τὸς δὲ σωματικῶς ἐν Θράκῃ κατοικοῦντας ὑποτίθεται ὁ ποιητής). Интересно отметить, что Борей и Зефир живут во Фракии вместе (cf. II, 23, 195, 229). В Илиаде отмечена их роль в погребальном ритуале (II., 23 194 sq.), Гесиод сообщает генеалогию Ветров (Hes. *Theog.* 378 sq.):

Ἀστραίῳ δ' Ἰῆος άνέμους τέκε καρτερόνυμος.
ἀρυεστήν Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψόπρόκλειυθον
καὶ Νότον. ἐν φιλότῃ θεᾷ θεῶ εὐνήθῃσιν. 380

Имя «отца Ветров» *Ἀστραίος* производит впечатление эпитета, превращенного в имя ("an invented name for the father of the stars." M.L. West, ad loc.) ср. агл. *star*, лат. *astra*, etc. Гесиод знает три ветра по именам. Но Зефир в микенском служит для обозначения людей (*ze-pu-za-e*). И у Гесиода, и у Гомера ветры имеют божественную природу. Они появляются как *dii minores* в Илиаде (II., 23 194 sq) когда Ахилл возжигает погребальный костер Патрокла. Как божества они упоминаются в Теогонии и почитаются еще в классическое время (K. Neuser, *ANEMOI: Studien zur Darstellung der Winde und Windgottheiten in*

der Antike). Трудно принять вывод (Page, *Folktales in Odyssey*, 76), что Эол не имеет с микенским культом никаких связей; он простой смертный.

Последнее утверждение опирается на то, что отец Эола был человеком, а сам он назван «любезным богам». Как мы видели, имя отца Эола не древнее эпохи архаики, когда впервые появляется патронимик на *-idas*. Более ранняя реконструкция предполагает восстановление эпитета, а не патронимика. Г. Мюлештейн показал, что имена с *Нипро-*широко засвидетельствованы впервые при Писистрате. Можно предполагать, что и патронимик Эола был образован из эпитета ветра незадолго до VII в. (см. ниже Стесихоровскую реминисценцию). Лингвистические данные позволяют предполагать, что Эол, сын Гиппота, попал в греческий эпос относительно поздно, сохранив традиционные эпитеты бога ветров. Религиозная функция ветров засвидетельствована в микенском жертвой *a-ne-to i-je-re-ja*, а Эол в Одиссее тесно связан с Олимпийским пантеоном. Имя *Aeolos* и патронимик *Hipporotas* представляют собой эпитеты ветра. Чисто магическая власть Эола, забирающего ветры в мешок, могла появиться только у Эола-человека, т.е. не прежде, чем он приобрел патронимик.

В V веке до Р.Х. культ ветров был восстановлен в Дельфах (Herodot. 7, 189). С этого времени возрождение культа распространяется по всей Греции: алтари, жертвоприношения, чаще бескровные, специальные жрецы, напр., *Εὐδάμειοι* в Афинах, игравшие определенную (неясно, насколько древнюю) роль в Элевсинских мистериях, или *Ανεμοκίται* в Коринфе. Особенно важны подробности, касающиеся культа ветров в Итане (Сикийон, Paus. 2, 12, 1), в Метане 2, 34, 2; Arcad. 8, 29, 1); Фест упоминает о принесении коней в жертву ветрам на *Taigete* (Festus, p. 181): "ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur". К этому же времени, как думают, относится и почитание ветров как богов, связанных с культом предков. В нескольких преувеличенной формулировке П.Штенгеля Агамемнон принес не "windstillendes Opfer" (Ag. 214), и не "Beschwichtigungsmittel thra-kischer Stürme" (Ag. 1418), но жертву предкам. Связи культа Ветров с культом коня и культом предков подчеркивал также М.Нильссон.

Описание Илиады отличается от Одиссеи, где обитель ветров помещена не во Фракии, а на острове: *Αἰόλιον δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ'· ἐνθα δ' ἔνοικεν / Αἰόλος Ἰπποδάμης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι. / πλωτῇ ἐνὶ νῆσῳ πάσαν δέ τε μιν περί τεῖχος / χάλκεον ὄρρηκτον. λίσσῃ δ' ἀναδέδρομε πέτρῃ (Od. 10, 10). · φρ. οἱ δ' ἑταροὶ ἐπέσσι πρὸς ἀλλήλους ἀγέρευον / καὶ μ' ἔφασαν χρυσὸν τε καὶ ὄρυγρον οἴκαδ' ἄγειναι. / δῶρα παρ' Αἰόλου μεγάλῃτορος Ἰπποδάμοιο (Od. 10, 36).*

Рассказ о человеке, ставшем владыкой ветров, производит впечатление гомеровской инновации как и рассказ об Эолидах - шести сыновьях и шести дочерях, живущих в браке. Это все, что мы знаем о семье Эола. Затем родословная расширяется: от Od. 10, 36 зависит фрагмент Стесихора, с упоминанием о кузене Эола; ... ἐκταρὲ' ἰαμῶν

... ἴδρα ... ἴδρα ...
| ἐστόλισεν μέγλα φάρος ἀνεμῶς
(PMGF. App., fr. 62; | Αἰόλου Ἰπποδάμοιο καθέσθαι δ' ἐτά-

1. 10 suppl. M. Davies).

νύσσ' ἐπ' ἀλόν)εσ-
] σι, πυρὰν δ' ὃ (γ)α μέμβλετῳ νεκρῶι
] ἐριμάκεας, οὐς
] σι, πυρὰν δ' ὃ (γ)α μέμβλετῳ νεκρῶι
 ποιεῖσθαι)περιμάκεας ὄζους
 [ναήσαις μελίαις τ' ἐριδάουσις

Похоже, что до VII в. до Р.Х. Зол не знал родни и что только Стеси-хор создал ее, подчеркнув связи Зола с Италией (G. Huxley, 1992).

Фрагмент Стесихора - свидетельство нового этапа в «о-челове-
 чивании» Зола. Уже отмечалось, что имя Зола образовано от прила-
 гательного, обозначающего быстрое или порывистое движение, cf. πόδας
 αἰόλος ἵππος T 404, и αἰολόπῳλος G 185, что в сочетании с патронимиком
 ἱπποτάδης передает идею «быстрый как ветер». Следует специально
 отметить Od. 10,36 которую рукописная традиция единодушно передает
 как δῶρα παρ' Αἰόλου μεγάλτορος ἱπποτάδῳ с окончанием генетива на -cu,
 который обнаруживается также у Стесихора: ἐστόλοισεν μέ(γ)α φάρος
 ἀνεψὶς Αἰόλου ἱπποτάδα (= ἱπποτάδῳ с дорийской контракцией гласных
 -āō -ā). Издатели неизменно исправляют чтение Od. 10, на δῶρα παρ'
 Αἰόλου μεγάλτορος ἱπποτάδῳ, при имая конъектуру Π. Найта и постулируя
 более древнее *aiwoloho (s)megal-. Такое исправление совершенно
 резонно и устраняет метрические трудности. Одновременно оно
 показывает древность (возможно микенскую) данного стиха. Однако
 совершенно невероятно, чтобы Зол был микенским мифологическим
 персонажем; его остров по соседству с Липарскими островами скорее
 отражает эпоху Великой греческой колонизации; его имя - переделанный
 эпитет, как и его патронимик.

Преобразование эпитета в имя собственное (патронимик) доста-точно
 обычно. С этих позиций кажется оправданным видеть в «патро-нимике»
 первоначальный эпитет, сопоставимый с скр. aśvapati, эпи-тетом
 Индры, который перенял ряд чисто «погодных» функций от Ассувов,
 включая владычество над ветрами. Я предлагаю восста-новить конец
 стиха Od. 10,36 в его возможном микенском виде:

*aiwoloho mhegaletoiros ik*kwopot-āho.

Вероятно уже в архаическое время возник технический (и соци-
 альн-) термин, обозначающий «конника, всадника» и образованный при
 помощи суффикса -ias: ἵπποτας. В это же время произошло и упро-щение
 гаплогогических слогов в древнем эпитете *ik*kwopotās. Ис-конный
 эпитет сохранился двумя путями: слившись по форме с воен-но-
 социальным термином (ἵπποτας) и в переосмысленном и переделан-ном
 виде как патронимик с продуктивным суффиксом -adās (ἱπποτάδης).

Подводя итоги, я предлагаю следующее развитие эпитета в гре-
 ческом языке. Для индоевропейского мы можем реконструировать це-
 лый ряд эпитетов «Владыки ветров», как показывает др.-прус. Wejo-patis,
 кр. Marut-pati, эпитет Индры, отражающий его связи с ветром (ср.
 отождествление Марутов и Vāju «ветер»). Культ ветров в некото-рых

отношениях близок к культу коня, причем в основе может лежать идея быстрого и порывистого движения (еще Buchholz, 1884: "Hippotes als gascher "Reiter" gedacht wird, wie die Winde selbst schnellfüssigen Rossen gleichen"). Формульное выражение «Владыка коней» обозначало в ритуале только божество (скр. Indra, мик. Potnia ik^wk^weia, галл. Epona) и может быть восстановлено как **ḡek^wo-pot-* «Повелитель ко-ней». Его позиция в скр. и греч. стихе различна, что не удивительно (Κλέος ἀφύτον и **ḡava ... āksitam* также не идентичны по месту в стихе).

Можно предположить, что унаследованный эпитет в ранней греческой традиции сохранялся в ритуальных текстах и употреблялся в трех падежах: ном.**ek^wo-potas*, voc.**ek^wo-pota*, gen. **ek^wo-potasyo*.

И.-е. почитание коня и ветра продолжалось еще в микенское время в ритуале «Конской Владычицы» *po-ti-ni-ja i-je-ja* (обратный порядок корней **ek^wo-* и **potni*), и *a-ne-mo i-je-re-ja*. След этой традиции можем обнаружить в гомеровском эпосе, отражающем, одна-ко, изменения религиозных взглядов, социального уклада, а также и просто фонетические изменения: **ek^wo-potas* > **ik^wk^wo-potas* > **ippo-potas* > **ippotas*. В этом измененном виде эпитет прилагается уже к смертным людям: к Тидею, Нестору, Ойнею и Филею - героям, кото-рые, как можно предполагать, не только сражались, используя коней, но и владели землями, пригодными для коневодства.

В период темных веков произошли и фонетические изменения (**ippo-potas* > *hippotas*), и социальные (появился новый термин *hippo-tas* «всадник», ставший как военным, так и чисто социальным термином). Контаминация древнего **il^wkol^wotas* > *il^wkol^wotas* «Повелитель коней» и нового *il^wkol^w-tas* «всадник» проникла и в героическую эпическую поэзию, войдя в формулу Γερήνιος ἱλκώτα Νέστωρ. Какое-то время обе формы - одна с гаплогогическим упрощением, другая с сохранением исконной структуры - сосуществовали; по крайней мере несокращенная форма дожила до момента, когда автор Одиссеи подновил ее, использовав новый продуктивный суффикс -*τ-ἀδης*, заменив им исконное -*λ^wotas*. И.-е. эпитет **ek^wo-pot-* был переосмыслен и послужил основой для образования новой, хотя и архаизированной формулы Γερήνιος ἱλκώτα Νέστωρ. Возникновение формулы можно датировать геометрическим периодом.

С кем делил жертву микенский Посейдон
(Микенское o-wi-de-ta-i PY Un 718,2, [o-wi-de-ta] PY Wa 731,2)

Микенское слово o-wi-de-ta-i встречается лишь дважды, оба раза на табличках из пилосского архива PY Un 718,2 и PY Wa 731,2. Последний текст фрагментарный, в строке А читается do-so-mo, а в строке В [o-wi-de-ta], поэтому может быть использована лишь как вспомогательная. Таким образом, остается сосредоточить внимание на тексте PY Un 718:

- .1 sa-ra-pe-da , po-se-da-o-ni , da-so-mo
.2 o-wi-de-ta-i , da-so-mo , to-so , e-ke-ra2-wo
.3 do-se , GRA 4 VIN 3 BOS^m 1
.4 tu-ro2 , TURO₂ 10 ko-wo , *153 1
.5 me-ri-to , v 3
.6 *vacat*
.7 o-da-a2 , da-mo , GRA 2 VIN 2
.8 OVIS^m 2 TURO₂ 5 a-e-ro , AREPA v 2 *153 1
.9 to-so-de , ra-wa-ke-ta , do-se ,
.10 OVIS^m 2 me-re-u-ro , FAR t 6
.11a *ma*
VIN s 2 o-da-a2 , wo-ro-ki-jo-ne-jo , ka-
.12 GRA t 6 VIN s 1 TURO₂ 5 me-ri[
.13 *vacat* [me-ri-a-to v 1

Табличка представляет собой список готовящихся (.3 do-se = δώσει «он даст») приношений Посейдону (.1 po-se-da-o-ni) и o-wi-de-ta-i. Последнее обычно понимается как dat. pl. Таким образом, заглавие сообщает, кому намерены совершить жертвоприношение важнейшие лица и социальные группы Пилосского царства. Перечислены только четыре жертвователя: e-ke-ra2-wo = ἑχελάφων - согласно Дж. Чедвику имя Пилосского ванакта (мик. wa-na-ka), da-mo (δῆμος) "община", ra-wa-ke-ta, греч. λαῖετας «предводитель народа, лавагет» и держатели земли типа «wo-ro-ki-jo-ne-jo ka-ma».

В отличие от Посейдона, наиболее почитаемого пилосцами божества, o-wi-de-ta-i не имеет надежной интерпретации. После отказа рассматривать его как глагольную форму предлагались толкования *δφι-δέται «овечьи живодеры» (Mühlestein) или *δφι-δέται «связывающие овец». Оба объяснения остаются сомнительными, несмотря на фонетическую правдоподобность:

настолько ли велика роль живодеров в культе, чтобы поставить их в один ряд с Посейдоном? Сомнения в такой интерпретации формулировались неоднократно (напр. Хукер).

Я предлагаю в форме o-wi-de-ta-i (dat. pl.) видеть * $\delta\text{Fid}\epsilon\tau\alpha\varsigma$ (или - $\alpha\tau\eta\iota$), с * δFid - восходящим к *sm-wid-. Именно эту праформу восстановил П.Тиме, интерпретировавший Аид как «место встречи (с предками)». Эту реконструкцию поддерживает Я.Пухвел, приводя хеттские и славянские аналогии.

Микенская форма * $\delta\text{Fid}-\epsilon\tau\alpha\varsigma$ с начальным * δ - при греческом * δFid - может объясняться тем, что уже в микенском слоговые сонанты давали двоякий рефлекс *а* и *о*, что уже отмечалось (F. Bader, C. Ruijgh) для таких примеров как $\sigma\tau\epsilon\rho\iota\alpha$, отраженного в мик. как re-ma и как re-mo. Возможно, что сходная вариативность рефлексов слоговых сонантов в микенском оставила след и в начальной позиции.

В первую очередь здесь показательно наличие двух форм копулятивной приставки: δ - (с эолийской псилозой) и δ -, ср.

δ - $\chi\alpha\tau\rho\varsigma$ (II. 11.257; 12.371) «того же происхождения по мужской линии, единокровный»,

δ - $\tau\rho\iota\chi\epsilon\varsigma$ $\dot{\iota}\alpha\chi\omega\iota$ (II. 2, 765) «одномастные кони»,

δ - $\gamma\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\rho$ $\delta\mu\omicron\gamma\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\rho$ (Hesych.) «единсугробный» и проч.

Древность словообразовательной модели, содержащей суффикс - $\epsilon\tau\alpha\varsigma$ в сложных именах существительных (Шантрэн), позволяет увидеть его и в интерпретируемой нами форме o-wi-de-ta-i (* δ - $\text{Fid}-\epsilon\tau\alpha\iota$) и предполагать значение «находящиеся в месте встреч» по типу $\omicron\dot{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ и $\omicron\dot{\iota}\kappa\epsilon\tau\eta\varsigma$.

Таким образом, я предлагаю интерпретировать микенское o-wi-de-ta-i как *sm-wid-eta- и предполагать, что в данном тексте получателями приношений наряду с Посейдоном являются умершие предки.

Если такое предположение верно, оно имеет значение не только для интерпретации текста PY Un 718, но и для различных сторон греческой культуры:

- подкрепляет микенским материалом этимологию греческого $\Lambda\iota\delta\eta\varsigma$, предложенную П.Тиме;
- предоставляет письменный материал к давнему спору археологов о наличии/отсутствии данных о почитании предков в микенской Греции - почитании, которое было столь важно для формирования и для всей истории греческого полиса.

О ТОПОНИМЕ *PISA* В ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Исследования, посвященные имени *Pisa*, ограничивались до сих пор простым сопоставлением некоторых несомненно схожих топонимов, засвидетельствованных в античности и обнаруживаемых в греческом и латини. Наличие многочисленных дериватов в самых разных языках представляется симптоматичным показателем нерешенности вопроса о происхождении этого топонима.

Тем не менее, наиболее часто приводились две гипотезы - "этрусская" и "средиземноморская". "Этрусская" гипотеза, касающаяся *Psue Etruriae urbs*, была выдвинута в некоторых работах, опубликованных в основном в 20-ые-30-ие годы нашего столетия, и поддержана одним из последних В. Пизани. Эта гипотеза основывается на сопоставлении греческого, латини, этрусского и, возможно, также лигурского; однако часто речь идет о практически невероятных и научно не обоснованных этимологиях. "Средиземноморская" гипотеза была поддержана прежде всего Дж. Алессини, который выделяет средиземноморскую гидронимическую основу, исходя из сопоставления между топонимами Πισα (город и источник в Элиде) и *Psae* (город в Этрурии), связываемых благодаря: а) основе **fs* "болотное растение" (**fsela* > лат. *ferula*; ср. лат. *fistula*, *fistula*, *fiscia*, *fiscina* и т. д.), понимаемая как "этрусская форма первичного **pls*", б) греческим словом πῖσος (pl. πῖσος) "пойма, луг", πῖσος "житель болотистых мест".

Думается, что проблема происхождения топонима *Pisa* заслуживает повторного к ней обращения. Намереваясь проанализировать *ab ovo* весь соответствующий материал в

индоевропейской перспективе, представляется полезным программно распространить сравнение на другие индоевропейские языковые семьи и учесть последние достижения гидронимии.

Целесообразно привлечь к рассмотрению некоторые топонимы, часто встречающиеся в географии древнего мира и обнаруживаемые у классических авторов от Греции (топоним Πισα - Πισα - Πισος 'город в Элиде', ср. греч. πίδαξ 'Quelle', πισα < *pid-s 'locus irriguus'), до Этрурии (топоним *Pisae*, *Pisarum*); другие топонимические свидетельства, заслуживавшие внимания, но вместе с тем весьма сомнительные, встречаются в областях Малой Азии, прилегающих к Греции, в Македонии (топоним Πισσαίον) - в любом случае в орбите греческих языка и культуры. Намного более интересными представляются другие свидетельства, обнаруженные во Фракии (топоним Πίλεως, ср. фрак. *piza(s)* < *pid-sa 'Morast, Wiese').

Возможные сравнения распространяются на другие индоевропейские области - на италийскую, принимая во внимание как этимологическую связь с корнем *pid-s- (ср. оск. πιζτη < *pid-jei 'alla fonte'), так и весьма конкретный топонимический материал (топоним *Pissandas* в Вазиликате); балтийскую (гидроним *Pysā*, топонимы *Pysekaim*, *Piselauk*, ср. лит. *pysti* < *pid-i 'feucht und weich werden [vom Boden]'; лтш. *plsa*, *plsa*, *plss* < *pid-sa 'sumpfiger Morast') и скандинавскую (топоним *Fidde* 1502 = *Fidie* [fið] в Дании, *Fet*, *Fede* в Норвегии *Fittja* 1329, *Fede-vången* в Швеции, ср. др.-исп. *fit* < *pid- 'feuchte Wiese').

Таким образом, можно включить данные классических языков в более широкие рамки индоевропейской топонимии. Проведенные исследования позволяют установить некоторые основные положения, касающиеся анализируемого топонима:

1) с большой надежностью можно очертить в Европе обширную географическую область нахождения этого то-

понима от Валан до Этрурии, Прибалтики и Скандинавии; менее надежна его засвидетельствованность в других областях (Базилката, Македония, Малая Азия); 2) исходная форма (протоформа), реконструируемая как **pīd-s*, связывается с и.-е. **poi-/pi-* с расширением *-d* (ср. Покорны, 1, 794) с первичным значением 'болотистая почва, влажная равнина'; 3) тесная связь исследуемого топонима с исходным гидронимом находит этимологическое подтверждение в корне **pīd* в ряде приведенных выше соответствия.

Данный топоним ни в коей мере не является изолированным ни с точки зрения его локализации, ни с точки зрения формальных и производных соответствия, в свете которых окончательно теряют свою убедительность гипотезы, стоящие вне индоевропейского контекста. Есть основания полагать, что в нем отражена – с учетом разнообразия специфических контекстов – первичная и обобщающая стадия индоевропейского наименования мест на основе физических характеристик почвы. Действительно, топонимом *Pisa* обозначаются как многие стоячие или текущие воды (гидронимы), так и определенные болотистые и затопленные территории (геонимы) и/или поселения (эконимы), главная физическая характеристика которых заключается в обилии вод и источников.

В заключение представляется возможным выдвинуть некоторые гипотезы исторического порядка, касающиеся двух наиболее известных из упомянутых в данной работе топонимов. При внимательном и детальном перечитывании интерпретации Страбона относительно Πῖσα в Элиде подтверждается тезис, что это – "город, носящий имя источника"; в отношении *Pisae* в Этрурии есть основания предполагать то же самое греческое происхождение, исходя из гидронимической основы. В обоих случаях исходным является древний гидроним, непосредственным отражением которого является сохранившееся в греч. πῖσα (nom. pl.).

Географическое расположение однокоренных топонимических данных, засвидетельствованных в разных филологических областях (греческой, латинской, фракийской, балтийской, скандинавской и др.) может также указывать на вероятные исторические связи, выраженные в лингвистических параллелях. Не хотелось бы отказываться от возможности указать направление исследования, достойное внимания: при простом нанесении на географическую карту засвидетельствованных топонимов по оси север/юг полученная линия, как кажется, совпадает с уже давно установленным археологами так называемым "янтарным путем"; исследования, направленные на подтверждение этой гипотезы, могли бы прояснить ценность этого наблюдения.

К ТИПОЛОГИЧЕСКИМ ПАРАЛЛЕЛЯМ В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИИ

(герм. Odinn, Baldr; гр. Zeús, Διόνυσος)

Наибольший интерес исследователей германской мифологии вызывают два божества — Один и Бальдр. В первом случае речь идет о самом сложном и противоречивом персонаже, принимающем участие во многих мифологических сюжетах. Один в значительной степени вытеснил других богов, прежде всего Тора и Тору, поэтому германскую мифологию можно считать по преимуществу "одинической". Образ Одина представляет собой результат длительной эволюции, компрессию различных семантических пластов; его динамику (первоначальное отсутствие в небесном пантеоне и постепенное превращение в верховного бога) можно проследить по германским письменным источникам. Обилие информации об Одине препятствует вычленению архаичного ядра этого персонажа. Специфика Одина заключается как в совмещении им трех функций (магико-юридической, военной и имеющей отношение к плодородию и богатству), так и в принадлежности шаманскому комплексу, не характерному для классических индоевропейских мифологических систем. Во втором случае, напротив, трудности в интерпретации Бальдра вызваны скудостью сведений о нем. Бальдр фигурирует только в одном эпизоде его убийства. Оба божества не только являются важнейшими фигурами германского пантеона, но и играют ключевую роль в германской космогонической концепции: Один осуществляет демиургическую деятельность, а гибель Бальдра предваряет эсхатологический цикл. Поскольку Один и Бальдр репрезентируют филиации некоторых мифологических персонажей индоевропейской номенклатуры, ак-

туален поиск их генетических и типологических соответствий.

Теофорную пару Один - Бальдр есть веские основания сопоставить с греч. Зевсом и Дионисом. Рассмотрим аргументы в пользу данного сравнения.

Один и Зевс изофункциональны семиотически, они возглавляют германский и греческий пантеон, являются небесными и верховными богами. В их номинации используются общие семантические мотивировки, иногда выраженные генетически тождественными лексемами. Ср. "отец" /др.-исл. Al-fadir "все-отец", Sig-fadir "победы отец", val-fadr "павших отец". - ἄγερ ἑνός τε θεῶν "отец людей и богов"; и.-е. *dieus pater "бог отец"/, "третий" /др.-исл. Þridi, хейти Одина - ἑρῆς τρίτος; и.-е. *dieus tertius /; "высокий" (др.-исл. Hárr, хейти Одина - ὑψίστος κρείστων).

Исходя из этимологии, отражающей глубинное сходство в структуре мифологических персонажей, Зевсу (ἑρῆς < *dieus < *dei- "светить") соответствует германский бог света Тюр (герм. *Tīwas < *deiuos), которого, как известно, в германской мифологии замещает Один. Об изоморфизме Одина и Тюра свидетельствуют общие имена: Тюр отождествляется с Уллем (др.-исл. Ullr) и Ирмином (герм. Irmin), а Один - с Оллерусом (Olleerus) в "Деяниях датчан" Саксона Грамматика и называется также Югмунг. Оба выполняют функции бога света, грома, ветра, связанны с одними и теми же космическими объектами - мировым древом (ср. символ Ирмина - колонну Irminsul и обозначение мирового древа как "ноня чгга", т. е. Одина /lgg-drasil/, горой /ср. топонимы Tisbjerg, Odensberg/, рунами, участие в сходных мифологических системах /напр., ср.

миф о Тюре, отдавшем в залог свою руку волку Фенриру, возвратившему солнце, и эсхатологический поединок Одина и Фенрира).

Одина и Зевса объединяет не только ряд общих атрибутов, но и комплекс мифологических коннотаций и мотивов. Они связаны с землей (ср. брак Одина и Йорд /jord "земля"/, Зевса с Деметрой /"матерью-землей/ и Семелой, фригийской богиней земли), громом, ветром, исчислением времени (ср. обладание Одином кольца Draupnir, др.-исл. drjúpa "капать"), порождающего каждую девятую ночь восемь колец, указывающее на реликтовые представления о девятидневной неделе, и "темпоральность" Зевса гомеровского периода), нижним миром, смертью (ср. хейти Одина Val-födr "отец павших", эпитет Зевса χθόνιος "подземный"), мировым деревом (ср. миф об Одине, висящем на ясене Иггдрасиль ради познания рун, уподобляющемся ему в качестве медиатора трех космических зон, и почитание Зевса Додонского в виде дуба), змеем (ср. проникновение Одина в образе змея в скалу, где был спрятан мед поэзии, и превращение Зевса в змея при встрече с Персефоной), экстатическим состоянием (ср. óðinn - др.-исл. óðr "яростный, дикий", "дикую охоту" во главе с Одином, корибантов, рожденных Зевсом и Калиопой), меной облика (ср. имя Одина - Grímnir "носящий маску", его превращения в змея, орла, и появление Зевса в виде быка, лебедя, змея).

Один и Зевс принимают участие в космологическом поединке со змеем (ср. германскую версию, отраженную в древнеанглийском заговоре о девяти травах, и битву Зевса с Тифоном), имеют отношение к солярным мифам (в конце мира Один сражается с Фенриром, проглотившем солнце, а титаномехия интерпре-

тируется как борьба Зевса с солярными божествами), причем битва с чудовищами завершается появлением нового поколения богов.

Специфика Одина и Зевса заключается в их амбивалентности (ср. имя Одина Vol-verkr "злодей", его определение ill-údrgr "злонамеренный", хейти Hnikarr "секущий раздор" и "ужасного" Зевса /Διὸς Κρατε /Мл. 1,552.4,25/, "злокозненного" /βροχέλιος /Мл. 2,112.9,19/, "друга лжи" (ψελοφενδρς /Мл. 12,164/) и Один становится космическим богом германского, а Зевс - греческого пантеона, что свидетельствует о тенденции к монотеизму, хотя в эллинистическую эпоху Зевс сохраняет лишь свои светлые черты, а с Одином этого не происходит.

Два других божества - Бальдр и Дионис также характеризуются общими признаками. Они кодируются одним и тем же языковым элементом: др.-исл. Baldr, гр. Φαίδρς (прозвище Диониса) < *bhel - "набухать", Оба являются сыновьями верховного бога и богини-земли, ассоциируются со светом (ср. жилище Бальдра - др.-исл. Breidda-blik "широкий блеск", чертог его сына - др.-исл. Glitnir "сверкающий", упоминание о сиянии, исходящем от его лица, и внутреннюю форму имени Диониса как "бога небесного света"), плодородием, изобилием, производительной силой (ср. генетическое родство теонима Baldr с др.-исл. bgllr "testiculum", гесс. bulle "vulva" и фаллос - символ Диониса в посвященных ему мистериях), растительностью (ср. уподобление Бальдра растению, называемому "ресница Бальдра" /др.-исл. Baldrebrá /, превращение Диониса в виноградную лозу, его эпитет Эвий "плыщ"), нижним миром (Бальдр и Дионис попадают в царство смерти), жертвоприноше-

нием ради обновления вселенной. Мотив жертвы реализуется в сюжете о растерзании титанами Загрея, архаической ипостаси Диониса и в рассказе автора IV в. Фирмика Матерна о расчленении Либера - Загрея, сына критского царя Зевса. Теоним Baldr (*baldraz), как и обозначение жертвы (др.-исл. blót < и.-е. *bhlād-) восходят к и.-е. *bhel-, *bhlē- "надувать(ся), набухать, бить ключом, изобиловать" (IEW 120), модификации которого эксплицируют изобилие в растительной сфере - *bhlē-, *bhlō-, *bhl- - "лист, цветение; цвести, расти, распускаться" (IEW 122//). Не только этимологические данные, но и сведения, зафиксированные в древнегерманских памятниках письменности, дают основания для трактовки Бальдра как жертвы. Бальдр изображается пассивным, страдающим, он идентифицируется с жертвой (ср. Vsp. 31: Es sá Baldri, blóðgom tívor "Я видела Бальдра, кровавую жертву"), сцена его гибели предваряет в "Старшей Эдде" описание "гибели богов", а сам Бальдр воплощает первую смерть, жертву, принесенную богами ради возрождения мира, преодоления наступающих сил хаоса. Мотив принесения в жертву Загрея имплицитно и применительно к Бальдру; намек на него содержится во втором Мерзебургском заклинании, ядро которого образует магическая песня Водана, направленная на исцеление коня Бальдра. В этом заговоре используется типичная для процедуры жертвоприношения терминология. Имеется в виду предикат со значением синтезирования - д.-в.-н. gelímda sín "да склеится" и номинация частей тела по схеме A + A, B + B, C + C и т. д., имеющая индоевропейский прототип. Хотя формально речь идет о соединении органов коня Бальдра, есть все основания полагать, что конь метонимически представляет самого Бальдра, а Водан выступает инициатором умерщвления

Бальдра. Аллюзию на их антагонизм можно увидеть в начальном эпизоде Второго Мерзбургского заклинания: Phol endz Uuðan vuorun zi holza, / dū uuart demo Balderes volon sîn vuoꝝ bi-renkit "Фоль и Водан поехали к лесу, / тогда кобыла Бальдра вывихнула ногу" (Phol, букв. "полный", обозначение Бальдра).

Мифологический мотив "Один, приносящий в жертву Бальдра ради реинтеграции космоса из элементов хаоса", по всей вероятности, дублируется в скандинавском мифе о меле поэзии, похищаемом Одним и изготовляемом из убитого карликами мифологического существа Квасира, персонифицирующего сакральный напиток (ср. русск. квас, норв. kvase). Показательны два момента - участие Одина в качестве главного действующего лица, и изофункциональность принесения Одним в жертву Бальдра ради космизации вселенной и обладания магическими знаниями, имеющими космологическую ценность, и полученными в результате ритуального убийства Квасира. Если принять во внимание, что сакральный напиток (норв. kvase, др.-исл. Kvasir) приготавливают из размолотых частей растений, смешанных со слюной, а также привлечь греческую параллель - о Либере - Загрее (Liber < и.-е. *leudh- "расти"), то очевиден изоморфизм Бальдра и Диониса. Приуроченность жертвы - Бальдра к началу эсхатологического периода имеет греческие соответствия: Зевс мстит титанам, растерзавшим Загрея, опалив их мать землю пожаром и затоплив ее. Оба божества, Бальдр и Дионис отражают мифологему "утиравшего и воскресающего бога плодородия", хотя нельзя абстрагироваться и от их отличий. Бальдр выполняет только одну роль жертвы, в то время как Дионис совмещает пассивность и активность.

"Активный" аспект Диониса можно сопоставить с важнейшими характеристиками Одина: обоим свойственны растительные коннотации (ср. хейти Одина frór "процветающий" /др.-исл. fróask "расти, процветать"/, fundr / и.-е. * ten- "набухать"/, принесение ему жертвы "ради урожая" (till gróðrar /Нкр. I, 20/), посвящение ему последнего снопа при сборе урожая/, хтонизм (ср. образ Одина, повелителя царства смерти Вальхаллы, сопровождающих его хтонических животных — волков и воронов, его восьминогого коня, скачущего в подземный чертог Хель и пребывание Диониса у Персефоны), "священное безумие" (ср. эпитет Одина "шумный" /др.-исл. Ómi / и Диониса "шумящего" / βρομῖος /, "гремящего" / Δύαλος /, "освобождающего" / Λύος /, "дикую охоту" Одина и "охотника" Загрея, яростного /др.-исл. óðr / Одина и вакхические шествия Диониса, носившие экстатический характер), жертвенность (самозаклание Одина и расчленение Диониса-Загрея), связь с поэзией (Один — бог поэзии, он похищает мед поэзии и наделяет им скальдов, а из обрядов, посвященных Дионису, возникает древнегреческая трагедия / τραγῆδια "песнь козлов /козлоногих сатиров, спутников Диониса"/).

Сходные черты в мифологической структуре образов Одина и Бальдра (ср. семантическую мотивировку их имен по принципу полноты в хейти Одина Fjölfnir и хейти Бальдра Phol /др.-исл. Fjölfnir, д.-в.-н. Phol / и.-е. * plnos "полный"/, самопожертвование Одина и жертву — Бальдра, использование вегетативного кода в обоих случаях), Зевса и Диониса (ср. появление Зевса и Диониса в образе быка, их атрибуты — скипетр, двойной топорик, сближение архаического Зевса с Загреем, впоследствии воспринимаемым как сын Зевса, включение мистерий

Загряя в круг "критского" Зевса) свидетельствуют о разделении в индоевропейской мифологии первоначально единого бога плодородия на два персонажа, репрезентирующих старшее (Один, Зевс) и младшее (Бальдр, Дионис) поколение богов.

В целом, несмотря на влияние восточного культа "умирающего и воскресающего бога плодородия", можно реконструировать индоевропейскую теофорную пару, кодируемую и.-е. *dei- "светить" для обозначения верховного небесного бога (первой функции) и и.-е. *bhel- "набухать, бить ключом, изобиливать" для обозначения бога плодородия, приносимого в жертву ради процветания (третьей функции). В этой теофорной паре маркированы высший и низший локус божественной иерархии; особый интерес представляют ее индоевропейские типологические соответствия, дополняемые к тому же генетическим тождеством языковых элементов. Ср. гр. Ζεύς, лат. Juppiter (с компонентом *dei- "свет"), кельтск. Lugus (< и.-е. *leuk- "светить"), др.-исл. Óðinn и гр. Διὸς ἑρμῆος, кельтск. Balor, др.-исл. Baldr, др.-инд. brāhman (с компонентом *bhel- "набухать").

Пятое поколение людей в Трудах и днях Гесиода.
(К развитию антропогонии)

В Трудах и днях Гесиода перечислены одно за другим пять поколений людей. Последнее из них по всем признакам — хорошим и плохим — радикально отличается от первых четырех. Но главное — не сообщается о том, кто его создал (об этом впервые — Р. Русси, «*Arethusa*», 4, 1971). О двух первых поколениях говорится, что их создали боги (Ор., 109-110, 128), а третье и четвертое — сам Кронид (Ор., 143-144, 158). Точное сообщение о создателях первых четырех родов позволяет сделать предположение об особой значимости умолчания в отношении пятого. Итак, кто создал пятое поколение, т. е. людей в их актуальном виде?

Схему сказания о человеческих поколениях можно представить следующим образом:

1) В в е д е н и е — актуальное состояние человечества: *Скрыли великие боги от смертных источники пищи* (Ор., 42).

2) П е р в а я п р и ч и н а, по которой были скрыты источники пищи: *Иначе каждый легко бы в течение дня наработал / Столько, что целый бы год, не трудясь, имел пропитанье* (Ор., 43-44).

3) В т о р а я п р и ч и н а: *В гневе на то, что его обманул Прометей хитроумный* (Ор., 48).

Первая причина может быть определена как "объективно-естественная" (смертные должны работать), вторая — как "субъективно-сверх-естественная" (гнев Громовержца на обман).

4) И с т о р и я о б м а н а и его последствий в плане человеческого существования. Зевс *спрятал огонь* (Ор., 50), но по какой причине он его спрятал, а также в какой связи находится прятание огня и скрывание "источников пищи", не сообщается. Значимой, однако, представляется соотнесенность скрывания "источников пищи" и прятание огня. Таким образом, похищение огня может интерпретироваться как возвращение людям "элемента", благодаря которому они имели свободный доступ к источникам жизни.

5) За историей обмана и похищения огня следует сказание о ранее существовавших поколениях людей, которое, как можно предположить, имеет своей целью объяснить причины возникновения актуального мирового состояния.

*** О создании первых четырех поколений людей сообщается:

1) *С о з д а л (ποίησαι) прежде всего поколение людей золотое / Вечно живущие боги* (Ор., 109-110);

2) *После того поколение другое, уж много похуже, / Из серебра с о т в о р и л (ποίησαι) великие боги Олимпа* (Ор., 127-128);

3) Третье родителем Кронид поколение людей говорящих, / Медное создал (ποίησ'), и ни в чем с поколением несхожее прежним (Op., 143-144);

4) Снова еще поколение, четвертое, создал (ποίησ') Кронион / На многодарной земле, справедливее прежних и лучше (Op., 157-158).

5) О пятом поколении сообщается единственно, что оно "есть" (Op., 176).

Движение от золотого поколения людей к железному, если исключить из этого ряда героев, можно рассматривать как последовательное ухудшение, в силу которого поколения "естественным" образом исчезают. Однако подобное циклическое истолкование противоречило бы объективным данным гесиодовского текста: 1) первые четыре поколения людей делаются богами, 2) они исчезают по разным причинам, что, по нашему мнению, исключает циклическую интерпретацию, вопреки Вернану («Revue de l'Histoire des Religions», 1960, pp. 21-54).

Золотое поколение исчезает без всякой причины: земля поколений это покрыла (Op., 121);

Серебряное поколение под землю / Зевс-громовержец сокрыл, негодуя, что почестей люди / Не воздавали блаженным богам, на Олимпе живущим (Op., 137-139).

Бронзовое поколение: Сила ужасная собственных рук принесла им гибель (Op., 152).

Герои: Грозная их погубила война и ужасная битва (Op., 161).

Только в отношении золотого поколения можно говорить с большей или меньшей степенью вероятности о "естественном" или "беспричинном" исчезновении. Второе поколение исчезает по воле Зевса, третье — от "собственных рук", четвертое — в результате взаимного самоистребления. Самым устойчивым, как это ни парадоксально, оказывается пятое поколение людей, которое оценивается как *наихудшее*. Вопрос: почему золотое поколение, самое совершенное и наилучшее, исчезает без всякой причины, без всякого вмешательства со стороны? И почему для уничтожения железного поколения требуется специальное вмешательство Верховного Бога, который *поколение людей говорящих погубит* (Op., 180)?

Глагол ποιέω ("делать"), которым обозначается создание поколений людей, позволяет интерпретировать гесиодовское сказание как *антропологический миф*, имеющий своим содержанием *изготовление* богами-демиургами ряда человеческих "прототипов". И поскольку люди с деланы, можно предположить, что они исчезают в силу допущенного при их создании "изъяна".

Особая устойчивость железного поколения позволяет интерпретировать "металлическую" классификацию как обозначающую степень "сопротивляемости" поколений людей. Золотое поколение при этом

оказывается на низшей ступени, поскольку исчезает "беспричинно". Различие в посмертной судьбе героев (*Op.*, 166-171) нарушает принцип "единства рода", вследствие чего герои как бы выпадают из "металлической" классификации. Но поскольку герои *сделаны* богами, они включаются в ряд первых четырех поколений, которые *асимметрично* противопоставляются единственному "несделанному" поколению — пятому, поколению актуальных людей.

Итак, кто их "сделал"? Ответ на этот вопрос дает, по нашему мнению, миф о похищении огня.

В сообщении — *Спрятал огонь. Но о п л я т ь благороднейший сын Напета / Выкрал его для людей* (*Op.*, 50-51) —, как кажется, содержится аллюзия на д в о й н о е похищение огня. Рассматривая сказание о поколениях людей как антропогонический миф, имеющий своей темой создание идеального человеческого "прототипа", можно предположить, что первое прятание огня было *изъятием* "компонента" огня из человеческого "состава". Прометей замешивает землю с водой и лепит человека (*Ovid., Met.*, I, 82-83). Огонь наделяет прочностью глиняные создания, но, превышая меру, делает их чрезвычайно хрупкими — становится фактором онтологической *непрочности*.

Соответственно, возвращение людям огня должно было иметь вполне определенное онтологическое значение: возвращение человечества к состоянию "огненности", в силу которого оно было "хрупким", "неустойчивым", как о том свидетельствует сказание о первых четырех поколениях людей. Функция Пандоры в этом антропогоническом контексте должна была состоять, как можно предположить, в *изъятии* и опасных огненных элементов из физического состава человека.

"Смешанная" природа актуального человечества составляет главную тему платоновского антропогонического мифа: «Было некогда время, когда боги-то были, а смертных родов еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное время рождения, стали боги создавать их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того, что соединяется с огнем и землею. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею украсить их и распределить способности, подобающие каждому роду» (*Prot.*, 320d; пер. В. Соловьева). Значимо, что смертные поколения создаются в глубине земли и только потом выводятся на поверхность. "Украшение" выводимых на поверхность земли существ, поручаемое богами Прометею и Эпиметею, делает их ответственными за окончательную модальность земного существования человека.

Согласно Вернану, «в других версиях, как в комментарии Сервия к Вергилию, Прометей лепит человека из глины, затем, поднявшись с помощью Афины на небо, зажигает прут от колесницы Солнца, похищая искру огня с тем, чтобы вложить ее в грудь человека и оживить свое создание». О создании человека и использовании огня для его оживления в комментарии Сервия (*Comm. in Verg. Buc.*, VI, 42) ничего не говорится. Однако "реконструкция" Вернана находит подтвержде-

ние в других источниках. У Платона Прометей похищает огонь с тем, чтобы восполнить "недостаток", обнаружившийся вследствие неразумного распределения Эпиметеем "способностей" смертным родам: «Так люди овладели умением поддерживать свое существование, но им еще не хватало умения жить обществом — этим владел Зевс, — а войти в обитель Зевса, в его верхний град, Прометею было нельзя [...] Прометею удалось проникнуть украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афины» (Ргол., 321е).

Здесь содержится очень важное указание на "нижний" характер похищенного огня, позволяющее ввести миф о Прометее-создателе человечества и похитителе огня в более широкий контекст мифов, связывающих происхождение зла с *неправильностью*, допущенной в процессе создания человека. Схема этих мифов такова: Бог создает (лепит) человека, а дьявол (хтонический конкурент Бога) оживляет его посредством дыхания души. В некоторых вариантах дьявол пилует на безжизненное тело человека в то время, когда Бог отсутствует, отправившись на небо за бессмертной душой для человека. Это непредусмотренное оживление (или осквернение) тела человека становится причиной болезней и смерти.

Соединяя вышеперечисленные элементы прометеева мифа, представляется возможным реконструировать динамику похищения огня и его последствия для судьбы человечества. Зевс *намеревается* дать человечеству *небесный* огонь бессмертия, но Прометей опережает его, похищая *огонь-душу* из кузницы Гефеста (хтонической сферы), ставшая *помощью своей воли* создателем смертного человечества, "культурным героем", где культура есть выражение "недолговечности", "ненасытности" огня, принесенного тайно не из небесной сферы, а из хтонического низа.

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКОВОГО ЗНАКА В АНТИЧНОСТИ

1. В процессе своего становления семиотика не раз обращалась к своим истокам, ища у предыдущих эпох либо подтверждения, либо предвестия своих гипотез. Античность естественно была одним из главных объектов такого сравнения – в учениях Платона, Аристотеля, Августина понятие знака было одной из основных гносеологических категорий. Однако, в своих интерпретациях античных теорий современные исследователи по большей части впадают в одну из двух взаимоисключающих крайностей. С одной стороны, порой они представляют классическое учение о знаке как нечто в высшей степени наивное и несистематическое, содержащее лишь первые смутные "намекы" на строгий семиотический подход. В свою очередь, противоположная тенденция состоит в распространении на античный материал современных методов и категорий, так что древние тексты становятся своеобразной иллюстрацией научных взглядов XX века. Однако не всегда современные термины и категории выглядят органичными по отношению к выводам древних: так, вряд ли стоит втискивать интерпретации знака в античных текстах от досократиков до неоплатоников в жесткую схему треугольника Огдена-Ричардса – прием, весьма распространенный в трудах по семиотической историографии.

2. В своем докладе мы постараемся проанализировать античные воззрения на природу знака изнутри собственно античной традиции, стремясь поместить их в естественный и подобающий

контекст. При этом мы сосредоточимся на одной из составляющих древней семиотики, а именно на античной теории *языкового знака*. Такой подход тем более оправдан, что в античности знак языковой осмыслялся во многом как знак по преимуществу. Конечно, предметом интереса древних ученых становилась и феномен природных *знамений*, и проблема означения жестом. Однако, знаки природы понимались опять-таки как своеобразный диалог богов и людей, в котором последние должны были интерпретировать обращенную к ним божественную речь (ср. Платон. *Апология* 31d, *Федр* 244 b-c, *Тимей* 71a-72b). В свою очередь, коммуникация с помощью жестов осмыслялась как своего рода начальная стадия в формировании языка как такового (*Кратил* 422b-423a). Иными словами, все эти возможные импликации *знака* разбирались в некой "лингвистической" перспективе.

3. Анализ языкового соотношения *знак-вещь* был начат уже досократиками. Знаменитая фраза Гераклита: "Бог в Дельфах прямо не говорит (*λέγει*) и не скрывает (*κρύπτει*), но означивает (*σημαίνει*)" (fr. 93 Diels-Kranz) уже помещает языковой знак в промежуточную позицию меж полюсами ясного и недвусмысленного высказывания, с одной стороны, и полной невозможности позитивной интерпретации, с другой. О том же говорит и уподобление Демокритом слов "звучащим статуям" (fr. B 142 DK) или "теньям вещей" (B 145): слово – образ предмета, схожий, но не идентичный ему.

4. Та же идея промежуточной роли лингвистического знака составляет основу языкового анализа в платоновом "Кратиле", где понятию знака соответствует представление о "форме имени"

(εἶδος ὁμοιωτός- 390a). Этот принцип "семиотической медиации" реализуется в теории языкового *подражания* (μίμησις), которая одновременно описывает феномен языковой сигнификации как своеобразный процесс *сочетания* первичных элементов языка в единое целое (Кратил 399b-с, 414b, 434b). Весьма показательно, что схожее представление мы обнаруживаем уже у Демокрита: согласно ему, в процессе возникновения языка слова обрели сигнификативную и коммуникативную способность лишь после того, как стали сочетаться друг с другом. Именно в этот момент слова стали "символами" (σύμβολα) вещей (fr. B5 DK).

5. Таким образом, с первых шагов античной семиотики языковой знак интерпретировался в двух, взаимодополняющих аспектах. С одной стороны, он понимался как своего рода промежуточное звено внутри соотношения *имя-вещь*, а с другой, подчеркивалась идея, согласно которой знак получает сигнификативное и коммуникативное наполнение лишь в сочетании с другими знаками того же уровня.

6. Эти две стороны языкового знака получают свое терминологическое обозначение в теории Аристотеля. В его трактате "Об истолковании" 16a4-8 слово называется одновременно "знаком" (σημεῖον) и "символом" (σύμβολον) обозначаемого предмета. На наш взгляд, первый из этих терминов определяет способность слова соотноситься с некой внеязыковой реальностью (предметом), в то время как "символической" считается способность знака-имени сочетаться с другими знаками в составе высказывания. Этот принцип потенциальной сочетаемости очевиден также в логическом определении знака в "Первой Аналитике" 70a7-10: "Знак есть

доказательная посылка, которая либо необходима, либо приемлема. То, что сосуществует с чем-либо или до или после чего нечто совершилось, есть знак чего-то существующего или случившегося".

7. Терминологическое различие, проводимое Аристотелем, тем не менее не носит регулярного и последовательного характера. Двойкий анализ языкового знака был окончательно формально и терминологически закреплён в рамках стоической доктрины. Внутри стоической системы "обозначающее-обозначаемое-предмет" второй член этой триады назывался либо собственно "означающим" (*σημαίνον*), либо "высказываемым" (*λεχτόν*). Если первый термин указывает на семантическую связь, существующую между двумя крайними полюсами системы: словом (знак в его конкретном языковом выражении) и вещью, то категория "высказываемого" характеризует процесс означения как построения предложения, или *высказывания*. Эта "синтаксическая" природа знака подчеркивалась и стоической логикой, где знак понимался как исходное суждение в составе силлогизма, обнаруживающее существующую внутри него логическую связь (Секст Эмпирик. *Пирроновы положения* II 104).

8. Тем самым в античной традиции мы сталкиваемся с последовательно проводимым различием двух сторон языкового знака: процесс лингвистического обозначения рассматривается, во-первых, как установление корреляции между *именем* и *вещью*, и во-вторых, как последовательное сочетание отдельных знаков в единое целое высказывания. Первым определяется сигнификативное свойство знака, вторым – его коммуникативная роль (ибо только цельное высказывание может быть воспринято и

адекватно истолковано). Отсюда и реализованная античностью возможность двойного понимания знака и как "естественного" (устанавливающего прямое соотношение между словом и предметом), и как "условного" (чья интерпретация зависит от контекста).

9. При самом общем соотнесении античной трактовки языкового знака с некоторыми современными теориями, обращает на себя внимание одна принципиальная особенность. Там где в новейшей семиотике мы имеем некую тернарную систему (скажем, разграничение трех типов знака: иконического, индекса и символа - у Ч.Пирса и деление им семиотики на семантику, синтактику и прагматику), античность предлагает дихотомическую структуру. Знак "естественный" (*σημεῖον* Аристотеля, *σημαῖον* стоиков) в терминах Пирса одновременно и *icon*, и *index*, но ориентирован преимущественно на семантику, в то время как "условная" сторона знака (*σύμβολον*, *λεχτόν*) делает его символом по Пирсу, но наделяет его как синтаксическим (связь между отдельными знаками), так и прагматическим (установка на коммуникацию) "измерением". Такое двучленное строение античной семиотической теории предполагало возможность постоянного синтеза и взаимообусловленности двух подходов к языковому знаку, их непротиворечивость и дополнительность. Именно поэтому в античности знак не стал полностью "условным": для древних де Соссюр слишком категоричен.

АГОНАЛЬНАЯ МЕТАФОРА В ГРЕЧЕСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

(термины *период* и *колон*)

1. Доклад посвящен этимологической интерпретации двух терминов греческой поэтики и риторики: *период* и *колон*. Сейчас в научной литературе существуют две точки зрения на происхождение этих терминов. Одна из них была высказана И. Свенбро (*Svenbro 1984*), который, основываясь на одном замечании Лойгина (*IX 566 Waltz*) и принимая во внимание основное значение слова *κῶλον* ("часть тела", ос. "нога, рука"), связывает термины *период* и *колон* с метафорой жертвоприношения и с представлением о тексте как о расчлененном жертвенном животном (ср. метрические и грамматические термины *πούς* "стопа", *δάκτυλος* "палец", *ἄρθρον* "сустав" и т.д.). В свою очередь, Э. Зибенборн (*Stebenborn 1987*), исходя, кстати, из того же фрагмента Лонгина, предложил рассматривать *период* и *колон* в контексте танцевальной метафоры. В этом случае данные термины оказываются в одном ряду с другими понятиями, пришедшими в теорию словесных искусств из теории танца: такими, например, как *фигура* (*σχῆμα*) и *метафора* (см. *Koller 1958*).

2. Однако для выяснения этимологии рассматриваемых терминов необходимо, как нам кажется, обратиться к более ранним памятникам, нежели трактат Лонгина. Прежде всего, мы имеем в виду *Риторику* Аристотеля, в которой содержится первая из дошедших до нас теорий периода. Согласно Аристотелю, текст может строиться двумя способами: фразы либо нанизываются одна на другую, соединяясь при помощи союзов, либо предстают в виде замкнутых кругов - *периодов* (*1409a22* сл.). Второй тип речи предпочтителен по сравнению с первым, поскольку период обладает четкой структурой - он содержит в себе начало и конец, чего лишен "нанизываемый" текст (*1409a35* сл.). Для иллюстрации преимуществ периодической речи Аристотель сравнивает период с идеально организованным пространством стадиона: слушатель, так же как и бегун, должен видеть меты и хорошо представлять себе дистанцию, которую ему следует преодолеть. Только в этом случае он сможет понять и запомнить то, что говорит оратор (см. *1409a32* сл., *1409b18* сл.). Как само слово *τερίδος*, обозначающее движение по

кругу и возвращение к исходной точке, так и упоминание поворотного столба (капитал в 1409a32) свидетельствует о том, что Аристотель имеет в виду вполне определенную разновидность состязаний - диавл, или двойной бег. В контексте этой агональной метафоры следует рассматривать и другой термин - *колон*. Если учесть, что периодом в собственном смысле слова является период, состоящий из двух колонов (ср. 1409b16 : "Колон - это одна из двух частей периода"), то колон оказывается половиной диавла, т.е. бегом в одну сторону - от старта до поворотного столба или обратно. Интересно, что слово *κῶλον* действительно употреблялось в таком значении. Так, например, Эсхил в *Агамемноне*, сравнивая обратный путь героев из Трои домой с бегом от поворотного столба к финишу, называет этот путь *διαύλου ὁδῶν κῶλον* (344).

После Аристотеля к той же метафоре обращается автор трактата *О стиле* Деметрий. Объясняя, почему Аристотель употребил в качестве риторического термина слово *περίοδος*, Деметрий пишет: "Используя слово *период*, он [Аристотель] прямо указывает на то, что где-то был старт и где-то будет финиш и что мы спешим к некоей цели, как бегуны после старта" (17).

3. Помимо рассмотренного нами контекста из *Риторики* Аристотеля, мы дважды встречаем сравнение речи с бегом в диалоге Платона *Протагор* (329a-b и 335e-336). Здесь Сократ обращается к Протагору с просьбой не растягивать свою речь как "длинный бег" (*βόλχος*, т.е. 12 диавлов), а ограничиться короткими фразами, иначе он не будет способен запомнить и понять то, что говорит софист. Образ, который использует Платон, абсолютно совпадает с образом в *Риторике* Аристотеля - в обоих случаях слушатель бежит по пространству текста вслед за говорящим. В диалоге Платона и трактате Аристотеля есть еще одно - крайне важное, с нашей точки зрения, - совпадение. И тот, и другой автор связывает "стадионную" структуру текста с его запоминаемостью: текст должен быть расчленен метрами, чтобы его удобно было удерживать в памяти (*εὐκτατοῦμεντος*, *Риторика* 1409b6), а слишком большое число пробегов препятствует диалогу, поскольку один из собеседников не может запомнить то, что говорит другой (*Протагор* 335e, 336d).

4. С нашей точки зрения, "агональный" топос риторической теории является продолжением распространенной в ранней

греческой поэзии метафоры "пути стиха" (*Одиссея VIII 479-481, XXII 347; Пиндар, Олимп. IX 51; Вакхилид X 52* и т.д.). Дорога, по которой движется поэт от начала к концу произведения, предстает в греческой "протопоэтике" "неким стержнем, структурной основой, опираясь на которую может развиваться поэтическое повествование; без этого структура уподобляется лабиринту, текст - хаосу" (*Гринцер 1991, 44*). Образ "пути стиха", как кажется, непосредственно связан с правилами мнемоники, которые оказывали значительное влияние на поэтическую технику (см. *Топоров 1993, 31*). Как известно из поздних античных трактатов (напр., из трактата *К Гереннию*), основной способ запоминания текста заключался в том, что элементы текста помещались в некое конструируемое в уме пространство, в котором каждый из этих элементов занимал определенное место, а вспоминание представляло собой движение по этому пространству в том или ином направлении. Связь между *дорогой* и *памятью* постулируется уже у ранних поэтов (ср., напр., *Пиндар Олимп. VII 45-47: Облако забвения убирает из ума верный путь к вещам*), а затем переходит и в риторическую и поэтическую теорию. При этом пространство стадиона, обладающее наиболее ясной и определенной структурой, является самым подходящим для моделирования такого движения. Нам кажется, что именно этим объясняется использование в античной теории текста агональной метафоры и появление в контексте этой метафоры терминов *перипод* и *колон*.

ΛΕΠΤΑΙ ΡΗΣΙΕΣ: СТРУКТУРА ПОЭМЫ АРАТА

Ученый эпос «Явления» — единственное сохранившееся произведение Арата из Сол в Киликии (ок. 315-240/239 до н.э.) — отчетливо делится на три части, первая (ст. 1-558) и вторая (ст. 559-732) из которых тесно связаны между собой, так как определение одновременно восходящих и заходящих созвездий (предмет второй части, συναντολαί) возможно только после того, как установлено положение звезд, эти созвездия составляющих (предмет первой части, καταστέρωσις). Объединяет их и общий источник — прозаический трактат Евдокса, передоженный в стихи Аратом. Третья часть, называемая в рукописях, как правило, Διοσημεΐαι, посвящена приметам погоды; отличие ее содержания от других частей бросается в глаза. С тех пор, как Виламовиц, не приводя никаких аргументов, заявил, что «последняя часть с ее правилами для погоды больше не должна рассматриваться как неорганичное добавление» (Hell. Dichtung I 201), главным пафосом всех крупных работ об Арате (К. Schutze 1935; J. Martin 1956; M. Eggen 1967, etc.) стало отстаивание единства поэмы. Согласно исследователям Арата, единство текста «Явлений» выражается в общем для всех частей стиле и в пронизывающей буквально всю поэму одной философской идее; о том же свидетельствует надежная рукописная традиция. Несмотря на привлекательность этой картины, она, по всей видимости, неточна и опирается на несколько модернизированное понимание александрийских представлений о художественных достоинствах поэзии.

В большинстве рукописей «Явлений» имеются пометки, говорящие о том, что на каком-то, достаточно раннем, этапе, последняя часть поэмы воспринималась как отдельное произведение, например: *Parisinus suppl. gr. 652 ad v. 733*: τέλος τῶν Φαινόμενων Ἀράτου. — Ἀρχὴ τῶν Διοσημεϊῶν; группа g (см. ниже): v. 733: ἀρχὴ τῶν διοσημεϊῶν; *MS XUY 369*: ἀρχὴ τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ καλουμένου Διοσημεΐαι. О том же свидетельствуют схолии (733 [ed. Maass]: ... ἔρχεται ἐπὶ ἄλλο βιβλίον οὐδὲρα βιωφελές, δ καλεῖται Διοσημεΐαι). Э. Маасс (Aratea [1892] 155) полагал, что подобное мнение о тексте Арата возникло в последние века античности, однако более поздние исследования Ж. Мартена позволяют сделать иные выводы. Мартену в его издании «Явлений» (1956) удалось доказать, что «варварский» латинский

прозаический перевод поэмы, сделанный в VII в. н.э., имеет закамouflированное, но неоспоримое сходство с одной группой (g) рукописей, восходящих к лучшему манускрипту *Marcianus* 476 (M). Это сходство можно объяснить только общей зависимостью данных источников (в случае группы g - через ранние выверки текста) от неизвестного прежде самостоятельного архетипа (A), отличного от архетипа рукописи M. Этим архетипом было, очевидно, неизвестное прежде александрийское издание Арата. Сам Мартен, убежденный в тотальном единстве поэмы, оставил без внимания тот факт, что в отношении особого выделения третьей части по сравнению с остальным текстом обе традиции (M и A) неизменно совпадают. Это совпадение с высокой степенью вероятности свидетельствует о том, что уже в конце эпохи эллинизма «Явления» не считались единым произведением. Именно поэтому в папирусном отрывке I в. н.э. (P. Berol. 7503, 7804; *Berliner Klassikertexte* V. 1, 1907) на полях после ст. 732 следует знак $\kappa\omicron\rho\omega\nu\varsigma$, указывающий, как правило, на конец книги.

Научные труды, посвященные изучению стиля «Явлений» (помимо работ, указанных выше, - A. Ronconi 1937; W. Ludwig 1963; V. Citti 1965, etc.), справедливо выделяют такие особенности письма Арата, как следование метрическим нововведениям Каллимаха, богатство аллитераций, многочисленные аллюзии на классическую поэзию, использование гомеровских и квазигомеровских форм и т.п. Однако наиболее яркая стилистическая особенность поэмы остается вне поля зрения исследователей. При внимательном рассмотрении текста главным стилистическим приемом в первой части поэмы оказываются особые фигуры речи, не имеющие параллелей в греческой поэзии. Использование этих фигур условно можно назвать «поэтикой повторения». В каждом тематическом разделе этой части Арат вначале предлагает краткое описание расположения того или иного созвездия по отношению к нескольким другим; вслед за тем он повторяет эту же информацию с иным порядком слов, сообщая дополнительные сведения об особо примечательных звездах. Только благодаря этому достигается художественный эффект при поэтизации трактата Евдокса, представлявшего собой не что иное, как звездный каталог (как и в других ранних звездных каталогах, описание неба давалось в нем не в математической системе координат, а при помощи геометрических фигур созвездий). Все такие отрывки неизменно привязываются друг к другу при помощи формальных и логических переносов

(enjambements) и соединяются частицами *δέ, αὐτε, γὰρ μέν, ἀλλά*, etc., в результате чего формируется непрерывный текст. Сходным образом организована и вторая часть. Ничего подобного мы не находим в третьей части. Описания примет погоды просто следуют одно за другим, без какой-либо очевидной связи между собой; здесь мы не находим ни одного примера поэтического переноса. Организация текста проявляется только на макроскопическом уровне (например, композиция по типу предсказываемых природных явлений), и поэтический эффект зиждется преимущественно на разнообразии и живости содержания.

После того, как к знаменитому стоическому прологу «Явлений» (ст. 1-14) добавилась удачная интерпретация эпизода с созвездием Девы в стоическом духе (ст. 96-136), энтузиазм исследователей едва ли не готов был сделать из Арата самостоятельного философа. *Ἀρατὸς στοϊκώτατος* в каждом слове своей поэмы, в том числе и в третьей части, должен был скрыть стоическую проповедь. Тем не менее простой подсчет мест, в которых может быть усмотрена стоическая идея, показывает, насколько неравномерно они распределены по частям поэмы. Помимо уже приведенных отрывков, сюда относятся стихи 265-267 (по велению Зевса Плеяды указывают смену времен года); 450-453 (неуклонная правильность кругового движения созвездий); 732 (бог открывает себя человеку в явлениях чувственного мира); 741-745 (закономерное чередование времен года); 756-757; 768-772. Вполне очевидно, что в третьей части следов стоической философии практически нет — за исключением вступления к этой части (ст. 733-772), без которого ее невозможно было бы связать с остальным текстом поэмы. В то же время мы имеем свидетельство Ахилла о пифагорействующем Арате ([р. 43 Maass] *περὶ δὲ τῆς ἐναρμονίου κινήσεως αὐτῶν* [sc. τῶν ζῴων] *εἶπεν Ἀρατὸς ἐν τῷ Κανόνι*), и не исключено, что в других своих потерянных сочинениях он мог примыкать и к иным философским учениям.

Таким образом, говорить о единстве поэмы Арата в обычном смысле слова не приходится. Существуют два выхода из создавшихся затруднений. Во-первых, можно вернуться к старым теориям и решить, что последняя часть «Явлений» не принадлежит тексту поэмы изначально, а представляет собой механически добавленное раннее произведение Арата. Такому выводу противоречат ссылки на «Явления» в эпиграммах современников Арата: и Каллимах, и Леонид Тарентский обыгрывают акrostих *λέλγῃ*, содержащийся именно в третьей

части (ст. 783-787). В этом случае остается предположить, что Арат пришел к такой странной с нашей точки зрения композиции вполне сознательно, а Каллимах одобрил именно такое построение поэмы. По всей видимости, Διοσηρεῖα Арата в каком-то смысле аналогичны вставным эпосам в поэмах других александрийских поэтов — например, в «Гекале» Каллимаха. Пользуясь формальным примером «Трудов и дней» Гесиода, который сразу делает композицию его поэмы «узнаваемой» для ученого собрата, Арат использует совершенно разнородные источники для того, чтобы во всем блеске проявить свое поэтическое мастерство и предельно раскрыть все внутренние возможности каждого из них. Именно по этой причине стилистические различия не сглаживаются, но, наоборот, специально заостряются — что и вызвало недоумение у издателей уже спустя 100-200 лет. В таком контексте акростих λεῖπῃ («изящная» [ср. речь]) приобретает вызывающее звучание: поэт говорит недоумевающему читателю, что удивления заслуживает не смена предмета, а искусство автора, умеющего заставить звучать «изящно» все, к чему прикасается его перо.

О единстве текста "Пистис Софии"

1. Длительная научная дискуссия ведется по поводу того, что представляет собой коптская рукопись, известная под названием "Пистис София" ("Codex Askewianus", "Лондонский манускрипт").

2. Полностью разделяя мнение проф. М.Тардье о гомогенности составляющих "Пистис Софию" частей, автор доклада поставит своей задачей выявить связи, которые существуют между ее началом, своего рода прологом, и остальным текстом.

3. В результате своего исследования автор пришел к выводу об укорененности пролога в тексте "Пистис Софии". Единство рукописи проявляет себя при рассмотрении ее композиционного, стилистического, мировоззренческого аспектов.

4. Уяснение того, что придает цельность "Пистис Софии", касается не только этой рукописи. Оно в какой-то мере помогает увидеть своеобразие литературы гностицизма, которой "Пистис София" принадлежит.

• ДИОНИС И АРТЕМИДА: ОБЩЕЕ И РАЗНОЕ

Памяти Леонида Александровича Гиндина

При обращении к греческой мифологии, оказавшись перед необходимостью рассмотреть некий вопрос, предполагающий связь двух или более мифологических персонажей (особенно если они не выступают в общ. для них обоих сюжете), исследователь испытывает чувство глубокой благодарности за богатейшие результаты, полученные в ходе работ многих поколений специалистов, и вместе с тем (или, может быть, отчасти именно поэтому) болезненно переживает дефицит сведений в некоторых фундаментального значения отношениях. В данном случае имеются в виду три лакуны "общего" характера - неудовлетворительное состояние ~~сифронного~~ описания ~~целого~~ греческой мифологии в наиболее репрезентативных ее срезях (будь то гомеровское, гесиодовское, "классическое" - V-IV вв. до н.э., "эллинистическое" время); слабость (если не отсутствие) попыток ~~реконструкции~~ как общей картины мифологии, так и (в меньшей мере) индивидуально-персональных прототипов известных по более поздним источникам образов и соответственно ~~сюжетных~~ и/или мотивных структур; неразработанность принципов ~~метаописания~~ мифологической системы и, значит, сильное ограничение возможностей решения проблемы тождества и различия, которое могло бы приблизить исследователя к уровню глубинных "больших" смыслов (преувеличенная зависимость от мифологической "эмпирии" не позволяет отличить случайное, второстепенное, поверхностное от необходимого, главного, глубинного).

Ниже речь пойдет о том общем и разном, что соединяет два играющих очень важную роль в греческой мифологии божества - Диониса и Артемиду -, которые практически не участвуют в общих сюжетах и тем более мотивах (если не говорить о частностях), так что сама попытка увидеть которых в некоем обще-едином ракурсе (и, следовательно, предположить для них соответствующий общий топос на глубинном уровне), до Ницше была бы невозможной, поскольку именно ему, прежде всего его глубокой и тонкой интуиции, открылась основная составляющая образа Диониса, подтвержденная и научно доказанная в первой половине XX в. Трудно полностью оценить ту роль, которую играет творческая интуиция, и то, как много она дает для опережающего понимания глубинных и неявных особенностей греческих мифологических

персонажей. Достаточно сослаться на опыт художественной литературы в новом прочтении (переживании как своей собственной судьбы и "разыгрывании" ситуации, внутренне ориентированной на Я автора) старых мифов и их образов. В русской литературе в этом отношении выделяются И.Анненский и Вяч.Иванов. Не случайно, что наиболее плодотворным здесь оказывается обращение к драматургической форме, именно к трагедии: лишь ее жанровые особенности сделали возможным открытие новых смыслов и, значит, продолжение тех образов и мотивов, которые были намечены в античной мифологии, опять-таки глубже всего в греческой трагедии V в. до н.э.

Великие трагические авторы этого века обнаружили не только свою "общемифологическую" эрудицию, знание функций и характерных особенностей мифологических персонажей и сюжетов: они сделали большее - в ключевых с точки зрения смысла случаях им удалось вскрыть тайный нерв, глубже всего обнаруживающий суть этих персонажей, что и привело к той открытости их образов, которая определила их место в мировой культуре, дав им жизнь в форме все углубляющегося и чуткого к происходящим во вне изменениям символа. Ни одно из других искусств того времени, даже находившаяся в периоде своего расцвета (V-IV вв. до н.э.) скульптура, не могло в этом смысле сравниться с смыслострительной мощью трагедий V в. Обращение здесь к скульптуре далеко от случайности, поскольку и для Артемиды, и для Диониса "скульптурный" контекст, несомненно, существен (ср., с одной стороны, такие скульптурные образы первой, как Артемиды Делосская, серед. VII в. до н. э., Артемиды Браурония, 345 г. [работа Праксителя], Артемиды из Габий, кон. IV в. до н.э. [работа Леохара, Лувр], Артемиды Эфесская, III-II вв. до н.э. [Неаполь] и др.; только Павсаний в своем "Описании Эллады" упоминает около полусотни мест, где были статуи Артемиды; с другой стороны, - многочисленные статуи Диониса, более чем в 30 местах, согласно тому же "Описанию"; еще более обильны изображения этих божеств в вазописи) - и как конкретный "артемидиански-дионисийский", и как общий контекст нового знакового пространства, в котором человек обретает в знаке особую форму бытия. Но ни то, как происходило становление этой новой формы в Греции, начиная с "Эгейской" эпохи, ни то, что составляло актуальный ареал формирования "скульптурного" мышления и выражения (Египет, Двуречье, Малая Азия, Италия и

даже неолитические культуры Балкан), не может быть здесь предметом рассмотрения.

Разумеется, обращение к теме сходств и различий Диониса и Артемиды через скульптурные их образы и тем более через литературные отражения этих скульптурных образов - не самый короткий путь к теме, хотя он и может стать тем толчком, который приводит к порождению целой цепи рассуждений и заключений, определяющих постановку темы и намекающих на ее решение. Поэтому методологически поучительно привлечь внимание к этому пути, в исходе которого - образ статуи, дающий, видимо, основание и для реконструкции некоего мотива, имплицитно присутствующего в двух литературных текстах (трагедиях), посвященных одному и тому же мифу, но разделенных во времени двумя с половиной тысячелетиями, - к еврипидовскому *Протесилаю* и *Лаодамии* Анненского, которая в известной степени представляет собой опыт реконструкции утраченного текста еврипидовской трагедии на основании свидетельств, позволяющих, однако, при всей их скудости и разрозненности восстановить осто́в содержания ее. Для этого, конечно, не было необходимости писать трагедию в начале XX века в России. Но Анненского интересовал не "остов содержания", который последовательно реконструировался и уточнялся филологами-классиками (русский поэт сам ссылается на их опыты и прежде всего на работу Мейера 1885 г. *Der Protesilaos des Euripides*// *Вестник* 20, 1885, 101-103), но нечто большее - ~~еврипидовская~~ версия этого осто́ва, а о нем Анненский писал вполне определенно: "Он содержит зерно драмы, но мы еще не различаем в его чертах Еврипида". Поиск этих черт, возможно близкое к замыслу Еврипида восстановление их и воспроизведение их в русской версии трагедии, где, однако, все было одновременно и "своим", - вот что было внутренним заданием Анненского (стоит напомнить, что сама тема и возможности ее новой интерпретации в начале века интересовали не только Анненского, но и Сологуба - *Дар мудрых пчел*, 1907, и Брюсова - *Протесилай умерший*, 1913, и не только русских писателей, ср. известную Анненскому трагедию польского писателя С.Высяньского *Protesilaos i Laodamia*, 1899, а также обращение к этой теме венгерского поэта М.Бабича - стихотворение *Протесилай*, 1909-1911 и лирическая драма *Лаодамия*, 1911; ср. работы Силард, Ронена, Венцловы, Федорова, Денисова и др., появившиеся за последние четверть века).

При сопоставлении *Лаодамии* Анненского и того, что известно по реконструкции еврипидовского *Протесилая*, источником идеи

соотнесения Диониса и Артемиды мог быть мотив статуи, стоявшей перед царским дворцом в фессалийской Филаке. Этот мотив играет определенную роль в композиционном плане: он - важный момент композиционной структуры, открывающий трагедию, вводящий читателя и/или зрителя в ее экспозицию и имеющий функцию обозначения некоего ритуально-сакрального "внешнего" центра. Но гораздо важнее ~~символическая~~ функция этого мотива, как бы задающая направление некоего духовного притяжения и обозначающая его полюс. В зависимости от этого определяется "идеологическая" принадлежность Лаодамии тому или иному пространству и "доминирующей в нем идее, которая соотносится с одной из двух возможных персонифицированных фигур божественного происхождения. Вместе с тем эта статуя находится и в некотором сложном соотношении с той (видимо, восковой) статуей, имитирующей образ мужа Лаодамии Иолая (будущего Протесилая), которая была изготовлена, когда он вынужден был поспешно, среди брачного пира, отправиться в поход на Трои. Тема "заменительной" статуи, иногда обозначаемой как "кукла", возникла не в результате следования моде, но отвечала неким внутренним потребностям Анненского (о чем см. в другой работе). Более того, нужно подчеркнуть, что сама тема подобной статуи не вытекает с необходимостью из мифа о Протесиле и Лаодамии. Собственно говоря, статуя, как указывают исследователи, появляется в относительно поздних версиях мифа (начиная с III в. до н. э., ср. Apollod. Epit. III, 30; Ovid. Heroid. XIII; Hygin. Fab. 104 и вплоть до XII в. - Tzetzes. Chil. II, 52). Более ранние версии ничего не сообщают о статуе, и, строго говоря, и без нее миф вполне самодостаточен. Можно сделать и еще более далеко идущее допущение: предположить, что версия, отдающая инициативу встречи убитого Протесилая с Лаодамией ему, вымолвившему у подземных богов краткое свидание с женой, остававшейся до того как бы в тени (ср. Lucian. Dial. mort. 23), теоретически могла быть и первичной. В этой ситуации изготовление восковой статуи мужа было вовсе не обязательным. Напротив, появление этой статуи становится мотивированным тогда, когда на первый план выдвигается тоскующая по мужу жена, не успевшая вкушать плодов брачного союза. Была ли такая статуя в утраченном тексте Еврипида, неизвестно, хотя Анненский убежден: "не подлежит никакому сомнению, что у Лаодамии [...] была портретная статуя ее мужа, и что она не только любила своего <<бездушного друга>> (слова Еврипида), но, по-видимому, и защищала статую от людей, которые восстали против ее болезненно страстного отношения к восковому Протесилею". Это убеждение

оправдано (по меньшей мере) в том плане, что подобный мотив в подобной ситуации у Еврипида был не только возможен, но и **характерен** для него, в его духе: когда в Алкесте вместо своего мужа, царя Адмета, обреченного на раннюю смерть, в царство мертвых решает спуститься Алкеста, он принимает эту жертву и обещает ей примерно то же, что говорит и Лаодамия, — О, мне ли, мне ль не плакать, потеряв | Любовь такой жены? ... Пирь и шутки, | Веселый круг друзей забуду я | [...] | И никогда до струн уже рукой | Я не коснусь... души ливийской флейтой | Не облегчу, унылой, — ты взяла | Из этой жизни радость... Мастерам же | Я закажу, чтоб **статую твою** | Мне сделали и на постель с собою, | Ее возьму, чтоб ночью обнимать, | Звать именем твоим, воображая, | Что это ты, Алкеста, что тебя | Я к сердцу прижимаю... Это — радость | Холодная, конечно, всё же сердцу | С ней будет легче. В грезах, может быть, | Ко мне сойдешь ты, утешая. Сладко | Увидеться друзьям, хотя бы в сонном | Мечтании, и каждая минута | Им дорога свидания (Alcest., 340-356, ср. ключевые места: σοφῇ δὲ χερὶ τεκτόνων ἕρας τὸ σὸν | **εἰκασθέν** ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται, | **ᾧ προσκεσοῦμαι καὶ περικτύσσω** χέρας | ὄνομα καλὸν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκαλῆς | δόξω γυναῖκα καίτερ οὐκ ἔχων ἔχειν...).

Но сейчас — о другой статуе, на этот раз разводящей русского поэта с Еврипидом, той, что стоит у дворца в Филаке. Это — золотая статуя **Артемиды**. Кто знает, как Анненским используется цветовая символика, поймет, что за эмпирическим и феноменальным золотым стоит сверх-эмпирическое и ноуменальное, ассоциируемое с выше-положительным, с максимальным уровнем ценностной отмеченности, указывающей центр ритуального пространства. Повернутая лицом к зрителям и участникам ритуала — женщинам, статуя обозначает некую центральную идею, вокруг которой выстраивается смысловая конструкция пьесы, не поддающаяся уяснению, если только не понята та роль, в которой выступает здесь эта богиня.

Нужно напомнить некоторые черты Артемиды, чтобы мотивировка ее появления в самом начале трагедии стала ясной, а отступление ее в дальнейшем в тень имело свое оправдание в развитии трагедии. Артемиды не просто женская богиня по преимуществу: она девственница и строгая блюстительница чистоты девства, карающая ее нарушителей. Однако было бы ошибкой думать, что ей неведомо материнство со всей его многоплодностью — но и ктонической необузданностью и оргиастичностью. Это ее материнство не эмпирическое, а скорее потенциально-доопытное (хотя, например, на Эвбее Артемиду считали матерью Диониса; впрочем, и Диониса в Египте считали отцом Артемиды, ср. Hdt. II, 156). Эта

многоплодность возникает из иных, чем у других божеств, источников: она - особая и коренится в высшем даре девственности и тотчас же непоправимо разрушается, как только девство нарушено, если только перед бракосочетанием Артемиде не принесена искупительная жертва (ср. наказание Адмету за забвение этого обычая, Apollod. I, 9,15). Была ли совершена эта жертва в случае Лаодамии и Иолая, остается неизвестным. Лаодамия еще дева, но уже почти жена, и это свое "женство" в отсутствии Иолая ей особенно дорого, и она включает себя в круг тех женщин-жен, чьи мужья уехали под Трою. Язык, на котором в айтические времена описывали Артемиду, не всегда адекватен ее сути. Один из ярких примеров этому - знаменитая статуя Артемиды Эфесской, известная по копии с греческого оригинала III-II вв. до н. э. (Неаполь. Национ. музей) и почитавшаяся в Эфесском храме богини в виде "многогрудой" (πολύμαστος) женщины, украшенной многочисленными животными и растительными символами. Парадокс Артемиды и ключевая идея этого образа в том, что Артемиды ~~за~~ плодородие и многоплодность, но при одном условии - сохранении целомудрия (конечно, едва ли можно подключать к этой идее Диониса, но все-таки нужно помнить, что и его оргиастичность предполагает сохранение чистоты как неразвращенности; Тиресий в Вакханках объясняет Пенфею - Конечно, женщин скромности учить | Не Диониса дело: это дар | Самой природы. Чистая душою | И в Вакховой не развратится пляске, 316-318). Целомудренная сама, Артемиды охранительница целомудрия и его носительниц. То, что чистота целомудрия не противоречит многоплодности, подтверждается примерами из растительного царства: ни мир человеческий, ни мир животный не знают такой мощи и обилия плодородия, как мир растений. При одном из возможных вариантов развития образа Артемиды могла бы стать тем центром, вокруг которого начала бы формироваться идея партеногенеза, непорочного, неполового зачатия и рождения-плодоношения некоей высшей ценности (приснодева-мать). Но греческая мифологическая мысль избрала другой путь - экстенсивный -, не пойдя на отказ от связей с миром растений и особенно животных, на преодоление своего хтонического начала. Собственно, в рамках греческой мифологической системы интенсивный путь был исключен. Тем не менее существенно, каким образом идея девства адаптировалась конкретно к многоплодности: как только проблема целомудрия снята, и дева становится женщиной (как бы на время "забыв" наказания Артемиды, которая тоже как бы не увидела ~~вспрема~~, что произошло), богиня или сама - случай принятия ею родившегося вслед за ней ее брата Аполлона, Apollod. I, 4, 1, -

или с помощью своей помощницы Илифии (Callim. Нутп. III, 20-25), некогда, видимо, особой ипостаси Артемиды, выступает и как родовспомогательница, и как покровительница роженц.

То, что статуей Артемиды и ритуалом увенчания ее начинается трагедия Анненского, - сильный ход поэта, как бы ненавязчиво выдвигающего идею, связываемую со стоящей за статуей самой богиней и так хорошо согласуемую с тем, что произойдет дальше. Женщины и девушки Филаки, оставшиеся в одиночестве после того, как мужчины отправились к Трое, видят в Артемиде свою покровительницу. Но наиболее интенсивна связь Артемиды с Лаодамией: еще дева, но уже жена, она должна быть в центре внимания богини - она ее тема и ее забота, по крайней мере до тех пор, пока сохраняется это странное, противоестественное, но пока имеющее равновесие сочетание, которое может разрешиться, когда станет ясной судьба мужа - вернется ли он к жене, или она останется девой, но из жены станет вдовой (дева-вдова). Именно такое начало выстраивания трагедии - свидетельство не только далеко идущего смысла, но и глубокой интуиции, проявившейся в смене артемидианской темы **дионисийской**, чему соответствует и изменение направления надежд и упований Лаодамии: когда о судьбе мужа ей было неизвестно и она ничем не выделялась среди женщин Филаки, оставшихся без мужей, общего покровительства почитаемой здесь Артемиды было достаточно; когда же Лаодамия убедилась, что муж ее мертв, ее единственная надежда на невозможное - **Дионис**: *О Дионис! | Своей рабыне, | Которой смерти | Презренны ковы, | Очарованье | Ты ниспошли. | На дальней Ниссе, | [...]* *Два сердца, боже, | Соедини | В блаженном браке, | Живое с мертвым, | Как солнце с тьмою | В душистой роще, | Слила дриада | В отраднй сумрак....* Тем самым через Лаодамию, единственная цель которой - соединение с мужем, происходит и соотнесение Артемиды и Диониса друг с другом *sub specie* некоей общей функции, но и дифференциация их в пределах этой функции в зависимости от конкретных условий: к помощи первой обращаются в более или менее стандартных ситуациях, ко второму - в крайних случаях, когда речь идет о невозможном. И Анненский, несомненно, почувствовал некую внутреннюю связь Диониса и Артемиды, их взаимные приращения в одних случаях и взаимодополнительность в других, их сотрудничество-соперничество в определенных функциях, из чего - в широком плече - следует их эвентуальная взаимозаменяемость и возможность выбора одной из двух стратегий, соотносимых с тем или иным божеством.

Опыт Еврипида, как он отражен в реконструкциях структуры Протесилая и подтвержден изображениями на саркофагах, свидетельствует не только о верности его интуиций, но и конкретно о том, что говорилось выше о взаимном соотношении Артемиды и Диониса и что было в научной форме обосновано Вяч.И.Ивановым в его работах дионисийского цикла, подытоженных в книге 1923 г. *Дионис и продионисийство*. Здесь достаточно обозначить главную мысль - "Последний [Протесилай. - В.Т.] - явная ипостась пра-Диониса подземного, и Еврипид настойчиво приводит его в связь с Дионисом. Лаодамия совершает **перед его статуей** вакхические служения". У Анненского этому мотиву соответствуют две ситуации - Лаодамия и статуя **Артемиды** и обращение Лаодамии к **Дионису** со страстной просьбой о помощи, что является по сути дела разворачиванием еврипидовского мотива с введением в него Артемиды в виде статуи. Как некая общая сумма восстанавливается двойная связь Лаодамии - с Артемидой и с Дионисом в виде их статуй.

Разумеется, кое-что можно считать производным (хотя бы отчасти) от разного пола персонажей, ср. соотносительность Лаодамии с Артемидой в случае, когда Лаодамия выдвинута на первое место (Лаодамия Анненского), и с Дионисом, когда первенствует Протесилай (еврипидовский Протесилай), или то "общение в жертвах", предполагающее распределение, согласно которому юноша предназначался Артемиде, а дева - Дионису (собств. - пра-Дионису, ср. Paus. VII, 20, 1-2) и т.п., но в целом этот критерий имеет ограничительную объяснительную силу. В основе соотношения этих двух мифологических персонажей лежит более сложная и внутренне противоречивая конструкция, воплощающая и противопоставление по полу. Оба они, по слову исследователя (Вяч.И.Иванов), кажутся "силами, ищущими одна другую и вместе взаимно противоборствующими: в них воплощается половая полярность древнейшего оргазма". Не претендуя здесь на подробное описание этой конструкции, стоит указать некоторые (из довольно длинного ряда), отчасти уже привлекавшие внимание примеры **совместной встречаемости** Артемиды и Диониса в ситуации взаимной ориентации или в близких к ней ситуациях (а не в тех случаях, когда оба этих божества растворены среди других): известный пестумский терракотовый рельеф, изображающий Артемиду и Диониса на колеснице, в которую впряжены быки - животное Диониса, но в отдельных и при этом очень важных случаях относящиеся к Артемиде, ср. ²Ἄρτεμις ταυροκόλα (-ος), охотящаяся на быков или чтимая в Тавриде [Soph., Eur., Arph.]; - никейские монеты, на которых изображены Дионис и Артемиды,

подающие друг другу руки; - статуи, образующие своего рода культовую пару (иногда с некоторыми усложнениями, ср.: в Коринфе "на агора [...] находятся статуя Артемиды, называемой Эфесской, и деревянные изображения Диониса, у которых все покрыто позолотой, кроме лиц [...]: одного из них называют <<Освободителем>> (Лисием), а другого - Вакхом (Приводящим в безумие)". Paus. II, 2, 6 или в Эпидавре "Недалеко друг от друга стоят храмы; один - Аполлона, другой - Артемиды и третий из них - Диониса. [...] на Артемиде, равно как и на Дионисе [ср. статуи. - В.Т.], - одежда" Paus. II, 30, 1 и целый ряд других); - храмы или святилища Артемиды и Диониса, видимо, соотнесенные друг с другом (ср. "Храмы, находящиеся в городе [Эпидавре. - В.Т.]... Диониса, а другой - Артемиды". Paus. II, 29, 1, также Paus. III, 26, 11, отчасти I, 31, 4) и культ обоих этих божеств в Фимбрии и других местах; - вхождение в общий сюжет или мотив (ср. у Нонна - Зевс велит Селене [Артемиде] лить на землю полезное для растений сияние, потому что зачат и скоро родится Дионис, который сам будет благоприятствовать росту растений, ср. Nonn. VII, 303, или фрагменты типа Paus. VII, 19, 6 и др.) и т.п.

Эти случаи совместной встречаемости Артемиды и Диониса, с одной стороны, позволяют уловить ту **общую** смысловую конструкцию-идею, которая опирается на эти образы и вырастает из их связи в едином пространстве, а с другой стороны, они уже предполагают, иногда имплицитно, некое распределение ролей каждого из этих божеств, учитывающее их функции и их особые, "свои" подпространства в структуре целого. Но особенно ярко это распределение выступает в тех случаях, когда каждое из этих божеств делает нечто **общее**, но в разных направлениях или, точнее, в одном и том же направлении, но с разными, противопоставленными друг другу объектами, ср. выше принесение жертв (человеческих) в зависимости от пола божества как своего рода культовый обмен жертвами, наряду с которым, отражая косвенно и культовый обычай, существует такого же рода обмен на сюжетно-мифологическом уровне: Дионис губит служительниц Артемиды, а она умерщвляет "дионисийского" Актеона; ср. Ариадну, обольщенную Дионисом и ставшую его женой (Apollod. Epit. I, 9 и Odys. XI, 325). Иногда эти общие элементы, связанные с Артемидой и Дионисом, как бы параллельно эволюционируют (смягчение в жертвоприношениях, замена человеческих жертв животными), или же разделены пространственно ("Тут [в Алее. - В.Т.] находят святилища богов: Артемиды Эфесской [...] и храм Диониса с его статуей. Каждый второй год они справляют в его честь праздник Скиерии [покрывание,

закутывание], и во время этого праздника Диониса [...] женщины **бичуют** себя, подобно тому как спартанские юноши **бичуют** себя у статуи Артемиды Ортии". Paus. VIII, 23, 1, с отсылкой к III, 16, 7).

Эти примеры, хотя бы отчасти позволяющие **дифференцировать** Артемиду и Диониса, по сути дела, нередко изнаночно, дают возможность представить себе, каким было то общее, что объединяло эти божества. Но есть очень значительное число действительно общих черт - и фундаментальных, и относящихся к частностям, и "внутренних" (глубинных), и "внешних" (поверхностных), и необходимо вытекающих из самой природы этих образов, и таких, которые можно подозревать в игре случая или, по крайней мере, необязательных или кажущихся таковыми. Некоторые из этих черт, объединяющих или сближающих обе эти мифологические фигуры, приводятся далее:

1. Тяготение и Диониса, и Артемиды к **фракийскому** этнокультурному локусу, месту рождения ряда весьма "энергетически" мощных и остро-напряженных образов, мотивов и идей (в особенности разыгрывающих тему жизни и смерти), и **малозийскому** (в его западной части) ареалу.

2. Общая генетически и/или типологически **генеалогия** Диониса и Артемиды. У них общий отец - **Зевс** и сходная родительница более низкого ранга, воплощающая тип кроткой, терпеливой, **страдающей** матери, - Семела, чье имя соотносимо с названием земли, у Диониса (Деметра, букв. 'Земля-Мать', у Диониса в ипостаси Иакха) и Лето у Артемиды, как и у ее брата Аполлона (о Лето ср. Hes. Theog. 406-407; Нупт. Ном. 1 и др.).

3. Общие элементы **хтоничности**: Дионис - сын Семелы, чье имя (см. выше) отсылает к образу земли; Артемиды хтонична в той степени, в какой она приближается к типу Великой Матери богов, источнику плодородия (если имя матери Артемиды Ἀρτή связано, как предполагают многие, с λατύνω 'быть скрытым' ['пребывать в невидимости, в тайне'], 'забывать', 'предавать забвению', 'молчать' и т.д., то можно напомнить, что в мифопоэтической концепции, в частности в ее русской версии, земля и даже Земля-Мать **скрытно**, т.е. невидимо, хранит в тайне свое богатство; она терпеливо все сносит, включая обиды и страдания [ср. λελασμένως, ὅσοι ἐτεπόνθει. Ном. - о забвении прошлых страданий], и **молчит** [ср. молчать, как земля]). Свидетельством хтонического прошлого является и исступленность, оргиастичность, связываемая с обоими этими божествами.

4. Общая, несмотря на дифференцированный характер, связь с идеей **плодородия**, воплощающаяся в частности, в отношениях с **растительным** и **животным** миром, при наличии некоторой асимметрии: Дионис более связан с растительным царством, Артемида - с животным, хотя достаточно и противоположных примеров (ср. образ Диониса-Загрея как великого ловчего, при том что Артемида - охотница, и связь **Диониса** с быком, козлом, его превращение в медведицу, Нупт. Нот. VII, при том, что имя Артемиды осмысливается как "медведья", "медведица" [ср. мотив превращения Артемидой охотницы Каллисто в медведицу. Apollod. III, 8, 2; Ovid. Metam. II, 405-530], и в древности, сама она выступала как медведица [Артемида Браурония], а ее жрицы надевали на себя медвежьи шкуры; сама Артемида также обнаруживает связь с "дионисийски-растительными" атрибутами, ср. дрезденскую статуэтку [Clarac, pl. 575, 1235], изображающую Артемиду с виноградными гроздьями [кстати, и в дионисийской же небриде], или чашу [Robert, *archaol. Munchen*, 156 ff.], на которой Артемида изображена в дионисийской пантеровой шкуре; ср. мотив наказания Артемидой "винно-виноградного" Ойнея [Οἶνός: οἶνη 'виноградная лоза', οἶνος 'вино'] в сюжете калидонской охоты.

5. Связь с мотивом **растерзания-растерзанности**, с известной асимметрией - Артемида в отличие от Диониса терзает и губит (Актеона, превращенного в оленя, на которого она напускает псов), но сама не подвергается растерзанию, тогда как Диониса-Загрея растерзали титаны, и той же участи подвергся Либер-Загрей [ср. Firm. Matern. VI, p. 15], а сам Дионис наказывает растерзанием своего двоюродного брата Пенфея (с помощью женщин, см. Вакханки Еврипида), царя эдонов Ликурга, растерзанного собственными лошадьми (этот вид убийства - расчленение целого на части - отсылает к соответствующему мотиву "основного" мифа, а в случае Диониса, жреца и жертвы одновременно, обнаруживает самую суть этого образа, оказывающегося при всех общих с Артемидой чертах несравненно более "напряженным" и готовым к дальнейшему развитию персонажем, подводящим к разыгрыванию выходящих за пределы здравого смысла парадоксов на тему жизни и смерти).

6. **Оргиастичность** и **экстатичность**, общая обоим, но ярче выраженная у Диониса - вплоть до безумия -, и более слабо, хотя тоже отчетливо и несомненно в образе Артемиды (ср. причастность богини и к вакхическим пляскам - лаконская Артемида-пчела); эти свойства умеряются и умиротворяются ими самими прежде всего в случае "оргиастической борьбы полов".

7. Связь обеих божеств с обрядом **бракосочетания** как конкретным и стандартным способом указанного умиротворения конфликтов на почве пола. В Афинах торжественно разыгрывали обряд священного брака Диониса с супругой архонта Басилевса (Arist. Rep. Athen. III, 3), интерпретируемой, судя по всему, как персонифицированный образ земли (ср. выше о Семеле); Артемиде в обряде бракосочетания совершали особую искупительную жертву.

8. Наличие и у Диониса и у Артемиды институализированного и специализированного **круга спутников**, предводителями которого они являются: у Диониса - вакханки, менады (ср. в связи с этим тему "женоподобности" самого Диониса), у Артемиды - сопровождающие ее охотницы, своего рода амазонки, безмужние девы. Каждый такой круг строится по принципу мужского и женского "союзов", причем идея пола и соответствующей стратегии жизни играет важнейшую роль.

9. Несомненное (и неоднократно подчеркиваемое Вяч.И.Ивановым) **"сопрестольничество"** Диониса и Артемиды, с помощью которого актуализировалась некая целостная смысловая конструкция, идея, дифференцированно разыгрываемая каждым из этих божеств (иногда это сопрестольничество расширяется ["Богов фракийцы чтут только трех: Ареса, Диониса и Артемиду". Hdt. V, 7 и др.], но именно в случае Диониса и Артемиды оно особенно органично, устойчиво и оправдано реальностями каждого из этих образов, а не связываемыми с ними условностями).

10. **Общение в жертвоприношении и жертве**, тесно связывающее оба божества в "коллективное" цельно-единство и гармонизирующее в культе разнонаправленные или могущие быть таковыми мужское и женское начало.

11. Свойственная обоим божествам, иногда доходящая до парадоксальности **амбивалентность** (Дионису в большей степени, Артемиде в меньшей), когда в одной и той же сюжетной или мотивной конструкции они выступают то как субъект, то как объект, иначе говоря, реализуют некий общий "направленный" смысл выбором противоположных позиций, персонификациями которых эти два божества выступают (смысловая "обращенность-обратимость"), ср. выше "терзание" как сумма двух позиций - терзать и быть терзаемым или "убивание" как убивать и быть убиваемым.

12. Причастность - прямая и непосредственная (случай Диониса) или косвенная и опосредствованная (случай Артемиды) - к сфере **художественно-творческого**. Ср. связь Диониса с трагедией, хорами, дифирамбами, пением и музыкой, актуализируемого в культовых ситуациях, например во время посвященных ему праздников (Великие,

или Городские Дионисии, Малые, или Сельские Дионисии, Ленеи [Ἀῖναιαί при Ἀῖναιών, храм Вакха-Диониса в Афинах, в котором во время праздника виноделия разыгрывались драматические произведения]). В образе Диониса "художественно-творческое" начало сочетается с экстатически-оргиастическим, корень которых един. Наличие этого единого корня предопределяет природу **такого** вида творчества, его стратегию и его вид вплоть до жанров, выбора "инструментальных" средств, условий "демонстрации", типа аудитории, воспринимающей или даже соучаствующей в творчестве. "Художественно-творческое" и "оргиастическое" в паре Аполлон-Артемиды распределено персонально: первое - брату, второе - сестре, чем и объясняется "анти-дионисовский" гармонизирующий тип аполлинического искусства и многие из вытекающих из этого особенности.

Лишь в самом общем виде и безло могут быть отмечены некоторые другие особенности, сближающие так или иначе эти божества и уточняющие сам *raison d'être* такого сближения: взаимная обратимость Артемиды и Диониса в нисходящей генеалогической линии (на Эвбее Диониса считали сыном Артемиды; по мнению же Геродота II, 156, Артемиды и Аполлон - дети Диониса и Исиды); общий обрядово-символический атрибут обоих божеств - двойная секира (ср. Артемиду *bipennis* на лаодикийских монетах; признак двойности-парности в связи с Дионисом имеет более широкое распространение, и эта парность - "внутренняя", тогда как у Артемиды она "внешняя": ее близнечество с Аполлоном); мотив бичевания (см. выше); мотив преследования в качестве субъекта; мотив насылания безумия; мотив исступленного плясания; общее определение, отсылающее к локусу этих божеств (ср. Ἄρτεμις Ἀῖνυῖτις, -ῖτις, т.е. Артемиды Низинная как охранительница водоемов, при λαῖνόν 'луг' /низинный/, и Диониса-Лимнита, Διώνυσος ἐν Ἀῖναις, ср. Ἀῖνυῖτος. Kl. Pauly 2, 84 и др.) и т.п.

Приведенное сравнение Диониса и Артемиды даже в этом кратком варианте дает основания для постановки вопроса о **реконструкции** некоей условной "персонажно-сюжетной" прасхемы, о чем см. в другом месте. Здесь же достаточно только сказать, что во всех диагностически важных случаях, касающихся наиболее "напряженных" смыслов, первенствовал Дионис, и в этом отношении его преимущество перед Артемидой в рамках целого большей частью очевидно. Важно и то, что именно с Дионисом связаны наиболее "безумные" и кажущиеся немотивированными (и действительно, часто с точки зрения здравого смысла не мотивируемые) особенности его образа. Артемиды же во многих случаях выглядит как "женский" дублер "мужского" Диониса

или, может быть, точнее - как женская версия нейтрального по отношению к половой дифференциации персонажного образа ("начала") - "дионисийского" (все преимущества, которые есть у Артемиды перед Дионисом, связаны с тем, что она женщина). Если же вспомнить, что Дионис типологически и генетически сын Бога-Громовержца, чуть не погибший в огне от молнии Отца (кстати, поздно вошедший в пантеон и "поздно" пришедший из Малой Азии /Фракии/ в Грецию Дионис, несомненно, **архаичек** и по своей сути, и по своему заданию, и по типу обозначения его [внутренняя форма имени], и, наконец, по времени фиксации этого "нового" божества, ср. линейн. В di-wo-nu-so, di-wo-nu-so-jo те-по "месяц Диониса" при a-ti-mi-te Артемиды; однако по существу "старый" Дионис был всегда молодым и новым, и в этом был еще один парадокс, разделяемый Дионисом с круговращением жизни и смерти), и он же сын Матери-Земли и, если понять, насколько прочно включен он в схему "основного" мифа (о чем уже писалось), где он разыгрывает парадоксальную идею смерти ради жизни, умноженной (по меньшей мере удвоенной) в своей силе, **новой** жизни, невозможной без смерти и воскресения, то объясняются и те "безумные" парадоксы, которые связываются именно с Дионисом и которые именно из-за претерпеваемых им **страданий**, "мук инициации" становятся мотивируемыми и, следовательно, не только понятными, но и **логически** необходимыми в данной системе. "Парная" матрица, которую образует божественная "перво-пара" Неба и Земли, Громовержца-оплодотворителя и персонифицированного лона Земли, **мужчина-муж** и **женщина-жена**, одним словом Он и Она, сама идея этой двойной "мужско-женской" парности передается позже по линии нисходящего движения и, кроме того, становится модной и неоднократно воспроизводимой путем внешних "удвоительных" амплификаций. Кем была "Пра-Артемиды", женой ли "Пра-Диониса" или его сестрой или, скорее его "сестрой-женой", как Исида Осирису, и кем был "Пра-Аполлон" в этой ситуационной схеме, - сказать с уверенностью трудно, хотя существуют весьма перспективные соображения, намекающие продолжение набросанной вчерне линии развития. Но одно можно сказать определенно - идея **парности**, **двойничества**, **близнецства** на этом долгом пути оказывается доминантной. То, что эта идея обнаруживается и в разрозненных (по **видимости**) образах Диониса и Артемиды, собственно, и было темой этой заметки.

ОБРАЗ ВЕНЕРЫ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРА ВАГИНОВА

Античная символика, широко и многообразно представленная в художественном мире Вагинова, реализуется, в частности, посредством использования традиционных образов, получающих глубоко индивидуальное семантическое наполнение. Это относится, в частности, к дионисийской теме, занимающей центральное место в вагиновском творчестве и проводящей, вслед за античной традицией, идею циклического, вечного возвращения, которая в той или иной мере соотносится со всеми ключевыми составляющими авторской модели мира¹. Одним из проводников этой идеи является образ Венеры, оказывавшийся одним из важнейших элементов "античного тезауруса" Вагинова; так, метафорическая, отчасти переосмысленная форма воплощения мотива вечного возвращения встречается в поэме "Отшельники", где в авторском примечании представлен образ вторично рождающейся Венеры: Слышится голос невидимой Венеры, она вспоминает, как вторично рождалась на берегах Италии (Воттичелли и пр.). Кроме этого, образ Венеры соположен с образом амура, вследствие чего она в известной степени оказывается "изофункциональна" его мифологической паре – Психее; ср. как явное пародийное обыгрывание сюжета о Психее и амура: Декольтированная дама <...> держала абажур. На нем Психея и Амур. С другой стороны, образ амура может предстать в трагическом ореоле, что переносится и на образ Венеры; см. ее реплику в "Отшельниках": Когда из волн я восходила На итальянские поля... Но здесь неожиданно я нашла Остаток сына в прежнем зале. Он красен был и молчалив. Когда его я поднимала, И ни кудрей и ни чела. Но все же крылышки дрожали². Появлению охсморонного образа мертвого амура предшествует изображение не менее парадоксального образа старой Венеры – см.: Седые космы распустив, Она исчезла среди пустыни, – регулярно встречающегося и в других произведениях Вагинова – как, например, в повести "Звезда Вифлеема", где этот образ соположен с фигурой Филострата: Видит Филострат тень Венеры. Велее жемчуга глаза у нее, они не голубые больше, не сапфировые. Посмотрел на ее руки Филострат – сморщенные руки у нее, поднял голову – над ним лицо с руху; ср. включение образа "искаженной" Венеры в метатекстуальный контекст повести "Монастырь Господа нашего Апо-

ллона": Когда я взвешивал рифмы, явилась мне женщина. И в скуле
ее была скрипка, и в глазу папироса, и была она суха и жестка и
желта, и сказала: "Я Венера твоя". В некоторых аспектах образу
старой Венеры тождествен не менее парадоксальный образ старой му-
зы, встречающийся в стихотворении "И голый я стою среди сне-
гов...": И также ходит Муза по ночам — | Старуха в калоре с своей
глухой лирой, — повторяющийся в "Монастыре Господа нашего Апол-
лона": Дряхлая Муза с глухой лирой своей обходила грады и веси,
стучала в окна и двери: ср. в стихотворении "Любовь страшна не
смертью поцелуя...": Так говорю и музу эру нагую | В плаще дырявом
и венке из роз.

Одним из источников подобных описаний могла явиться аван-
гардная живопись, осознаваемая Вагиновым в качестве метафоры
"христианства", в свою очередь, становящегося метафорической за-
меной современной писателю действительности: см. "Монастырь Гос-
пода нашего Аполлона": Радий есть христианство, братия мои. — Па-
ровоз есть христианство, братия мои. — Пикассо есть христианство,
братия мои. — Есть пустыня Оптинская, в ней старец Нектарий, убе-
жище для паровозов и радия уготовляет. Ночью Иисусу своему, из
плоскостей и палок состоящему, кадит и молится, Аполлона, Госпо-
да нашего, разлагает: ср. в стихотворении "Усталость в теле бро-
дит плоскостями...": Усталость в теле бродит плоскостями | На каж-
дой плоскости упавшая звезда. <...> | Нас не омоет новый Иордан. | И
вспомнил Назарет и смуглого Иисуса, | Кусок зари у Иудейских гор.
Образ старца Нектария возникает и в стихотворении "Бегу в ночи
над Финской дорогой...", образный строй которого близок образно-
му строю повести (В сухой дремоте Оптинская пустынь. | Нектарий
входит в монастырский сад. | Рябое солнце. Воздух вишней пахнет. |
Художники Распятому кадят): там же содержится прямое указание на
принадлежность лирического героя сакральному миру античной куль-
туры: Пусть Вифлеем стучит и воет: "Жизни новой!" | Я волнами язы-
ческими полн. Образ монастырского сада повторяется и в "Козлиной
песни" в эпизоде переживаемого Тептелкиным во сне искушения бе-
сами, среди которых он видит неизвестного поэта, Костю Ротикова,
и Мишу Ротикова: присутствующее в данном эпизоде противостан-
ление героев, как бы соотносящих себя с разными типами культур,
проявляется и в тептелкинском письме, обращенном к неизвестному
поэту: Дорогой друг, вы паганист. Эта черта глубоко отрицатель-
ная, вы не приемлете христианской благодати, между тем можно со-

единить христианство с верой в прелестных богов и ощущать особую тишину мира. <...> Дорогой друг, <...> вернитесь к паганизму, но к просветленному, без ядовитых веществ, без смешка и без презрения. Ведь те нимфы и сатиры, которые являлись нам, не являлись другим людям. <...> Вы переживаете ужасное испытание, которое я уже пережил, вспомните ваши же слова о превращении нас в чертей

Возвращаясь к мотиву авангардной живописи, активно включенному в реализацию авторского замысла, следует отметить, что он встречается и в близкой по времени написания повестям "Поэме квадратов" 1922 года: Да, я поэт трагической забавы. А все же жизнь смертельно хороша. Как будто женщина с линейными руками. А не тлетворный клуб из меди и стекла. <...> Так от пластических Венер в квадраты кубов Провалимся. В свою очередь, геометрическая символика "Поэмы квадратов" оказывается близка образному строю еще двух принципиальных для поэтики Вагинова стихотворений - "Да, ты, поэт, владеешь плоскостями..." (см.: Да, ты, поэт, владеешь плоскостями. Квадратами ямбических фигур) и "Отшельники" (ср.: Отшельника квадратный лоб горит). К расширению сферы семантического функционирования образа старой Венеры см. его логически обосновываемую комбинацию с образами амура и балалайки в "Козлиной песни" в эпизоде, когда у рыночного антиквара неизвестный поэт рассматривает старую, косматую, похожую на ведьму Венеру: одной рукой она ведет большеголового амура, в другой держит балалайку, - причем ситуационно данный фрагмент близок сюжетному строю "Отшельников": И рынок спит в объятьях тишины. Среди антикваров желчных говорю я. Как возможное любопытное сближение см. явно пародийную импликацию мотива неполноценной, ущербной любви, косвенно связывающегося с образом "ущербной" Венеры: Внизу, по аллею фонтанов, проходил Костя Ротиков с местным комсомольцем. У комсомольца были глаза херувина. Комсомолец играл на балалайке. - Костя Ротиков был упоен любовью и ночью. Здесь же следует учитывать еще два обстоятельства: во-первых, "трудноразличимость" Кости Ротикова и Миши Котикова, несущих в себе след близнецного комплекса и уподобляющихся представленной в античной комедии паре близнецов, и, во-вторых, портрет Миши Котикова: Миша был румяный, рыжий, большеголовый мальчик: с мотивом ущербной любви опосредованно соотносится и то обстоятельство, что Костя Ротиков собирал безвкусовые и порнографические вещи как таковые. Характе-

рым представляется появление двух ипостасей образа Венеры в поэме "1925 год" в реплике философа, содержащей ряд прямых параллелей с "поэмой" неизвестного поэта: Увы, жива мифологема|Воренья света с тьмой.|Там в городе считают нас чумными,|Мы их считать обречены.|Оттуда я, ужасную Венеру|Там вознесли. Разрушен брак|И семьи опустели, очаги замолкли.|Небесную Венеру вы здесь храните,|Но все мифологема. Разграничение Венеры земной, "городской" и Венеры небесной сразнимо с подобным "разделением" любви в стихотворении "Стали улицы узкими после грохота солнца...", прямо связанном с "Козлиной песнью": Пролетели те ночи городской и небесной любви⁴, что, в силу своей двuasпектности, смысловой бинарности, расширяет смысловое пространство рассматриваемого образа в художественном мире Вагинова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Несколько подробнее об этом см.: Шинкина О. К интерпретации романа Вагинова "Козлиная песнь" // Russian Literature. 1993. Vol. XXXIY. N 3.

2. Сам Вагинов, характеризуя стихотворение (поэму) "Отшельники", писал об этом в одном из писем так: <<Вот и все повествование о трех ипостасях, о состарившейся Венере и о превратившейся в сатира, но сохранившем крылышки Эроте. И не такая же ли пустыня вокруг нас и не тот же ли столп возвышается в ней>> (Цит. по: Чертков Л. Примечания // Вагинов К. Собрание стихотворений. Munchen, 1982. С. 211; ср. использование сходной образности в первой главе романа "Козлиная песнь": Только иногда подымал Тептелкин огромные, ясные глаза свои - и тогда видел себя в пустыне. - Безродная, клубящаяся пустыня, принимающая различные формы. Подымется тяжелый песок, спиралью вьется к невыносимому небу, окаменевают в-волонны, песчаные волны возносятся и застывают в стены, приподнимется столбик пыли, взмахнет ветер верхушками - и человек готов, соединятся песчянки, и вырастут в деревья, и чудные плоды мерцают. - Одним из самых непрочных столбиков пыли была для Тептелкина Марья Петровна Далматова.

3. Упоминание в письме Тептелкина имени Боттичелли (см.: Мы <...> часто говорим о вас, здесь, в зале, где собран Боттичелли, мы часто вспоминаем о вас, - вы ведь тоже любили его картины. Вы всегда стремились в Рим, но ведь Флоренция ближе нам и дороже:

ср. в стихотворении неизвестного поэта: Нам в юности Флоренция сияла, | Нам Филострата нежного на улицах являла) позволяет привести мнение У. Патера, чьим творчеством Вагинов интересовался на протяжении всей своей жизни (см.: Ненаписанные воспоминания: Интервью с А. И. Вагиновой // Волга. 1992. N 7-8. С. 151), считавшего, что <<"Рождение Афродиты" дает нам возможность сделать более непосредственный вывод о существовании греческого духа, чем сами произведения греков в пору их расцвета. <...> В таких картинах, как эта картина Ваттичелли, мы имеем свидетельство первого впечатления эллинской культуры на умы, которые чуть не с болезненной тоской обращались к ней из мира, так долго о ней не хотевшего знать. В страстном самоотвержении, с которым Ваттичелли так усердно работает над новым завоеванием этой культуры, и заключается правильный масштаб законного влияния греческой мифологии на наше мировоззрение, в центре которого стоит все та же богиня>> (Патер В. Ренессанс: Очерки искусства и поэзии. М., [б.г.]. С. 46).

4. Разграничение двух форм любви и, соответственно, двух ипостасей Венеры может восходить к присутствующим в греческой мифологии двум образам Афродиты - Пандемос (простонародной, земной) и Урании (небесной), упоминаемым, в частности, и в важном для "Козлиной песни" "Пире" Платона (о возможных отголосках последнего см.: Шиндина О.В. К выявлению античного слоя в романе Вагинова "Козлиная песнь" // Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. М., 1992). Кроме того, в "Отшельниках" встречается не менее значимый для платоновского диалога образ Эрота (И бородой Эрот играет, | Копытцами переступает | На барельефе у земли), сопровождающийся авторским примечанием, распространяющим на него признак ущербности, вырождаемости, ранее характеризовавший образ Венеры; см.: На барельефе изображен Эрот, ставший сатиром. Не так ли вырождается любовь? - В связи с двuasпектным образом Венеры, допустимым кажется предположение о том, что его появление в художественном мире Вагинова в какой-то степени могло быть "актуализировано" негативной реакцией критики на упоминание Афродиты Урании в первом из "Писем о русской поэзии" Гумилева, посвященном сборнику Кузмина "Сети" (см.: Тименчик Р.Д. Примечания // Гумилев Н. Сочинения в трех томах. Т. 3: Письма о русской поэзии. М., 1991. С. 263); следует учитывать, что об этом эпизоде Вагинов мог знать как от самого Гумилева, так и от Кузмина.

ВСЕ ИЗМЕНИЛОСЬ (ЙЕЙТС "ПАСХА 1916")

Из четырех больших строф этого, едва ли не самого знаменитого, стихотворения Йейтса две, первая и последняя, заканчиваются строками: *All is changed, changed utterly: A terrible beauty is born*, еще одна, вторая, - сходными (*Transformed utterly... etc.*), и в одной, третьей, строфе эта же тема поддержана несколько иначе - в целом очевидно, что слова *все изменилось* для стихотворения ключевые. Однако подобный прием и сам по себе не редок, а у Йейтса используется часто (например, в сходном по духу "Сентябре 1913" - памяти О'Лири), так что рефрен "Пасхи 1916" предметом отдельного внимания не стал - между тем он может быть понят не только как элемент лирической композиции, но и как важная для интерпретации цитата.

Стихотворение посвящено пасхальному восстанию 1916 года и памяти его предводителей Мак Донаха, Мак Врайда, Коннолли и Пирса. Современный комментатор (М. Розенталь, 1986) замечает по этому поводу, что "пусть восстание и оказалось бесполезной жертвой, но благодаря ему нация пошлых трепачей преобразилась в нечто величественное", а отсюда и повторяющееся *все изменилось*. Это верно, более того, именно это и заявляет Йейтс в первой же строфе. Но *все изменилось* - не простая констатация исторического факта, а цитата из I послания к Коринфянам: *Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся* (15:51, в Библии короля Иакова: *Behold, I shew you a mystery: we shall not all sleep, but we shall all be changed*). Можно сказать, что это и случилось в Ирландии в Пасху 1916 года - не все умерли, но все изменилось *вдруг, во мгновение ока, при последней трубе* (там же, 52) или, по крайней мере, так полагал тогда поэт.

Для новоевропейской поэзии следование основным риторическим нормам равно, в сущности, следованию общелитературной норме, которая сформирована преимущественно риторикой - так, например, в "Пасхе 1916" есть характерные приметы надгробной речи. Однако кроме риторических правил существуют правила и традиции церковной риторики - гомилетики. Среди собственных традиций гомилетики - проповедь "на цитату", первоначально

предназначенная для растолковывания пастве того или иного стиха Писания, что хорошо видно по проповедям отцов Церкви. Затем, как водится в литературе, средство пережило цель, и функция цитаты варьировалась. Для данного разбора интересен случай, когда цитата из предмета толкования превращается в своеобразный пароль: так при получении лаврового венка в Риме в 1341 году Петрарка построил свою речь на цитате из "Георгия" (что при особом статусе Вергилия несколько сходно с использованием библейской цитаты), однако периодически повторявшиеся в речи полтора стиха не были понятны без следующих полтора стихов, то есть речь была адресована не всем слушателям, а лишь помнящим Вергилия наизусть. Это вплотную приводит к интерпретации цитаты у Йейтса.

Идея ирландской независимости и католическая идея были (и остались) взаимодополняющими - вернее сказать, ирландский национализм необходимо включает то и другое. Соответственно Пасха у Йейтса это сразу восстание и сама Пасха, то есть образ былого воскресения и прообраз будущего. Именно по поводу будущего воскресения и обращался коринфянам ап. Павел, объясняя, что при последней трубе нечто великое произойдет со всеми: мертвые воскреснут, а живые изменятся. Апостольское *все изменится* у Йейтса трансформируется во *все изменилось*, так как восстание, представлявшееся тогда в историческом смысле гибелью Ирландии, в смысле духовном виделось эсхатологическим преображением. В сущности, это и описывает поэт: сначала повседневность во всей ее будничной неприглядности, а затем перемена, преобразившая эту повседневность в *ужасающую красоту (terrible beauty)* - и прославляются те, кто положил жизнь ради такого преображения, а непрямая цитата из Послания перекликается с названием, представляя Пасху 1916 года последней Пасхой Ирландии.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ АКЦИОНАЛЬНОГО КОДА ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

В символическом языке культуры действие занимает особое место и требует особых методов описания, будучи более сложным объектом символизации, чем реалии — предметы и явления природы, артефакты, лица или даже локусы и время. Если теоретическое изучение семантики, символики и ритуальных функций вещей имеет давнюю традицию и к настоящему времени составляет особую, достаточно продвинутую область этнографии и культурологии — “семиотику вещей” (из последних обобщающих работ на эту тему см. *Байбурин А. К.* Семiotические аспекты функционирования вещей // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры.* Л., 1989, с. 63—88; *Толорков А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // там же, с. 89—101), то семиотика действий по существу не изучалась с теоретической точки зрения. Между тем, подобно тому, как в языке действие, предикат (глагол) образует логический стержень высказывания (предложения), в языке культуры действие служит ядром и минимальной единицей ритуала, фокусируя в себе все прочие знаковые элементы. Оно всегда имеет (или предполагает) исполнителя и адресата, объект и инструмент, время и место. Вместе с тем или, возможно, именно поэтому символика действия отличается менее четким, более расплывчатым характером, чем символика предмета, лица или локуса. В то время как символические значения предметов, как правило, производны от их реальных свойств (формы, цвета, структуры, утилитарных функций и т. п.), действия практически не имеют собственных символических мотиваций, “независимой магической силы”, по выражению П. Г. Богатырева, и их символика часто носит “отраженный” характер, воспроизводя семантику, присущую предметам, лицам, локативным или темпоральным знакам. Иначе говоря, смысл и ритуальная функция действия может определяться не столько характером самого действия, сколько тем, кто его совершает, кто или что является его объектом и адресатом, когда, где, с помощью чего совершается действие. В зависимости от того, какой из этих компонентов имеет доминирующее значение, символика действия как целого (как “акционального высказывания”) приобретает “персональный”, “инструментальный”, “локативный” или “темпоральный” акцент. Например, почитание и одаривание ползаника — первого посетителя дома на Рождество — основано на свойствах этого лица: “первый”, “мужской” (символ благополучия и мужского потомства) или “женский” (символ плодородия) и т. п. Подобный “персональный” акцент имеют ритуальные действия, совершаемые беременной женщиной (обход плодового дерева с целью сообщения ему плодовитости, ношение рубахи

больного ради его исцеления и т.п.), роженицей (прививка плодовых деревьев, обрезание виноградной лозы, обход сада с новорожденным на руках и т.п.), ребенком (у балканских скотоводов-кочевников, когда невеста приезжает верхом к хижине своего жениха и спускается с лошади, на ее место должен вскочить мальчик, имеющий живых родителей, — тогда она будет рожать сыновей) и т.п.

Предметная (инструментальная или объектная) семантика доминирует в таких случаях, как сербский и македонский обычай при первом севе класть в семена ткацкий гребень или помещивать им семена, "чтобы жито было частым"; как битье вербовой веткой с приговором: "Расти, как верба" (сербы Славонии) или общераспространенный обычай при первом выгоне скота погонять его не кнутом, а вербовой веткой, освященной в Вербное воскресенье; как болгарский магический прием избавления от бесплодия: повитуха в Бабин день бьет женщин кукурузным початком (фаллический символ); как обычай, по которому балканские кочевники дают многодетной матери съесть мясо яловой скотины, чтобы остановить рождение детей, и многие другие. Свойствами предметов мотивирован соблюдаемый южными славянами ради защиты скота от волков запрет в "волчьих дни" брать в руки ножницы, ножи, серпы, косы и т.п., символически уподобляемые волчьим зубам, и множество подобных запретов.

Преобладание локативной в широком смысле семантики характерно для большого класса ритуальных действий, связанных с перемещением и пространственно ориентированными движениями (обход, отгон, выбрасывание, подбрасывание вверх, опоясывание, сплавление по воде, превращение предметов и т.п.), а также — в меньшей мере — для действий, совершаемых в ритуально маркированных "пограничных" локусах — на пороге, на меже, на перекрестке, при слиянии речных потоков и т.п. (в этих случаях локативная семантика часто бывает не доминирующей, а сопутствующей).

Темпоральные акценты могут быть отмечены в семантике ритуальных действий (и запретов), приуроченных к определенным временным отрезкам суток, к календарным датам и периодам, если эти действия мотивированы свойствами, приписываемыми самому времени, например, тому или иному празднику или дню недели. Так, обычай ритуального приготовления каши из разных злаков, гороха, кукурузы ("варицы") в Варварин день у южных славян обязан народно-этимологическому сближению имени святой, которой посвящен праздник, с глаголом *варить*, однако в семантике самого обрядового действия, несомненно, доминирует магия плодородия, а не толкование праздника.

В ритуалах, где смысловой акцент падает на другие, не акциональные компоненты, само действие часто (но не всегда) почти лишено семантики и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь

“предикацию” персональных, предметных и других символов, т. е. их “включение” в ритуал. Так, семантически пустой “связкой” можно считать такое действие, как помещение чесального гребня в семена или затыкание в купальскую ночь в двери и окна дома крапивы с целью оберега от ведьм. Общий смысл этих ритуалов исчерпывается семантикой предметов. Однако в случае битья вербовой веткой а к ц и о н а л ь н ы й компонент явно не является пустым: битье имеет самостоятельное значение как продуцирующее действие, подтверждаемое многими другими ритуалами (см. статью “Бить” в словаре “Славянские древности”, т. 1. М., 1994). Наконец, существуют и такие ритуальные действия, в которых именно акциональная семантика может считаться доминирующей. К ним, в частности, можно отнести “разрушительные” действия: уничтожение троичных венков и зелени, чучел ведьмы или Масленицы, других ритуальных предметов, битье посуды, ритуальные бесчинства и т. п., а также ритуальный обман, кражу, ритуальное молчание, бдение, оплакивание, одаривание, благопожелание и др.

Приведенные выше примеры относятся к достаточно элементарному (или умеренно упрощенному) типу ритуальных действий, семантика которых складывается из ограниченного числа элементов с относительно прозрачной символикой. Гораздо чаще приходится иметь дело с более сложными (и по составу, и по семантике компонентов) случаями, когда общая семантика ритуального действия оказывается не простой суммой значений с явно выраженной семантической доминантой, а весьма многослойным или неоднозначно членимым комплексом значений. Например, в сербском обряде выливания под фруктовое дерево воды, в которой мылась роженица, “персональная” семантика, определяемая как доминирующая, в действительности присутствует не непосредственно, а, так сказать, вторично, как свойство выливаемой под дерево воды, т. е. является изначально семантическим компонентом воды и лишь вторично — всего действия. В закарпатском рождественском обряде обвязывания цепью ножек стола (хорошо известном, в частности, по работе П. Г. Богатырева) семантические акценты могут быть разными в зависимости от того, какой смысл придается действию (как оно мотивируется). Если ритуал совершается ради того, чтобы иметь в новом году “железное” здоровье, то семантической доминантой будет предмет (железная цепь); если же его цель — заставить кур (или скот) держаться своего дома, то доминирующее значение получает само действие связывания, окружения (ограничения пространства).

Сложной семантической структурой отличаются ритуальные действия, которые включают так называемые вторичные символы, т. е. элементы, уже использовавшиеся в каких-либо ритуалах и “впитавшие” в себя семантику предшествующих контекстов. Ср. использование свадебной фаты, пасхальной скатерти, детского свивальника в обрядах отгона градовой тучи, “покойничих” предметов — в лечебной магии, рождественской соломой, хлеба, огарков

бадняка — в разнообразных магических ритуалах и т.п. (подробнее см. *Н. И. и С. М. Толстые. О вторичных функциях обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти С. А. Токарева, в печати*). Унаследованные от предыдущих контекстов значения ("свадебное", "пасхальное", "погребальное", "рождественское") либо становятся дополнительным компонентом семантики нового ритуального действия ("приплюсовываются" к семантике других компонентов), либо выступают как фактор сакрализации соответствующих компонентов или ритуала в целом.

Исключительно сакрализующую функцию (при нейтрализации, нивелировке собственной семантики) могут иметь и элементы, не обремененные подобной коннотацией. Например, участие вдов в обряде опахивания села от "коровьей смерти" или действия беременной женщины в ритуале вызывания дождя (в Полесье ей поручают сыпать в колодезь мак) не приносят новых значений в общую семантику ритуальных действий (складывающуюся из символических значений в первом случае — опахивания и магического круга, во втором — колодезной воды и мака), но повышают их эффективность.

Таким образом, общая семантика ритуального действия ("высказывания") представляет собой производную (но не простую сумму) от семантики его составляющих — собственно действия ("предиката") и всех его "актантов" (субъекта, объектов, адресата, инструмента) и "сирконстантов" (временных, локативных и "модальных" знаков). Каждый из этих компонентов может выступать либо как смысловая доминанта, либо как сопутствующее значение, либо как семантически незначимый элемент, функция которого — интенсификация, "сакрализация" всего ритуала. При этом "актанты" чаще всего семантически полноценны, а "сирконстанты" семантически бедны, но обладают большой "сакрализующей" силой. Это связано с символической природой культурного языка и преимущественно "предметным" (в логическом смысле слова) характером символа. Этим же, вероятно, можно объяснить невыразительность собственно акциональных знаковых средств, выступающих часто как вспомогательные по отношению к предметным символам.

СЕКСУАЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ ГЛАГОЛОВ ДВИЖЕНИЯ В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ

Среди многочисленных семантических моделей метафорической номинации сексуального поведения людей и животных (ср. для 'futuere': бить / ломать / рвать, калечить / ранить; брать — давать; бросать; пахать, сеять, косить, грести/сгребать, молотить; собирать плоды; ковать, класть печь, заниматься бондарным делом; кормить, поить, пасти скот; покупать — продавать; есть, пить; танцевать, играть на музыкальных инструментах и др.) определенную регулярность обнаруживает семантическая деривация от основных глаголов движения: *идти/ходить, бегать/бежать, вести/водить, гнать, гулять, летать, лазить/лезть, скакать* и др. Продуктивность этой модели может быть подтверждена как стандартными литературными обозначениями типа рус. *выходить/выйти (замуж)* (ср. также *ухаживать, обхаживать*), так и многими / тими примерами диалектного или просторечного характера из всех славянских языков. Приведем выборочно некоторые из них.

Ходить/идти: рус. простореч. *ходить с кем-н.*; болг. 'иметь половую связь' — "ако брат е ходил с сестра си ..." (Маринов НВ: 157); серб. "Kada su za me hodili, / zelene višnje sadili" (нар. песня — RHSJ 3:644), серб. жарг. *пешачити 'futuere'* (Андрий Д. Речник жаргона. Београд, 1976, с. 384); словацк. *chodit' za dievčatmi* (SSJ 1:565); кашуб. *jic na zewęta* (Sytyta SGK 2:103). Ср. также значение 'быть беременной': укр. *ходить дитиною* (Гринченко 4:407), кашуб. *krova hoxi; hoxёs o Dozim dafe* (Sytyta SGK 2:44). О случае животных: рус. *ходить* "о самке, иметь сообщение с самцом" (Даль IV:1207), "корова обошлась или обходилась, обломалась, стала стельною" (Даль II:1620); взяли бычка в колхоз, чтобы коров обхаживал (СРНГ, 22:258).

Бегать: рус. простореч. *бегать за кем-н.*, диал. *бегаться* — о животных 'находиться в периоде течки' (СРНГ 2:170), укр. *бігати* 'то же' (Гринченко 1:60), *збіглина, збіглине* 'преждевременные роды' (ЕСУМ 1:191); словацк. *behat' za dievčatami, za chlapcami; behat' sa, nabehat' sa* (o kravách) (SSJ 1:78).

Водить/вести: болг. *водя ся* 'жить в браке': "Намерил мома хубава / И ся за нея оженил: / Девять ся годин водили, / Намали рожба никаква" (Геров 1:145); о животных 'спариваться, случаться': *Кравата ся води* (там же); польск. "Skurwysynem bede, / jak cie nie uwiede, / na środku goścńca / gorgolić cie bede" (Miłość ludowa : 169); ср. рус. *развод, сводник* и т. п. О течке животных: кашуб. *naša krova zawozi* (Sytyta SGK 6:93). Кроме того, у глагола широко представлено значение 'рожать', 'приносить потомство': бел. "І на том свеце дзеўкі водзяць дзеці" (ППП 2: № 192), полес. *корова бычка привела* и т. п.

Гнать(ся) относится преимущественно к животным: словацк. *ovca sa honí* (SSJ 1:504); болг. *гоня се* (за свиня) (БЕР 1:263); укр. *гоніця* 'корова в период парувания; любострасна жінка' (ЕСУМ 1:534).

Гулять: рус. простореч. *гулять с кем-н., гулящая, нагулять дитя* и т.п.; укр. *гуляти* — о животных в период течки и о случке животных, *одгулень* 'жеребенок от кобылы и дикого жеребца' (Гринченко 2:339); полес. *корова погуляла*.

Лазить/лезть: польск. "Wlaź byczek na jałoszkę, / a kurek na kokoszkę, / a orzech na leszczynę, / a chłopak na dziewczynę" (Miłość ludowa : 162); "Za stodołą, za Dudziną, / Płakał stary nad chudziną: / — Wlaźlbym na nią -- nie stoi mi, / Odsedlbym jej — zał-ci mi jej" (там же : 125); словацк. *liezť za dievkami* (SSJ 2:44). Со значением 'быть беременной': кашуб. *Tak długo bōżes łazęła, żęvko, jaż cos vęłaziš* (Sychta SGK 3:12).

Летать: кашуб. *Vitkov Jan do naše Jevk'i zalatęje; Pevno mu z kolana udrapała, że tak za nō lātā* (Sychta SGK 2:335). Ср. также рус. диал. *залёта, залётка* 'жених, ухажер, милый'.

Скакать: польск. 'future': "Płakała dziewczyna. / Cóż ni miała płakać / Posła za starego, / Co ji ni mógł skakać" (Miłość ludowa : 126); кашуб. *skakać, obskoćć* — 'оплодотворять' (о животных): *Nasza vės mǎ bělnęgo bika, on nie tēlē vėske krově obskoći, ale ješ cęzē* (Sychta SGK 5:53), *skoćć* 'самец-производитель' (там же : 54); *skoććć pżez postronk* — о девушке, забеременевшей вне брака (там же : 53); словацк. *skok* 'акт спаривания животных' (SSJ 4:94); укр. *скакати в гречку* 'иметь любовные связи вне брака': "І до півночі там гуляли і в гречку деколи скакали". Котляревський (Гринченко 4:130; этому фразеологизму и его славянским параллелям посвящена специальная работа А. Иванченко). Ср. рус. простореч. *выскочить замуж*.

Нужно сказать, что словари, в том числе и диалектные, крайне слабо отражают подобные значения и употребления глаголов движения, хотя они широко представлены в просторечии, во фразеологии, в фольклорных и этнографических текстах. Сексуальные коннотации (относящиеся ко всей сфере половых отношений, начиная от ухаживания и кончая рождением детей) — отнюдь не единственная область вторичных значений глаголов движения. Действия, обозначаемые этими глаголами, особенно "ходить", "бегать", "водить", "гнать", получают символическое и мифологическое осмысление, приобретают магические функции в традиционных обрядах коллективного хождения по домам, обходов села, поля, дома, колодца, дерева и т.п.; хождения с Мареной, "маем", "гайком", Смертью, "стрелой" и т.п.; вождения додолы, пеперуды, куста, русалки и т.д., проводов зимы, Коляды, Масленицы, отгона или изгнания нечистой силы и т.п., но такого рода обрядовая семантика движения требует специального рассмотрения, так же как и мифологическая семантика "хождения" после смерти.

«ОСТАНАВЛИВАЮЩИЕ» ИМЕНА И ИХ МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ

В сербской народной традиции очень распространены имена *Стојан*, *Станко*, *Станоје*, *Станиша*, *Стојко*, *Стана*, *Станка*, *Станојка*, *Остоја* и др., образованные от глаголов **stojati*, **stati*. Такие имена даются новорожденным в тех случаях, когда подряд рождаются девочки, а родители желают иметь мальчика (т. е. *остановить* рождение девочек), или когда необходимо остановить смертность младенцев (при этом возможно и нареkanie устрашающих имен, например, *Вук* 'волк'), или когда пытаются обеспечить долголетие и здоровье ребенка (того же типа имена *Живко*, *Живојин*, *Здравко* и др.).

Девочки и мальчики с именами *Стојан*, *Стана* и т. п. привлекаются к участию в обрядах, направленных на обеспечение здоровья и плодovitости скота (особенно ценно, когда *Стојан* и *Стана* близнецы), на защиту скота и людей от мора и повальных болезней, а участие взрослых (чаще всего женщин) с "останавливающими" именами способствует успешной борьбе с ненастьем, градовыми тучами и другими напастями. В отгонных текстах-заклинаниях такими именами часто назывались висельники или утопленники, к которым обращались с просьбой остановить, отвести от села градовую тучу. К примеру, в с. Праняни около Таково (Шумадия), отводя градовые тучи, женщина заклинала: ... *Не иди чудо на чудо! Стој, Стоја и Остоја! Врати волове!* (волы — это тучи; см. СБФ, 1981, с. 78 и др.).

НЕКОТОРЫЕ ФОРМЫ ОБЯДОВОГО ХОЖДЕНИЯ

Помимо обычного обрядового хождения, совершаемого чаще всего по кругу, существуют особые формы — ходьба с волочением ног и ходьба задом, пятясь. Волочение ног обязательно при обходе дома на Юрьев день в ряде мест северного Поволжья, ходьба задом известна в тех же краях в Костромской губ. Там в Коверинском крае в один из святочных вечеров идут на какую-нибудь из дорог к девятой веке (считая по обе стороны от деревни) задом, срывают веточку и с ней идут домой тоже задом. Эту веточку девицы (реже парни) кладут ночью под подушку, чтобы приснился жених (невеста). Волочение ног следует связать с обрядовым волочением вообще (бадняка, мешка от муки в Сочельник у сербов, колодки у малороссов и южновеликоруссов и др.), направленным в основном на вызывание плодородия, а ходьбу наыворот — с представлением с "вывороченном" времени на Святки, о времени господства нечистой, некрещеной силы (см. серб. *некрштени дани*, болг. *погани дни*).

МАГИЯ ХОДЬБЫ
И РИТУАЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ПЕРВЫХ ШАГОВ РЕБЕНКА
У ЮЖНЫХ СЛАВЯН

В традиционной культуре способность передвижения на двух ногах наряду с речью и др., безусловно, является манифестацией человеческого, культурного в противовес животному, природному. Неслучайно поэтому ходьба и особенно первые шаги ребенка окружены мифологическими представлениями, проявляющимися в ритуальных действиях, в народной медицине и в фольклорных текстах.

Первым шагам ребенка у южных славян (болгар, македонцев, сербов, хорватов, словенцев) посвящен четко оформленный и хорошо сохранившийся до наших дней обряд *проходница*, *прощьпалник* и др., не встречающийся у восточных и западных славян, но известный гагаузам и туркам. Обряд состоит в выпекании специальных хлебов (булочек, пирогов) и их раздаче (бегущей матерью, самой быстрой в селе женщиной или детьми). Многообразие терминологических обозначений сводится к одной семантической модели, в которой доминируют мотивы ходьбы, шага, ступни, эксплицированные также и на реальном и акциональном уровнях обряда (на коровае отпечатывается ступня ребенка, при ритуальном преломлении хлеба раздаются куски величиной со ступню и т.д.).

Семантика "первого" в этом обрядовом комплексе определяет многие магические действия, запреты и рекомендации

преимущественно иницирующего характера (чтобы ребенок не спотыкался, чтобы ходил хорошо, легко, быстро), а также гадания о будущем ребенка. В некоторых южнославянских регионах *проходница* составляет обязательный компонент обрядов жизненного цикла человека и связывается со своевременной женитьбой (ср. семантику выражений наподобие "вступать в брак", "выходить замуж").

Ритуальные действия *проходницы*, которыми отмечается новый этап в эволюции "человеческого" в ребенке, являются центральными в магии ходьбы, однако они составляют лишь часть целостной архаической системы взглядов на передвижение "взрослым", "человеческим" способом. Мифологический текст "человеческой ходьбы", раскрывающий отчасти этнофизиологические и этномедицинские аспекты традиционной картины мира, реконструируется в большей степени по магическим приемам лечения "сидяк" - детей, которые "не сходятся" (вост.-слав. термины).

Прежде всего, следует отметить мотив пут и прегон, которые сдерживают ребенка и не дают ему ходить (ср. белорусское поверье о том, что в материнской утробе ноги ребенка перетянуты путами - чем дольше ребенок не ходит, тем сильнее он был завязан). Подобные идеи нашли отражение в болгарском термине *завързан* о ребенке, не научившемся во время ходить. (Заметим, что этот термин имеет широкое этнокультурное содержание, эксплицированное и во фразеологии - болг. *завързан в езика*, *завързан в ръцете* и др., и применяется к другим аспектам человеческой жизни).

Разрушение преграды (вариантом которой может служить и страх) либо символическим рассечением, разрубанием воздуха перед ребенком, либо действительным разрезанием или развязыванием нитей, узлов является самым распространенным в народе методом лечения "сидяк". Здесь интересна аналогия с погребальной обрядностью, во многом, как уже отмечалось исследователями, коррелирующей с роинами и последующими ритуальными действиями с ребенком.

В магии и мифологии ходьбы используются самые различные природные и культурные коды. Поскольку основное внимание уделяется своевременности первых шагов ребенка, много магических действий направлено на быстрое развитие ребенка. Особое значение здесь приобретает хлеб и все, что связано с его выпеканием. Хлеб, символизирующий в традиционной культуре славян жизнь, в данном контексте соотносится с развитием ребенка. Так, чтобы ребенок быстрее начал ходить, его сажают на дежу или на стол, куда обычно ставят теплый хлеб и т.д. Ритуальный хлеб *проходница* должен быть хорошо пропечен ("для укрепления спины" ребенка).

Крепость ног и спины в народных представлениях - необходимое условие развития у детей навыков ходьбы. Поэтому при первых шагах ребенка и при лечении "сидяк" произносятся словесные формулы, в которых упоминаются "железные", "золотые", "кизиловые" ноги, ребенка символически хлестают кизиловыми веточками и др. Магия подобия используется и для наделения человека определенными свойствами. Так, легкость и скорость хождения вызывает ассоциацию с полетом, отсюда

магические акты с птичьими перьями, крылышком вареной курицы и мн. др., сопровождающиеся приговорами с соответствующей образностью. Нередко в благопожеланиях и заговорах ребенок уподобляется топающему коню, ветру, воде и др.

Особое внимание в южнославянской народной традиции уделяется тому, чтобы ребенок, когда вырос, ходил ровно, не спотыкался и не падал. Это представление фиксируется в самых различных формах. Так, *проходница* выпекается и раздается именно с этой целью. Считается, что если мать не отметит первые шаги ребенка ритуальным хлебом, он будет спотыкаться (или когда вырастет, или на том свете). Существуют поверья, что если человек часто спотыкается, значит, его мать забыла отпраздновать *проходницу* или во время раздачи ритуального хлеба кто-либо споткнулся или упал.

Рассмотренный в данном сообщении небольшой фрагмент традиционной культуры балканских славян, соотносящийся с ходьбой и первыми шагами ребенка и отражающийся в фольклоре, в обрядах, в народной медицине, позволяет сделать выводы об универсальности некоторых представлений (например, о наличии пут, преграды, о мистическом значении ходьбы спиной, назад), известные и другим славянским и неславянским народам. С другой стороны, каждая конкретная этнокультурная традиция обладает специфическими чертами, которые в значительной степени обусловлены особенностями структуры и семантики языка (отметим здесь роль народной этимологии, метафоры и клишированных сравнений).

Символический язык обрядового действия
(пускание по воде)

Пускание по воде рассматривается как ритуальное действие, соотносимое с мифологическим противопоставлением "того" и "этого" света, как действие по преимуществу медиативное, связующее миры, как способ передачи из "этого" мира в "иной" некоторых предметов и "сообщений". Основания для подобной трактовки можно найти в ряде космологических текстов, в которых движение воды описывается как направленное из центра мира, сверху вниз, с неба на землю, с востока на запад, т.е. в широком смысле – на "тот" свет, в "ирей" и т.п. (Судник 1988).

В Сербии, умываясь у источников на Крещение, люди спускали в воду несколько цветков базилика со словами: "Богу и святому". В Заонежье в качестве жертвы водяному перед началом рыбной ловли на воду спускали тряпицы с четверговой солью, высушенные четверговые хлебцы и др. По-видимому, жертвенный характер имел также обычай пускать по воде первый хлеб, выпеченный из муки нового урожая, первое надосное у коровы молоко, первую скошенную траву, первые собранные плоды (фрукты, кукурузу и др.). Эти продукты в аналогичных ситуациях могли также сжигать, жертвовать в церковь, раздавать нищим и под.

Предметы, пускаемые по воде, часто предназначались умершим. Хорваты пересылали утопленнику свечу, которую не смогли зажечь в момент его смерти, следующим образом: втыкали ее в поминальный хлеб и пускали его вниз по течению реки. В Сербии в Страстной четверг совершался обряд, называемый *пуштание воде жртвила за душу*. Женщины наполняли водой из реки сосуд и тут же выливали ее обратно; при этом они называли по очереди имена всех умерших, которым предназначалась эта вода (Зечевич 1983). Подобные магические акты могут быть включены в более широкий круг ритуалов, в основе которых – разнообразные формы "относов" на воду и к воде, связанные с представлением о ней как о сакральном пути (например, в семьях, где есть утопленники, поминальную пищу на Пасху

относят обычно не на кладбище, а пускают ее по воде или просто оставляют вблизи нее). У западных украинцев и румын бытовало поверье о мифическом народе, называемом "рахманы" и живущем у великих вод, под землей, там, куда стекаются все реки. Верили, что рахманы – христиане, но поскольку у них не было собственного счета времени, люди считали необходимым сообщить им о наступлении Пасхи, для чего в Страстной четверг пускали по воде яичные скорлупки. Полагали, что через три с половиной недели эта скорлупа доплывет до страны рахманов, и они отпразднуют свою Пасху. День этот в украинском календаре носил название *Рахманский Великдень* (Яцимирский 1900).

Ослабленным вариантом жертвоприношения, в том числе и жертвоприношения воде, можно, по-видимому, считать обычай бросать в воду хлеб и другие виды пищи. В Калужской обл. в день Сорока мучеников дети пускали по воде фигурное печенье "жаворонки", "чтобы не помирали мужики и бабы". Пускание по воде обрядовых хлебов зафиксировано у восточных и южных славян в составе многих весенних праздников (Благовещения, Вербного воскресения и др.).

Как отголосок подобных мифологических воззрений можно рассматривать многочисленные мотивы народных песен, в которых пускание по воде предстает как действие, связующее земное пространство и преодолевающее его дискретность, ср.: "Отдав мене мій батенько та за воеводу, У чужий край, сторононьку, далеко от роду! Ой вырву я з рожи квитку та пушу на воду. Плыви, плыви, з рожи квитка, аж до мого роду ...".

Обычай пускать по воде некоторые вышедшие из употребления предметы осмыслялся зачастую как ритуальный способ их погребения в чистой и святой стихии. На воду пускали сакральные предметы – иконы, старые богослужебные книги, высохшие просфоры, остатки освященной пасхальной пищи, вербовые ветки, освященные в Вербное воскресенье, и др. (Успенский 1982). В этот контекст, по-видимому, можно включить и летописный рассказ о спускании по воде языческих идолов Перуна в Киеве и Новгороде, ср. рус. *Пускай Кострому на Волгу* (об этом см. Васильев 1994). Тем же способом избавлялись и от остатков ритуальных предметов: болгары – от мартениц, сские – от остатков обрядовых трапез (например, от костей курицы в обряде троецпылятницы), а также от

большинства предметов, бывших в соприкосновении с покойником (стружек от гроба, носилок, соломы, на которой его обмывали). Ритуальное "изгание" болезней также нередко осуществлялось в форме пускания по воде одежды больного, нитки с узелками по числу бородавок и др. Аналогичным образом поступали и со ставшими ненужными вещами, некогда имевшими важное хозяйственное значение: по воде спускали старую дежу, пастушеские орудия или музыкальные инструменты и др. (Впрочем, эти предметы, в отличие от сакральных, могли также сжигать или закапывать). На Русском Севере по воде символически сплавляли магические знания знахарки в том случае, если она не успевала или не хотела передать их другому лицу.

Семантику выпроваживания и изгнания, присущую пусканию по воде, можно, с известными оговорками, усмотреть и в новгородском обычае отводить под Новый год одетого в лохмотья старика вниз по течению реки, таким образом провожая старый год. Вместе с тем, словаки и мораване, например, считали, что удачу может принести только тот полазник, который придет с нижнего конца села; если полазник спустится сверху, тот и все богатство уплывет из дома, как вода.

Известно также пускание по воде семян и плодов некоторых культурных растений, костей скота и домашней птицы и др., преследующее цель передать растениям и животным энергию движения воды и коррелирующее с весьма значимым для сельско-хозяйственной магии противопоставлением динамики и статики (ср. хотя бы масленичные танцы и катания с гор "на долгий лен" и др.). На Украине по воде пускали скорлупки яиц, из которых только что вылупились цыплята, чтобы они росли. Восточные сербы при сборе кукурузы пускали по воде несколько вылуценных початков, надеясь, что и "кукуруз потече из земље као вода низ реку". В Сербии матери пускали на воду первую изготовленную дочерью пряжу, говоря при этом: "Како вода тече, тако да девојчица тече за радом". Тот же принцип известен и во вредоносной магии. В средневековой Польши больного, страдающего увеличением зоба, лечили так: брали корень какого-нибудь растения и, разделив его на две части, вешали одну на шею больному, а другую сушили, чтобы и зоб усох. Но если больной отказывался платить врачу, то последний

пускал обе части корня по реке, чтобы и зоб рос у больного до бесконечности.

Пускание по воде - одно из наиболее распространенных девичьих гаданий. На Троицу или Купалу девушки пускали по воде венки из цветов и трав, иногда вставив в середину свечку. Направление движения венка указывало девушке, куда она выйдет замуж, а утонувший венок или погасшая свеча сулили безбрачие или смерть. Близки по смыслу севернорусские гадания о выборе места для строительства дома или церкви: бревна, предназначенные для строительства, пускали по реке, и там, где они прибывались к берегу, закладывали дом. Тем самым люди как бы вверяли свою судьбу течению времени, символом которого выступала вода, находящаяся в вечном движении и не имеющая ни начала, ни конца.

Движение как компонент славянского народного врачевания

Противостояние человека и болезни может быть представлено разнаправленными действиями: болезнь стремится проникнуть внутрь - в село, в дом, в человека, человек делает все возможное, чтобы воспрепятствовать этому движению, прервать его. Профилактические меры, применяемые народным целительством, направлены на то, чтобы воздвигнуть преграду на пути недуга. В случае эпидемий дорогу в село перегораживали "заставом" (доска от мельничного шлюза), опахивали село, веря, что болезнь не сможет перелезть через борозду. В каждом доме над воротами рисовали крест, втыкали колючие, ягучие, ядовитые растения, клали на пороге острые, колющие предметы. Обходили дом, усадьбу, окуривая их травами, обводя круг мелом, окропляя водой, замыкая тем самым пространство и препятствуя проходу враждебных сил. В домах гасили свет, полагая, что болезнь пройдет мимо, решив, что в селе никого нет.

Если охранительные обряды не давали результата и болезнь все же овладевала человеком, его действия подчинялись другой идее - изгнанию недуга из больного тела, удалении его из своего мира в чужое пространство, туда, откуда, по народным представлениям, пришла болезнь, где она обитает - за порог дома, за границу села, к реке, в лес, в горы.

Обряд изгнания болезни начинается с хождения за ритуальными предметами, лекарственными средствами. За веником, соломенным ^{перевязлом} иду^т в сарай, сени; за водой (ключевой, молчальной, девятой, непочатой, неброженной) - к реке, ручью, источнику; за травами, ветками деревьев в лес; за землей с двенадцати полос, с двенадцати меж; за камнем - на перекресток, на границу села; за костью - к мусорной куче, на кладбище, к месту, где закапывают падаль. В некоторых случаях с растениями, собранными накануне больших праздников (день св.Иоанна, Спас), идут

в церковь и во время службы плетут из них венок. Поход за предметами, призванными участвовать в магическом акте исцеления, совершается на заре (утренней или вечерней), тайно от всех, молча; важно никого не встретить при этом, ни с кем не разговаривать. Только выполнение этих условий обеспечит благоприятный исход лечения. После совершения обряда все принесенное : использованное выносится из дому и возвращается туда, откуда было взято, или выбрасывается на меду, на перекресток, сжигается в печи.

Обряды омовения и скуривания также имеют целью удаление поселившегося в человеке недуга. Вода, стекая по телу, смывает болезнь, забирает ее с собой (ср. рус. приговор: "Как вода сбегает с тела, так бы проходила-выходила болезнь"). Аналогичная картина наблюдается при скуривании больного освященными и/или лекарственными травами, шерстью, волосами - дым уносит недуг. Иногда это делает ветер: миску с золой, простоявшую ночь под кроватью больного ребенка, выносят и ставят на столб на перекрестке дорог, и ветер выдувает содержимое, а с ним и недомогание.

Акт изгнания болезни может происходить вне дома: человек уходит к тому месту - на перекресток, на кладбище, к дереву - где будет совершать лечебный обряд, и уводит с собой болезнь. Там он ее и оставляет, а сам спешно уходит домой, иногда бежит, чтобы болезнь не догнала его и не вернулась. В случае болезни ребенка мать шла с ним к ближайшему за деревней распятию и просила у него помощи. Делалось это тайно чтобы никто не знал.

Порой само хождение, например, по росе в день св.Иоанна, было уже лечебным актом. В ряде мест предписывалось ходить по золе от ивановского костра особым образом - крест-накрест. Иногда лечение совершалось во время ходьбы: подобранные по дороге зубья бороны, граблей,

зубы животных прикладывали к больному зубу.

Повсеместно у славян было распространено хождение к почитаемым деревьям, целебным источникам для избавления от тяжелых болезней, ослеза.

Болезнь изгоняли, бегая вокруг дома и стуча железными предметами; бегая вокруг придорожных и могильных крестов, часовен, церкви, при этом следовало на бегу ухватиться зубами за грань этих предметов или строений. Иногда после трехкратного обегания церкви домой надо было идти задом. Во время приступа лихорадки человек бежал к реке, держа над головой чурбан. Остановившись на берегу, он ждал окончания припадка, после чего бросал чурбан вместе с перешедшей в него болезнью в воду, а сам бежал домой без оглядки. В других местах предписывалось бежать ночью к ближайшему кладбищу и упасть на свежую могилу, а после окончания приступа лихорадки встать, взяв немного земли, и идти домой.

Одним из способов лечения является пролезание (протаскивание) больного через вырытую в земле траншею, через лошадиный хомут, через дупла и расщелины деревьев, через ножки перевернутого в избе стола. Вариантом этого было продевание грудного ребенка матерью между телом и рубашкой, начиная с подола и вынимая его через ворот. Ср. вынос ребенка через окно и внос через дверь — движения, повторявшиеся трижды.

При лечении кожных болезней выполнялись круговые движения пальцами рук, причем движение производилось как "по солнцу" (т.е. по часовой стрелке), так и против солнца. Сначала водили по больному месту, вокруг него, а затем по суку на притолке, на стене, на полу. Заканчивалось движение по кругу тыканьем пальцем в середину сука. Таким прерыванием кругового движения загоняли болезнь в сук (ср. рус. приговор: "Чирей-вирей, пойдй в сук"). Вариантом является подобное движение не паль-

цем, а иглой, сучком от дерева, косточкой из головы домашнего животного с могилы. Вокруг больного уха обводят веретенем, завершая движение тыканьем в ухо. Мать обводит кусочком соли вокруг головы больного ребенка три раза, а соль бросает в пламя лучины, хвороста (но не в печь!). Ведро с водой трижды обносили вокруг ребенка, а затем воду выливали на пороги трех различных дверей.

Движение — неотъемлемая часть лечебных обрядов. Это прежде всего ходьба (обычным шагом, зигзагом, крест-накрест, след в след, вспять, спиной); бег (при возвращении домой; по прямой, вокруг чего-либо); танец вокруг больного (балканские русалии); пролезание, протаскивание; махание каким-нибудь предметом; последовательное вождение пальцем, предметом по больному месту и суку в доске; загибание пальцев. Эти действия выступали как обязательный компонент обрядового текста или играли связующую роль между ядром текста и его периферией.

КУДА ЛЕТАЕТ ВЕЩЬМА, ИЛИ СЕЗОННЫЕ ПЕРЕМЕЩЕНИЯ МИТОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

При всей общеизвестности фольклорно-этнографических свидетельств о том, что многие персонажи нечистой силы появляются и исчезают (либо активно проявляют свои магические свойства, вредят людям и т.п.) в определенные календарные периоды, — сам факт включенности демонических существ в рамки календарного цикла до сих пор не изучен в должной мере и никак не объяснен.

К числу очевидных сезонных духов Д.К.Зеленин относил восточнославянских русалок, которые появлялись на земле в троицкий период, и северно-русских шуликунов, выходящих из воды на Рождество и вновь возвращающихся в воду по окончании святок. В южнославянской демонологии появление самодив, вил, русалий приурочено к весенне-летнему периоду. Временем пребывания на земле таких персонажей болгарской мифологии, как буганци или караконджулы, считались святки, а мифические тодоровы кони, по сербским поверьям, появлялись один раз в году — в первую субботу Великого Поста.

Однако и по поводу внесезонных персонажей сохранились свидетельства, раскрывающие их связь с календарем. Например, считалось, что водяной особенно опасен со дня св. Георгия до Иванова дня (сербск.); что зимой он якобы опит на дне реки или через отверстие в русле уходит в подземелье, а просыпается от зимней спячки 1 апреля (руссск.); в некоторых местах верили, что он не может вредить в период от Крещения до Пасхи (белорусск.) Вредоносность карпатской стриги усиливалась в канун Андреева или Юрьева дня, либо на Троицу. Даже духи болезней якобы приходили на землю в строго определенные дни: к приходу чумы болгары готовились 10 февраля (специально для нее пекли хлеб, оставляли место у очага и т.п.), а днем прихода оспы считалось 9 марта.

Периодичность появления на земле (или активизация) нечистой силы часто связывается в народных представлениях с вегетативным

сезоном, начало которого совпадает с моментом весеннего "открытия" земли, ее "пробуждения" (Юрьев день или Благовещение) и заканчивается на Купалу или в жатву (либо в один из осенних праздников – Воздвиженья, Спаса, Головосека), когда земля "замирает", "засыпает", "закрывается".

По некоторым русским поверьям, лешие исчезают после дня мученика Ерофея (4.Х.), в это время они проваливаются сквозь землю, чтобы вновь явиться весной, когда земля оттает. Согласно лужицким свидетельствам, полудницы пребывают зимой на "том свете", а летом выходят на землю. Польские богинки обитают на земле с весны до осени, а зимой уходят в воду. Белорусы Витебщины считали, что русалки забираются в реки с осени и проводят там всю зиму; около Троицына дня они выходят на сушу и остаются в течение всего лета. В этот же ряд "нечисти" попадают змеи, лягушки, насекомые. Болгары верили, что в день Головосека (29.УШ.) змеи уходят под землю и что вместе с ними исчезают из лесов и полей самовилы, оамодивы и другие злые духи. В день Воздвиженья восточные славяне считали опасным ходить в лес, так как там собираются все змеи вместе со своим предводителем (царем змей), после чего они скрываются под землей или уползают в ирей вверх по деревьям.

Если в поверьях сохраняется информация о том, куда именно уходят и откуда появляются мифологические персонажи, то чаще всего упоминается вода; наряду с ней – подземный мир, "тот свет", ирей, мифическая страна за морем и т.п.

В качестве сезонных духов, выходящих на время из воды и вновь скрывающихся в воде, иногда наряду с персонажами нечистой силы выступают и мифологизированные животные. Ср. параллелизм следующих данных: по украинским поверьям, купаться после дня пророка Ильи уже нельзя, ибо с этого дня дьяволы начинают жить в воде; а на Карпатах этот же запрет мотивируется тем, что после Ильи "медведь ускачив у воду". В польских селах Живецких Бескидов регламентация летнего купания в водоемах связывалась с поверьями о мифическом олене, который зимой обитал в воде, выходил на берег в день Божьего Тела (9-й четверг после Пасхи), а затем в день св. Бартоломея (24.УШ.) вновь уходил в воду; поэтому купаться можно было лишь тогда, "когда оленя не было в воде".

Роль воды как пограничного пространства между "тем" и этим светом оказывается ведущей в таких сезонных переходах. Однако

наряду с передвижением между мирами, происходят также весенне-летние перемещения духов в земном пространстве, которые раскрывают их связь с вегетацией растений. Локусами таких перемещений нечистой силы выступают: вода — дерево — лоза — трава — цветы — злаки — плоды — и вновь вода. Ср. белорусское поверье о водяном черте: "До Храшенья ён сядить у воде, а як воду посветят, ён лезя на лозы, лозовиком зовуть. Сидить на лозах так до маслянкі, а тогды пераходзя на вербы. А як толькі посветят вербы у Вербніцу, ён ідзе на явор. На Вялік-дзень Бог гоня яго з явора на жито. У жyti ён тож ня доўго ўседа: на Юрыя ўжэ жито посвяцаць. Тогды ён ідзе у травы, на краскі, на пвяты і сядить там аж до Макавья. На Макавья, як посветят краскі, ён ідзе на яблону і сядить там до Спаса. А ўжэ с Спаса як посветят яблочки, ён знов лезя у воду і сядить там до Храшенья" (Е.Р.Романов. Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891, с.6).

Запрет употреблять в пищу свежие плоды изредка мотивируется тем, что с них еще не сошел черт; ср. карпатское свидетельство: "до Иван-дня в овочах сидит чертик, а Иван его прогонит с овочов, и их можно есть".

В укороченных вариантах подобных верований в качестве локусов перемещений обычно называются вода-дерево-цветы-злаки (ср.: например, связь русалок с водой, деревьями, цветами, ржаным полем). Интересно, что обычай церковного освящения воды на Крещение, вербы в Вербное Воскресенье, цветов и венков на Троицу, злаков и плодов на Спаса осмысливается в народной традиции как периодическое изгнание нечистой силы, меняющей места своего пребывания: "Бывае прызнік Крэшчэнне, тады чорт у вады сидит, — то воду овенцяць. Вербніца — овенцяць вербу, гэта чорта з вярбы зганяюць. На Яна зэлле овенцяць, гэта значыць, чорта з зэлля сагналі" (Полеоский Архив, о.Кривляны Жабинск. р-на Брест. обл.).

Зависимость поведения мифологических персонажей от определенных сроков календаря выглядит особенно загадочной в поверьях о людях, наделенных сверхъестественными свойствами, т.е. о колдунах, знахарях, ведьмах. Хорошо известно, что восточнославянская ведьма обретает способность к оборотничеству, летает на шабаш, отбирает у коров молоко или вредит иным образом — в купальскую ночь (либо накануне Юрьева дня, Благовещенья, Пасхи). Практически вся обрядность дня Ивана Купалы направлена на защиту от ведьмы.

Аналогичные персонажи западнославянской демонологии обнаруживают свои сверхъестественные свойства в Вальпургиеву ночь (или накануне Рождества, дней св. Люции, Юрия). Вредоносность южнославянской вештицы проявляется чаще всего в Юрьев день, на масленицу, в Иванов день и т.п.

Представление о ведьме как о реальной женщине, жительнице своего села, соседке странным образом совмещаются с поверьями о некоем мифическом существе, которое якобы приходит в определенные праздники и исчезает после них. Ср.: следующие полеские данные: "На Купала Ивана ведьмы ходят по земле" (Замосье, Лельчиц. Гомель.); "На Купалу роблят вэдму (т.е.: чучело) и спалют её, что больше не ходила. Говорят, што в этот день вэдми из ада выходят, поэтому спалить надо" (Олтуш, Малорит. Брест.); "Видьма ходе на Ивана и на Петра. До Ивана Видьма не ходе..." (Берестье, Дубровиц. Ровен.); "Уж после Купала нема их (ведьм)" (Ласицк, Пинск. Брест.).

Своеобразный календарь "приходов" ведьмы из мифического пространства на землю представлен в польском (карпатском) свидетельстве: "В первый раз чаровница приходит на св. Юрия и с той поры появляется все чаще. В народе это первое появление чаровницы называют "первый полз". Затем она появляется в день Вознесенья, на Зеленые Святки, накануне Божьего Тела, в дни св. Яна, святых Петра и Павла, в день Успенья св. Анны. На Пянтелеймона (27. VII.) чаровницы приходят в последний раз и уже с этой поры не имеют больше сил вредить людям" (Lud, 1902, t. VIII, z. 4, s. 378).

Такая двойственность представлений о ведьме как о реальной женщине, постоянно живущей в селе, и одновременно как о "приходящем" духе связана, повидимому, с поверьями о двоедушии этих полудемонических существ, т.е. о наличии в них двух душ — обычной человеческой и вошедшей в тело человека демонической души. Широко известны мотивы быличек о том, что пока тело ведьмы остается дома спящим, ее "нечистая" душа летает по ночам вредить людям. В таком контексте уничтожаемая в купальском костре ведьма символизирует абстрактную нечистую силу, злого духа, изгоняемого из села и из самих ведьмарствующих женщин, в результате чего они считались на определенное время избавленными от своей демонической души и обезвреженными. В терминах традиционной культуры это означает, что "после Купала ведьм уже нет" или "они не имеют больше

силы вредить людям".

Можно предположить, что мотив о ночных полетах ведьм в определенные дни на общие сборища является фольклоризованной обработкой архаических поверий о сезонных переходах на "тот свет" демонической души, отделенной от тела женщины-ведьмы. Наряду с общеевропейскими вариантами рассказов о полетах ведьм на некую мифическую гору, где они пируют, веселятся вместе с нечистой силой, поклоняются сатане и т.п., — в славянской демонологии популярны мотивы о том, что совместные сборы ведьм в купальскую ночь происходят на верхушках самых высоких деревьев, где ведьмы устраивают пиршества, шумят, дерутся. Подобные поверья могут быть отнесены и к другим мифологическим персонажам. Например, о русалках известно, что в последний день своего пребывания на земле они собирались все вместе на высоком дубе (хвое, сосне, березе), там веселились, пели, кричали, а затем улетали на "тот свет" (полесск. данные). Общие сборы, пиршества, хороводы устраивали и южнославянские самодивы в день, когда заканчивался срок их пребывания на земле. По русским верованиям, один раз в год все лешие собираются вместе в день Ерофея мученика, когда запрещалось людям ходить в лес. Считалось, что в этот день "лешие бесятся": они учиняли драки, шумели, ломали деревья, — и наконец проваливались сквозь землю.

Из числа неславянских аналогий мотива о полетах демонической души человека на "тот свет" можно привести данные осетинских поверий, повествующих о колдуне, душа которого в новогоднюю ночь летала в страну мертвых, чтобы получить там злаковые зерна, способные обеспечить урожай. В новогоднюю ночь такие, наделенные сверхзнанием, люди рано ложились спать и спали очень крепким сном, во время которого душа, отделившись от тела, верхом на метле или в ступе (либо верхом на кошке или собаке) отправлялась к месту общего сборища, откуда колдуны под предводительством главного духа отправлялись в загробный мир (И.А. Чибилов. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976, с. 72-73).

Представленные данные о сезонных переходах мифологических персонажей, несомненно, отражают фрагмент архаической картины мира древних славян и соотносятся с представлениями о периодах вторжения душ умерших людей и другой потусторонней силы в пределы земного пространства (ср. календарно закрепленные дни поминовения умерших и обычаи подготовки к встрече с ними).

Терминологически такие точки календаря или периоды определяются в славянских названиях народных праздников как вредоносные: "злые", "поганые", "вредные", "страшные", "некрещенные", "тажалые", "кривые", "хромые", "глухие", "кушые", "безумные", "глупые", "гнилые", "мокрые", "пустые", "напрасные", "нечистые", "мертвые" и т.п. (данные из ст. С.М.Толстой "Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре", рукопись).

МОТИВ ДВИЖЕНИЯ-ПОЛЕТА В СЕМАНТИКЕ КАРПАТО-БАЛКАНСКОГО
striga (štriga)

В Общекарпатском диалектологическом атласе (=ОКДА), посвященном изучению результатов длительных этно-языковых контактов в карпато-балканской макроне, содержится карта (т. IУ, № 6), отражающая данные о географии и современной семантике лексем, объединяемых метаформой ⁺Strig- из лат. strīx, -gis, далее striga (> ит. strega, =one 'коздун' и др.), strīga (> ит. диал. венец. striga, [ломб. и др.] stria, [фриул.] strie 'то же', рум. strigă 'то же' M. Lûbke № 8308), рум. strigă также 'сова; филин', 'ночная бабочка' и др., strigoiu 'вампир' (Tiktin Ш, 1515), арум. strigă 'ведьма', strigla 'то же' и 'злая женщина' (< гр. στρίγγα - Parahagi 981); лат. strīx, возможно, заимствование - ср. др.-гр. στρίγ(χ)η (στίλ(χ)η), асс. στρίγγα 'сова' (последнее - звукоподражание, см.: Chantraine 4, 1064; Frisk 2, 810).

Ареал форм ⁺Strig-, репрезентирующих преимущественно румынизмы (исключение составляет хорв. štriga [ОКДА], štriga [ARJ sv. 74, 847]) - из итальянского или остаток далматинского языка: str- > štr- [Skok Ш, 417; словен. štriga, štrija, štrigōn, štrigōn [Pleteršnik II, 590, 647]; алб. диал. štrige [ОКДА], литар. štrigė и др.), помимо восточнороманской зоны, охватывает Молдавию, Словакию, некоторые р-ны Ю. Польши (при редких фиксациях в украинских говорах); на Балканах указанный румынизм отмечен в Черногории.

Семантическая амплитуда ⁺Strig- включает следующие комплексы: (1) "демонологический" - названия некоторых мифологических персонажей, враждебных человеку, вредящих ему - 'упырь (вампир)' и под. - ю.-польск. śšyga [Подгале], э.-слвц. striga, рум. [Молд.] strigoi, в литературе и: 'оборотень'; 'нечистая сила, ночное видение' - ю.-польск. śśšyga, śšygoi; также рум. strigoi 'седьмой (или девятый) сын, родившийся с хвостом', '(женщина) с хвостом, ее обливали водой, чтобы пошел дождь', в албанском (по словарям) shtrigë 'персонаж (в виде старухи) поверий, приносящий зло людям' (Fjalor); (2) обозначение людей, обладающих, по

повериям, специальными, магическими знаниями и являлись "медиаторами" между миром обычных людей и миром демонов - 'колдунья, ведьма, ворожея' (и соответственно - 'колдун' и под.), хорошо представлено в Словакии ('striga, 'strigon и др.), единично - в Польском Подкарпатье ('štyga), ср. и укр. (Молдова) stri'goika, в литературе см. и: укр. лемк. striga (Horbatsch 210); на Балканах, по данным Атласа, - алб. [Косово] 'štrige (си: štrigë - Fjalor) - также хорв. štriga) (štriga - ARJ). Вероятно, важен подход к указанным комплексам как к определенному целому, - если принимать идею, что между двумя мирами существует некий modus vivendi, обеспечиваемый, с одной стороны, некоторыми развединающими их условиями, но и соединяющими оба мира началами. Это связано также с допущением двуприродности человека, т.е. наличия в его природе человеческого-нечеловеческого; последнее предполагает возможность определения "демонического" в человеке и "человеческого" в мире нечистой силы и соотношения этих сторон на "шкале" возрастания-убывания демонологичности (ср. ...знахарь, ...ведьма, колдун..., упырь, ...русалка, ...нежить, оборотень, ...бесы и т.д.) (подробнее: Топоров 88, 91 и сл.).

(3) метафорический - на основе "демифологизации" некоторых из приведенных выше названий, обычно - это отрицательная характеристика женщины ('злая, сварливая и др.'). ср. ю.-польск. 'štyga, словц. striga, укр. [Молдова] stri'goika, также серб. [черн.] 'striga; но и: польск. 'stęga 'живая, подвижная женщина'; ср. и укр. 'strega 'овца, отбивающаяся от стада'. Сюда же относим и некоторые формулы (например, проклятия) ср.: морав. al'e 'stryga do 'teho.; (4) зоологический, представленный главным образом энтонимами (и прежде всего - названиями бабочек, редко - иных насекомых), что представляет для нашей темы особый интерес.

Известно, что в славянской традиции до сих пор живы различные ареальные варианты представлений о бабочке (чаще - 'ночной ~') как о "знающей" (: *vѣdъ) и "злой" душа, которая может покидать тело ведьмы (и/или персонажей близких мифологических классов) и вредить человеку, но и как об одной из метаморфоз ведьмы (Кулишић и др. 51, 64, 192), что находит отра-

жение в названиях (см.: Vážný ; ср. и: ОЛА I, № 45 и с. 174 и др.). Наибольшее распространение ⁺StRig- в значении '(ночная) бабочка' имеет в словацких говорах (ОКДА; ASJ); дополнительный материал см. и в: Lipták ; Matejčík . 1972, с. 454 и т.д.). Семантический (гевр. мифологический) признак 'связь бабочки и мира духов' может анализироваться и в более широком поле сопоставлений, в рамках парадигмы ... '(злая) душа' ... 'душа-предок' ... 'смерть' ~ 'умерший (до срока)' ~ 'дух болезни' ... ~ 'беда, несчастье' ... 'доля, судьба' и под. (Терновская 154; Седанова 54 и сл.). Напротив, в восточнороманской традиции мифологический компонент "ведьма & бабочка (=душа)" находится как бы на периферии демонологической системы, — во всяком случае, краткий обзор (учитывающий важнейшие дифференциальные признаки) имеющихся данных о румынских мифологических персонажах показывает, что в настоящее время указанная выше связь мотивов фиксируется редко (ср. упоминания о превращении в бабочку второстепенного мифологического персонажа, называемого spiriduș 'бессенок, домовый' [2] — Кабакова 135; там же приводится поверие, об обращении женщины, знающей со спиридушем в стригу). Возможно, что ранее указанный сегмент мифологической системы был известен и восточным романцам гораздо шире, о чем, может быть, говорит, в частности, представленность репрезентантов ⁺StRig- в Банате-Олтении, Кришане, на западе и востоке Трансильвании (но не в Молдове) (ОКДА; о европейских параллелях к карпато-балканской ситуации см. в: Порчинский).

Толкование фрагмента "ведьма & (ночная) бабочка" обычно сводится к глубинной ассоциации 'крыльев (бабочки)' и 'сросшихся бровей' с 'глазом' (... 'видение незримого, предвидение' и под.), а также с "дурным глазом" (=атрибутами ведьмы) (см., например, Порчинский; Терновская и др.). Вместе с тем важно иметь в виду при анализе указанного фрагмента интересующую роль мотива 'движения-полета', который является одним из характерных модусов интересующего нас мифологического персонажа (ср. широко известная в европейских традициях способность ведьм летать по воздуху на предметах домашней утвари — метле, бочке и под.). Этот мотив в энтомологическом коде выступает как 'полет бабочки' (а у румын — также и 'полет стрекозы', что находит отражение и в народных терминах последней: [сев.-зап.] strigă 'стрекоза',

но и [олт.-мунт.] *călu drăcului*, ~ *șerpilor* и [молд.] *călu rău* и т.д. - ALR sn 751). Мотив движения-полета присутствовал уже в первоначании др.-гр. *στρίξ* (: лат. *strix*) 'сова' и, по-видимому, опосредствовал отождествлению этой птицы и данного мифологического персонажа (наряду с другими мотивами - ночной образ жизни, внешний облик, издаваемый крик и др.), ср., например: "...еще лат. *striga* ...означала чародейку, упыря и эту ночную птицу [=сову]" (Machek 476), "...в образе совы ведьма выступала при ворожбе [= *działaniu*]" (Brückner 528) и т.д.; об этой форме оборотничества см. и: Кулиш; о верованиях славян, связанных с совой см. там же, с. 269).

Возможность интерпретаций глубинной (экзистенциальной) связи указанных выше семантико-мифологических трансформ, основанных на мотиве "движения-полета", открывается в перспективе размышлений М. Элиаде о "пограничном" статусе колдунов о их способностью к полету - подобно духам (также птицам, а в нашем случае - и бабочкам): "...два важных мифических мотива помогли придать ей (= символике мифического полета) ее нынешнюю структуру: мифический образ души в виде птицы и концепция птиц как проводников души... колдуны и шаманы здесь: на земле столько раз, сколько пожелают, способны "покинуть тело", т.е. достичь смерти, которая одна может превратить в "птиц" остальных людей... В этом мифе о душе содержится в зародыше вся метафизика независимости и духовной свободы человека: именно там следует искать отправную точку для первых умоизобретательных построений о добровольном расставании с телом, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души. Анализ "образа движения" может показать, насколько важное место занимает ностальгия по полету в человеческой психике. Главный момент здесь в том, что мифология и обряды мифического полета, ... утверждают и провозглашают их трансцендентность по отношению к человеческому состоянию... символика и мифология "магического" полета" в узком смысле выходит за рамки шаманизма и даже предшествует ему: она принадлежит и идеологии магии вообще и играет главную роль в магически-религиозных системах" (Элиаде, с. 184-186 и др.).

Другие виды движения, возможно, кодируются в *Striga* - 'многоножка' (*Striga* - ARJ; Pleteršnik).

ОКДА свидетельствует, что наиболее богатая семантика.

⁺StRig_m отмечается в карпатской зоне (включающей дакорумынский ареал), где, по-видимому, проявляется доминирующая роль системы славянской демонологии, для которой характерно, в частности, большое число мифологических персонажей, типологически сопоставимых со ⁺StRig_m – ср., например, богинки, вилы, самовилы и др. (см. о последних в: Виноградова-Толстая). Очевидно, что дальнейшее изучение совокупности единиц, относящихся к различным разрядам лексик и выражаемых металексемой ⁺StRig_m предполагает определение ее места в возможно большем числе парадигм, соотносимых с различными категориями семиотического языка культуры (например, в системе тождественных или близких терминов, которые обозначают определенную "реалию" народной культуры – мифологический персонаж, отдельные его признаки и функции, а также их совокупности и подвиды в одной или нескольких традициях. об общих аспектах данной проблемы см.: Толстая 219 и сл.). Например, перспективным кажется сопоставление семантических объемов ⁺StRig_m и ⁺bozork_m (< венг. bozorkány – туркизм: MNUTES I, 352 ['вид бабочки', 'колдунья']; ОКДА IV, к.5), ⁺d'ug (< венг. dög, неясного происхождения – MNUTES I, 667 ['болезнь', 'hiederträchtiger Mensch' и др.]; ОКДА: 'черт, злой дух', 'болезнь', 'злой человек' и др. – там же, НМ).

СОКРАЩЕНИЯ

Виноградова-Толстая – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994, с. 18 и сл.; Кабакова – Кабакова Г.И. Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Межд. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989; Кулишић и др. – Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970; ОЛА – Общеславянский лингвистический атлас, вып. I. М., 1988; Порчинский – Порчинский И.А. Бабочка в представлениях народа в связи с народным суеверием. Пг., 1915; Седакова – Седакова О.И. Тема "доли" в погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1990; Терновская – Терновская О.А. Бабочка в народной демонологии славян: 'душа-предок' и 'демон' // Материалы к VI Межд. конгрессу...; Толстая – Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989; Топоров – Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX в. Venezia, 1990

Элиаде - Элиаде М. Космос и история. М., 1989; ALR sn - Atlasul lingvistic român. Serie nouă. București. v. III, 1961; ASJ - Atlas slovenského jazyka. IV. Bratislava, 1982; Fjalor - Fjalor i gjuhës shqipe. Tiranë, 1954; Horbatsch - Horbatsch O. Zu ukrainisch-slovakischen sprachlichen Beziehungen//Slavistische Studien zum XI Internationalen Slavistenkongress. Köln-Weimar-Wien, 1993; Lipták - материалы из обл. Сэмплиш; (прп.); Matejčík - Matejčík J. Slovník východonovohradského nářečia. B.-Bystrica, 1972; MNyTES - A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I. Budapest, 1967; Papahagi - Papahagi T. Dicționarul dialectului aromân general și dialectologic. București, 1963; Tiktin - Tiktin H. Rumänisch-deutsches Wörterbuch. III. Bukarest, 1925; Vážný V. O jménech motýlů v slovanských nářečích Bratislava, 1955.

Остальные сокращения см. в издании ИРЯ РАН "Этимология".

Слав. *viti в этнокультурном контексте

В традиционной духовной культуре для символики таких действий, как витьё, кручение, верчение, характерно значительное многообразие значений, и более того - чётко прослеживаемая смысловая амбивалентность. С одной стороны эти действия символизируют зарождение, рост, развитие, с другой - осмысляются как вредоносные, связанные с нечистой силой (вспомним многочисленные запреты на рассматриваемые действия в календарные праздники; ассоциации с негативным влиянием разрушительных природных явлений - вихря, ветра; формы проявления демонических сил и чёрной магии, ср., в частности, полесские названия сделанного в поле колдуном залама: завой, завивало, завитка, закрутичка, закрут и др.). Впрочем, такая "полярность" в семантике значимых в народной культуре действий и соответствующих терминов - явление настолько частое, что его правомерно относят к регулярным феноменам мифологического осмысления действительности.

Остановимся подробнее на том аспекте символики действий, связанных с *viti (и некоторыми синонимичными ей в рассматриваемых контекстах лексемами, напр., *varteti и т.п.), который может быть описан как зарождение, развитие, приумножение некоего "блага" (богатства, успеха), и шире - как начало какой-либо новой структуры. Последнее характерно не только для свадебной обрядности (ср., напр., терминологию ритуалов изготовления свадебного деревца и венка), но и вообще для народных космологических представлений о мире, человеческих и духовных ценностях, процесс сотворения которых нередко уподобляется действиям витья, плетения (так, с.-х. витьи ви́ек 'жить', витьи игру, коло, оро, танац 'танцевать в хороводе, вести хоровод', болг. завито, извито пеење 'прекрасное, красивое пение'; тот же по существу метафорический перенос значения отличает и рус. плетение словес).

Употребление славянских образований от *viti и под. в этнокультурных контекстах показывает, что создание коннотаций, уточняющих

семантику обрядовых терминов достигается за счёт типичных для системы глагольных префиксов значений, напр., серб. за-вити, за-вртети ^{нередко} свя-зываются с символикой начала, зарождения чего-либо, по-вити - с символикой укрытия, защиты, откуда серб. повојница 'подарок новорождённому'. Отметим, что в южнославянской родинной обрядности пеленание, подарки новорождённому получают дополнительный магический смысл защиты ребёнка: у болгар первое повивание совершается в отцовской рубашке, ребёнку и роженице приносят дар в виде хлеба - "повойницу". У сербов существует поверье, что долго не вступающие в брак юноша или девушка лишены были в своё время этого дара, поэтому мать повије (пеленает) великовозрастного сына в кусок грубого полотна и вручает ему повојницу, чтобы тот смог жениться (Шумадия), или ближайшая родня тайком приносит неудачнику (неудачнице) повојницу (Банат).

В свадебной обрядности мотив витья характерен прежде всего для ритуалов вокруг невесты. С семантикой прикрытия, защиты новорожденной от злых сил, действующих во время и после свадьбы, связан целый ряд названий женского головного убора, символизирующего вступление в брак и одеваемого на невесту сразу после венчания (рус. повойник, бел. павойник, укр. завивайло, завивало и др.), а также терминология самого обряда закрывать волосы замужней женщине (морав.-словац. zavíjení укр., бел. сповивання молодої, ср. укр. синонимы завивати и покривати в значении 'надевать на голову убор замужней женщине'). Заслуживает внимания и возможность иных толкований данного ритуала и соответствующей терминологии: например, по наблюдениям Д.К. Зеленина, женщина с непокрытыми волосами могла принести вред хозяйству, урожаю; это особенно касалось родившей вне брака, её стремились "завить" как можно скорее, иначе встреча с ней, по гуцульским поверьям, грозила несчастьем.

Более общий смысл имеет распространённый славянский свадебный ритуал и песенный мотив витья венка, деревца. У южных славян этот

сюжет находит отражение и в терминологии свадебных танцев. В Лике (Хорватия) перед самым венчанием исполняется обрядовый танец (kolo), фрагмент которого называется pletenje vinca (vijenca): в "венки"-хоровод вступают все новые участники, и каждый танцующий перед тем, как встать в круг, обязан в поставленную в центре корзину положить подарок для невесты; после окончания танца плетут уже настоящий венок для невесты, сопровождая действия песней, в которой его плетение символизирует расцвет, зрелость, готовность девушки к браку, как и переход её из своего дома, где она "плела венок", в чужой, где его "расплетала".

Ритуальные действия "завивания", "закручивания", направленные на зарождение и обеспечение благосостояния, богатства в доме, в годовом календарном цикле балканских славян встречаются главным образом в рождественской обрядности. Ярким примером реализации указанной семантики могут служить символические действия колядующих южной Сербии. Получив от хозяина дома в дар муку, они, со словами благопожелания, возвращают чашу из-под муки по большому блюду с целью, чтобы "имущество не пропадало, а именно здесь завертелось", т.е., иными словами, взяло бы своё начало благосостояние дома в новом году. В других южноравнинских сёлах Сербии колядующие, распределившись по старшинству, ходят, держась за руки, слева направо вокруг блюда, в котором находится хлеб, пряжа, разные виды злаков и пицци; поднимают это блюдо три раза вверх и произносят заклинание: "Једни колачи се вртили, други се рађали" (Одни булки вертятся, другие рождаются).

Наиболее многочисленны у сербов и болгар аналогичные магические действия с целью благотворно повлиять на роение пчёл, характерным признаком которого считается "круговое", "спиралевидное" движение ^(насекомых), собирающихся в одно целое. Символическими знаками подобного движения становятся определённые действия людей - участников различных ритуалов: вождение хоровода (т.е. витьё хоровода); "кружение" участника обряда

(например, болг. "Лазаря": "Вий се, вий се, Лазаре, да се вият кошере"); витьё нитки, верёвки, привязанной к улью или положенной на пасеке; обходы, бег вокруг ульев и т.д. Например, в западной Сербии на Рождество до восхода солнца девушка из дома пасечника идёт с пряжей и веретенем к пчёлам, где начинает прясть нить, привязав её к лотку улья; двигаясь вокруг, девушка продолжает своё занятие до тех пор, пока не соединит концы нити, "обвив" ею улей; всё это для того - чтобы летом пчёлы "свивались" вокруг улья. Особенно часто в этих ритуалах используются предметы, служащие в быту для "завинчивания", "кручения", "навивания": мотовило или шпулька для наматывания пряжи (серб. витао), сверло (серб. сврдао, сврдо), вертел и т.п. В окрестностях Златибора (западная Сербия) накануне Рождества хозяева оставляют между ульями витао (витао) и сверло, которое им следует немного "завертеть" (напр., в дерево на небольшой высоте от земли) и "крутить", поворачивать (окретати) по направлению к пчёлам, чтобы они не улетали далеко, а роились возле пасеки. В центральной Сербии кто-нибудь из домашних в день Рождества берёт вертел и ткаческие инструменты, в том числе обязательно - витао, и три раза обегает вокруг пчелиного улья. Делает он это для того, чтобы пчёлы только в этих пределах "вились" ("да се само туда витлају") и никуда не "убегали" при роении. Легко заметить, что в целом ряде случаев релевантно "магическое" совпадение лексем типа серб. витао (инструмент) - вити се, витлати се (движение пчёл), савити жицу (свить нить) - савијати се (о роении пчёл), серб., болг. вити се (о танце-хороводе и о пчёлах). Добавим также, что магическое витьё, плетение встречается и в практике восточнославянских пчеловодов: по украинскому обычаю, если отец жениха разводит пчёл, то церемония расплетания косы невесты происходит в доме жениха, чтобы пчёлы лучше роились. Ср. рус. терминологию пчеловодства: привой 'приспособление для отлова роя', виться, привиться - прививаться (о роении пчёл).

Нагорная проповедь (Мф.5 46-47),
тема пути и неопределенный артикль

*Ибо ,если вы будете любить любящих вас,какая вам
награда? Не то же ли делают и мытари?
И если приветствуете только братьев ваших,что
особенного делаете? Не так же ли поступают и
язычники? (Мф.5.46,47).*

Трудно отрицать, что в этих словах заключается самая суть христианской этики, опрокидывающей каноны предшествующей морали, да и спустя две тысячи лет воспринимаемой мучительно или вообще не принимаемой во внимание. Это – отрицание заслуги в помощи, любви, дружбе к СВОЕМУ. Не заслуга дарить любовь за любовь, не заслуга помогать своим по касте, по общему объединенному клану. Итак, благо должно оказываться случайному ближнему, неизвестному до того, возможно, представителю враждебного социума, человеку безвестному? Конкретные события евангельских текстов говорят, что именно такое добро рождает приобщение.

В текстах Евангелий есть два способа лингвистического обозначения "случайного" персонажа. Оба они связаны с показателями неопределенности – при имени, то есть с основными маркерами демонстрации лица как представителя класса, как личность до этого или неизвестную или представляемую как неизвестную. Первый способ – сочетание неопределенного показателя с именем в притчах: *Некоторый человек насадил виноградник и обнес оградой... У одного*

займодавец было два должника... Вышел сеятель сеять ... и т.д.

Притча-парабола не входит в основное течение евангельских событий.

Другой способ обозначения случайного персонажа осуществляется через сложную синтаксическую конструкцию, состоящую из показателей категории экзистенциальности (формы *быть*, особые экзистенциальные частицы типа *се, и се*), родовых имен типа *муж, жена, человек*, имени человека - Симон, Иосиф, Марья, Лазарь и т.д. и интродуктивно-неопределенных местоимений типа (даем старославянский эквивалент): *единъ і едина і единъ ѣкъ і единъ отъ сѣстихъ і* и т.д.

Оказывается, что в этих случаях в тексте наличествуют два содержательных концепта. Первый из них - это ПУТЬ, ДВИЖЕНИЕ. Таким образом можно говорить о "проходных эпизодах" или о "проходных персонажах". Например: *прѣходѣ...видѣ ѿлака; изиде и оузеръ мытаръ именемъ левъиинѣ...; бысть же ходаштемъ имъ...; въниде ісѣ...; сѣ приде къ нему ноштитѣ* и т.д.

Второй содержательный концепт - это КОНТАКТ, прикосновение, касание (сближение как чисто физическое, так и поведенческое), инициатором контакта может быть как сам этот персонаж, так и Христос. Таким образом обретение, становление христианином оказывается в "проходных эпизодах" возможным через контакт, осуществляемый "попутно", от нулевого состояния в категории *свой / чужой*.

Все случайные персонажи конкретны, это не абстрагированные неразумные девы, дурные хозяева, злые займодавцы. Так в текстах отличается пример, обычно обобщенный, от образца, который обычно конкретен. Таким образом близкими становятся на пути, в движении к обретению, о котором сообщается как о непредвиденной встрече со случайным персонажем.

С тропинки сбилась я...

(потеря пути в пушкинских снах)

1. Пушкинские герои видят 11 снов. По крайней мере в 6-ти из них тема пути (потери, искривления) является ведущей. Это : сон Марьи Гавриловны в "Метели"; сон Петра Гринёва в "Капитанской дочке"; сон Татьяны в "Евгении Онегине"; сон Руслана на пути домой в "Руслане и Людмиле"; сон-видение купеческой дочери Наташи в "Женехе"; сон Адриана Прохорова в "Гробовщике".

В двух из них потеря пути двойная: в жизни и во сне. Это "Метель" и "Капитанская дочка" (где также потеря пути связана с мглой и метелью).

2. Удивительным образом все 11 снов пушкинских героев оказываются связанным воедино в некий большой совокупный "сновидческий" текст, описывающийся (порождающийся) через 12 содержательных концептов-тем. Поэтому сны о потере пути также неотделимы от этого реконструируемого большого текста-сна.

Покажем лишь некоторые соответствия:

Тема *Холодующего страшного сообщества нехристей/ гостей* - сон Татьяны; сон Наташи; сон Отрепьева.

Тема *Метели/ мглы/ снега* - сон Марьи Гавриловны; сон Татьяны; сон Гринёва.

Тема *Переполюсющегося мертвецам помещения*: сон Гринёва; сон короля Стефана; сон Луизы в "Пире во время чумы".

Тема *Падения в бездну*: сон Марьи Гавриловны, сон Руслана, сон Отрепьева.

Тема *Смерти близкого человека*: сон Алеко; сон Татьяны; сон Марьи Гавриловны.

Тема *Дома*: сон Наташи; сон Руслана; сон короля Стефана; сон Татьяны; сон Германна; сон Адриана Прохорова; сон Гринева; сон Луизы (телега как помещение).

Тема *Золота/серебра*: сон Наташи; сон Германна и т.д.

Во всех снах присутствует *Смерть* (как убийство, как смерть на смертном ложе, как образ собственного умирания – но никогда как Символ, как Персонификация). Во всех снах смерть причиняется *холодным оружием* (ножом, топором, кинжалом).

Итак, самый обобщенный текст пушкинского сна можно представить как совокупность более дробных пучков-образов: потеря пути (включая и падение в бездну) – тьма, метель, мгла – дом (или иное вместилище) – страшные гости (нехристи, мертвецы) – убийство неким холодным оружием.

3. Чем же отличаются сны о потере пути? Как будто бы, в большинстве из них объявлен путь к *Дому*, то есть от периферии к ядерному пространству (а для некоторых из них – это путь к *своему дому*). Почему же так мрачны эти сны?

Как кажется, во всех этих снах представлено двойное искривление: потеря земного направления и кривда жизни. Или опасность сбиться с жизненного пути. Марья Гавриловна едет на встречу *не-к-Тому-же-жителю* ошибочно венчается с *Тем-же-жителем*, который ей на самом деле предназначен. Татьяна мечтает об Онегине, но он тоже оказывается не тем, о ком думается, "помогая бедным", а во сне ~~ее~~ встречает медведь, которого она боится, но именно он помогает совершить страшную переправу; медведь этот – "генерал" народных сказок, он-то, генерал, и становится ее верным спутником и опорой (эта мысль была подсказана Филиппом Крыловым). Петруша

Гринев попадает в сложное искривленное жизненное пространство: злодей-убийца помогает ему и спасает его, он остается как бы верным присяге, но оказывается в каземате все же не без оснований. Адриан Прохоров преобразается после страшного сна и не совсем честной жизни – "Гробовщик" вообще напоминает Christmas story. К Наташе приезжает *Лже-Женит*, принимаемый за удачную партию. Фарлаф, точно как во сне Руслана, приводит Людмилу в грядницу Владимира, но Руслан спасен (из мертвых!) и Happy end торжествует.

Итак, в снах о потере пути сновидцу как бы дается намек на ложность его жизненного пути (реальную или виртуальную) и/или на возможность исправления кривды жизни.

В других снах пушкинских героев, где, как мы показывали, есть много пересечений-тем, таких возможностей нет. Нет исхода для Отрепьева, для Алеко, для Германна, для короля Стефана, видимо, обречена Луиза.

Итак, сон о потере пути – это и предостережение, и спасение.

"Движение во времени"
в художественной прозе М. Элиаде

В настоящем сообщении будет рассмотрена проблема движения во времени в художественной прозе М. Элиаде на материале его известной повести "У цыганок".

Многие фольклорные произведения (сказки, заговоры, плачи и др.) построены на движении, перемещении персонажа в пространстве, встречи с другими персонажами, злокозненными существами происходят в процессе этого движения. Интересно и другое: движение в пространстве приводит героя в иное время. На этом и основаны многие фантастические новеллы М. Элиаде.

Содержание повести "У цыганок", принадлежащей к области так называемого "фантастического реализма", коротко сводится к следующему: учитель музыки в бухарестскую жару возвращается после урока домой на трамвае по привычной дороге; вспомнив, что забыл портфель у своей ученицы, выходит на ближайшей остановке, пересекает трамвайные пути и принимается ждать трамвай, чтобы ехать обратно. Внимание его привлекает тенистый сад, он подходит к нему, заглядывает внутрь и продолжает идти вдоль трамвайной линии, пока не оказывается перед следующим садом, из ворот которого навстречу ему выходит смуглая девушка и приглашает "к цыганкам". После разного рода событий он возвращается на трамвайную остановку, попадает сначала в дом своей ученицы, потом в свой дом и узнает, что прошло двенадцать лет с тех пор как он ушел оттуда и что всё изменилось с тех пор. Он возвращается назад "к цыганкам", где встречает свою всё ещё юную невесту, которой изменил тридцать лет тому назад, оба выходят на улицу, где их ждёт извозчик, и уезжают в сторону виднеющегося вдали леса.

Интересно проследить движение героя после того как он первый раз подходит к саду (но не входит внутрь), предпочитая разглядывать его снаружи. Другой сад из ореховых деревьев (в первом цвеле густые липы) становится для героя тем фантастическим миром, в который он сначала на время, а потом и навсегда переходит; граница этого мира обозначена переходом из жары, пекла, слепящего света в прохладу, тень от высоких и густых деревьев; граница обозначена и более конкретно — в виде каменной стены, увитой плющом, обозначена и не-материально — состоянием героя, который испытывает внезапное чувство грусти, тоски. Смуглая девушка вводит его внутрь, во двор, — так совершается переход в "иной" мир. Дальнейшее движение происходит уже в рамках этого мира. Первый шаг — движение от ворот к ветхому домику, скрытому в кустах сирени и бузины. Герой попадает внутрь домика через открытую девушкой дверь и попадает в странную сине-зелёную полутьму; возле него возникает старуха, сидящая за низким столиком перед чашкой кофе. Старуха распоряжается отвести героя в избушку (землянку, хижину); девушка ведёт его через сад, мимо высокого дома с красной черепичной

крышей, останавливается перед деревянным забором и открывает калитку в запущенный сад, в глубине которого - полуразвалившаяся избушка; девушка отворяет дверь и вталкивает его внутрь; здесь заканчивается отчетливое членение пространства и начинается неясное, нечёткое : внутреннее пространство домика с размытыми границами, теснота и полутьма с еле видимыми ширмами, которые разгораживают помещение, с толстыми и мягкими коврами на полу; внутреннее самочувствие героя - ощущение счастья, возвращения назад во времени к молодости и влюбленности. Следующее перемещение сложно и неясно, - как во сне : девушка быстро проводит его среди нагромождения мебели, сундуков, больших и маленьких, необычных по форме зеркал, возникающих внезапно на их пути. Пройдя коридор, образованный двумя рядами ширм, они попадают в просторное и залитое светом помещение, где их ждут две другие девушки. Дальнейшие шаги - наружу, на улицу, мимо старухи, через двор - к трамвайной остановке.

Вернувшись обратно в реальный мир, герой обнаруживает, что отсутствовал двенадцать лет. Если в "мире ином" все события протекали во времени и во всё более слабо очерченном пространстве, то в мире реальном всё чётко регламентировано во времени, а отсутствие чёткого представления о временных границах вызывает недоумение и даже недоверие. У самого же героя представление о времени, прошедшем с того момента, как он перешел границу "иного" мира, ограничивается рамками одного дня, где утром он давал уроки музыки, в середине дня ехал на трамвае, а к вечеру вышел из сада "цыганок". Убедившись в своей ненужности, герой возвращается "к цыганкам"; старуха направляет его в высокий дом с черепичной крышей, мимо которого он до сих пор только проходил, где он, как уже говорилось, встречает свою бывшую невесту, обретая утраченное время в ином пространстве.

**ДВИЖЕНИЕ ВРЕМЕНИ И ФУНКЦИЯ ПАМЯТИ
В "ДНЕВНИКЕ НЕВИДИМОГО АПРЕЛЯ" ОДИССЕАСА ЭЛИТИСА**

В разреженном пространстве жизни, возвышаясь над логикой причинно-следственных связей, время Элитиса движется по онтологической орбите бесконечности, в ритме извечного священнодействия. . Несмотря на явственную склонность автора к подведению итогов и сам жанр дневника, автобиографические черты и исторические приметы сведены до минимума и предстают как парадигматические очаги, отсылающие опять же к сверхличному и сверхисторическому.

Вместе с тем функция памяти (основного структурообразующего средства поэмы и неусыпного стража времени) обретает чрезвычайную этическую весомость, подчеркнутое гуманистическое предназначение "хранителя длительности вещей", стоической опоры для движущей силы жизни - творчества.

"Дунайская прародина" и расселение славян

1. Согласно начальной русской летописи - "Повести временных лет" (ПВЛ, начало XII в.) - славяне "сели" на Дунае по "мнозих временах" в процессе расселения народов мира после всемирного потопа. С "дунайской прародины" началось вторичное расселение славян и разделение их на племенные группировки: славяне, севшие по Висле, прозвались ляхами, по Днепру - полянами и древлянами, между Припятью и Двиной - дреговичами, по Двине (и Полоте) - полочанами, которые в дальнейшем летописном повествовании сближаются с кривичами, сидевшими в верховьях Волги, Двины и Днепра, и т.д. Славяне, пришедшие с Дуная на Ильмень, сохранили, по летописи, "свое имя" - словене.

2. Самоназвание славян - словене (склавены) впервые упоминается историками VI в. (Прокопий, Иордан) после того, как в начале этого столетия славяне появились на Дунае - границе Византии. Археологическая культура, отражающая этот этап формирования славянской общности - культура Прага - Корчак - возникает в Центральной и Восточной Европе (к северу от Дуная) в V - VI вв. Попытки отыскать непосредственных предшественников культуры Прага - Корчак в археологических культурах первой половины I-го тыс. н.э. малопродуктивны: вероятно, конгломерат археологических культур этого времени соответствовал состоянию балто-славянской этнолингвистической общности, и выделение собственно "праславянской" культуры затруднительно. Очевидно, импульсом для формирования праславянской культуры Прага - Корчак послужило столкновение периферийных этнических группировок балто-славянского континуума с Византией на Дунае, который был воспринят как центр и, в то же время, граница расселения, "прародина".

3. Археологические данные подкрепляют общеславянскую традицию о расселении с Дуная, донесенную ПВЛ. Это касается не только дальнейшего продвижения славян - носителей культуры Прага - Корчак к северу (Мачинский, Тиханова 1976), в том числе на Вислу (Парчевский 1991). Не менее показательны категории находок "дунайского" происхождения, охватывающих весь балто-славянский ареал и, шире, Восточную Европу. Характерная деталь славянского женского костюма VI-VII вв. - пальчатые фибулы - была заимствована у готов, обитавших в провинциях Византии на Дунае и в Крыму: они известны не только в Подунавье, но

достигают южной Прибалтики и (на крайнем востоке) Оки (Вернер, 1972; Седов, 1994). Среди других категорий находок средневропейского происхождения – т.н. В-образные рифленные пряжки VI-VII вв., обнаруженные, в частности, в ареале длинных курганов, которые приписываются кривичам (Седов 1989); В.В.Седов обнаружил дунайские прототипы лунничных височных колец из смоленско-полоцких длинных курганов. Лингвистические исследования также обнаруживают трансконтинентальные связи славянских диалектов, в том числе кривичских и западнославянских (С.Л.Николаев), ильменско-словенского и "дунайско"-словенского (А.А.Зализняк). Данные этнической ономастики очевидно свидетельствуют об участии восточноевропейских племенных образований в передвижениях славян: ср. другувиты, кривитенны византийских источников на Балканах и дреговичи, кривичи в Восточной Европе и г.п. (О.Н.Трубачев).

4. Высокая степень проницаемости балто-славянского ареала для "дунайских импортов" отражает относительное единство связей у выделяющихся на окраинах этого ареала славянских группировок (ср. Лесман 1989). Эти связи способствовали распространению и сохранению общеславянского самосознания, воплощенного, в частности, в предании о "дунайской прародине".

Несколько оговорок к русским данным
в праславянских реконструкциях.

В число слов, на основании которых строятся праслав. реконструкции, иногда по ошибке попадают поздние заимствования. Например, рус. диал. (томск.) *мѣтур* "колья для закрепления рыболовной ловушки", из сельк. **mater* "то же" (Хелимский СФУ XIX, 1983:209), а не из праслав. **materъ(jь)* (см. так ЭССЯ 17: 246). Использование в целях праслав. реконструкции исконных по происхождению слов и речений, являющихся *Lehnübersetzung*'ами неслав. фактов не исключено, но нуждается в оговорках (по возможности). Ниже рассматриваются несколько примеров этого рода, почерпнутых преимущественно из лексики сев.-в.рус. по происхождению диалектов Сибири – на Колыме, Индигирке и др.

**bělъ* 'белый' (ЭССЯ; SP)//Колым. *бѣлоѣ* "молочные продукты" (ЭССЯ; SP) – якут. *үрүҥ ас* "то же" = "белая пища" (СЯЯ), по монг. образцу, ср. п.-монг. *ᠰᠠᠭᠠᠨ ᠠᠳᠡᠭᠡᠨ*, монг. *цагаан идээ*, бур. *сагаан эдээ(н)*, "белая ('молочная') п. ца".

**božъjь* "божий" (ЭССЯ; SP)//Колым. *бѣжий олѣнь* "дикий олень" (СРНГ) – якут. *таҕара табаҕа* 'то же' (*таҕара* "небо", "небо как божество", "бог", *таба* "олень", СЯЯ). Обозначение диких, неодомашенных животных и растений как "божьих, небесных" известно не только в сиб., но и в др. евразийск. языках, ср. сельк. *куматэ* "дикий олень" (< *кум* "небо, бог" + *атэ* "олень"), кет. *ас'с'ел'* "то же" (< ес' "бог, небо" + с'эл' "олень", Поляков 1987: 79,84), хет. *stunaš ħuitar* "дикие животные" = "животные богов", лтш. *dieva vērsī* "дикие быки" (*dievs* "бог", ср. праслав. **divъ* "дикий", полаб. *daivъ karvo* "олень" = "дикая корова" и лит. *dievo karvūtė* "божья коровка", Топоров LP XXIII; 1980: 201).

**dervēnъ* "деревянный" (ЭССЯ; SP)//Колым. *дереваҥное огниво* "прибор для вытирания огня (у чукок)" (Богораз) – (?) чукок. *uttъ mīgъmil* "то же", ср. *ūtтуut* "дерево, лес, дрова", *mīgъmil* "огниво" (ЛРС).

**dēdušьka* "дедушка" (SP)//Колым. *дѣдушко* "медведь" (Богораз), (?) якут. *аҕа* "дед, дедушка", "почтительное

обращение к божеству, старшему или старейшему", "медведь", *äcä(k)ä*, *äcä(k)äi*, *äcä(k)äi*, ласкательное от *äcä*; эвен. колым., омон. *amikan* "дедушка, медведь" (СЯЯ; ТМС). К рус. урал. *дэдушка* "медведь" ср., может быть, манс. *ōra* и др. "дед", "медведь".

**dēvičjə* "девичий", **dēvəjə* "то же" (ЭССЯ; SP) // Колым. *девичы дети* "внебрачные дети" (Бог. Чукчи I:70), н.-индиг. *дэвыи (дэвкины) дети* "то же" (СРНГ; SP), *дэвыий* "внебрачный ребенок" (Чикачев), (?) юкаг. *Т мархиньдоу* "внебрачный ребенок", *мархиль* "девушка, дочь", *уо* "дитя" (ЮРС).

**dənpə(jə)* "дневной, ежедневный" (ЭССЯ) // Н.-индиг. *дэнпэ* "обед, дневное чаепитие" (Чикачев) – якут. *күмүскү* "дневной", "дневная еда, обед", от *күмүс* "день, днем" (СЯЯ).

**gəsinə(jə)* "гусиный" (ЭССЯ) // Колым. *гусина трава* "особый род хвоща, составляющий любимую пищу гусей, а также коней, коров и даже медведей" (Богораз), якут. *хас асылыга* "то же", ср. *хас* "гусь", *асылы* "пища" (СЯЯ). Колым. выражение следует отличать от рус. диал. (вят.) *гусиная трава* "растение колокольчик" и под. (СРНГ).

**jəntə* "имя" (ЭССЯ) // Н.-индиг. *има-то (имя-то)* "немного": *много ли песка добыл?* – ...*има-то* добыл (Биркенгоф): якут. *ата аһа...* "только по названию...", ср. *ата аһа сүөсү* "только по названию скотина" (= "дрянная") и под., *ата* "имя, название, прозвище", *аһа* "только, лишь, единственно, именно, как раз" (СЯЯ).

**medvədəka*, от **medvədə* "медведь" (ЭССЯ) // Рус. диал. (в Якутии) *медведка* "птица вьюрок" (СРНГ; ЭССЯ), якут. *äcä čyčāx*, ср. *äcä* "дедушка; медведь"; *čyčāx* "птичка".

**o(b)skreβəkə*, к **skreβə* "скребу" // Н.-индиг. *оскребки* "трубочный сок от табака" (Чикачев), якут. *кысыр* "стружка, оскоблины, оскребок, оскребки" (< *кыс* – "скоблить, скрестить", СЯЯ) > рус. диал. (в Якутии) *кысыр* "табак, оставшийся после курения в трубке" (СРНГ).

**poɡoda* "погода" // Н.-индиг. *пого́да* "буря, ветер, непогода", "гриб" (СРНГ) – якут. *ардат* "непогода, ненастье, дождь", *ардат mälläi* "рыжик" (*mälläi* "гриб", СЯЯ).

**poɾšəkə* "порошок" // Колым. *про́шка* "нюхательный табак", "pənlis" (Богораз), якут. *пруошка* (< рус.)

"нюхательный табак", "половые органы мальчика (названы так, вероятно, потому, что их, как и табак, якуты нюхают", ср. еще якут. *сыччый, сыччыр* "нюхательный табак", "детский половой член" (СЯЯ; о связи *прошка* "табак" с польск. *proszek* "порошок" и проч. см. Хелимский Иссл. ист. гр.: 41. ошибочно Фасмер s.v. *прошка* I, II).

**rečьnikъ*, производное от **rečьь* (jь) "речной" // Рус. диал. (бассейн Оби) *reschlik* "разновидность крупного гуся. *Anser vulgaris, varietas maior*" (П.С. Паллас, XVIII в.) . хант. Демьянка *jax-tunt* "die größte Gänseart" (= "Fluß-Gans", *jax* "река"), манс. Конда *jē-mont* "род гуся". Сосьва *jū-lunt* "самый большой гусь" и др. (jē, *ja* "река"). нен. О *jāb-japtū* "die größte Gänseart, die den Sommer am Ob zubringt", ср. *jām* "большая река, Обь" (DEWOS).

**сухъ* "сухой" // Колым. *сухой обуй* "обувь для хождения по _ху" (Богораз) - чукот. *kygъ-pləkъt* "то же" (ср. *nykъgəqin* "сухой, ломкий", *pləkъt* "торбаса", ЛРС), юкагТ *силтадугурчэ* "обувь для носки в сухих местах" (*силта* "суша, сухое место", *угурчэ* "нога, лапа", "обувь"), *силта кулубэ* "летняя обувь для ношения дома" (*кулубэ* "летняя обувь из ровдуги", ЛРС).

**тѣ* "тот" // Н.-индиг. *пѣдельный* "вещь, специально предназначенная для чего-либо" (Чикачев), от *то дѣлать* "делать указанное действие" (колым., Богораз) - чукот. *nikerkyл* "то же" (заменяет любой из непереходных глаголов, значение которого точно известно слушателю, ЛРС).

**upastl* "упасть" // Н.-индиг. *на прѣвушку упасть* "родиться" (Чикачев), якут. *уол озо тустā* "мальчик родился" (= "упал", якут. *туст-*, СЯЯ). Образ "падения" новорожденного, видимо, объясняется тем, что якутки рожали на коленях, ср. якут. *олор-* "сидеть", "рожать". Ср. в вост.-эвенк. эпосе (испытывавшем очень сильное якут. влияние) картину родов на травяной подстилке: *кулжакан...тиктэ* "ребенок (на траву)упал" = "родился" (эвенк. *тик-* "упасть").

**воронья* "вороний" // Колым. *воронья ягода* "лесная ягода светло-красного цвета и водянистого вкуса (люди ее не едят)" (СРНГ), якут. *суор асылыга* "то же" (*суор* "ворон", *асылык* "еда", СЯЯ), юкагТ *хагилэбуриэ* "воронья ягода", ср. *хагилэ* "ворон" + *буриэ* < *пуриэ* "ягода" (Курилов: 117).

Аналоги приведенных примеров, разумеется, могут быть найдены не только в рус. говорах Сибири, но и в др. рус. диалектах. Ср. несколько наблюдений.

Колым. *мазать* (нарту) "леденить нарту, намораживать на ее полозьях тонкий слой льда" (Богораз) – наследник сев.-в.-рус. слова, копирующего карел. салм. *voidua* "мазать, гладить", ливв. *voidada* "мазать, обмазать жиром, слюной", фин. *voida* "мазь" > рус. диал. (беломор.) *воддаты* "плохо помыть, покрасить", (урал., колым., камч.) *воддаты* "смачивать на морозе полозья нарт водой для лучшего скольжения", (колым., н.-индиг.) *водда* "тонкий слой льда на полозьях нарт" (СРНГ; Сало СФУ II, 1966: 13–18) > якут. диал. (н.-колым.) *бойдо* "намораживание воды на нижней поверхности саней" (ДСЯ). – Ср. праслав. **mazati* (ЭССЯ).

Развитие значения "камснь" > "скала, утес", "горный хребет, цепь гор", обнаруживаемое у рефлексов праслав. **kamy* в сев.-в.-рус., урал. и сиб. говорах (см. ЭССЯ, СРНГ), может быть отнесено не только на счет внутренней слав. (рус.) эволюции, но и на счет влияния таких языков, как коми, нен., хант., манс., башк., алт., якут. и др., где с названием камня связаны сходные семантические явления. То же самое может быть сказано и о многочисленных "каменных" топонимах и гидронимах. Весьма симптоматично, что *Камень* (*Каменный Пояс*, *Поясной Камень*, *Сибирский Камень*) как название Урала, "Камня" *par excellence*, воспроизводит коми *Из* (= "камень"), нен. *Няржа* "Пэ" (= "большие камни"), *Хабэй* "Пэ" (= "остяцкие камни"), хант. низям. *Кеш* (= "камень"), манс. *Ног* и др. (= "камень", Матвеев: 10). Параллели к продолжениям **kamy*, **kateľьъ(jь)* в указанных неслав. языках представляют по меньшей мере типологический интерес.

Ст.-рус. (Березов, 1607) *каменная самоедь* "некая сибирская народность" (Сиб. слов. XVII–XVIII вв.), хант. *O kew-jax* "каменные (уральские) люди – живущие на Урале остяки, коми, ненцы" (ср. *kew* "камень, Урал", *jax* "народ", DEWOS). Значение рус. выражения, "живущие на (северном) Урале самоеды, ненцы" (рус. *самоед*, др.-рус. *самоядь* в ПВЛ, арханг. *самюдь* < саам.). Рус. заурал. *камень* "западная сторона", тобол. *ветер с Камня* "западный ветер" (СРНГ), хант. низям.

kew "запад", низям., казым. *kew-wot* "западный ветер", манс. (Ahl.) *keu-pēlak* "то же", нен. *Пэ' мерця* "ветер со стороны уральских гор" (DEWOS; НРС). Рус. енис. *каменная белка* "белка с черноватым хвостом" живущая на правом берегу Енисея" (СРНГ), югск. *чл бат кол'эб* "восток" = "каменная сторона" (ориентировано на течение Енисея, правый/восточный берег которого каменистый, в отличие от заболоченного левого), ср. *тл'тл*, мн. от *ты'с* "камень" + *бат* "земля" + *кол'эб* "сторона" (Поляков: 75), ср. еще *Подкаменная Тунгуска*, название п.п. Енисея, а также хант. васюг. *kōkəŋ* *äś* "Енисей" при *kōkəŋ* "каменистый", *äś* "Обь" (DEWOS).

Сокращения

Биркенгоф – Биркенгоф А.Л. Потомки землепроходцев. М., 1972; Богораз – Богораз В.Г. Областной словарь колымского русского наречия. СПб., 1901; Бог. Чукчи – Богораз В.Г. Чукчи. I. Л., 1934; ДСЯЯ – Диалектологический словарь якутского языка. М., 1968; Иссл. ист. гр. – Исследования по исторической грамматике и лексикологии. М., 1990; Курилов – Курилов Г.Н. Сложные имена существительные в юкагирском языке. Л., 1977; ЛРС – Богораз В.Г. Луораветланско-русский словарь. Л., 1939; Матвеев – Матвеев А.К. Вершины Каменного Пояса. Свердловск, 1990; НРС – Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М., 1965; Поляков – Поляков В.А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987; Сиб. слов. XVII-XVIII вв. – Панин Л.Г. Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII-XVIII вв. Новосибирск, 1991; СРНГ – Словарь русских народных говоров. 1-27. Л., 1966-1992; СФУ – Советское финно-угроведение, Тарту; СЯЯ – Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. I-III, 1958; ТМС – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. I-II. Л., 1975, 1977; Чикачев – Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990; ЮРС – Юкагирско-русский словарь. Якутск., 1990; DEWOS – Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin., 1966-1991; LP – Lingua posnaniensis, Poznań; SP – Słownik prasłowiański. I-VI. Wrocław etc., 1974-1991.

ЕЩЕ РАЗ О СЛОВЕНСКОМ КУРЕНТЕ.
НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В статье о сказочных существах у словенцев с дополнением о Куренте (1985, русский перевод в : *Славянский и балканский фольклор*. М., 1989), М.Матичетов ставит перед собой "неблагодарную" задачу разрушить хоть один из "воздушных замков", созданных словенской интеллигенцией за последние двести лет". Разрушение иллюзий, плодов чисто "головной" работы "кабинетных мифологов", несомненно, важная задача, но при этом существенно установить, идет ли речь о беспочвенной иллюзии или об иллюзии, возникшей на реальной почве. Прodelать такую работу необходимо, так же как чрезвычайно важно различать саму мифологическую схему, представленную в конкретных текстах, и имя персонажа, в ней участвующего, - имя, которое никогда не бывает "полностью случайным", даже если оно непервично в данном тексте и в данной схеме.

Матичетов возвращается к "проблеме Курента", являющегося, с одной стороны, персонажем словенских сказок и этимологических легенд, а с другой, - карнавальной маской, участником народных игр и традиционных обрядов (Kurent, Korant, koranti; другие его имена Pust, Fašnik и др.), настаивает на разделении этих двух Курентов, бегло интерпретирует карнавального Курента - вслед за Л.Кретценбахером (1941) - как "дитя христианства, порожденное свойственной человеческой душе потребностью в конкретизации абстрактного" и утверждает неподлинность Курента фольклорного, представляя его как создание "кабинетной мифологии" (сочинения Я.Трдины и Я.Бильца). Одним из аргументов в пользу неподлинности этого персонажа является, по мнению исследователя, то обстоятельство, что Курент становится героем "сюжета интернациональной легендарной сказки" (сказок), зафиксированного в указателе Аарне-Томпсона (№№ 330, '592, 785).

Думается, однако, что такая резкая дифференциация Курента обрядового и Курента фольклорного незерна или, по крайней

мере, недостаточно аргументирована. Так, маловероятно предположение о позднем возникновении карнавального (масленичного) персонажа, носящего в словенской традиции имя Курента, под влиянием христианства, поскольку языческое происхождение карнавала-масленицы практически для всех европейских традиций уже давно стало известным фактом. Наличие же в традиционных сказочных сюжетах персонажа по имени Курент является, скорее, как раз доказательством его древности и подлинности. Другое дело, что появление его в сказках в амплуа простодушного героя или трикстера можно было бы считать вторичным, хотя и это нуждается в доказательстве. В худшем случае речь идет о присвоении клишированному персонажу иного имени, влекущего изменение некоторых его функций, - но это вовсе не служит ни доказательством несостоятельности существования данной фольклорно-мифологической фигуры, ни даже связи ее с указанным именем. Примеров такого рода в фольклоре более чем достаточно (ср. фольклорного черта; святых - положительных персонажей сказок; исторических личностей, замещающих в сказках фольклорных героев, и др.). И, наконец, было бы странным настаивать на сомнительности фольклорного Курента, учитывая распространенность Курента карнавального и вообще обрядового (во время жатвы, молотьбы), его участие в играх, драматизированных ритуалах, процессиях и т.д., являющихся одновременно и своего рода театрализованными фольклорными сюжетами (ср. соотношение миф/ритуал): женитьба Курента, смерть Курента, похороны Курента и др. (подробное описание см. во 2-ом изд. кн: Kuret N. Praznično leto slovencev, 1-2, Ljubljana, 1989, с частичным ответом Матичетову). Представляется правомерным предполагать первоначальное единство "перво-Курента", допуская в ряде случаев и безусловную вторичность - но никак не неподлинность - Курента как сказочного персонажа. Конечно, и в текстах и в обрядах, связанных с Курентом, соотношение подлинного и неподлинного, своего и чужого может очень сильно колебаться. В частности, легенда о виноградной лозе, даре Курента, представленного как божество дионисийского типа (Бильц 1857), кажется во многом сомнительной, ввиду отсутствия каких-либо других источников,

подтверждающих существование этого мотива (хотя и она не исключает некоторые подлинные, хотя и сильно трансформированные элементы, ср. хотя бы "приапические" мотивы).

В случае признания единства двух Курентов, которое кажется весьма вероятным, было бы интересно проследить происхождение и развитие первоначального Курента. Реконструкция этого персонажа должна быть основана прежде всего, конечно, на многочисленных этнографических данных. Курент — маска, чучело, соломенная кукла, ряженный с козьими рогами и в кафтане, набитом соломой, или существо с двумя головами, тремя ногами и под. — соответствует ритуальной персонификации божества плодородия, отмеченного при этом рядом хтонических признаков (ср., если только они сюда относятся, также *korat*, *koranta* 'жаба'; Графенауэр 1942). Можно присоединиться к выводу Безлая, сделанному, правда, на основе этимологических предположений, нуждавшихся в проверке: Курент — карнавальная "персонификация какого-то тотемного демона" (*Jezik in slovstvo*; 2, 1980-1981).

Разумеется, некоторая информация о Куренте могла бы быть извлечена как из этимологии этого имени, так и из данных типологического характера. Хотя объяснением имени Курент занимались многие, и итоги этому подведены Безлаем (*Etim. slov. sloven. jez.*, II, 112-113), слишком большое разнообразие вариантов этого имени и наличие "славянских" народно-этимологических его осмыслений не позволяет пока прийти к надежному этимологическому объяснению. Однако для прояснения происхождения Курента можно обратиться к двум параллелям — одной балканской, другой балтийской — безусловно, требующим этимологической проверки, а иногда и помогающим ей. Так, обращает на себя внимание функциональное сходство Курента и корантов (ряженных) с древнегреческими куретами (Κοῦρητες), божественными существами, охранявшими младенца Зевса на Крите, хтоническими участниками ритуальных плясок, сопровождаемых шумом (см. орфический Гимн Куретам XXXI, где они названы среди прочего *δρυοφάνται*, ср. также орфические гимны XXXVIII, XXXIX и свидетельства Диодора Сицилийского, Страбона и Аполлодора). В куретах отчетливо проступает

хтоническое, демоническое начало (позже с ними были отождествлены корибанты). Содержательно перво-куреты вполне могли бы быть предшественниками словенских спутников Курента, хотя реальный путь, объясняющий их связь, пока неизвестен (против - Безлай, *ESSJ*, 2, 112-113).

Быть может, имеет некоторые основания и сопоставление Курента с прусским божеством *Curchē*, связанным с урожаем, возможно, последним снопом во время жатвы (упомянутым впервые в тексте мирного договора с пруссами 1249 г., затем у Грунау и еще позже - у Преториуса), с заломом на колосе, делаемом для нанесения вреда. Можно было бы возвести Курента и Курке к единому протоперсонажу, приняв, с одной стороны, этимологию Безлая "Курент из *kur-", корня со значением 'творить', а с другой, предположения Межиньского и Брюкнера о *Curchē*, сопоставимом с прусским *kūra*, лит. *kūrti* 'творить'. Однако, скорее всего, эти этимологии несостоятельны (см. Топоров В.Н. *Прусский язык К-Л*, 1984, 309-321). Тем не менее функционально-семантическое сходство обеих фигур весьма значительно. Курке связан с соломой, со снопом, активно участвует в обрядовых действиях (погоня за Курке, поиски Курке и его нахождение-убийство). Ср. соломенного Курента (*slamnatī Kurent*) на Доленьском, который появляется в виде чучела, но не во время масленичных забав, а во время молотьбы. В долине Савы несколько снопов связывали в большой стог и на него усаживали одного из ряженных, одетого Курентом (*Kuret I*, 482). Во время жатвы и молотьбы Курент может принимать функции божества плодородия и сексуального начала (когда парень и девушка молотили вместе, ночью на крыши их домов ставили соломенного Курента; соломенного Курента сажали на кол и несли девушке, у которой был длинный язык и не было жениха) — ср. реконструированные признаки и функции Курке. Анализ общих черт, возможно, позволит возвести как Курке, так и Курента к условному образу некоего индоевропейского аграрного протодемона.

К ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕРСОНАЖЕЙ ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ

Прямая связь заговорного жанра с экзистенциальной сферой и его активное участие в обеспечении стабильной жизнедеятельности индивидуума и коллектива предопределяет то особое место, которое отводится в нем системе персонажей, выступающей в роли главного сюжетообразующего и, следовательно, смыслопорождающего (и смылсохраняющего) компонента. По своей природе антропоморфизация заговора двuasпектна, поскольку связана с внешним, экстратекстуальным и внутренним, интротекстуальным уровнями: первый представлен фигурами заказчика и / или исполнителя заговора (и символизирующим их героем текста, манифестированным формой первого лица), а второй - системой семантических корреляций с ритуалом "принесения в жертву" первочеловека и стоящим за ним комплексом архетипических представлений о сотворении мира ¹. Данное качество распространяется и на восточнославянский заговорную традицию, обнаруживающую достаточно явную связь с соответствующими воззрениями, сохранными в отчасти редуцированном и переосмысленном виде, но столь широко и разнообразно, что появляется возможность рассматривать заговоры как своеобразную семантическую "компенсацию" отсутствующей в восточнославянской традиции мифологии творения, - если не единственную, то весьма значительную ².

В целом система персонажей восточнославянской заговорной модели мира отличается исключительной степенью сакрализованности: вероятно, всякий мифологический персонаж, фигурирующий в тексте заговора, обладает для мифологического сознания качеством сверхъестественности, - вне зависимости от тех действий, которые он совершает в сюжетном пространстве. Главным дифференцирующим признаком для персонажей выступает оппозиция положительный-отрицательный, в предельной ситуации охватывающая все уровни текста: очевидно, данное обстоятельство определяется прагматическим характером заговора и той степенью зависимости от соблюдения правил его применения, которое принципиально отличает заговорный жанр от других малых жанров фольклора. Погра-

ническая, медиативная природа самого текста, причины обращения к нему и акта его "объективации" в реальности мот ивируют появление ореола негарантированности, опасности, окружающего заговор в мифологическом сознании³. Одним из подтверждений этому может служить исключительная обратимость оценочности конкретных персонажей, проявляющаяся в способности многих из них в различных текстах как наделяться признаком опасности, злокозненности, так и выступать гарантом безопасности. Данное качество в первую очередь относится к "промежуточным" представителям системы персонажей, как правило, безымянным и характеризующимся по признакам мужской-женский и молодой-старый⁴; строго закрепленной оценочностью обладают персонажи, отрицательная или положительная природа которых постоянна в пределах всей наджанровой фольклорной модели мира (с одной стороны, бес, черт, колдун и под., и, с другой стороны, представители христианского пантеона).

Данное обстоятельство связано с предельно функциональным, операциональным характером действующих лиц заговоров, или совершающих конкретные действия явного ритуально-обрядового происхождения (чаще всего — в текстах с полностью редуцированной мотивационной основой, где следы ритуального акта переосмыслены, "этимологизированы" в более позднее время⁵), или выполняющих функции посредника между героем и более значительными представителями сакральной иерархии, его прямого защитника и под. (в тех случаях, когда заговор содержит эксплицитную форму участия героя в происходящих событиях). Отсутствие четко организованной семантической "сетки" персонажей в сочетании с жестко закрепленными функциями дает основания для создания достаточно надежной системы формализации заговорных героев, в зависимости от совершаемых ими действий, что может стать основой для построения более общей формальной модели записи как отдельных текстов, так и неких широких инвариантных схем. Необходимость же создания формального языка описания заговоров, учитывающего стоящий за ними ритуал и его операциональную часть, актуальна как в силу возможности максимального приближения к инвариантному заговорному прототексту, так и по причине появляющихся в таком случае способов избежать функциональной "ассимиляции" заговоров: наличие определенных формальных элементов в конкретных текстах позволит группировать последние вне зависимости от того, к ка-

кону функциональному классу они традиционно относятся, то есть перейти на уровень предельно возможной объективности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Топоров В.Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 451 сл.; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ X.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература древней и средневековой Индии. М., 1987; Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (*Tabella defixionis* in Plotium). К реконструкции архаичного ритуального "анатомического" протекста // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.

2. Подробнее о космогонической природе восточнославянских заговоров см. в работах автора: Миф о сотворении мира и русские заговоры // Известия АН ЛатвССР. 1969. N 10; О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение. 1993. N 3; Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.

3. О глобальной амбивалентности заговора см.: Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3-13.

4. Обращая на себя внимание высокая частотность анонимных персонифицированных героев, отсутствующая в других жанрах восточнославянского фольклора, возможно, связана с языческим происхождением заговорных текстов: поскольку в них не встречаются образы собственно архаических божеств, можно, кажется, предположить, что безымянность заговорных персонажей является следствием своеобразного табуирования, происходящего в процессе бытования текстов в христианской перспективе и призванного создать искусственные сложности при идентификации языческой природы заговоров в период активной борьбы с ними. В этой связи ср., во-первых, возможность безошибочной атрибуции ряда устойчивых персонажей заговорной модели мира в качестве громовержца, его жены, против: ка и т.п., вплоть до прямого отождествления с кон-

кретными божествами восточнославянского пантеона, и, во-вторых, чисто "орнаментальную" функцию христианской образности, активно используемой в заговорах, но при этом не меняющей ни структуры, ни семантики текста.

5. Так, широкая вариативность частных манифестаций субъекта особенно заметна в мотивах сечения мертвого тела, отстреливания болезней и извлечения внутренних органов, с одной стороны, и в мотиве сшивания, с другой, — притом что первые, вероятно, восходят к первому этапу ритуала первочеловека (расчленению "первотела" на его составляющие, символизирующее начальный хаос), а второй — к его следующей части (соединение частей жертвы в соответствии с правилами их отождествления с конкретными участками и элементами вселенной); см.: Шиндин С. Г. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах. С. 61–65.

Механизмы апотропеической магии у славян

1. Модель замещения опасности

Принцип действия апотропеев этой группы заключается в том, чтобы "опередить" зло; заместив потенциальную опасность или своеобразным "суррогатом", или такими концептами, которые исключают одновременное присутствие носителей зла в охраняемом пространстве (в реальной жизни на этом принципе основано действие безопасного йода, принимаемого при угрозе радиационного заражения: заполняя собой клетки щитовидной железы, он не оставляет места для радиоактивного йода).

На вербальном уровне этот принцип выражается в нескольких мотивах:

1. *Опережение опасности.* В Полесье считалось, что при встрече с волком человек должен постараться крикнуть до того, как волк его увидит – этим человек замкнет зубы волку; если волк первым взглянет на человека, тот онемевает. В западной Галиции верили, что при встрече с вампиром человек должен первым обратиться к нему со словами: "Wseki duck (duck) Paпа Boga chwali". Если позволить вампиру заговорить первым, он навредит человеку. Этот же мотив прослеживается и в сербской формуле от бабц, произносимой роженицей при съедании специального калачика, который она замесила на собственном плежке: "Ja родих, умесих, испекох и бабице претекох".

2. *Заполнение пространства человеческим голосом* практиковалось обычно во время весенне-летних обрядовых обходов полей и села. Поляки в районе Лодзи в день св. Иоанна обходили поля с песнями типа: "Gdzie się głosy rozlegają / Tam ci gradu nie biją". У гуцулов на Благовещенье хозяин наигном обегал свой дом со звонком в руке, приговаривая: "Як дилеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сьміла приступити до моеї худоби". Сербь часто заполняли пространство своим именем, которое выкрикивалось и должно было

замаркировать, "застолбить" участок пространства, на котором оно было слышно, чтобы сделать его недоступным для змей, града и пр.

3. *Приглашение сакральных защитников*, а также *декларация о наличии сакральных предметов*, которые, находясь рядом с человеком или в доме, делают его свободным от всевозможного зла. В южной Моравии, чтобы человека при купании на утопил водяной, говорили: "Hastrmane, tatrmane, ven z vody, Panenka Maria do vody". Ср. польские "молитевки", читаемые перед сном: "Idźcie źli, wyganiojcie z ńtyrech kątów, płatoj dzwił Bo tu będzie pocowała Najświałrzo Panienka z dwunastoma aniołami..." У сербов, чтобы отогнать змей от дома, нужно было в день св. Еремея обойти вокруг дома со словами: "Јеремеја у поље, а све змије у море". У русских во время обряда опахивания в целях защиты села от эпизоотии, его участницы произносят: "У нас на селе Улас святой со святою свечой. На чужой стороне скот и везут и несут, а нас Господь помилуе". В русской, белорусской и польской традициях распространены варианты защитной молитвы, читаемой перед сном, типа: "Ложусь спать в Божьих горах, Иисус Христос в головах, Божья Матерь - в ногах, ангелы над головой" или: "Idziemy spać sami - nie sami, dwanoście japołków z nami: / Dwa w głowach, dwa w nogach, dwa przy lewym boku, dwa przy prawym boku..." Декларация о наличии апотропея могла осуществляться не прямо, а косвенными речевыми актами. Например, в болгарской традиции для оберега от вампира употребляется формула "Сол къцам", которая формально является высказыванием с иллокутивным значением утверждения. В действительности такое высказывание имеет иллокутивное значение декларации [* У меня есть слоб] и фактически заменяет собой акциональное предъявление соли, которой боится вампир.

4. *Замещение охраняемого объекта негодным, испорченным*. В апотропеических целях могут использоваться или старые, испорченные предметы или охраняемому объекту может наноситься символическое повреждение, поскольку считается, что сила зла "не интересуется" тем, что уже испорчено. Этот мотив

прослеживается в гуцульском обычае в первый день выгона скота на полонину класть на прошлогоднее кострище старую подкову со словами: "Ти вже є доста піхана і біта і ще не є згорена; тепер маєш горіти – піхати, доплати тебе ніхто не має". Считается, что град не будет *биль* в этом месте, т.к. его защищает уже *билья* подкова. У болгар, чтобы предохранить свой урожай от ведьм, хозяин идет весной в поле, ломает несколько колосьев и, обращаясь к полю, произносит: "Ако доде някой да те обира, речи, къпава сам, не мога дода".

5. *Замещение "суррогатом" зла.* В примерах, приведенных выше, в качестве замещающего начала выступают силы, противостоящие злу и хаосу. Но в этой же роли могут выступать и силы, сами являющиеся источником хаоса и беспорядка. Существует ряд сербских заговоров, в основе которых лежит сообщение о каком-либо необычном, из ряда вон выходящем событии, "чуде". Часто этот мотив встречается при отгоне градовой тучи, когда знахарь обращается к душам самоубийц, которые, согласно сербским верованиям, разносят град по свету: "Ај, (Јоване), потопљениче, / Не дај 'вамо тим црним говедима; / Да не иде чудо на чудо! / У нас је веће чудо! Девојка седмоготка родила дете..." или: "...Не ид' дољам даље! / Да се ти чудиш нашему чуду! / У нас има ђевојка: / Дијете је родила / Д'јетету је тринаест година, / А мајци је седам година; / Поп држи, а кум кршћава"; "Не иди, чудо, на чудо! / Веће чудо вође него ту: / Мајку за сису ујело, / О младици месец појело..."; "Не иди, црни облаче! / 'Вамо је чудо велико: / 'ајдучки се гроб отворио: / 'ајдучково тело оживјело, / 'ајдучка пушка засјала..." "Одбјеже, одбјеже Стоја, јоој! Објеси је у планини, јоој!"

В восточнославянских оберегах мотив чуда встречается крайне редко. Сюда можно отнести песни, исполняющиеся при превентивном опаживании села в южнорусских областях. Участники обряда проводя сохой борозду и засевая ее песком, сопровождали свои действия песней: "Вот диво, вот чудо! / Девки пашут, / бабы песок засевают; / Когда песок взойдет, / тогда и смерть к нам придет!" Или: "Где это видано, где это

слыхано, чтобы вдовушки пахали, молодушки-девушки сеяли".

Следует сказать еще о двух сюжетах, прямо не принадлежащих к оберегам, а применяющихся в тех случаях, когда необходимо прекратить посещения покойником своего дома. В быличке, известной среди карпатских украинцев, умерший муж посещает свою жену, от чего она начинает худеть и чахнуть. Чтобы избавиться от покойника, она одевает своих детей – мальчика и девочку – в свадебные одежды или одевается в них сама. Пришедший покойник удивляется этому обстоятельству и спрашивает, что происходит. В ответ жена произносит: "Брат сестру берет". "Но разве может быть такое, чтобы брат сестру брал?" "А разве может быть такое, чтобы мертвый к живой ходил?" – отвечает ему жена. Этого оказывается достаточно, чтобы навсегда избавиться от подобных визитов. Согласно другой версии, в подобном случае необходимо, сидя на пороге, расчесывать волосы и одновременно есть зерна конопли. На вопрос покойника "Что происходит?" следует ответить: "Вшей ем".

Все перечисленные сюжеты объединяет одно: в них рассказывается о нарушении нормального жизненного порядка, правил поведения человека. И засевание борозды песком вместо зерна, и девушка, родившая вне брака, и кошунственное крещение ребенка (когда поп держит, а кум крестит), оживший в своей могиле гайдук, женитьба брата на сестре, и, наконец, поедание вшей – того, что не пригодно для человеческой пищи, – каждое из этих событий является отклонением от нормы, способным внести хаос и подорвать упорядоченные устои человеческого мира. При угрозе мора скота, приближении градовой тучи или посещения ходячего покойника – сил стремящихся посеять хаос и беспорядок в человеческом мире, чтобы не допустить их в пределы охраняемого пространства, необходимо было сообщить им, что в данном месте произошло событие, которое само является гораздо более сильным источником хаоса, чем приближающаяся опасность. Иными словами, чтобы реальное зло отогнать за пределы охраняемого пространства, необходимо заместить его "муляжом", объявив, что его место уже занято другим источником зла, гораздо более сильным.

ОБРЯДЫ ПЕРЕДАЧИ ЗАГОВОРОВ И ИХ СИЛЫ У ВОСТОЧНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН.

По поверию, бытующему в народе, человек знающий заговоры обладает определенной силой воздействия на окружающий мир. Природе этой силы в традиционных культурах приписывается сверхъестественное происхождение. Обучение магическим приемам, знахарскому искусству и заговорам составляет одну из важнейших сторон бытования магических традиций восточных и южных славян. Колдун, знахарь, "врачар" - это человек, жизнь и сознание которого стоит на границе между миром людей и миром мифических существ. Его окружение и он сам верит, что обладает магической силой и знаниями, которые обязательно должен в конце своего века кому-нибудь передать. Иначе его ждет мучительная смерть. Об этом, во всяком случае, говорится во многих восточнославянских быличках на сюжеты о трудной смерти ведьм и колдунов.

По наблюдениям исследователей народной культуры существуют региональные отличия в характере владения и отношения к заговорному искусству. Таинственность, закрытость от непосвященных характерна для заговорных традиций южных славян. (Л.Раденкович). Это же отметил П.С.Ефименко относительно Украины: "В Малороссии ... заклинания составляют почти исключительно достояние знахарей, которые держат их в большой тайне, передавая устно преемникам" (Малороссийские заклинания. С.11). Несколько иная ситуация существует на Русском Севере. Здесь минимумом заговорного репертуара (от одного до трех текстов) владеет практически все население деревень. Расширение репертуара происходит с возрастом, по мере надобности, обычно в кругу семьи. В дальнейшем, в зависимости от хозяйственной деятельности человека, заговорный репертуар специализировался, но профессионалов, так называемых колдунов, "знающих людей" на Русском Севере было и остается мало (П.С.Ефименко, Ю.И.Смирнов и др.)

У южных и восточных славян есть специальные правила при передаче заговорного искусства. К примеру, у русских повсеместно распространено мнение, что заговор можно передать только от старшего по возрасту младшему, в противном случае "магический текст" может, якобы, потерять свою силу. В начале XX века, у забайкальских казаков считалось, что коли-

чество учеников у знахаря не должно превышать девяти человек, по нашим записям, которые мы сделали там же, "наговор" можно передавать только трем людям. На Украине "замовляння" не передавали жиду, в противном случае оно теряло свою "силу". У сербов и болгар "басме" и "баяние" старались передать родственникам по женской линии и, как правило, через поколение, другим не рекомендовалось. Кроме того, у южных славян обучение магии начиналось только тогда, когда ученик достигал половой зрелости.

Тема обучения колдовскому искусству хорошо известна славянскому фольклору. Она встречается в сказках (АТ 325, СУС - 325***), быличках (Зиновьев. Г.I.16 и Г.II.16). К сожалению, что-либо определенного о том, как шел процесс обучения, какими он обставлялся обрядами из этих жанров, особенно из сказок, выяснить трудно. Более полно эта тема раскрывается в этнографических описаниях и в рассказах самих колдунов о том, как они обрели свое умение. Нам известно несколько таких записей, опубликованных в научной литературе (И.Туцаков - сербская традиция; Д.Л.Мордовцев, Г.С.Шабара - русская; В.Н.Добровольский - белорусская и др.). Из этих немногочисленных описаний и наших полевых записей видно, что в славянской культуре момент получения "магической силы" для посвящаемого был чаще всего незаметен. Учитель создавал обрядовую ситуацию обучения или передачи (в каждом случае есть свои особенности), во время которой, или уже после нее, ученик как бы само собой получал знание и умение, неожиданно ощущал себя иным человеком, способным к магии и знахарству. Этим славянские заговорные традиции отличаются, в частности, от шаманизма народов Сибири и Севера, у которых ученик должен переболеть особой шаманской болезнью, сопряженной с большими физическими и духовными страданиями. Влиянием этой традиции можно объяснить зафиксированный нами случай в Забайкалье, когда бурятский шаман объяснял тяжелую болезнь одного мужчины, русского по национальности, тем, что у него в роду был родственник, который не смог передать ему свои знания. Поразительно, правда, здесь то, что в год, когда заболел молодой человек, действительно умерла его бабушка, занимавшаяся знахарством. Она пыталась обучить этому своего внука, но он отказался.

Основой обрядов передачи заговорного текста является произнесение текста учителем и повторение его учеником. Здесь учитель, видимо, вводит ученика в такое состояние, при котором он не только заучивает слова, но и получает от учителя

ля особые способы видения и восприятия окружающего мира. В рассказах, зафиксировавших это (они, кстати сказать, в своем большинстве напоминают ^(скорее) былички, чем описание реально происходивших событий), ученик вдруг начинал видеть чертей, которые в дальнейшем помогают ему в делах, или цвета (ауру ?) людей и растений и т.д. Кроме этого, учитель должен был коснуться ученика или передать ему какую-нибудь вещь, т.е. оказаться с ним в тесном контакте. Вполне возможно, что здесь имеют место особые явления пограничных состояний психики человека, которыми занимается современная психология.

В обрядах передачи магических знаний роль ученика столь же важна, что и роль учителя. Как следует из имеющихся материалов, ученик должен или сознательно подходить к процессу обучения и передачи, в е р и т ь, что свершается этот акт, или вообще не понимать что происходит (так случается, когда передают детям). В этом свете становится понятным, почему фольклористы и этнографы, видящие в заговорных текстах и магических обрядах только предмет своих исследований, не становятся поголовно колдунами и знахарями, хотя, казалось бы, имеют к этому все предпосылки.

У славянских народов кроме устной традиции бытования и передачи заговорных текстов существует и письменная традиция. Особенно она хорошо развита у русских. "Волшебные тетрадки" с записями заговоров большое распространение получили на Руси, видимо, начиная с XVI-XVII вв., но своими корнями письменная традиция уходит еще дальше. Известны записи заговорных текстов на берестяных грамотах XIII-XIV вв. "Волшебные тетрадки" были одним из способов передачи и распространения заговоров. Эта традиция бытования жанра дожила до наших дней. Нам, как и многим другим исследователям, приходилось неоднократно встречаться во время экспедиций с современными "волшебными тетрадками". Письменная традиция появилась, вероятнее всего, под влиянием установки соблюдать точность при произнесении текста в обряде. Эта же функция остается за "волшебными тетрадками" и сегодня. Обряд передачи заговора и его силы в данном случае очень прост: владельцы заветных записей дают их переписать, если доверяют человеку или хотят ему помочь. Возможно, что в данном случае передача заговорного текста будет иметь желаемый результат только тогда, когда человек, списывающий заговор, уже обладает определенными способностями.

"Повесть временных лет" и переводные византийские и славянские хроники: историософия и поэтика

1. ПВЛ и хроники Георгия Амартола (использованная составителями русской летописи) и Иоанна Малалы. Распределение исторического материала по годам в ПВЛ и по "царствованиям" в византийских хрониках ("хронографический" принцип). [Маркированность "царственного", монархического у Амартола - Крон как первый царь; всемирная империя Александра Македонского как своеобразный "водораздел" истории]. Появление погодной записи как формы, обеспечивающей синхронизацию "пространственно разделенных" и не связанных между собой событий. Появление в ПВЛ первой даты и начало "сплошного потока" дат (в том числе и "пустых") - "заполнение" времени, его начало и начало русской Истории. Иные причины отказа летописцев от группировки материала по "княжениям": отсутствие монархического принципа правления (Русь как княжение всего Рюрикова рода), "не-персонализированное" отношение к истории. Возможность в пределах системы погодных записей противопоставить Историю (не анонимную и датируемую) и пра-Историю, пред-Историю: времена расселения славян, точно не датируемые, предания о Кле и т.д. ПВЛ как рассказ об истории своего народа и страны ("национальная" история); ср. другие "национальные" истории ("Чешскую хронику" Козьмы Пражского и т.д. - тот же погодный принцип, пра-история, этиологические предания; разделение народов после потопа как начальная точка отсчета; ср., с другой стороны, "периферийность" рассказа о разделении народов у Амартола).

2. Роль распределения материала по "царствам" у византийских хронистов: возможность систематизировать повествования о разных странах и государствах (энциклопедичность, "всемирность" хроник), включение в хроники лишь достоверных (или считающихся таковыми) событий (датируемых и "не анонимных"). Главная особенность - персонифицированность истории, "означенность" именем. Связь с античной традицией.

Большая замкнутость времени (рубрикация по историям царств прошлого и настоящего - царствования византийских императоров) у греческих хронистов в сравнении с "разомкнутостью" времени в ПВЛ (и направленностью его). Погодичная синхронизация не связанных между собой событий в ПВЛ и "персонализированная" у Георгия Амартола и Исанна Малалы; соответственно, акцентирование взаимозависимости событий всемирной истории (контакты стран и правителей, переселения народов, завоевания, создание всемирных монархий) у византийских хронистов.

"Персонализированность" этноистории у Амартола (имена народов - по именам их правителей-прародителей). Ср.: господство топонимического объяснения этнонимии в ПВЛ.

4. Попытки русских летописцев учесть "хронографический" принцип: своеобразная "таблица" княжений с указанием основных дат в начальной части ПВЛ. Развитие "хронографического" подхода к описанию истории у славян по мере складывания централизованного государства и монархической власти и осмысления места стран во всемирной истории (хронографы в Московской Руси, переработка материала ПВЛ в "Степенной книге"; ср. в Сербии "Хроника королей и архиепископов сербских" Даниила и его продолжателей). Появление истории одного края (города) - "Казанская история" - и одного правителя - "История о великом князе Московском" Андрея Курбского - как проявление того же (не погодичного) принципа группировки событий.

Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет

1. В перечне киевских князей, помещенном в Новгородской первой летописи младшего извода (НПЛ) под 989 г. и созданном, по всей вероятности, в Новгороде в середине XII в., содержится следующее описание раздела русской земли после смерти Ярослава Мудрого: "И преставися Ярославъ и остахся 3 сынове его: вятшїи Изяславъ, а среднїи Святославъ, меншии Всеволодъ. И разделиша землю, и взя болшии Изяславъ Киевъ и Новъгород и иныи города многы киевскыя во предѣлех; а Святославъ Черниговъ и всю страну вѣсточную и до Мурوما; а Всеволодъ Переяславль, Ростовъ, Суздаль, Бѣлоозеро, Поволожье". Реальная историческая ситуация здесь явно искажена: сыновей Ярослава осталось после его смерти не три, а пять, и составитель перечня князей не мог не знать об этом хотя бы из "завещания" Ярослава, читаемого под 1054 г. в Начальной летописи - Повести временных лет (ПВЛ): "Се же поручаю вы въ свое мѣсто столъ свои старѣишему сыну моему, брату вашему, Изяславу Киевъ; сего же послушайте, якоже вы послушасте мене, да тѣ вы будетъ въ мене мѣсто; а Святославу даю Черниговъ, а Всеволоду Переяславль, а Игореву Володимиръ, а Вячеславу Смолнескъ". И тако рекши, раздѣли имъ грады и заповѣда им не преступати брату въ предѣлъ братинъ". Ср. в слѣдующей статье 1055 г.: "Пришедши Изяславъ сѣде в Киевѣ, а Святославъ в Черниговѣ, Всеволод в Переяславлѣ, а Игорь в Володимерѣ, Вячеславъ въ Смоленскѣ". Отличия княжеского перечня от рассказа ПВЛ не исчерпываются сокращением числом Ярославичей, имеются и другие расхождения: в ПВЛ раздел производит Ярослав, в перечне - его сыновья; в ПВЛ говорится о разделе "градов", в перечне - "земли"; в ПВЛ каждый из Ярославичей получает по городу, в перечне - по нескольку городов с окружающими территориями.

Причина, побудившая автора перечня сократить число Ярославичей до трех, одновременно отступив и в других моментах от рассказа ПВЛ, может быть указана со всей определенностью: сообщение о разделе земли сыновьями Ярослава построено им по образцу открывающего ПВЛ рассказа о разделе земли сыновьями Ноя. Ориентация на этот образец проявляется не только в названных содержательных моментах, но и на стилистическом уровне - в заимствовании отдельных характерных оборотов ("разделиша землю", "всю страну вѣсточную").

2. Новгородский автор XII в. не впервые провел аналогию между сыновьями Ноя и сыновьями Ярослава: аналогия эта присутствовала уже в самой ПВЛ, на что неоднократно указывали исследователи Начальной ле-

тописи. В тексте ПВЛ она выступает дважды. Во-первых, фраза из "завещания" Ярослава - "и заповѣда имъ не преступати брату въ предѣлы братень" - соотносится со сказанным о сыновьях Ноя: "Сим же, Хамъ и Афетъ, раздѣлившѣ землю, жребии метавше, не преступати никомуже в жребии братень, и живяху кождо въ своей части". Во-вторых, в рассказе о начале княжеской усабицы в 1073 г. летописец, осуждая Святослава как нарушившего заповедь отпа, ссылается на пример библейских братьев: "Велии бо есть грѣхъ преступати заповѣдь отпа своего: або исперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову, и по 400 лѣтъ отъмѣнение прииша от Бога, от племени бо Сифова суть сврѣи, иже избивше Хананѣиско племѣ, восприяша свои жребии и свою землю. Паки преступи Исавъ заповѣдь отпа своего, и приа убиство; не добро бо есть преступати предѣла чюжого".

3. Бесспорная текстуальная связь между библейским введением к ПВЛ, завещанием Ярослава и рассказом о начале усабицы нередко рассматривалась как доказательство принадлежности всех трех текстов одному автору. Этому противоречит, однако, следующая деталь: в последнем из процитированных пассажей Сим ошибочно назван Сифом, причем ошибка имеется во всех основных списках ПВЛ и безусловно восходит к первоначальному тексту статьи 1073 г. Невозможно представить себе, чтобы эту ошибку допустил тот же автор, который описал во Введении раздел земли Симом, Хамом и Иафетом. Это противоречие находит себе объяснение в текстологической реконструкции А.А.Шахматова, согласно которой библейское введение и следующий за ним рассказ о расселении славян с Дуная отсутствовали в лежащем в основе ПВЛ Начальном своде конца XI в. и были добавлены лишь в 10-е гг. XII в. составителем самой ПВЛ - Нестором.

Данная реконструкция, однако, разделяется далеко не всеми исследователями Начальной летописи. По мнению ряда авторов (М.Х.Алешковский, В.Я.Петрухин), библейско-космографическое введение читалось уже в Начальном своде, но было отброшено редактором НПЛ, работавшим в начале XIII в. Думается, однако, что в данном случае прав был А.А.Шахматов, а не его оппоненты. Соотношение начальных пассажей ПВЛ и основанной на Начальном своде НПЛ не дает, на наш взгляд, оснований считать текст последней искусственно "усеченным".

4. М.Х.Алешковский, считая, что библейское введение и рассказ о расселении славян читались уже в первой, "авторской" редакции ПВЛ (по Шахматову, Начальном своде), исходил из содержательных противоречий текста ПВЛ; объяснявшихся им как результат внесения в "авторский" текст

Нестора позднейших "редакторских" вставок (Алешковский, с.19, 39-40). Однако часть таких противоречий находит себе объяснение в самой манере космографического описания, постоянно и по-разному возвращающегося к одним и тем же мотивам; другие же просто являются мнимыми, как это убедительно показал В.Я.Петрухин на примере двукратного упоминания руси, лишь на первый взгляд кажущегося противоречивым, а в действительности вполне отвечающего общей этногенетической концепции ПВЛ.

Сам же В.Я.Петрухин видит следы "усечения" космографического введения в начальной фразе Н1Л: "Живяху кождо съ родомъ своимъ на своихъ мѣстѣхъ и странахъ, владѣюща кождо родомъ своимъ". В этой фразе исследователь опознает цитату из библейской "таблицы народов" (Быт., X, 5: "от сих населились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих") и рассматривает ее как случайно сохранившийся остаток усеченного космографического введения (Петрухин, с.11). С первой частью этого утверждения следует согласиться: хотя о цитате в строгом смысле слова здесь едва ли можно говорить, сама организация летописной фразы явно заимствована из Библии. Однако, усматривая в приведенной фразе косвенное отражение библейского образца, ее совсем не обязательно считать вырванной из более широкого контекста. Более того, как раз в контексте космографического описания ПВЛ эта цитата обесмысливается, будучи отнесенной не к разным народам и племенам, что было бы естественно, но к одному лишь племени полян: "Подем же жившемъ особѣ и володѣющемъ роды своимъ, иже и до сее братьѣ бяху поляне, и живяху кождо съ своим родомъ и на своихъ мѣстѣхъ, владѣюще кождо родомъ своимъ".

Текст ПВЛ в данном месте вообще представляет целый клубок противоречий, частично уже отмечавшихся. Приведенная фраза настораживает уже своей тавтологичностью (в то время как поляне жили, управляя своими родами, они жили, управляя каждый своим родом). Противоречит нормам древнерусского синтаксиса употребление местоимения "сии" применительно к братьям, речь о которых еще только впереди. Непонятно, что имеется в виду под "родами" полян: как выясняется ниже из текста Н1Л, "владеть своим родом" могли целые племена ("Словенѣ свою волость имѣли, а Кривичи свою, а Мере свою; кождо своимъ родомъ владаше; а Чудь своимъ родомъ"). Наконец, упоминание полян, предвещающее рассказ о Кие, Щеке и Хориве делает непонятным, зачем понадобилось летописцу чуть ниже как бы впервые вводить этот этноним: "бяху мужи мудри и смыслени, нарицахуся поляне".

Все эти противоречия снимаются, если признать, вслед за А.А.Шахматовым, что начальная фраза Н1Л открывала собой и Начальный свод. В таком случае все становится на свои места: библейская цитата оказывается выполняющей роль общей космографической экспозиции; слова "володеюще кождо родомъ своимъ" относятся не к полянам, а вообще к древним племенам, населявшим Русскую землю; упоминание полян после рассказа о трех братьях оказывается действительно первым их упоминанием; наконец, находит себе объяснение тавтологичность фразы ПВЛ и странное употребление местоимения: первая часть фразы является вставкой составителя ПВЛ, недостаточно искусно соединившей сочиненное им космографическое введение с прежним началом летописи, в котором этого введения не было.

В пользу шахматовской реконструкции свидетельствует и то идеальное соответствие, в котором находится нынешнее начало Н1Л и содержание Предисловия к Начальному своду. Начинаясь с рассуждения о названиях знаменитых городов, поясняющего происхождение названия Киева, и вводящего его во всемирно-историческую перспективу, Предисловие заканчивается определением хронологических рамок повествования, называющим в качестве нижнего предела царствование "Михаила цесаря". В полном соответствии с этим далее следует рассказ об основании Киева тремя полянскими братьями, искусственно синхронизированный под 6362 г. с известием о набеге Руси на Царьград в царствование Михаила. Трудно представить себе, чтобы такое соответствие явилось в результате отсечения гипотетическим сводчиком XIII в. изначально присутствовавшего в своде библейско-космографического введения. Между Предисловием и следующим за ним текстом это введение композиционно просто не находит себе места.

5. Согласившись с шахматовской реконструкцией соотношения начальных пассажей ПВЛ и Начального свода, мы должны заключить, что летописная аналогия между сыновьями Ноя и сыновьями Ярослава, проходящая сквозной темой через повествование ПВЛ, возникает из наложения двух текстологических пластов Начальной летописи. Текстологическая гетерогенность рассматриваемого библейского мотива ПВЛ проявляется не только в уже упомянутой ошибке статьи 1073 г., где Сим назван Сифом, но и в различной трактовке этого мотива во Введении, с одной стороны, и в статье 1073 г., с другой. Рассказ ПВЛ о разделе земли Симом, Хамом и Иафетом построен по совершенно иному "сценарию", чем тот, который предполагается библейской реминисценцией в статье 1073 г. Там, как уже говорилось, аналогия с сыновьями Ноя возникает в связи с нарушением

Святославом отцовской заповеди; предполагается, таким образом, что аналогичная заповедь была дана своим сыновьям Ноем, разделившим между ними землю. Между тем в начале ПВЛ сыновья Ноя делят землю сами, по жребию, без участия отца.

Чем руководствовался составитель ПВЛ, избрав именно такой "сценарий" библейского раздела земли? Вопрос этот не может быть решен ссылкой на источник летописного рассказа. Определение этого источника до сих пор остается проблематичным. В самой книге Бытия вообще ничего не говорится о том, каким образом и на каком основании была разделена земля между потомками Ноя, чем, собственно, и объясняются колебания в трактовке этого сюжета в хронографической литературе. В византийских хрониках, послуживших "первоисточниками" Начальной летописи, данный сюжет излагается иначе, чем в ПВЛ. В хронике Георгия Амартола говорится о разделе земли сыновьями Ноя между их потомками согласно разделу, произведенному ранее самим Ноем ("...и дадут им написание страну свою имена имъ, ихъ же от отца приахъ"). В хронике Иоанна Малалы землю делят колена сынов Ноя, а не они сами. Рассказ ПВЛ ближе всего к изложению Толковой Палеи, однако не исключено, что в данном случае именно текст Палеи восходит к ПВЛ, а не наоборот (см.: Шахматов, с.140). Принцип "не поступати в жребий братень" упоминается в вводной части "Летописца еллинского и римского", однако упоминается в качестве латы, которую Ной повелел дать своим сыновьям, что лишь оттеняет расхождение с ПВЛ. И наконец, прямое упоминание в ПВЛ о жребии как способе раздела земли между потомками Ноя вообще не находит себе соответствия в хронографической литературе.

Причины различной трактовки авторами Начальной летописи рассматриваемого библейского мотива следует, как кажется, искать в эволюции древнерусской политической ситуации в конце XI - начале XII в. Автор статей 1054 и 1073 гг. (входивших, вероятно, еще в свод 70-х гг. XI в.) работал в период, когда ситуация эта определялась взаимоотношениями трех старших Ярославичей, идеальным фундаментом которых было "завещание Ярослава". Библейская параллель в статье 1073 г. возникает поэтому в связи с идеей подчинения воле отца: нарушивший завет Ярослава Святослав уподобляется сыновьям Хама, "преступившим предел" Сима (Сифа) вопреки завещанному Ноем.

В совершенно иной обстановке работал составитель библейско-космографического введения ПВЛ. В начале XII в. ни одного из сыновей Ярослава уже не было в живых; на исторической сцене действовало уже другое поко-

ление князей, отношения между которыми строились на иных основаниях. Рубеж XI-XII вв. - эпоха княжеских съездов. На Любечском съезде 1097 г. впервые формулируется новый принцип наследования: "каждый да держит отчину свою". На этом этапе "горизонтальные" отношения договаривающихся между собой братьев приобретают самодовлеющий характер, не будучи связаны с "вертикальными" отношениями исполнения сыновьями воли отца. Роль старейшего в роде, специально оговоренная завещанием Ярослава, при этом заметно ослабевает. В этой ситуации важнейшим средством разрешения княжеских споров оказывается жребий. Жребием, в частности, был разрешен спор между Мономахом и Олегом, возникший при перенесении мощей Бориса и Глеба в 1115 г. (одна из возможных дат составления ПВЛ). Этот новый порядок межкняжеских отношений, вероятно, и наложил отпечаток на рассказ библейского введения ПВЛ о сыновьях Ноя: принцип "не преступати в жребий братень" формулируется здесь уже не как заповедь отца, а как договор братьев, разделивших землю по жребию.

6. Таким образом, аналогия между Ярославичами и сыновьями Ноя устроена в русской летописи довольно нетривиально. В новгородском черчении киевских князей рассказ о разделе Русской земли Ярославичами построен по образцу библейского зачина ПВЛ. В рамках самой ПВЛ, рассматриваемой в синхронном плане, с точки зрения читателя ее как цельного текста, рассказ о сыновьях Ноя также является образцом, по которому осмысляются отношения между Ярославичами и к которому восходит их главный принцип: "не преступати предела братня". Между тем, в плане истории текста Начальной летописи сам этот библейский сюжет оказывается "подстроенным" к повествованию о русских князьях и смоделированным, с одной стороны, с оглядкой на статьи 1054 и 1073 гг., а с другой - с учетом тех изменений, которые претерпела система межкняжеских отношений в конце XI- начале XII в.

Литература:

Алешковский - М.Х.Алешковский. Повесть временных лет: судьба литературного произведения в древней Руси. М.1971.

Петрухин - В.Я.Петрухин. Проблемы этнокультурной истории славян и Русь в IX-XI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М.,1994.

Шахматов - А.А.Шахматов. "Повесть временных лет" и ее источники // ТОДРЛ, т.4, 1940.

KAJKA E ÇOBANESHËS - АЛБАНСКАЯ ВЕРСИЯ БАЛКАНСКОЙ ПАСТОРАЛИ

"Песня пастушки" - название для пасторального жанра каноническое. Канонично и содержание этой пространной (160 строк) албанской баллады-легенды, записанной в районе Каменицы (Çetta 1974): молдая пастушка и ее овцы, охраняемые верными собаками, буколический пейзаж порного пастбища, простая еда (хлеб с родниковой водой) и свирель, на которой играет героиня, когда стадо спасается от жары в тени букового леса. Идиллия прерывается нападением разбойников: они похищают стадо, уводят пастушку, собираются ее убить, но соглашаются исполнить последнее желание: дать ей поиграть на свирели, чтобы проститься с миром, в котором она прожила всего восемнадцать лет. Голос свирели достигает ее родного дома; верные собаки, поняв, что хозяйка в опасности, срываются с цепи, мчатся на помощь, убивают разбойников и освобождают пастушку. Современный исследователь (Zejnnullahu 1984) считает, что этот сюжет для албанской (а может быть, и вообще для балканской) традиции должен быть причислен к весьма редким. - Можно вспомнить случай "Миорицы", классического образца румынской пасторали: уникальный монтаж типовых элементов, отображающих весь спектр пастушества, от серафической безмятежности до разбойной жестокости (Цивьян 1990).

Представляется, что такие уникалы и формируют балканский пастушеский текст (БПТ). Учитывая специфику балканской модели мира (БММ), разнообразие и богатство питающих ее традиций - чем и поддерживается ее общность - , возможно, не имеет особого смысла доводить реконструкцию БПТ до словесного уровня в некоем единственном "формульном" варианте (теоретико-множественное произведение). Может быть, будет более плодотворным остановиться на уровне концепта, что дает большую свободу для перехода к разным текстovým воплощениям и, главное, к их толкованиям (об этом специально в другом месте). Существенно, что взятые в

контексте ~~НИИ~~ (т.е. с учетом действия балканистических процессов) толкования восходят одновременно и к уровню концепта, и к конкретному тексту, во-первых, и могут при этом постулировать балканистичность *par excellence* единственного в своем роде образца, во-вторых.

В разбираемом тексте обращает на себя внимание деталь, которая может показаться незначашей (хотя и неожиданно курьезной), но которая в более широком и специально балканистическом контексте приобретает особый смысл: пастушка носит мужскую одежду (можно с достаточной уверенностью предполагать, что в данном случае это не связано с этнографической точностью). Далее, хотя героиня, как будто, не участвует в стычке с разбойниками (с ними и в первый, и во второй раз сражаются ее собаки) и вообще не оказывает сопротивления, а только "молит и плачет", ее постоянно зычет *kreshnike* 'героиня, богатырша'; так обращаются к ней разбойники (*çobaneshë kreshnike* 'пастушка-богатырша'). И наконец, четко формулируются антиматримонимальные (или вообще антиэротические) цели похищения пастушки: во время спора, кому из похитителей она достанется, главарь объявляет, что убьет каждого, кто к ней приблизится, но не потому (как ожидалось бы), что предназначает ее себе, а потому, что вся операция имеет целью обогащение, а не женитьбу и следовательно /? - Т.Д./ пастушку ожидает смерть (*S'jena ardhë për çobaneshën, / s' jena ardhë pa me u martue, / jena ardhë me u pasunue*). Примечательно, что в качестве контраргумента против этого бессмысленного убийства (не достаточно ли было тогда ограничиться захватом стада?) разбойники вновь апеллируют к ее богатырским, т.е. героическим качествам (зачем убивать эту *kreshnike*?).

Эта ~~справность~~, неканоническая девиация сюжета - восприятие подобной прием в "Миорице" - выключает героиню прежде всего из сферы женского. Более точно, оппозиция мужской/женской отходит в сторону, уступая место оппозиции молодой/старой (связанной прежде всего с брачным возрастом), а эта последняя вводит мотив *mors praematura*, столь разнообразно представленный в балканской традиции, начиная от истоков (ср. хотя бы мотив невинной - в обоих смыслах

слова - жертвы). В нашем случае этот неожиданный поворот отсылает к "Миорице", но не как к прецеденту, а как к одному из "образцовых воплощений идеи". В "Миорице" свадьба с Матерью-Землей, т.е. свадьба/смерть и формулируется и описывается. Здесь лишь подразумевается, реконструируется, но, как представляется, с достаточной степенью достоверности. Предполагаемая гибель пастушки представлена как ритуальное убийство, своего рода жертвоприношение, совершаемое в соответствии с ритуалом, который объявляет сам исполнитель, главарь разбойников: - *obanesh-o, shtriju n' bari / se po t'pres unë pogllavari!* 'Пастушка, ложись на траву / потому что сейчас я, главарь, тебя зарежу'. Т.е., чтобы произошло заклятие, она, как жертвенное животное, связанная, должна лечь плашмя (собств. вытянуться) на траву. Трава в данном случае символизирует и землю, и природу, растительный мир, который она "носит на себе", и корм для скота, т.е. указывает на пастушество (лексема из словаря БПТ, об этом Цивьян 1994), и жертвенник. Приникание к земле означает соединение/сочетание с ней (ср. соответствующие обряды, связанные с плодородием) - метафора свадьбы - и одновременно возвращение в нее - метафора смерти. Главарь же из ординарного убийцы ("убрать свидетеля") превращается в убийцу ритуального, соответствующего жрецу: он как бы должен избавить героиню от земной участи (а в данном сюжете попросту от насилия) ради более высокого жребия.

Более пристальное чтение текста выявляет особое положение героини, что прежде всего выражается в ее, так сказать, дистанцированности от человека. Ее "домашний" мир, ее быт безлюден - горное пастбище, овцы, которых она пасет, чьим молоком она вспоена, мясом вскормлена, шерстью и кожей одета, и собаки. В трагический момент, когда голос свирели достигает дома пастушки, откликаются только собаки - людей там нет. Перечисляя тех, с кем героиня хотела бы попрощаться перед смертью, она называет только пастухов и пастухек, т.е. персонажей "своего класса". Появление человека опасно, здесь он предстает разбойником, разрушающим гармонию мира и вносящим в него зло и хаос. Безлюдность указывает на иное - мифологическое - время и пространство, в котором существует пастушка и которое смело можно назвать миоритическим.

Мифологическое пространство, по определению, населено мифологическими персонажами, и к ним, в первую очередь, принадлежит сама пастушка, в полной степени сохраняющая амбивалентность своего "пастушеского амплуа" (об особой роли пастуха в творении и функционировании универсума см. в "Мифах народов мира", s.v.): она, если можно так сказать, совмещает пастушеское ремесло с иными занятиями, связанными с космическим устройством, т.е. объединяет управление микрокосмосом и макрокосмосом. Инструментом этого объединения - в прямом и переносном смысле - является ее свирель, *fylli*.

В начале это просто музыкальный инструмент, обычный атрибут пастуха как в реальности, так и в "пасторальном клише": под прекрасные звуки свирели проводят свой *l'après-midi* и пастушка и ее "зооморфная свита"; ничего не говорит о том, что свирель обладает волшебными свойствами. Когда героиня просит дать ей поиграть на свирели в последний раз, чтобы попрощаться с лугами, ручьями, лесами, цветами, птицами, овцами, пастухами и пастушками, этот алфавит мира также выглядит вполне обычно. Примечательно, пожалуй, лишь то, каким образом в него вводятся небесные светила, солнце и луна. Героиня просит дать ей поиграть вечером, во время захода солнца и восхода луны, т.е. в отмеченный момент временного и пространственного объединения двух основных конструктивных элементов универсума, обеспечивающих космическую гармонию. Игра на свирели получает признак амбивалентности; соответственно сама свирель становится волшебной. Прежде всего подчеркивается ее громкость: звуки свирели долетают до дома пастушки, до которого три часа пути, и собаки молнией бросаются к ней на помощь через горы и долины. Правда, это клишированная фольклорная гипербола: чудесное спасение с помощью чудесных помощников вполне в ключе сказочных клише и тем самым более или менее обычно; существен, пожалуй, лишь характерный для пастушеской темы симбиоз, когда и пастух, и его паства составляют единое целое.

Одновременно с этим происходят чудесные явления, которые, строго говоря, к судьбе и спасению героини на уровне сюжетной реальности отношения не имеют, но обнаруживают ее

место и роль в универсуме: со звуками свирели, оповещающими о смертельной опасности, в которой находится пастушка, нарушается космическая гармония, и мир оказывается на грани возвращения в хаос: на горных пастбищах стонет эхо, как бы дублируя тревожный призыв свирели; все останавливается - реки и ручьи перестают течь, трава перестает расти, птицы перестают петь. Эта остановка, прекращение движения и тем самым жизни, отсылает к классу мифов, приуроченных к смене времен года (в балканской традиции - прежде всего - миф о Деметре и Персефоне), когда нарушение космического порядка приводит к катастрофе.

Земной пейзаж космизируется, и на этом космическом фоне становится ясной истинная ипостась пастушки, ее принадлежность к высшим мифологическим персонажам. Это подчеркивается и появлением зан (< Диана), прекрасных дев, помогающих героям в борьбе со змеями, драконами и другими хтоническими чудовищами. Здесь заны не принимают непосредственного участия в действии - со всем справляются собаки -, но их присутствие является гарантией победы и указанием на то, с кем в действительности имеют дело разбойники. После гибели разбойников пастушка тут же прекращает игру, свирель замолкает, и по этому сигналу космическая гармония мгновенно восстанавливается, все приходит в движение, и мир озвучивается по-новому (вернее, "по-должному"): не гудит эхо, текут реки и журчат ручьи, растет трава, поют птицы и блеют овцы и главное - вновь сверкает солнце и поднимается луна, т.е. космические светила занимают правильные места в отмеченный момент своей встречи, указывая, что все вернулось на круги своя.

Из 160 строк баллады около половины занимает пейзаж: четыре фрагмента или, вернее, один четырежды повторенный фрагмент, в котором перечисляются элементы ландшафта, флоры, фауны, небесные светила - *in motu et in statu*. На первый взгляд, или на поверхностном уровне, это обычная пейзажная рамка, клишированный фон, на котором развивается сюжет; в каком-то смысле это работает и на увеличение реальности изображаемого (тем более, что называются и конкретные топонимы). По сути, в этой орнаментальности закодирована мифологическая информация, превосходящая по значимости

непосредственные события, которые (как это в свое время было показано в отношении "Миорицы") вполне соответствуют условиям и законам пастушеской жизни. Мифологическая нагруженность концепта пастушества в ММ вообще и в БММ в особенности весьма велика, она не только пробивается через бытовую, повседневную сторону этого занятия, но и "побеждает реальность", переводя события, действия, персонажей на иной, космический уровень. Румынский пастух со своей говорящей овечкой и албанская пастушка со своими верными собаками встречаются друг с другом (и ожидают сотоварищей по ремеслу из других балканских традиций и времен) в миоритическом пространстве, объединенные голосом свирели, напоминающей о том, что изобрел ее пастушеский бог, происходящий из тех же мест. Пастушка прекрасно играет на свирели (*nxherr fyllin e mirë po i bjen*) и управляет космическим порядком; такие же свирели просит положить в свою могилу герой "Миорицы" (*fluieraş de fag, flueraş de os, fluieraş de soc*); с такой же дудочкой в руке является поэту муза. Этот последний образ вновь напоминает о неотъемлемой лиричности, которая - так же как мужество и героизм вплоть до агрессивности, так же как таинственная и могущественная власть над природой в ее космических проявлениях и слияние с природой (как на картине Пуссена, где Полифем, играющий на пастушеской свирели, является как бы продолжением, или вершиной горы, на которой он сидит) - и превращает человека, пасущего домашний скот, в пастуха, принадлежащего миру мифологических.

Литература

- Çetta 1974 - *Balada-dhe legjenda*. A.Çetta ed. Prishtinë.
 Zeinullahu 1984 - *Zeinullahu A. Fyelli - kasnet magjik në një këngë popullore//Gjurmime albanologjike XIII-1983*.
 Цивьян 1990 - Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.
 Цивьян 1994 - Цивьян Т.В. Из балканского пастушеского текста: алб. *bari 'пастух'*//Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М.

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОВ И СМЫСЛОВ ДРЕВНЕБАЛКАНСКОГО ОРНАМЕНТА

1. Под орнаментом понимается универсальный класс изобразительных текстов, образованный на основе принципов регулярности (симметрия) и дискретности (тиражированный элемент). Сочетание бесконечного ритма и идеи предела, заложенное в орнаменте, задает двойственность его природы и тем самым емкость потенциальных смыслов в контексте архаической картины мира.

Основные композиционные составляющие орнамента - винт и решетка. Винт определяет пространственную структуру орнамента: он лежит в основе всего пространственного универсума. В неолитическом орнаменте винтообразные конструкции выступают особенно зримо: они являются визуальным эквивалентом первичных производственных операций в их взаимообусловленной связи с древнейшими космологическими представлениями. Идеей винта проникнуты два наиболее распространенных в древнебалканском орнаменте мотива - меандр и спираль, что соответствует символизации как движения при добывании огня, так и движения, заложенного в прядении. Решетка есть ритмическая модель орнаментального изображения, где позитив и негатив последовательно чередуются местами, то есть решетка есть орнамент за вычетом изобразительного "ядра" - тиражированного элемента.

2. Типология балканского орнамента может быть выстроена в соответствии с преобладанием в композиции той или иной структурной составляющей (винт или решетка). Критерием для вычленения орнаментальных форм из ряда иных изобразительных текстов служит симметрия, то есть повторение инвариантной композиционной основы с правильным пространственным ритмом, образующим бесконечное отношение (см. Вейль). Фактор бесконечного отношения позволяет дифференцировать собственно орнамент и числовой символ, имеющий вид орнамента. Применительно к древнебалканскому ареалу провести четкой

границы между орнаментом и не-орнаментом невозможно, так как существует обширная промежуточная зона, где визуальные формы функционируют по-разному на разных семантических уровнях, при чем последние порой совпадают.

Различаются следующие типы орнаментов:

1) *Орнамент-рамка*. Здесь доминирует идея граничности. Орнамент этого типа представляет собой набор параллельных прямых, встречающихся под прямым углом. Прямой угол развернут в этом типе композиции в "ориентации" *"горизонталь/вертикаль"*, в то время как во многих других случаях инвариантная единица орнамента — если фигура прямоугольна — развернута *диагонально* по отношению к верху и низу предмета, на поверхность которого нанесен узор. Рамочность этого орнамента условна, так как функции обрамления он не несет. Тип симметрии здесь, как правило, продольно-осевой, зеркальный, с частичным совпадением сторон. Обращает на себя внимание имеющее место *неразличение принципов параллельности и примыкания*. Последнее представляется важным для классификации изолированных знаков и лигатур: возможно, многие знаки, воспринимаемые нами как различные, на самом деле являются идентичными. Инвариантная основа орнамента-рамки — прямая линия — обнажает дискретность рамочной конструкции посредством акцентирования ритмической организации плоскости. Принцип параллельности есть основа регулярности этого типа орнамента.

2) Орнаменты, где доминирует *решетка-ритм* представляют собой или чистые решетки, или ленточные орнаменты с параллельными насечками в виде прямых или наклонных линий, часто с продольной осью симметрии. Имеющие здесь место *линейные соотношения* перекликаются с *изолированными единичными знаками* и *знаками-числительными*, но *такими* не являются в силу произвольности числа штрихов.

3) Орнаменты *сплошного заполнения* чаще всего эксплицируют идею *вита*, т.е. здесь доминирует пространственный компонент орнаментальной композиции. Наиболее распространенный вид — *спиралевидный меандр* на средней части сосудов. Хотя

формально его можно отнести к ленточному типу орнамента, его пространственность передана настолько экспансивно, что он *de facto* заполняет всю поверхность сосуда.

Более сложный тип сплошного заполнения представляет собой орнамент, образованный перпендикулярной осью симметрии, т.е. концентрические окружности, единичные спирали и меандр, а также центрические мотивы, составленные из параллельных линий. Этот тип орнамента граничит со знаками-символами. Чаще всего здесь акцентирован мотив вращения.

4) Наиболее простой тип сплошного заполнения — равномерные насечки неартикулированной формы. Впрочем, не исключено, что и они могли нести определенное значение. Инвариантное ядро здесь доминирует, поэтому этот тип орнамента больше других приближается к числовым знакам.

Двумерных плоскостей в балканском неолите практически не существует, все изображения нанесены на кривые поверхности; отсюда — дополнительный эффект "кружения" формы.

5) Орнаменты смешанного типа. О них можно говорить в двух смыслах: во-первых, в смысле соединения в изображении двух типов орнамента по признаку доминирования структурной составляющей (например, орнамент сплошного заполнения может быть заключен в обрамление орнамента-рамки, а орнамент с акцентировкой винтообразного пространства может быть соединен с линейным орнаментом и т.п.); во-вторых, в смысле сближенности орнамента со сложным знаком.

3. О семантике орнамента речь может идти лишь условно и в самом общем виде. Очевидно, орнамент как таковой наделен смыслом символизации духовного опыта в силу медитативности своей изобразительной фактуры — он представляет визуальный эквивалент ритуала и в архаической культуре существует в неразрывной связи с ритуалом как словом-делом (Топоров). Однако возможны и прочтения более частных смыслов, которые обнаруживают себя в конкретном контексте. Неолитический орнамент не следует поэтому отождествлять с орнаментом более поздних эпох как формы, лишенной какого-бы то ни было значения помимо чисто декоративного.

Известно, что на Балканах орнамент существовал задолго до возникновения пред-письменности, которая появилась в Тордосе и в течение длительного времени (весь срок предписьменной культуры с VI по IV тыс. до н.э.) унаследованные от предшествующего периода орнаментальные типы изобразительности бытовали в неизменном виде параллельно со знаками. Естественно предположить, что в орнаменте древнейших, дописьменных эпох символическая и несимволическая функции находились в единстве.

Дифференцирование общих и частных смыслов орнаментальной формы предполагает анализ соотношения типа орнамента с видом предмета, на который он нанесен и места на нем. Анализ показывает, что подавляющее большинство орнаментальных изображений приходится на предметы ритуального назначения (алтари, амулеты, культовую посуду, антропоморфные фигурки, также неидентифицированные объекты). Гораздо реже орнаменты встречаются на посуде: здесь они чаще всего покрывают туловище сосуда и реже - базу; почти никогда орнаменты не встречаются около базы и у горлышка. Как правило, орнаментально оформлены места вокруг ручек сосудов.

Распределение типов орнамента по месту его нанесения происходит следующим образом:

1) На *ритуальных предметах и фигурках* имеют место орнаментальные изображения, ближе всего соприкасающиеся с символами (меандр, спираль, крест, свастика). Обычно их называют изолированными знаками (Winn), однако по признаку перпендикулярно-осевой симметрии (то есть, симметрии относительно центральной точки), эти формы следует, на наш взгляд, отнести именно к классу орнаментов. В виде ленточных орнаментов этот тип изображения чаще всего встречается на туловище сосудов. Такого типа (т.е., с центричной симметрией) изображения имеют место и на днищах.

2) Изображения типа *простого ленточного орнамента*, состоящего из параллельных линий, имеются на веретенах. Их относят к числительным (Winn). Вид орнамента имеют и вложенные друг в друга "шевроны" на *ритуальных предметах*,

фигурках и на веретенах, а также на миниатюрной (ритуальной?) посуде. Орнаментальные формы на ритуальной посуде (чаще всего на базе) отличны от орнаментов на обычной посуде.

3) На ручках сосудов и вокруг них часто располагаются орнаменты-рамки, состоящие из параллельных линий, пересекающихся под прямым углом. На тулове сосудов встречаются орнаменты в виде меандров-спиралей лентообразного и сплошного заполнения. Ряды диагональных крестиков обычно нанесены на фигурках. Ленточные орнаменты, составленные из V-образных форм и параллельных линий, которые часто встречаются среди изолированных знаков, обычно нанесены на верхнюю часть тулова сосудов, фигурок и амулетов.

Весьма интересным представляется использование знака М — элемента орнамента, принадлежащего к типу поворотно-осевой симметрии, изображение сплошного заполнения. Такой орнамент встречается на монументальном пифосе культуры Винча и явно обладает сакральным смыслом (см. Winn, Gimbutas).

Вертикальные двоясные кресты или зигзаги и волны между параллельными линиями можно обнаружить на миниатюрной посуде и верхних частях чаш. Фигурки чаще всего украшены спиралью и параллельными полукругами между прямыми линиями, а также вложенными друг в друга "шевронами" и пересекающимися на груди и на спине полосками крест-на-крест. Последние — тип симметрии центрально-осевой, сплошного заполнения — встречаются на крышке сосудов и напоминают тип креста с заполнением пространства между перекладинами. Таким образом, возникают смешанные типы орнамента — сочетание крестов с шевронами. Наконец, регулярные царяпины в виде решетки с пересекающимися ее параллельными диагоналями — этот наиболее древний вид орнамента, восходящий к культуре Старчево и предшествующий культуре Винчи — встречается на горшках.

Анализ сочетаемости типов орнамента с местом их нанесения на объекты показывает, что

1) *Меандры, спирали, овалы* - в изолированном виде или в тиражированных обоях, будучи нанесены почти исключительно на предметы ритуального назначения, обладают сакральным смыслом. Открытым остается вопрос, в какой мере их символическая функция локализована определенным значением. Вероятно, магический смысл этих предметов - самый общий, неконкретный, и призван отсылать к кругу представлений о сакральном центре. Вслед за Winn'ом следует предположить, что их высокая частотность свидетельствует о том, что эти "тексты" балканской предисмысленности имеют отношение к сакральной сфере.

2) По признаку частотности нанесения на определенный предмет различные орнаментальные формы могут попадать в эквивалентную позицию, то есть нести одинаковый смысл. В такую позицию попадают меандр и шевроны, начертанные на алтарях - треногой ритуальной посуде. Функциональное совпадение символов в данном случае означает, что в другой позиции они не могут интерпретироваться по-разному, то есть каждый сам по себе.

3) Орнаменты, чья инвариантная основа составлена из наиболее элементарных форм, заполняют поверхности обычных сосудов, а также печатей: это параллельные ломаные линии, волнообразные завитки, концентрические окружности, центрично ориентированные шевроны и простые насечки. Можно предположить, что эти орнаментальные изображения выполняют самую общую апотропейную функцию в силу структурированности пространства как таковой и не связаны с какими-либо конкретными верованиями.

4) Представляется недостаточно аргументированным тезис Winn'a о различении меандра как орнамента и как изолированного знака. Согласно американскому исследователю, меандр (и спираль) в качестве изолированного знака встречается только на ритуальных предметах, а орнамент-меандр - на обычной посуде. Однако изучение орнамента на фигурках (на голове и туловище) показывает наличие принципа

тиражированности, симметрии сдвига и лентообразного развертывания по поверхности этой формы.

5) На обычной посуде орнаментальные изображения локализованы преимущественно в средней и верхней части, что указывает на усиленную знаковость (конкретное сообщение) базы сосудов. Исключение составляют наиболее сложные символы-орнаменты с центрической перпендикулярно-осевой симметрией - очевидно, *знаки собственности*.

6) В связи с предполагаемой нами апотропейной функцией орнамента встает вопрос о соотношении орнамента и числительных. К простейшим видам орнамента можно отнести разделение знаменитой круглой таблетки Тартария на 4 части, а также выделение параллельных рядов в других, прямоугольных табличках, заполненных знаками пред-письменности. Деление круга на 4 доли - это и орнамент-рамка, и граница между общениями, и части света. В принципе, по своей природе (бесконечное отношение) орнамент должен быть безразличным к числу. Однако учитывая его магическую обусловленность в представлениях неолитического человека, можно предположить, что в тех случаях, когда орнамент не нес смысла сакрального символа, он служил мнемонической задаче, то есть представлял собой символ числа как такового, *идею исчислимости* как меры космической упорядоченности.

Содержание

I

А.В. Лебедев. Номо Лоquens: К этимологии греч. ἄνθρωπος, человек и слав. čelověkь.....	3
Н.Н. Казанский. Γερήμιος ἰπλότα Νέστωρ: и.-е. эпитет, микенский титул и греческий социальный термин.....	7
В.П. Казанская. С кем делил жертву микенский Посейдон (Микенское o-wi-de-ta-i PY Un 718,2, [o-wi-de-ta] PY WA 731,2).....	16
П.У. Дини. О топониме Pisa в индоевропейской перспективе ...	18
Т.В. Топорова. К типологическим параллелям в области мифологии (герм. Óðinn, Baldr: греч. Ζεύς, Διόυσιος).....	22
М.М. Евзлин. Пятое поколение людей в Трудах и днях Гесиода (К развитию антропологии).....	30
Н.П. Гринцер. Проблема языкового знака в античности.....	34
В.М. Никольский. Агональная метафора в греческой риторической теории (термины период и колон).....	39
А.А. Росскус. ΛΕΠΤΑΙ ΡΗΣΙΕΣ : структура поэмы Арата.....	42
М.К. Трофимова. О единстве текста "Пистис Софии".....	46
В.Н. Топоров. Дионис и Артемида : общее и разное.....	47
О.В. Ивнидина. Образ Венеры в контексте античной составляющей художественного мира Вагинова.....	61
Е.Г. Рабинович. Все изменилось (Йейтс "Пасха 1916").....	66

С.М.Толстая. К характеристике акционального кода традиционной народной культуры.....	68
С.М.Толстая. Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках.....	72
Н.И.Толстой. "Останавливающие" имена и их магические функции.....	74
Н.И.Толстой. Некоторые формы обрядового хождения.....	75
И.А.Седакова. Магия ходьбы и ритуальное оформление первых шагов ребенка у южных славян.....	76
Т.А.Агапкина. Символический язык обрядового действия (пускание по воде).....	80
В.В.Усачева. Движение как компонент славянского народного врачевания.....	84
Л.И.Моградова. Куда летает ведьма, или сезонные перемещения мифологических персонажей.....	88
Г.П.Клепикова. Мотив движения-полета в семантике карпато-балканского <i>striga/štriga</i>	94
А.А.Плотникова. Слав. *viti в этнокультурном контексте,...	100
Т.М.Николаева. Нагорная проповедь (Мф. 5 46-47). Тема пути и неопределенный артикль.....	104
Т.М.Николаева. С тропинки сбилась я (потеря пути в пушкинских снах).....	106
Т.Н.Светликова. "Движение во времени" в прозе М. Элиаде...	109
С.В.Ильинская. Движение времени и функция памяти в "Дневнике невидимого апреля" Одиссеаса Элитиса....	111

В.Я. Петрухин. "Дунайская прародина" и расселение славян...	112
А.Е. Анкин. Несколько оговорок к русским данным в праславянских реконструкциях.....	114
Н.А. Михайлов. Еще раз о словенском Куренте. Некоторые параллели.....	119
С.Г. Ендия. К типологической характеристике персонажей восточнославянских заговоров.....	123
Е.Е. Левкиевская. Механизмы апотропеической магии у славян. 1. Модель замещения опасности.....	127
В.Л. Кляус. Обряды передачи заговоров и их силы у восточных и южных славян.....	131
А.М. Равчин. "Повесть временных лет" и переводные византийские и славянские хроники: историософия и поэтика.....	134
А.А. Гиппиус. Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет.....	136
Т.В. Цивьян. <i>Kijka e çobaneshës</i> - албанская версия балканской пасторали.....	142
Н.В. Злыднева. К проблеме типов и смыслов древнебалканского орнамента.....	148

