

*БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ*

**ЗНАКИ  
БАЛКАН**

Российская академия наук

Институт славяноведения и балканистики

Международное рекламно-информационное агентство  
«Русская пресс-служба»

Международный фонд югославских исследований  
и сотрудничества «Славянская летопись»

# ЗНАКИ

# БАЛКАН

Часть I

Москва  
«Радикс»  
1994

**ББК 63.3.(4)**

**3.71**

**Редколлегия:**

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

Авторская работа над статьями Н.П.Гринцера, Б.М.Никольского, В.Н.Топорова и Т.В.Цивьян, а также редактирование сборника велись при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Оригинал-макет подготовлен в Институте славяноведения и балканистики РАН Г.И.Замятиной при участии Н.Е.Захарыной и Е.Е.Левкиевской. Использованы компьютерные шрифты, разработанные С.Г.Болотовым.

Издание осуществлено при содействии ИПФ «Полимед».

**ISBN 5-9-00-698-04-1**

**ISBN 5-86463-023-3**

**© Коллектив авторов, 1994**

**© Институт славяноведения и балканистики, 1994**

**© А.М.Набоков, дизайн обложки, 1994**

В. Н. Топоров

## ДИОСКУРЫ В "БОБРОВОЙ ВЕРСИИ" ОСНОВНОГО МИФА

В одной из предыдущих работ было отмечено разительное противоречие между многочисленными и нередко чреватыми далекими выводами свидетельствами индоевропейской (прежде всего балтийской) традиции о бобре и отсутствием (точнее — неизвестностью, невыявленностью) "бобровой" мифологии в той же традиции<sup>1</sup>. Там же было высказано мнение, что наиболее простым но наименее удачным объяснением проблемы было бы признание изначального отсутствия "бобрового" мифо-ритуального комплекса в этой традиции и в соответствующем ареале (бессспорно, что весь огромный евразийско-североамериканский ареал в определенную эпоху характеризовался наличием этого комплекса, актуальность которого поддерживалась наличием здесь бобров и их важной промысловой и "семиотической" ролью в материальной и духовной культуре, и было бы странным, если бы именно балтийский или балто-славянский ареалы, столь обильные "бобровыми" свидетельствами, оказались бы в этой сплошности прорехой, лакуной). Наиболее "сильным" объяснением указанного противоречия является, видимо, признание факта оттеснения "бобрового" мифopoэтического и ритуального комплекса в этой традиции на преимущественно "дотекстовый" поведенческий и психологический уровень в силу жесткой табуизации этого комплекса<sup>2</sup>. Именно эта причина играла роль своего рода фильтра, отделяющего "сакральную" часть "бобровой" мифологии, укрывающую от "внешнего" мира, от "профанической" ее части, где "бобровое" феноменализировалось, но в определенно демифологизированной форме. Эта обратная пропорциональность между "сакральностью" и "явленностью" (соотв. "профаничностью" и "сокрытостью") в связи с "бобровым" комплексом в конечном счете объясняет и ту взаимодополнительную зависимость, которая опи-

сывает отношение "евразийской" и "североамериканской" частей этого комплекса: в первой — сильное табу при высоком уровне суггестивности "бобровой" темы, предполагающей ее прикосненность к сфере сакрального; во второй — отсутствие табу (или весьма ограниченное его применение) при "профанизации" этой темы<sup>3</sup>. Иначе говоря, "закрытость" темы в первом случае и "открытость" во втором соотнесены соответственно с оппозицией высокого сакрального и низкого профанического, секуляризованного.

Тем не менее как было показано ранее, даже в ареале с "сильным" табуированием "бобрового" мифоритуального комплекса есть существенные ресурсы для его реконструкции. Речь идет о демиургической функции бобра, о его связи с сюжетом "основного" мифа, но прежде всего об амбивалентности и/или — в несколько ином ракурсе — двуприродности бобра (оказывающейся своего рода ключом, объясняющим и предыдущее) и соответственно его посреднической функции (бобр — медиатор), о чем можно судить и по эмпирическим наблюдениям над поведением бобра, и по выстраиванию сюжетно-мотивных конструкций, — очевиднее всего — по связям бобра с набором пар противоположных признаков ("хтонический" — "уранический", нижний — верхний, черный [темный] — светлый [красноватый, блестящий], вода — огонь, водный — земной, разрушающий — созидающий, ленивый [пассивный] — трудолюбивый [активный], аскетически-бедный [отдающий-жертвующий самое необходимое "свое"] — преизбыточествующе-богатый ["приобретатель — накопитель", ср. бобр-скряга, все тщащий себе в дом], неспособный к продолжению рода [импотентный] — обладающий особой сексуально-витальной силой, связанный со смертью — связанный с жизнью, отрицательный — положительный и др.). Кстати, нужно заметить, что уже отнесение бобра к "земноводным" (*άμφιβιος, ἀμφίβιον ψῶν*) у Аристотеля и Элиана (ср. Πέρὶ ψῶν τοῦ χάστορος. Κεφ. λδ: 'Ο χάστωρ ἀμφίβιον ἔστι ψῶν...), собственно, и было первой фиксацией его амбивалентности, двуприродности. Еще более очевидно это свойство бобра — свидетельствуются ситуациями, в которых при одном и том же предикате бобр может выступать и как субъект, и как объект: то он выступает как субъект неких разрушительных действий, гонитель-преследователь, то как объект их: он сам

гоним, преследуем, его бьют, убивают, свежают, расчленяют. Ср. реконструкцию применительно к индоевропейскому горизонту, но подтверждаемую и реальными свидетельствами конкретных языков таких парных синтагм, как 1. \**bhebhru-* (-o-) [Subj.] & \**gʷʰen-* [Praedic] и \**bhebhru-* (-o-) [Obj.] & *gʷʰen-* [Praedic], соотв. — 'бобр гонит-преследует-убивает' и 'бобра гонят-преследуют-убивают'; 2. \**bhebhru-* (-o-) [Subj.] & \**ček-* [Praedic.] и \**bhebhru-* (-o-) [Obj.] & \**ček-* [Praedic.], соотв. — 'бобр тащит-тянет-волочит (ср. бобр-волокун и под.)-убивает' и 'бобра ташат-тянут-раздеваю'т' (ср. раздевать бобра, об убийстве его и со-влечении шкуры как обозначении акта отчуждения-изъятия у бобра некоей важной части его "бобровости").

Амбивалентность функций бобра и соответственно целого ряда его характеристик для своего объяснения требует построения реконструкции такого единого контекста, который с равной убедительностью мотивировал бы оба противоположные ряда бобровых свойств. Разумеется, естественнее всего искать таких мотивировок в некоей промежуточно-посредствующей зоне, в ситуации увязки подобных контекстов с определенным пограничным состоянием, в котором встречаются черты обеих по разную сторону границы лежащих зон. Бобр, действительно, двуприродное, "пограничное" животное, обитающее на границе земли и воды и являющееся в мифопоэтических и вполне "бытовых" представлениях о нем, несомненно, "хтоническим", во всяком случае в актуальном плане (ср. проходы-«туннели», ведущие из бобровых домиков прямо в воду, в "нижний" мир). Но в мифопоэтическом образе бобра есть и черты, весьма удаленные от хтонизма и даже противоположные ему — его "светлость", "блестящесть", которые отсылают бобра к "небесно-светоносной", божественной зоне, что и подтверждается соответствующими реконструкциями. Это обстоятельство нуждается в особом объяснении. Оно, видимо, может содержаться в такой сюжетной схеме, субъект которой претерпевает кардинальное изменение своей судьбы, резкую перемену в своем положении, соответственно в "сильном" своем локусе (сюжет, где главный персонаж — носитель-обладатель двух судеб, ср. двуприродность, а также сам парадокс "два в одном", о котором говорилось в другом месте).

Такой сюжет как раз и представлен в "основном" мифе в частности, в том его варианте, разобранном в ряде более ранних работ, когда отец Громовержец наказывает своего сына (обычно подчеркивается, что он младший, "последний") за некий поступок или даже за вину его матери (или перед матерью? — инцест), бывшей до того женой Громовержца, но изменившей ему с тем, кто противопоставлен в сюжете Громовержцу и возглавляет хтонические силы, обращением этого сына в хтоническое же животное (отец сомневается в "подлинности" сына именно как его сына или даже уверен в его неподлинности, и поэтому оно никогда не является крайним — смерть). Мотив наказания бобра (или превращения бобра в знак наказания) принадлежит к числу нередких (ср. кетский миф, в котором участвуют мифологический герой Альбэ, в данном случае "заменительный" персонаж, поскольку небесный бог у кетов Есь — *deus otiosus*, Хоседэм, бывшая жена Еся, изменившая ему и наказанная им: ее воплощением на хтонически-териоморфном уровне оказывается бобр — *śīr*, с которым Альбэ ведет борьбу; а также ср. ряд американских сюжетов, реализующих близкую к этой схему).

Это обстоятельство позволяет думать, что и на индоевропейской почве поиск "бобровой" версии "основного" мифа мог бы оказаться небеспоследственным. В этой перспективе внимание приковывает к себе один далекоидущий пример, обладающий рядом преимуществ: он принадлежит кругу архаичных индоевропейских представлений о бобре, имеет непосредственное отношение к древним Балканам, что немаловажно и в ареальном плане (имея в виду балто-балканские связи, о которых уже не раз писалось), и он достаточно разнообразно и полно документирован. Речь идет о древнегреческом мифе, в котором выступает пара персонажей — братья-близнецы Диоскуры (*Διόσκουροι*, букв. — 'сыновья Зевса [т.е. сияющего Неба]'). В контексте индоевропейской сравнительно-исторической мифологии этот миф, к сожалению, остается явно недостаточно интерпретированным, хотя к нему неоднократно обращались специалисты.

Два обстоятельства в связи с этим контекстом представляются особенно существенными. Первое: Диоскуры (Кастор и Полидевк) и мифологически и "этимологически" — сыновья громоверж-

ца Зевса, о чём говорит само их имя. Впрочем по поздней версии Аполлондора (III 10, 7), отцы у братьев были разные: Полидевк (как и Елена) родился от брака Зевса и Леды, а Кастор (как и Клитемнестра) — от брака Тиндарея и Леды. Но учитывая "взаимозаменяемость" Зевса и Тиндарея в этой конкретной ситуации (брак с Ледой) и вытекающую из этого определенную эквивалентность Диоскуров и Тиндаридов, правдоподобно предположить, что и Тиндарей как инвертированный "заместитель" Громовержца несет на себе некий отблеск "громовнического" начала, о котором, возможно, оповещает уже сама языковая форма этого имени [в др.-греч. Τινδαρίδαι : Τινδαρίδαι, в котором Мареш (Glotta 14, 298 ff.) видел соответствие Διός χόροι, Кречмер (Glotta 30, 87 ff.) предполагал отражение прото-и.-евр. двучленного имени, объясняемого при сопоставлении с этрусским именем Громовержца (=Юпитера) *Tīna*, *Tīnia* (<и.-евр. \*dīn-, т.е. день как образ сверкающего неба, родственно др.-греч. Ζεύς) и этр. *tūr*, *tūr* 'сын', т.е. 'сияющего дня-неба, Громовержца сын'; в альтернативном объяснении Алексию (Stud. etr. 18, 417) Τιν-δαρίδης=θεό-бáроς предлагается понимать как субстратное "эгейское" слово, первая часть которого также сравнивается с этр. *Tīna*, а вторая с *tūr*=бáроу при том, что целое также отсылает к "небесному";ср. Frisk s.v.; Chantraine s.v.]. Однако более вероятной представляется чисто индоевропейская этимология соответствующих имен — Тиндариды, дорич. надп. Τιν-, прозвище Диоскуров — Кастора и Полидевка, дорич. ед. ч. -δᾶς (ср. гомер. гимны, Пиндар, Геродот и далее), Τινδαρίδης, Τινδαρίς, Τινδάρεος, -ως (Гомер, Геродот, трагики и др.), может быть, и Τιδεύς (Гомер и др.), сын Οἰνεύς'а, царя Калидона. В этом случае речь шла бы об отражении в этих именах и.-евр. \*(s)teu-d- : \*tu-n-d- 'толкать', 'толочь', 'ушибать', 'нудить-гнать', 'потрясать'; 'жалить', которое представлено обычно в инфигированном варианте и в др.-инд. *tundate* (: *tudāti*), арм. *t'ndal*, *t'ndel* 'быть потрясенным-сокрушенным', алб. *zhtyqj* (< \*studiō), лат. *tundo* 'быть', 'ударять', 'стучать'; 'толочь', 'молоть' и т.п. (некоторые сочетания весьма проказательны — *tundere terram pede*. Horat., *eandem incūdem tundere*. Cicер. и особенно о высекании (из камня) — *tunditur Juppiter. August.*), *tundor* 'биение',

*tudes* 'молот', 'молоток', 'колотушка', *tudicula* 'пресс', 'давильня' (ср. *tudiculo*, *tudito* и др.)<sup>4</sup>, *tussis* 'кашель' (видимо, натужный кашель, приступы кашля, ср. *tussio*); умбр. *tuder* 'finem', *tuderito* 'finitum' как предел, конечный пункт (ср. Pokorný I, 1033: "woran man anstößt?"); др.-ирл. *dötuit*, гот. *stautan*, др.-исл. *stauta* (ср. *stütr*), др.-сакс. *stötan*, др.-в.-нем. *stöزان*, нем. *stoßen*, *Stoß* и др. Очень вероятно, что к этому же корню принадлежат и др.-греч. *τυνός* 'маленький', *τυφός* то же (соответствует из \**tud-n-os*, \**tud-dh-os*), которые первоначально могли означать нечто разбитое, растолченное, размолотое (ср. молоть : *мелкий*, к \**mel-* : \**mol-*); характерно, что эти значения присутствуют в *τυφά* 'мелко', 'на мелкие части (кусочки)', и что и *τυφά* и *τυφόν* отсылают к идеи затрудненного движения, труда через силу (к "бобровым" трудовым усилиям). В этом контексте становится и оправданной и достаточно мотивированной реконструкция имени Громовержца в виде \**Ζεύς Τυλδάρεος*, в основе которого лежит элементарная синтагма, которая применительно к индоевропейскому горизонту могла бы иметь вид \**d̥ieū-* & \**tu-n-d-* и отсыпала бы к чему-то вроде "Небесного Сотрясателя" (Небо или его персонифицированный образ сотрясает-сокрушает своего противника), ср. в древнегреческом языковом коде — \**Διός Τυλδάρεος*, что в свою очередь, хотя бы на содержательном (но, возможно, и на языковом) уровне напоминало бы о предикатах и атрибуатах (иногда последние становятся обозначением-именем) Перкунаса в литовских мифоэтических текстах — ср. *Dundālis*, т.е. 'гремящий', при *dundēti* 'греметь', *dundulūoti* и т.п. (ономатопеичность этих обозначений не исключает полностью возможных связей с продолжениями и.-евр. \**tu-n-d-*); кстати, нужно подчеркнуть, что отцом ведийских "Диоскуров" — Ашвинов, представлявшихся в виде конского вида парных близнецов, был Дьяус-*Dyáus*, чье имя непосредственно и точно связано с именем *Ζεύς*.

Второе обстоятельство: имя одного из Диоскуров — Кáстор (он был укротителем коней, см. др.-инд. *abhi-p-* 'конский'), совпадающее с агнеллативом *хáстор* 'бобр'<sup>5</sup>, который нередко почему-то выводится из личного имени ("Daraus", по Фриску), а не наоборот. В данном случае целесообразнее в имени этого Диоскура видеть напоминание о "бобровом" мотиве, каковой от-

ражен и в других личных именах (ср. Кастор как имя критянина, сына Гилака, мнимого отца Одиссея [Гомер], имя известного ритора с Родоса [1-ая пол. I в. до н.э.] и т.п., ср. также это имя как прозвище [как напр., у младшего сына Тиберия] у ряда персонажей римской истории), и о вероятном тотемном прошлом этого имени (ср. Вéбрíχes [ : Вéбрíξ], древнее племя, судя по всему фракийского происхождения, жившее в Вифинии и упоминаемое у Феокрита, Плутарха, Лукиана<sup>6</sup>, не говоря уж о североамериканско-индейских "бобровых" родах и именах, см. ниже).

Напрашивается (и, кажется, вполне допустим) и следующий шаг. Учитывая противопоставление "темного" бобра, связанного с ночью по преимуществу, и "светлого" ("блестящего", красновато-коричневого) — собственно, такое различие определяет два наиболее известных типа бобров по окраске их шкуры, — и весьма вероятную "классификационную" схему идентификации — "темный" бобр : ночь, "светлый" бобр : день, — стойт обратить внимание на мотив впервые зафиксированный в "Одиссее" (XI, 301-304): бессмертный Полидевк, будучи сражен, был взят Зевсом на Олимп, но, любя своего брата Кастора, он поделился с ним бессмертием:

τοὺς ἄμφω ξωοὺς κατέχει φυσίζοος αἴα·  
οἱ καὶ νερθεν γῆς τιμῆν πρὸς Σπρὸς ἔχοντες  
ἄλλοτε μὲν ξώουσ' ἐτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτε  
τεθνᾶσιν τιμῆν δὲ λελόγχασιν Ἰσα θεοῖσιν

"Оба землею они жизнерадостно взяты живые;  
Оба и в мраке подземном честимины Зевесом; вседневно  
Братом сменяется брат; и вседневно, когда умирает  
Тот, воскресает другой; и к бессмертным  
причислены оба"<sup>7</sup>.

Об этом же сообщает в "Превращении в звезды" и Псевдо-Эратосфен: оба брата в виде утренней и вечерней зари появляются на небе в созвездии Близнецов (Ps.-Eratosth., 10), ср. Кастор и Поллукс. Эта попеременность как мена знаков внутри одного и того же семантического комплекса становится вообще характерной для братьев-близнецов Диоскуров, каждый из которых как раз и реализует положительное или отрицательное значение зна-

ка (ср. периодическую смену света и тьмы, Олимпа и царства мертвых, жизни и смерти — мотивы, воплощаемые в образах Диоскуров и имеющие подлинный смысл лишь тогда, когда они предполагают двучастный фрагмент ситуации)<sup>8</sup>. Более сложная ситуация возникает, когда в сюжете появляются две пары братьев. Так, в некоторых версиях мифа о походе аргонавтов наряду с Кастором и Полидевком выступают два других брата Идас и Линкей, сыновья мессенского царя Афарея, из которых первый отличался особой силой и гордостью, а второй — необыкновенной силой зрения, способностью видеть под землей и под водой. Обе эти пары участвуют и в сюжете калидонской охоты (см. Apollod. I, 8, 2, где обе пары перечисляются подряд, ср. Ovid. Metam. VIII, 301, 304–305). Все четыре перечисленные персонажа отличались выдающимися способностями — каждый в своей области; кроме того, Диоскуры и Афаретиды были двоюродными братьями через своих отцов Тиндарея и Афарея, родных братьев и сыновей Периера. Трагическая коллизия начала складываться из-за двоюродных сестер Афаретидов и Диоскуров, дочерей их дяди Левкиппа Гилаейры и Фебы (Фойбы); Идас и Линкей ожидали брака с ними, но невесты были насилием похищены Диоскурами, и главная роль принадлежала здесь "быстрооконному Тиндариду" Кастору (σὲ δὲ, Κάστορ, ἀείδω, | Τιλβαρίδη, ταχύτατε... Theogr. XXII, 135–136). Вина Кастора и Полидевка была тем большей, что все права на дев Левкиппид были у Идаса и Линкея, и братья-близнецы знали об этом; более того, они были приглашены на свадьбу. Но даже после похищения чужих невест было время одуматься: когда Афаретиды догнали похитителей около кургана, где был похоронен их отец, Линкей обратился к ним с мягкой примирительно-увещевательной речью, готовый к тому, чтобы уладить все по-хорошему<sup>9</sup>, но встретил враждебность и намерение сражаться. Но и в этой ситуации Линкей озабочен тем, чтобы уже неизбежное зло было меньшим<sup>10</sup>. Поединок состоялся, но надежды Линкея на "меньшее зло" не оправдались: Идас поразил Кастора, Полидевк убил Линкея, Зевс — Идаса<sup>11</sup>. Версия Аполлодора (III, 11, 2) об отношениях между Диоскурами и Афаретидами (совместный угон скота из Аркадии, дележ добычи, угон Афаретидами стада в Мессению, преследование их Диоскурами и их успех, засада, сражение и гибель всех четверых участников

его) — отчасти попытка вывернуть проблему "вины" наизнанку, возложив ее на Афаретидов, отчасти попытка удвоения мотива похищения чужой собственности (дев и скота). Тем не менее, и эта версия не может скрыть "хтонически-агрессивного" начала, связываемого с Диоскурами (но не Афаретидами), а из них — с Кастором по преимуществу.

История рода, к которому принадлежат Диоскуры, заслуживает особого внимания и более глубокого осмысления, хотя бы потому, что многие древнегреческие мифологические роды несут в себе свою идею, проходящую через разные их поколения; вместе с тем история многих таких родов обнаруживает в своих истоках присутствие сильного "хтонического" элемента и последующего его выветривания. Каждое поколение и каждая ветвь рода по-своему дублируют и диверсифицируют идею, заложенную в основание этого рода, и реконструкция "родового" смысла в каждом отдельном случае не позволяет пренебрегать даже теми деталями, которые порою кажутся незначительными, особенно если речь идет о языковом уровне, об именах. В случае Диоскуров нельзя не почувствовать уже на интуитивном уровне некую не вполне ясную, но глубинную ("интимную") связь их с соответствующим поколением Афаретидов. Не вдаваясь здесь в детали, все-таки следует отметить, что Афаретиды выступают как своего рода дублеры Диоскуров, конкретнее, Идас как дублер Кастора (большая "хтоничность"), Линкей — Полидевка (большая "просветленность")<sup>12</sup>; в известной степени и Тиндариды и Афаретиды помечены печатью "двойного" отцовства<sup>13</sup>, но внутри этой общей схемы отцы Кастора и Идаса более "хтоничны" (соотв. — Тиндарей и Посейдон), отцы же Полидевка и Линкея — соотв. Зевс и Афарей (впрочем, и последний, вероятно, своим именем отсылает к хтоническому прошлому, ср. ἀφαρέος 'хвостовой плавник' [у самки тунца] в контексте сходных функций бобрового хвоста) — более "ураничны". Но существенны и некоторые общие черты у представителей одного и того же поколения, принадлежащих одной и той же ветви данного рода. И Кастор, и Полидевк, и Елена, и Клитемнестра — дети одной матери Леды при не вполне ясном (во всяком случае неоднозначном в целом) отцовстве. Все они объединены еще одной общей чертой — преступлением некоей нравственной нормы в отношении противоположного

пола, как бы незнанием правил брака и/или брачной жизни. На силяе или измена выступают то причиной, то следствием этого незнания и в свою очередь нарушают отношения с детьми или делают тему детей весьма периферийной<sup>14</sup>. Эти особенности четверых братьев и сестер представляются тем более показательными, что все они по идеи, по основному мифологическому смыслу этих персонажей "гипер-сексуальны" — и в силу своего высшего, небесного происхождения (нужно подчеркнуть, что небесное божество, кодируемое элементом \*dīeis, исходно было именем божества плодородия и лишь позже стало приобретать и иные функции, иногда оттесняющие исходную; сама гроза, дождь, гром, молния — образы космического соития, оплодотворения Небом Земли), и в силу своих личных достоинств (сверх-красота, сверх-сила, сверх-ловкость, сверх-высокое положение<sup>15</sup> и т.п.). Но никто из них этих своих "творческих" способностей осуществить в должной степени не в состоянии. Огромные возможности не были использованы должным образом, и этот дефицит в известной степени объединяет Диоскуров с их божественным отцом Зевсом при его реконструкции в горизонте "основного" мифа, который как раз — об этом дефиците и о его восполнении в поколении детей. Здесь нет необходимости останавливаться еще раз на доказательствах того, что каждое близнечество, любая "двойчатка" — растительная, животная или человеческая — образует знак сверх-плодородия, предлагающего особую жизненную силу, гипер-сексуальность<sup>16</sup>, т.е. такого плодородия, которое как бы преодолевает пределы возможного (одно место "несет" два плода при условии "одно место — одна ноша") и стоит на грани тератологии и, собственно, так и воспринимается архаичным сознанием. Возможно, в этом контексте могут получить объяснение и имена некоторых персонажей, предшествующих Диоскурам в исходящей линии их рода. Если верить версии Павсания (II, 21, 7; III, 1, 4; IV, 2, 4), то дочь Персея Горгофона в первом браке родила Периеру Афарея и Левкиппа, а после смерти мужа вторично вышла замуж за Ойбала, от которого родила Тиндарея; последний же, как известно, был отцом Кастора и чем-то вроде "отца-заместителя" Полидевку. О значении имени Тиндарея говорилось выше, и если высказанное ранее предположение верно, то и "сексуальные" коннотации имени ('толкать', 'толочь',

'пихать' и т.п.) очевидны. Отцом Тиндарея был Ойбал — Οἴβαλος, чье имя определенно восходит к и.-евр. \*eibh- : \*oibh- (: \*leibh-) 'futuere', ср. др.-греч. οἴφω, οἴφεω, οἴφόλης 'развратный', праслав. \*jebati, ср. jebalo, -al'bik и т.п., др.-инд. yábhati, герм. \*atbō 'семья', 'род': лангоб. -aib — Antaib, Burgundaib, др.-в.-нем. -eiba — Weter-eiba, Wingart-eiba (Рокоглу I, 298). Это имя-прозвище обладателя особой сексуальной силы деда Кастора (и Полидевка) само по себе говорит о многом<sup>17</sup>. На этом фоне "говорящих" имен (и говорящих, по сути дела, об одном), возможно и имя Периера в поколении, предшествующем Тиндарею, могло бы получить объяснение: Перιέρτης (известны, впрочем, и другие носители этого имени) — к ἥερι & ἔραμαι 'страстно любить', 'страстно желать' (аог. ὕράσθεν), ἔρως 'страстное желание', 'любовь' и т.п. (возможна трактовка ἥερι как 'выше', 'свыше', 'сверх').

На этом этапе уместно обратиться к внутренней форме имен братьев-близнецов. В связи с именем Кастора речь должна идти об этимологии слова, обозначающего бобра в древнегреческом. По наиболее авторитетному мнению, корень этого слова хад- (\*хад-тър > хáотър) отсылает к форме типа дорийского Part. regf. pass. χέ-χαδ-μένος (ср. χέ-χαματ Regf. pass.), входящей (или подверстянной позже — сказать определенное трудно из-за ряда этимологических неясностей) в парадигму глагола χαίμαται, причем сама эта презентная форма непервична и, похоже, представляет собой новообразование по модели δαίμιμαται. Значение χαίμιμαται 'блестать', 'быть украшенным', 'выдаваться (зрительно)' и т.п. — кажется, дает основание для выведения форм с корнем хад- из и.-евр. \*kād- 'блестать', 'выдаватьсь', 'отличаться' (см. Рокоглу I, 516–517) и, следовательно, для сопоставления с др.-инд. खासादिः Perf. и под. (Whitney Roots 170), может быть, ср.-ирл. cā(i)d 'священный', галльск. sad-dos 'sanctus' и др. В таком случае Кáотър должно трактоваться как 'блестящий', 'блестящий', т.е. выделяющийся среди других (ср. Каотъ-áиэра. Nom. progr. 'выделяющийся среди мужей'), и претендовать на некую важную ("выделительную") семиотическую роль, проявляющуюся и во внеязыковой сфере. Но прежде чем конкретно сказать об этом, уместно обратить внимание на известную "координированность" имен обоих братьев-близнецов по

семантическому критерию. Несмотря на неясности в деталях имя Полидев<sup>18</sup> (лат. *Pollux*) семантически мотивировано, видимо, идеей восприятия — чувственного, прежде всего зрительного, и ментального (ср. с одной стороны, δεύκρόν, διοτον. Hesych. или δεύκω=βλέπω, а с другой — δεύκει· фронтιζει. Hesych. или ἀδεύκτης ‘невнимательный’ : ἐνδεύκεως ‘внимательно’, ‘заботливо’ и т.п.). “При-тягивание внимания” и составляет главный смысловой нерв подобных примеров и, возможно, объясняет предположительную этимологию корня δεύκ- — из и.-евр. \*deuk- ‘тянуть’ (ср. бал.-бъсбеофатъ *Ёлхестатъ*. Hesyh. < \*бал-дук-ъш, интенсивная редуплицированная форма от *Ёлжш*, родственного ст.-слав. *влѣкъ* и т.п. [ср. выше *бобр-волокун* и под.]; лат. *duso*, др.-исл. *tog*, нем. *Zug* : *ziehen* и др.). В этом контексте основной идеей имени Полидевка могла бы быть усиленная выделенность в плане восприятия — как объектном (‘многоблестящий’, ‘хорошозаметный’ и т.п.), так и субъектном (‘многовидящий’, ‘хорошозамечающий’ и т.п.) плане, т.е. соответственно — привлекающий к себе чье-то внимание (пассивный аспект) и “влекущий”-вытягивающий свое внимание к чему-то вне себя (активный аспект).

Здесь уместно напомнить известное сообщение Плутарха о почитании Диоскуров в Спарте в виде фетишей — двух накрепко соединенных друг с другом перекладиной бревен-столбов (*Plut. De frat. amore I, 478A*)<sup>19</sup> или двух амфор без дна, вокруг которых обвиваются две змеи, пьющие воду из этих амфор<sup>20</sup>. Архаичность подобной конструкции, образующей распространенный тип, не вызывает сомнений, что подтверждается и довольно многочисленными примерами. Может быть, наиболее привлекательный из них в данном случае относится к прусской ритуальной традиции. Он расширяет круг балто-балканских параллелей: греческая Спарта и прусское Ромове (Самландия) оказываются предельно разведенными точками Европы в этом ее месте, соединенными меридианом 20° восточной долготы. Согласно источникам XVI в. пруссы считали как родоначальников культурной традиции двух братьев, видимо, близнецов — Brutena и Videwuta, учредителей соответственно светской и духовной власти. В их честь устанавливались парные столбы, один из которых был посвящен ( воплощал) Videwutu и назывался *Worskaito* (*Wurskait*

и др., с идеей "верховенства", ср. ранее о смысле "выше-сверх"), а другой — Brutenu и назывался *Izwanbrato* (т.е. *swaís brati* 'его брат'); в этой связи привлекает к себе внимание тот факт, что праздник, посвященный Диоскурам (*Διοσκούρια*), имел и другое название — *'Αιδοῖες*, от *'Αιδοῖες* = *άιδοτες*, т.е. 'властители', 'повелители'.

Эта балто-балканская параллель представляется тем более важной, что в одной своей части (балканской, собственно — греческой) она может быть введена в более узкий и конкретный контекст. Речь идет о том, что Диоскуры могли трактоваться и как покровители мореплавателей, путеуказующие божества, своего рода ориентиры. Парные вертикальные конструкции, о которых сообщает Плутарх, могли выступать в функции подобных ориентиров, своего рода "маяков" с двоякой функцией — быть легко заметным для тех, кто в море, и обладать дальновидением, т.е. быть видимым издалека, с моря, и видеть далеко в море (позже греческие моряки судили о присутствии Диоскуров по огонькам электрической природы на окончаниях мачт, возникающим при некоторых обстоятельствах, ср. огонь Св.Ильи, *Elmsfeuer*). Внутренняя форма имен обоих Диоскуров, как кажется дает основания поставить вопрос о подобной "активно-пассивной" зрительной дифференциации близнецов. Если бы это оказалось верным, то было бы уместным повторное возвращение к параллелизму "темного" и "светлого" бобра и соответственно ночи и дня, о чем уже писалось. Завершающая логическая экспликация всей ситуации могла бы иметь следующий вид: день ("светлый" бобр) виден сам по себе, его видят, и поэтому он объект зрения; ночь ("тёмный" бобр) темна и безвидна<sup>20</sup>, ее не видят, но она сама видит всё — *Ночь хлъярая, как зверь стоожий, | Глядит из каждого куста*<sup>21</sup>, и поэтому именно ночь — субъект зрения. Следовательно, образы обоих Диоскуров косвенным образом возвращают нас к столь мучительно важной теме античной мифологии — к зрению. Едва ли случайно, что не только имена обоих Диоскуров, но и обоих Афаретидов "разыгрывают" эту тему. Имя Линкея (*λυγχεύς*), прославившегося остротой своего зрения, восходит к инфикированной форме от и.-евр. \**leuk-* 'сиять' × 'видеть' — \**lu-n-k-*, обозначающей также животное, обладающее наиболее острым зрением, — рысь (*λύγξ*, -ος)<sup>22</sup>. И, значит, за остро-

видящим, многоведающим и потому осмотрительным Линкеем легко угадывается его исходная териоморфная форма, а тем самым как бы восстанавливается соответствие тому уровню, на котором и Кастор — бобр (см. выше). Имя второго Афаретида Идаса (*Ἴδας* эп.-ион. *Ἴδης*) также, видимо, естественнее всего трактуется в контексте "зрительной" темы, ср. такие формы от \*εἴδω 'видеть', 'смотреть', 'высматривать' и т.п., в med. — 'видеться', 'видеться'; 'казаться', 'появляться' и т.п. как ἴδε, ἴδε (Impreg.), ἴδειν (Inf.), ἴδων (Part.), соотв. — ἴδοι, ἴδεσθαι, ἴδομενος, также ἴδμεν и др. (в этой связи уместно обратиться к Pind. Nem. X, 60–62: τὸν [Кастора. — В.Т.] γὰρ Ἱδας... ἔτρωεν χαλκέας λόγχας ὀφιδ. | ἀπὸ Ταῦγέτου πεδαυγάξων ἴδεν λυρκεὺς δρῦς ἐν στελέχει | τίμένοις. κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάντων γένεται δεύτατον | δύμα — об убийстве Идасом Кастора, которого увидел Линкей с Тайгета скрытым в дубовом дупле благодаря своему острейшему зрению; т.е. в териоморфном коде — "рысь", увидевшая—выследившая "бобра"). Также, вероятно, далеко от случайности и то, что именно "многовидящий" Полидевк убивает Линкея, чей "взгляд острее, чем у всех живущих на земле". Пиндаровское ἐπιχθονίων дает повод вспомнить о хтонически-темном Касторе, убитом, по сути дела, таким же Идасом<sup>23</sup>. "Бобровое" имя Кастора и "бобровые" черты, имевшиеся, видимо, у пред-Кастора (как об этом можно догадываться), будущего "укротителя коней" (*ἱπποδάμος*), а в промежутке между "бобровой" и "человеческой" ипостасями не прошедшего, кажется, и мимо "конского" состояния, и то, что из обоих братьев-близнецов подлинно погибает именно он (Полидевк бессмертен по рождению), причем его гибель выглядит как некая искупительная жертва, а последняя точка в этой истории становится Зевсом, покаравшим убийцу сына, выступавшим в этом случае как его "заместитель", направляет внимание в сторону сюжета "основного" мифа с рядом сдвигов и переосмыслений и конкретнее к варианту с мотивом наказания провинившегося сына обращением его в бобра.

Однако возникают три вопроса, ответы на которые в общем более или менее уже известны, но все-таки пока лишены завершающего акцента, который мог бы сделать их особенно весомыми. Речь идет о трех "почему?": почему "человеческое" и "бобро-

вое" оказываются настолько сближенными, что становится возможным их соотнесение? (человек превращается в бобра и "бобровое" моделирует "человеческое"?); почему бобр сверх-сексуален?; почему убийство бобра становится особенно отмеченным, приобретая статус жертвы?

На первый вопрос можно ответить так — потому, что мифопоэтическое и, более того, даже демифологизированное бытовое сознание признают высокую степень подобия человека и бобра, позволяющую говорить о такой степени их соотнесенности, которая чревата и более далеко идущими параллелями. Человек — как бобр, и потому он так часто носит "бобровые" имена и вызывает сравнения его с бобром. Но и бобр — как человек, и это второе утверждение, пожалуй, еще важнее. Давно было замечено многое, что объединяет бобра с человеком: бобры моногамны и в брачный период образуют супружеские пары; самка рожает обычно двух (ср. к близнецости) — четырех детенышей<sup>24</sup>; бобр — общественное ("стадное") животное и живут они, как люди, колониями в "хатках" или "домках"; во время работы по свалке деревьев, собиранию веток, строительству плотины бобры весьма напоминают человека тем, что нередко принимают вертикальное прямостоячее положение, работают быстро, усердно, целецленаправленно, продуманно<sup>25</sup>, они трудолюбивы и старательны, изобретательны и искусны, серьезны и мудры; подобно человеку, являющемуся единственным представителем своей биологической семьи, бобр — единственный живой представитель семьи касторидов и т.п.<sup>26</sup>

На вопрос о том, почему мифопоэтическое сознание связывает с бобром сверх-сексуальность, отвечает полнее всего наличие особого продукта желез внутренней секреции организма бобра, т.наз. "бобровой струи" — *castrogensis*, хайтор или хастбр(е)-тоу, очень высоко ценимой уже в античности. Уже Геродот сообщал, что геллоны или будины ловят в озере, которое было в их стране, бобров и выдр, оторачивают их мехом свои шубы, а "яички бобров применяют как лечебное средство против болезней матки" (IV, 109)<sup>27</sup>; при том, что к яичкам бобров это средство не имеет отношения, существенно, что оно рассматривалось, видимо, как лекарство, исцеляющее от бесплодия (похоже и от расстройства menstrualных циклов). Вергилий, рассказывая, кто,

откуда и что шлет в Рим, подчеркивает, что бобровую струю с тяжким запахом присыпает Понт (...*mittit... Mrosaque Pontus | castorea.* Georg. I. 58-59). Это средство упоминается и многими другими античными писателями, и в художественной и в специальной ("прикладной") литературе, а современник императора Траяна Архиген из Апамеи написал целый трактат "Περὶ χαοτορίου χρόφεως". Однако еще раньше утверждалось мнение о бобровой струе как универсальном средстве от всех болезней (Гераклид из Тарента, I в. до н.э.)<sup>28</sup>, и, тем не менее, основное назначение этого продукта бобрового организма, вырабатываемого половыми железами, — восстановление сексуальной силы. По крайней мере мифopoэтическое сознание именно в этом видит главную ценность бобровой струи, объясняющую, почему она ставится выше чем даже бобровый мех. Отсюда и перенесение свойства особой сексуальной силы на самого бобра. Его пышность, "украшенность" (особенно в "брачный" период) сама по себе отсылает к идеи этой силы, и сочетание *nervio strafus*, реализующее сферу "пышно-украшенности" отсылает и более непосредственно к половой сфере (ср. лит. *strāfus* в значении полового органа [см. ЛКЭ XIII, 1984, 930] и эрекции [Серейскис 865])<sup>29</sup>. Но даже когда бобровая струя применяется в народной медицине в иных целях, всегда более или менее явно просматриваются далекоидущие ассоциации. В старорусской книге "Прокладный вертоград" (1672 г.) "о масле из струи бобровой" говорится следующее: *Масломъ больную поясницу и хребеть помазуемъ, и тако бользнь истребляемъ*<sup>30</sup>. Речь идет о лечении от прострела, в мифопоэтическом горизонте, как он реконструируется по целому ряду оснований, — от стрел, которыми Громовержец поражает наказываемого им противника-грешника (ср. пепел от сожженной шкурки бобра как средство от ожогов). В этих случаях в действии оказывается принцип "клин клином вышибают", и бобр предстает как своего рода посредник между Громовержцем и больным человеком: пораженный сам стрелой или огнем, принимая на себя силу их воздействия и смягчая смертоносные последствия этого воздействия, бобр как бы передает человеку в виде медицинских средств эти пораженные свои "части", и они обеспечивают больному иммунитет.

В литературе о бобре многочисленны указания, что бобровая

струя ценится не менее, а часто и более, чем мех бобра, и что нередко именно она составляет главный предмет охоты на бобров. Именно в этой ситуации охоты на бобра, его преследования охотником, готовым вот-вот стать убийцей бобра, и может быть получен ответ на третью "почему?" — почему бобр жертва — и даже более — что за жертва? Прежде, однако, есть необходимость уяснить себе, что такое сама эта охота-преследование в своих истоках, но не столько даже в исторически-реальном плане, сколько в семантическом. Иначе говоря, какой смысл вкладывало мифопоэтическое сознание в это занятие помимо удовлетворения насущных материальных потребностей, оплотнением какой основоположной семантической конструкции могла быть эта охота-преследование? Говорить здесь об этом подробнее нет возможности. Можно лишь напомнить более чем вероятную схему архаичной охоты, неоднократно воспроизведенную в соответствующих текстах и ритуалах, где эта схема оказывается уже поводом и/или результатом некоей мифопоэтической рефлексии. Лишь несколько профилирующих тем заслуживают быть отмеченными — наличие охотника-преследователя и определенного конкретного преследуемого-зверя (практические потребности сделали бы для охотника возможным выбор — не медведь, но олень, не этот олень, так другой и т.п., но преследуется всегда единственный зверь, как если бы на нем свет клином сошелся, но именно с такой ситуацией и имеет дело мифопоэтическое архаичное сознание); "преимущественная позиция охотника (инициатива преследования принадлежит ему, зверь же может только угрожать и вредить; победителем всегда оказывается охотник, а зверь всегда убивается или — реже — излавливается); членение охоты-преследования на части, в каждой из которых (точнее, в четных частях) ситуация может выворачиваться наизнанку (преследование начинается охотником [первый этап], но, увлекшись и потеряв осторожность, а иногда и оружие, он сам может оказаться преследуемым со стороны зверя [второй этап], и т.д.) и именно эта мена преследуемого и преследователя и самих направлений преследования, собственно, и образует перипетию сюжета; важность двух внутренне связанных между собою мотивов с асимметричным распределением ролей и позиции — мотива прятания-укрытия зверя и мотива поиска-разыскания охотником зверя (зверь

может прятаться [чаще всего], но может и выходить из укрытия [чаще всего, когда он обнаружен охотником], охотник же всегда остается открытым, и в исходном состоянии схемы он никогда не прячется, никогда не скрыт и, более того, он открыт, видим и даже нередко "зрительно" отмечен некоей яркой чертой); понимание результата охоты как обретения некоего нового порядка жизни, как преодоления энтропии, связанной с "диким" остатком природы, как повышения уровня витальности, жизненной силы (и.-евр. \**neg-*), находимой в чем-то, казалось бы, противоположном, в Нижнем царстве (и.-евр. \**neg-*)<sup>31</sup>.

Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы заметить, что эта схема и есть схема "основного" мифа о "верхнем" боге, преследующем своего противника из "нижнего" мира, и это единство схемы не должно быть упущенено исследователем только из-за того, что схема "основного" мифа напряженнее, а схема охоты "плотнее".

После этих разъяснений можно вернуться к ситуации охоты на бобра, отмечаемой и в фольклорно-мифологических текстах и в литературных сочинениях, в конце концов восходящих к тому же источнику, что и тексты, упомянутые первыми. Прежде всего в этой связи можно назвать тексты о бобре "канонического" характера, широко известные по византийским, армянскому, южнославянским и старорусским "Физиологам" или по западноевропейским бестиариям<sup>32</sup>. Разумеется, что истоки излагаемой в этих текстах истории о бобре нужно искать глубже. Во всяком случае в античные времена она была хорошо известна. Ее ядро — охотник, преследующий бобра, чтобы, убив его, добыть *castoreum*, и бобр, ради спасения оскопляющий себя и бросающий *testicula* охотнику. Об этой истории писали многие — Plin. Hist. Nat. VIII, 30, 47, 109; Galenos 14, 41; Cicer. Pro Aemil. Scauro; Juven. XII, 33–35 и др. По сути дела этот мотив лег в основание весьма популярной этимологии, отмеченной уже у Исидора Севильского (XII, II, 21) и изредка повторяемой даже в научных работах вплоть до настоящего времени, — *castor* от *castrare*, и он же широко представлен в аллегориях, эмблематике, символике, в искусстве и литературе. Образ бобра, жертвующего самым ценным, что у него есть и что составляет главный ресурс его собственной жизни, был усвоен христианской традицией и

развит в связи с идеей добровольного отсечения греха, прежде всего плотского<sup>33</sup>. Самопожертвование, на которое бобр вынужден был пойти, произошло в ситуации экстремальной, и тем не менее сам выбор аскетического решения был вольным и ответственным. Именно поэтому он стал элементом парадигмы поведения в подобных ситуациях и получил свое оправдание. В этом смысле история бобра, преследуемого охотником (или охотниками) и принимающего решение о выборе, обнаруживает глубокое проникновение в главную тайну "основного" мифа, в смысл совершающегося в нем на некоем нравственном уровне — никакая жертва не является бесплодной, ибо с каждой жертвой в мире нечто меняется.

Нужно, однако, отметить, что сам этот смысл добровольной жертвы бобра скорее "вчитан" в эту историю христианской концепцией жертвы, нежели явно представлен в самой истории о бобре, которая, впрочем, никак и не ограничивает возможности такого вчтывания. В этих условиях весьма существенной становится задача нахождения для этой истории такого контекста (желательно достаточно архаичного и образующего определенный тип), который мог бы бросить луч света и на смысл, собственно — на смысловую конструкцию, истории о бобре. Такой контекст обнаруживается достаточно легко и представляется бесспорным, во всяком случае в целом (во-первых) и в том, что касается именно смысла этого целого (во-вторых). Речь идет о мифологических текстах, отвечающих некоей универсальной схеме, — растительное божество или мифологический герой, обладающий большой плодородной силой, оказавшись в экстремальной ситуации и зная о своей неизбежной смерти и нисхождении в Нижний мир, отвергают любовь некоей земной богини и оскопляют себя, как бы принося жертву на благо жизни людей. Оскопление (кастрация), производимое добровольно, весьма распространенное явление в разных ритуально-религиозных традициях и в разные эпохи (от корибонтов до "белых голубей", русских скопцов, если ограничиться лишь минимумом ориентиров), и жертва фаллоса принадлежит к нередко встречающейся форме симпатической магии, имеющей, впрочем, и "заместительные" варианты (ср. историю толстовского отца Сергия, вариант — палец). Такой самооскопленный персонаж нередко становится жрецом богини Матери-

Земли и ее сына-любовника, также выступающего как носитель плодородия в его мужской части. Позже из этой фигуры жреца-скопца возникает ее секуляризованный вариант — евнух, приставленный к жене (или женам) некоего лица высокого происхождения, сниженного образа божественного персонажа, появлявшегося некогда в этом месте схемы. Иначе говоря, преследуемый (бобр, олень, противник Громовержца), принеся определенную жертву, вырвав жало продолжения рода и став "безвредным" для преследователя, поступает в услужение ему и "услужает" в той части, где некогда он был особенно силен, но с переменой функции: теперь он не только не покушается на жену преследователя, но, напротив, охраняет ее от преследований со стороны других<sup>34</sup>.

Примерами воплощения отдельных мотивов этой схемы являются сюжеты об Аттисе, Адонисе, Актеоне и др., их гибели и мифологическом смысле этих сюжетов, рассмотренные в другом месте. В связи с Диоскурами нет необходимости еще раз обращаться к этим сюжетам, но все-таки нужно помнить о той связи, которая объединяет их с Кастроем: все они в той или иной степени искупительные жертвы, и сам акт гибели — откуда бы она ни исходила — в этом случае жертва тем, что составляло главную "силу" этих персонажей. Жертвы эти не были тем не менее вполне бесплодны: они оставляют по себе память в неких символах жизненной силы, и о них обычно просят некое высшее божество, чтобы оно сохранило, хотя бы частично, некий знак причастности к "вечной" жизни, на что божество дает свое согласие. "Попеременное" пребывание то на небе среди бессмертных, то в нижнем мире среди душ умерших было даровано и Кастрою. Разумеется, сравнение истории Кастра с указанными сюжетами не должно доводиться до крайностей, в частности, до постулирования мотива кастрации и в случае Кастра, хотя едва ли можно и исключать полностью возможность его присутствия на каком-то этапе развития этой мифологической схемы. В данной ситуации вполне достаточно довольствоваться признанием двух (минимум) существенных идей — прекращения "жизненной" силы и следовательно, плодородия, во-первых, и парадокса близости "сверх-сексуальности" и "недо-сексуальности": от "избыточного" пола до "недо-поля" иногда один шаг, и в этом смысле и то и другое, как бы объединяясь вместе, противостоят просто полу, и в этой

перспективе братство–близнечество Кастора и Полидевка получает еще одно объяснение и оправдание: оба они, хотя и по–разному, отклоняются от нормы. Но, конечно, в определении общего смысла образа Диоскуров и связанных с ним сюжетов надежнее опираться на собственно языковые свидетельства, отсылающие к генетическим истокам, с одной стороны, и, с другой, на общий мифологический контекст: происхождение от бога Неба, Громовержца, двойничество–парность, взаимозаменяющее распределение функций и соответственно судеб, ключевые мотивы (как, например, преждевременная гибель Кастора) и диагностически важные сюжеты, отсылающие к идеи преследования–преследуемости (калидонская охота, история конфликта с Афаретидами и т.п.). Этот контекст, находя подкрепление в данных индоевропейской мифологии и – шире – мифологической типологии, становится достаточным основанием для предложенных выше реконструкций, которые, будучи сформулированы и выдвинуты, должны стать предметом дальнейших обсуждений. Тем не менее, две тени, кажется, будут неотступно следовать за Диоскурами и прежде всего за Кастором – схемы "основного" мифа и "бобровости" одного из двух братьев.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Имеется в виду работа автора "Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции)", в печати.
- <sup>2</sup> Может быть, корректнее было бы говорить о невыявленности этого комплекса за пределами поведенческого и психоментального уровня в силу ограничений, налагаемых на "словесную" ("текстовую") форму экопликации этих представлений.
- <sup>3</sup> У индейцев северо–западного побережья Тихого Океана, Великой Равнины, в атапасском ареале бобр выступает как трикстер (часто в паре с дикобразом) или объект трикстерских "розыгрышей" и надувательств со стороны другого трикстера. Развитие "трикстерного" начала в существенной мере ограничивает действие цензуры, связанной с табу. Именно "трикстерность" североамериканского бобра обеспечивает ему зна-

чительно большую популярность, чем у его собрата в Старом свете, и большее количество "бобровых" текстов (включая и имена людей), Более того, *beaver* вообще может обозначать индейца атапасской группы, живущего по реке Пис-Ривер.

- <sup>4</sup> Очень характерно, что с этим же элементом \*(s)teu-d- : \*(s)teu-d- связано в латинском и обозначение упорного, прилежного, ревностного, даже рьяного труда (каковой составляет одну из наиболее часто отмечаемых особенностей деятельности бобра),ср. *studeo* 'усердно работать', 'прилежно заниматься' и т.п., *studium* 'старание', 'усердие', 'рвение', 'стремление', ' страсть' и др., *studiosus* 'старателльный', 'прилежный', 'ревностный' и т.д. (согласно Рокорни I, 1033, "\*wonach zielen" aus "wonach schlagen").
- <sup>5</sup> Но и 'бобровая струя' (*хáотвор*) при *хаотбр(е)ю*.
- <sup>6</sup> Одна деталь, связанная с названием племени бебриков, кажется, вскрывает еще один ряд аргументов в пользу "бобровости" Диоскуров и, что особенно важно, Полидевка. В мифе об аргонавтах с течением времени, как известно, круг участников этого похода сильно возрастил. В частности в него были включены и Диоскуры Кастор и Полидевк. Во всяком случае дело обстояло именно так в версиях Феокрита (Идиллия XXVII) и Аполлония Родосского ("Аргонавтика" II 1-136, ср. также I, 146-150: о рождении Ледой близнецов Диоскуров от Тиндарея и об отправлении их из Спарты в поход аргонавтов). Версия Феокрита более развернута, но обе версии равно ценные, в частности, тем, что в ключевой для данной темы ситуации отдается предпочтение Полидевку и песнопение начинается именно с него (ср. у Феокрита: Κάοτορος ἦ πρώτου Πολυδεύχεος ὅρξομ' ἀείδειν; | ἀμφοτέρω ὑμνέων Πολυδεύχεα πρῶτον ἀείδω XXII, 25-26; кстати именно с вопроса о том, кого первым воспевать из сыновей Леды и "щитодержца" Зевса — Кастора или страшного /φοβερόν/ Полидевка, открывается Идиллия XXII, 1-2). Корабль Арго с сыновьями богов (следуя Феокриту) приплывает в край бебриков (Βέβρικας εἰσαφίκανε φεῦν φίλα τέχνα φέροντα, 29). Удалившись от своих спутников в лес в глубине острова, братья-близнецы встречают у источника человека ужасного вида (δεινὸς ἰδεῖν, 45). Им оказывается Амик ("Αμικός), царь бебриков,

чье имя было известно еще Платону. Имя этого "бобрового" царя странным образом напоминает о родине Диоскуров, городе Амиклы (<sup>Ἀμίκλαι</sup>) в Лаконии, где некогда правил отец Диоскуров Тиндарей (ср. также Амикла, сына Лакедемона, см. Apollod. III, 10, 3). Эта неожиданная встреча может оказаться роковой. Никого из пришельцев не отпускает Амик просто так, без кулачного боя, и именно такого боя требует он и от Полидевка (<sup>εἴς ἐνὶ χείρας ἀειρού ἔμπτος διέβρι καταστάς</sup>, 65). И здесь опять перекличка между царем бебриков и Полидевком: оба они искуснейшие мастера кулачного боя. Полидевк понимает, что от боя ему не уклониться, и нехотя принимает вызов. Тем временем Амик ревет в пустую ракушку, созывая волосатых (длинно- или пышноволосых) бебриков — Βέρυχες χοιμόλιτες, 77 (волосатость, пышноволосость бобров как бы становится чертой и этого "бобрового" племени — бебриков); созывает своих спутников и Кастрор, и вскоре начинается жестокий поединок Полидевка, оказавшегося в земле "бобров", с царем этой земли. Не раз в ходе его поражение или даже смерть грозили Полидевку, сыну Громовержца Зевса или его "заместителя" Тиндарея. Но все-таки ему удалось исхитриться:

Но наклонясь головой, своею рукою тяжелой  
Метким ударом он слева в висок и в плечо его ранил  
Черная кровь потекла по виску из зияющей раны,  
И от удара во рту затрещали могучие зубы  
Чаще всё бил Полидевк, все лицо раздробляя и щеки  
Мясо в клочки превратив. И на землю, сознанье теряя,  
Рухнул всем телом Амик, и в знак прекращения боя  
Обе он поднял руки: ведь на волос был он от смерти

(II, 123–130)

(*δηλεῖτο, συντλοΐτρε* и др. в этом описании как бы отсылают к *termini technici* поединка из разных версий "основного" мифа). Одержав победу над царем бебриков, Полидевк не стал унижать его, но заставил Амика, чтобы он, призвав из морской пучины своего отца Посейдона (*δι κατέρ' ἐκ πόλιτοιο Ποσειδάνια χικλόργανι*, 133), поклялся, что он не будет вредить пришельцам. Великодущие Полидевка как бы вынуждает

его отказаться от возможности стать царем этой "бобровой" земли и возглавить "бобровых" людей — бебриков. Так или иначе, не только Кастор-«бобр», но и Полидевк оказываются "заязаны" на "бобровой" теме, хотя при более тонкой реконструкции выясняется, что "бобровая" часть делится братьями-близнецами по-разному. Также следует подчеркнуть еще три существенных момента, связанных с этим эпизодом. Во-первых, явную хтоничность самого царя бебриков Амика, он не только страшен, но и дик, злобно-враждебен и надменен (*ἄγριος εἶ, πρὸς πάντα καλίγραχος τῷ ὑπέροπττς*, 58), и происхождение его тоже хтонично (отец его — олицетворение нижнего царства, морской бездны Посейдон); в описании Аполлония Родосского Амик еще более хтоничен, а Полидевк особенно контрастен ему: ...Оба ни телом своим, ни осанкой не схожие вовсе. | С виду похож был Амик на рожденного грозным Тифоем | Или на чудищ-сынов, которых в старь породила | В гневе на Зевса Земля; звезде небесной подобен | Был Тиндарид — звезде, чьи лучи ослепительно блещут | В час когда почью сияет она, склоняясь на запад. II, 37–42 (но все-таки и здесь в Полидевке пропастиает нечто "животное": ...покрылись | Щеки лишь первым пушком... | Но, как у зверя, росла его сила и крепла отвага. II, 43–45). Земля, гневающаяся на Зевса и "бобровый" царь, гневающийся на "небесно-сияющего" Полидевку, несомненно, образуют сильную параллель на тему низа и верха. Во-вторых, автор "Аргонавтики", включивший обоих Диоскуров в число аргонавтов, будучи родом из Александрии и потом вернувшись в нее, вершины славы достиг на Родосе: здесь он написал или завершил свою поэму, здесь он получил признание, которого был лишен на своей родине. Похоже, что Аполлоний Родосский именно здесь проницательно уловил важность глубинной "бобровой" темы для местной традиции: действительно, есть и другие данные о "бобровых" связях Родоса. В-третьих, версия Аполлония содержит любопытные детали: Полидевк убивает Амика, и его люди, бебрики-«бобры» устраивают как бы некую "антиохоту": Бебрики гибель царя не могли снести равнодушно: | В тот же миг дубины схватив и охотничьи копья, | На Полидевка они устремились плотной толпою (II, 98–100). Но

спутники Полидевка на высоте: Кастор рассекает голову одному из бебриков, повергает своих противников наземь Полидевк; Анкей, Быстро секиру подъяв большую, а левой рукой | Черную шкуру медвежью схватив, ворвался в середину | бебриков сам... (II, 119–121), бебрики — в страхе и отчаянье сбиваются в кучу (ср. мотив ранения в пах и "ободрания" кожи. II, 110–113).

- <sup>7</sup> Ср. в версии Вергилия: *si fratrem Pollux alterna morte redemit | itque reditque viam toties... | ...Et mi genus ab Iove summo* (Aen. VI, 121–123: характерно, что и Эней вспоминает в этой ситуации перед нисхождением в преисподнюю, что он потомок Громовержца Юпитера).
- <sup>8</sup> Ср. Pind. Nem X. 55–59: μεταμειρόμενοι δ' ἐναλλάξ ἀμέραι τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλω | Διὸς νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοις θεράπνας, | πότμον ἀμπικλάντες διοῖον· ἐπεί | τοῦτον, ή πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανῷ, | εἴλετ αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης Κάστορος ἐν πολέμῳ "Переменною чередою | День они пребывают при Зевсе, милом отце. | И день — в полых недрах Ферапны. | Един их жребий, | Ибо это Полидевку милей, | Чем всецело быть ему богом и жить в небесах, | А Кастору мертвым лежать в бою" (перевод М. Л. Гаспарова).
- <sup>9</sup> К братьям Анкей обратился [...] | "В бой вы, злосчастные, рветесь. Зачем же уловкой жестокой | Взяли чужих вы невест и в руках у вас меч обнаженный? | Нам ведь Левкип обещал дочерей и снабдил их приданым. | Нам он их первыми отдал и связал этот брак своей клятвой. | Вы же, нарушив обычай, презираете ложе чужое; | [...] Сердце отца изменившим, подарками брак вы украли — | Вам говорил я нередко обоим открыто об этом [...]: "Что вы затеяли, други? Не след для мужей благородных | Жен себе сватать из тех, кому женихи уж готовы [...] Нам же, друзья, предоставьте, достигнувши цели желанной, | Брак наш свершить. А потом и о вашем подумаем вместе. | ...Послушайтесь нас хоть сегодня. | Все мы друг другу родня; отцы наши — братья родные" (...ἀμφώ δ' ἀμμιν ἀνεψιώ ἐκ πατρὸς ἐστόν) | ... (Феокрит XXII, 144, 170).
- <sup>10</sup> Если же сердцем своим вы стремитесь к сражению и расплю |

Нашу хотите решить, наши копья в крови омывай, | Пусть тогда старший мой, Ид, и твой брат, Полидевк знаменитый, | Руки на брань не поднимут, воздержатся оба от битвы. | Мы же с тобою, мы оба, которые позже родились, | Выйдем на танец Ареса. Не слишком пусть тяжкой печалью | Нашу сразим мы родню. Пусть один будет в доле убитый! | Радость друзьям пусть доставят другие, пускай возвратятся | В дом женихи, а не трупы — и женами девушек этих | Сделают. Меньшей беды мы кончим великую расплю (XXII, 171-180).

<sup>11</sup> Так в версии Феокрита XXII, 137-212. В версии Аполлодора III, 11, 2 Идаст успевает поразить и Полидевку, а его самого Зевс поражает перуном. Ср. Pind. Nem. X, 71-72: Ζεύς δ' ἐκ' Ἰδα τυρφόρον πλάξε φολβεντα χεραυνόν. | Ἄμα δ' ἔκαιοντ ἑρῆμοι. χαλεκὰ δ' ἔρις ἀνθρώποις δμιλεῖν χρεοσόνιν (ср. у Гомера πληγήια χεραυνῷ, о поражении молнией), что отсылает к завершающему мотиву "основного" мифа (ср. Theokr. XXII, 211 и др.).

<sup>12</sup> Возможно, это же противопоставление было актуально и для предыдущего поколения ср. "светлого" Левкиппа и "темного" Афарея.

<sup>13</sup> Идея "двойного" отцовства, столь характерная для Диоскуров и их сестер, как и для Афаретидов (правда, в существенно меньшей степени), легко транспонируется в идею неясного, неизвестного, сомнительного отцовства, которая столь же важна для смысловой структуры "основного" мифа, о чем писалось не раз ранее.

<sup>14</sup> Сыновья Кастора и Полидевка, соотв. — Аногон и Мнесилей, не играют практически никакой роли в истории этих персонажей, и о них вообще можно узнать лишь из Аполлодора (III, 11, 2).

<sup>15</sup> Ср. Клитемнестру как — по идеи — мать, госпожу ахеян и всех греков, отправившихся в Трою.

<sup>16</sup> См. Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме лты. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 140-175 и др.; ср. также Neuland L. *Jumis, die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten* // Acta Universitatis Stockholmensis. Stockholm Studies in comparative religion. 15. Stockholm, 1977; Oinas F.J. *Jumis* — a

- 17 По другой версии, упоминаемой Аполлодором (III, 10, 3), Ойбал был отцом Арены, у которой от Афарея родились Линкей, Идас и Пейс. В этом случае Ойбал был двоюродным дедом Диоскуров.
- 18 Нильссон видел в этом двойном фетише отражение фахверковой конструкции дома и высказывал предположение о том, что Диоскуры могли почитаться как парные домашние духи, первоначально — спартанские цари, происходившие от близнечной двойни. См.: Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1. München, 1941. S.380 ff., Taf. 29, 4. — Божественные близнецы как помощники выступают и в других традициях; не говоря уж об Ашвинах ср. данные, относящиеся к кельтам (Diod. 4, 56), германцам (Alci у нагарнавалов — Tacit. Germ. 43), Хенгист и Хорса у англо-саксов (ср. архаичные наскальные изображения из Швеции), латышей (см. выше о Юмисе) и т.п. В более широком плане см.: Ward D. The divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic tradition. Berkeley; Los Angeles, 1968 и др.
- 19 Ср. культовое святилище Диоскуров в Ферапне, о котором см. Pind. Nem X, 56; Alkm. frg. 5; Paus. 3, 20, 3. Практиковавшиеся в культе Диоскуров трапезы (*θεοξένια*, *lectisternia*) также предполагают наличие у божественных близнецов функции покровителей дома (ср. Pind. Olymp. 3, 39-40). Наличие в раскопках из Лаконии двойных "детских" или "карликовых" фигурок, а также вотивных фигурок, изображающих двух детей в колыбели и распространенных в остальной Греции, также связывают с культом Диоскуров. См. подробнее: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden. Bd. 2. München, 1979. S. 92-94.
- 20 Впрочем, соблазн трактовать и.-евр. \*nek<sup>u</sup>-t- : \*nek<sup>u</sup>-t- или формы типа вед. *aktā* и под. как 'без-очные' сильно умеряется рядом фактов, ср. ступень аблauta \*onk<sup>u</sup>t- (в связи с ранним утром), возможную связь с глаголом \*onk<sup>u</sup>- 'мазать', др.-инд. *añj-*, лат. *inguo*, прусск. *anstan* и др.
- 21 И далее: ночь, срывающая *тикань* благодатную покрова, которую набросил день, открывает подлинное и ставит человека непо-

средственno лицом к лицу с этим подлинным — И бездна нам обнажена | С *своими страхами и мглами* | И нет преград между ней и нами — | Вот отчего нам ночь страшна!

- 22 К \*leuk- : \*lu-п-k- в связи с "рысьей" темойср. лат. *lynx*, арм. *լուսառիկ'* Pl.,ср.-ирл. *luig*, др.-англ. *lox*, др.-в.-нем. *luhs*, лит. *lyšis*, лтш. *lyzis*, прусск. *lysīs* (сюда же и русск. рысь с заменой в аналите), но и др.-инд. *rúṣant-* 'светлый', 'яркий', русск. лысый и т.п.
- 23 Когда речь идет о распределении признаков, особенно у мифологических персонажей, тесно между собою связанных или даже парных, следует иметь в виду "относительность" мифопоэтической логики. Она проявляет себя в двух аспектах. Во-первых, персонажу A может приписываться признак  $F_A$ , являющийся его исключительной собственностью, максимально сильным дифференциальным средством, но может приписываться и признак  $F_{AB}$ , если в данной ситуации A выступает не столько как сам A, сколько как представитель пары A & B, в которую он входит. Во-вторых (которое отчасти является следствием "во-первых"), "сильный" персонаж пары, т.е. такой, с чьим образом связаны наиболее напряженные мифопоэтические смыслы (таковым в паре Диоскуров является Кастор), помимо "своих" собственных признаков может характеризоваться и признаками "слабого" персонажа (что по сути дела, и образует "обще-парные" признаки), но последний не может, как правило, характеризоваться признаками, принадлежащими исключительно "сильному" персонажу (они не включаются в "обще-парные" признаки). Применительно к паре Диоскуров это положение можно было бы проиллюстрировать так: Кастор может быть не только "темным" (основная черта), но и "светлым" (ср. обозначение Диоскуров в Беотии как *λευκῷ πόλῳ* [Eur. *Antiope* frgm.]), но Полидевк может быть только "светлым" и не может даже в составе пары определяться как "темный". Подобная логика весьма характерна для ведийской мифологии, и некоторые ее результаты были не раз продемонстрированы Ж.Дюмезилем (в частности, в связи с парой Митра-Варуна). И все-таки случай Диоскуров нужно признать особым, поскольку некое их равенство вытекает не из их природы, но из сюжета, в котором оно специально мотивиру-

ется. Пиндар проницательно увидел суть проблемы. Когда Полидевк попросил у своего отца Зевса за смертельно раненого брата, тот предоставил выбор самому Полидевку: или быть ему одному на Олимпе, вместе с бессмертными, или, если соблюдать равенство с братом, *Половина дыхания твоего будет в глубях земли (γαῖας ἕπεντερθεν), | Половина, в золотых чертогах небес (οὐρανοῦ ἐν χρυσέοις δόμοισι)*). Pind. Nem. X. 87–88.

<sup>24</sup> Происходит это обычно в апреле—мае, т.е. примерно тогда же, когда по традиционному крестьянскому календарю на Руси в прежние времена рождались дети, примерно через девять месяцев после осенних свадеб.

<sup>25</sup> В разных символических традициях с образом бобра связывают трудолюбие, деловитость, усердие, старательность, упорство, изобретательность, настойчивость, планомерность, целенаправленность, но и важность, чувство достоинства, родовитость, мудрость. В Средние века образ бобра ассоциировался с Германией, с теми жизненными идеалами, которые для этой страны считались основными и следование которым рассматривалось как добродетель. Позже бобр стал эмблемой штата Орегон, а также английской знатной фамилии Асторов (*Astor-Castor*), родоначальник которой был охотником, расставлявшим ловушки на зверей. См.: Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Pt. I. New York, 1962. P. 192, ср. 269 и др. Значительна роль бобра в эмблематике европейского Ренессанса и эпохи барокко и таких мотивов, как преследование бобра собаками, грызение им дерева и т.д. См.: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts / Hrsg von A. Henkel und A. Schöne Stuttgart, 1967. P. 461 и др.

<sup>26</sup> См.: Morgan L.H. American Beaver and his works. Philadelphia, 1868; Rue L.L. Word of the Beaver. Philadelphia, 1964; Vevers G.M. The Life Story of the Beaver. New York, 1946; Warren E.R. The Beaver, its work and its ways. Baltimore, 1927 и др.

<sup>27</sup> Ср. лтш. *debru rauti* ‘бобровые яички’ и их употребление в народной медицине.

<sup>28</sup> Идея целительности связывалась и с другими продуктами боб-

рового организма. Так, уже Плиний сообщает о том, что моча бобра — противоядие (*Hist. Nat.* 32, 132), а пепел от сожжённой шкурки бобра — средство от ожогов и кровотечения из носа (32, 119, 124) Ср. также *Herod.* IV, 109 и др.

- <sup>29</sup> Поскольку лит. *bebros straujus, nerio straujus* 'бобровая струя', ст.-чеш. *bobrový stroj, bobrostroj* и т.п. образуют определенное единство и известно, в каких случаях это средство применяется, то бобровый строй, собственно, и есть средство от половых рас-строиств.
- <sup>30</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 1. М., 1975. С. 254.
- <sup>31</sup> См. подробнее: *Михайлов Н.А.* К одному литовскому названию бобра (в связи с балканскими параллелями) // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — I. М., 1992.
- <sup>32</sup> Ср. в старорусском "Физиологе" главу "О бобру", см.: *Карнеев А.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. С. 307 (ср. также латинский источник этого текста).
- <sup>33</sup> Бобр часто представляется в мифопоэтической традиции как евнух (но ср. бобровина-убийца). Отсюда и его связь с луной, целомудренной девой (ср. Диану), чью чистоту он охраняет (бобр соотносится с луной, как известно, и по цветовому признаку). Учитывая довольно распространенное представление о луне как солнце мертвых, Нижнего мира, связь бобра с луной получает еще одну точку опоры. Такого же характера и связь бобра с Анахитой Ардви-сурой, некогда соотносившейся с Нижним миром и имевшей своим священным животным именно бобра, чьим мехом была украшена ее одежда и в то же время чья диадема состояла из сотни звезд (см. *Gubernatis A.De. Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*. Leipzig, 1874. S. 401–402: здесь же о соотношении цветов утренней и вечерней зари и окраски бобра и луны).
- <sup>34</sup> Акт оскопления имеет свои продолжения и на иных уровнях, вплоть до чисто символических, "заместительных", "метафорических" и т.д. Из форм, сохраняющих религиозное значение, можно назвать обрезание крайней плоти, широко известное в архаичных культурах у ассирийцев, евреев, мусульман, большинства племен Восточной и Южной Африки, в ряде хрис-

тианских сект. "Сильный" вариант обрезания представлен обрядом инициации в архаичных культурах и предшествует непосредственно браку. Сакральная чистота фаллоса рассматривается как жертва — прежде всего Великой Матери, богине плодородия, мужскому божеству, так или иначе влияющему на плодородие, как форма духовного очищения, как знак посвященности и верности посвящению (ср. завет Бога Аврааму — Бытие XVII, 10–14, 23–27). Обрезание Христа поминается 1-го января. Более секуляризованный вариант продолжений акта оскопления — жатва (из и.-евр. \*g<sup>h</sup>en : g<sup>h</sup>on- 'преследовать', 'гнать', 'убивать' и т. п., см. выше), понимаемая как разрушение, уничтожение, убийство. В более широком плане нужно помнить вообще о некоей внутренней связи между плодородием, его поддержанием и возрастанием и калечением, нанесениемувечий неким образом плодородия — божеству, царю, жрецу и т. д. (ср. опыт гностической секты II в. кайнитов и их трактовку истории Каина и Авеля, с одной стороны, и крестной смерти Христа, с другой).

V. N. Торогов

DIOSCUROI IN THE "BEAVER" VERSION  
OF THE "PRINCIPAL" MYTH

*Summary*

Proceeding from the facts that the "beaver" complex in Indo-European traditions is strictly tabooed and driven back, and the mytho-poetic image of the beaver has an ambivalent, two-natured character (cp. the beaver as bearer of both members of a long chain of oppositions, as well as the change of its positions in formulas of the type \*bhebhru- & g<sup>h</sup>en- "the beaver drivers-pursues-kills", but also "the beaver is driven-pursued-killed"), a new interpretation of the Dioscuroi (D.) myth is suggested here, and its "beaver" prehistory is reconstructed: the divine twins are sons of Zeus, the Thunder-God, or his "substitute" Tyndareus; the name of Castor is from Gr. χάστωρ 'beaver', to IE \*kad- 'to shine', 'to be dis-

tinguished'; the name of Polydeuces also seems to actualize the idea of visual perception; the theme of supernatural vision in both its variants — to see far and to be seen from afar — being very important for D. (cp. the Greek sailors' idea of lights on top of a mast as signs of presence of D., and the idea of a lighthouse as a subject and object of light and visibility [D. were honoured as patrons of navigators] with the double vertical fetish is Sparta correlated to these divine twins). The identification: the "dark" beaver=night, the "light coloured" beaver=day is corroborated by Odyss. XI, 301-304: Zeus takes "his" twins to the nether kingdom, ranning them among the immortals. They change places in the "celestial twenty-four-hour's" cycle: when one of them dies, the other one rises from the dead, and vice versa. The history of abduction of brides of another related pair of brothers (Idas and Lynkeus) by D. and its tragic consequences refers one to similar motives of the "principal" myth to the theriomorphic layer, to the idea of supernatural vision and first of all to the theme of hypersexuality. These characteristic features unite D. with mythopoieic ideas concerning the beaver with his hypersexuality, in particular (cf. castoreum, secreted by the genital glands of the beaver and used also as a remedy for barrenness). Pursued by the hunter, the beaver emasculates himself, playing the part of a victim, though previously he was pursuers himself. The mythological pre-history of D. seems to find its proper place in this context.

"Εφήμερος / αὐθήμερος и обыденный  
(к истокам ритуала)

Сюжет этой заметки возник из одного пассажа Страбона, разобранного в книге М.Детьена "Дионис под открытым [раскрытым? — Т.Ц.] небом" (Detienne 1986, 67–88)<sup>1</sup>. Глава "Остров женщин" посвящена анализу странного и, как будто, нигде больше не засвидетельствованного ритуала, связанного с культом Диониса в кельтской Галлии. Этот ритуал описывает Страбон со ссылкой на Посидония (Страбон IV, 4, 6 = Посидоний F. Gz. Hist. 87 56):

ε     'Εν δὲ τῷ ἀκεστῷ φορτιν εἶναι οὐρον μικρὰν οὐ πάνυ πελαγίαν, προχειμένην τῆς ἐκβολῆς τοῦ Λείγηρος ποταμοῦ· οὐκεῖν δὲ ταύτης τὰς τῶν Σαμινειτῶν γυναικας, Διονύσῳ κατεχομένας 10 καὶ ἵλασκομένας τὸν θεὸν | τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις ἱεροτοιίαις [[ἔξι λεισμένας]]. οὐκ ἐπιβαίνειν δ' ἄνδρα τῆς οὐρον, τὰς δὲ γυναικας αὐτὰς πλεούσας κοινωνεῖν τοῖς ἄνδρασι καὶ κάλιν ἐκανιέναι. ἔθος δ' εἶναι κατ' ἐνιαυτὸν ἄπαξ τὸ ιερὸν ἀκοστεγάζεσθαι καὶ στεγάζεσθαι κάλιν αὐθημερὸν | 15 πρὸ δύσεως, ἐκάστης φορτίου ἐπιφερούστης· ἦς δ' ἀν ἐκκέσση τὸ φορτίον, διασπᾶσθαι ταύτην ὑπὸ τῶν ἄλλων· φερούσας δὲ τὰ μέρη περὶ τὸ ιερὸν μετ' εὐασμοῦ μὴ καύεσθαι πρότερον, πρὶν παύσωνται τῆς λύττης· ἀεὶ δὲ συμβαίνειν ὅτε τινὰ ἐμ-  
πο κίκτειν τὴν τοῦτο πεισομένην.

"В океане, говорит Посидоний, лежит островок, находящийся не особенно далеко в открытом море, прямо перед устьем реки Лигера (Луары — Т.Ц.), на острове живут самнитские женщины<sup>2</sup>, одержимые Дионисом; они умилостивляют этого бога мистическими обрядами, так же как и другими священно-действиями; и ни один мужчина не вступает на остров, хотя сами женщины отплывают с него для общения с мужчинами и затем возвращаются обратно. Существует обычай, продолжает Посидоний, раз в год снимать крышу святилища и затем крыть ее снова в тот же день перед заходом солнца, причем каждая женщина приносит свой груз соломы для крыши; но женщину, у которой груз выпадает из рук, остальные разрывают на кус-

ки; они носят куски жертвы вокруг святилища с криками "эу-а" и не прекращают хождение, пока не утихнет их неистовство; по его словам, обыкновенно кто-нибудь поражает [насмерть] обреченнную женщину" (Страбон 1964, 188).

Это краткое и во многом загадочное свидетельство насыщено "мифологическими знаками", указаниями на Диониса, при этом не только подтверждающими его досье, но и вводящими совершенно новые мотивы. Только на этом новом мы и хотели бы здесь остановиться, начав, однако, с изложения трактовки этого пассажа Детьеном, которому и принадлежит введение его в научный оборот<sup>3</sup>.

Детьен интерпретирует этого "непривычного Диониса" (*Dionysos insolite*) "островного бога"<sup>4</sup> в своей обычной манере — смелой и эффектной, — превращая протокольную запись в яркое зрелище: талантливый режиссер, он смело разворачивает скучные авторские ремарки, придавая схеме живую достоверность "увиденного своими глазами". Стоит напомнить, что не только Страбон описывает это с чужих слов, но и его "информатор" — Посидоний — сам в устье Луары не был и в свою очередь пересказывает услышанное (Посидоний 1988, 940).

Больше всего занимает Детьена неожиданный эпизод со сменой крыши, особенно его устрашающий кровавый конец — устрашающий еще и своей парадоксальностью: он построен на случайности (падение груза), которая оборачивается неизбежностью: это случайность, которая происходит всегда (*ἀεὶ δὲ συμβαίνει*) [если следовать большинству интерпретаторов, см. ниже], оксюморная "неизбежная случайность". Она как бы заложена в спешке, в кратком времени, которое отводится на исполнение ритуала: 'один день — до заката' (*σύμπτερὸν ἤρως δύσεως*; предположительно, с рассвета, т.е. в течение светового дня). Такое вполне разумное и реалистичное толкование тем не менее уводит от заложенной в сюжете мифо-ритуальной программы — так, во всяком случае, кажется нам — и потому не является сильным.

Засвидетельствованный в кельтской Галлии ритуал описывает каноническое проявление менадизма, дионисийской *μαγία*, — *σκαραργήσ* (без обычно связанной с ним *βιοφάγια*, что, может быть, имеет свое значение), т.е. растерзание как очистительное жер-

твоприношение богу (Segal 1982, 48; Loraux 1987, 64–65) и/или наказание за нарушение его культа. Примечательно, что агрессия жриц-менад обращена не во-вне, а внутрь, на одну из своих: это подчеркивается и тем, что все происходит на острове, т.е. в отъединении, и тем, что на остров не допускаются мужчины.

Нарушение здесь связано с падением груза. Детьен предполагает, что вместе с грузом падает и несущая (или, во всяком случае, она роняет его, оступившись, споткнувшись, поскользнувшись). Это толкование выдвигает на первый план идею движения (и более точно – движения ног) в связи с Дионисом. Дионис – странствующий бог, постоянно находящийся в движении, и существенно не только то, куда он идет, но и то, как двигается он сам и его тиас (техника движения особенно важна, конечно, в пляске). Движению Диониса Детьен посвящает особый раздел под характерным названием "Подножка". Падение женщины, по его интерпретации, происходит из-за характерной "дионисийской" неровной/неверной походки, от прыжков на бегу или в пляске до спотыкания и шатания под действием вина<sup>5</sup>. При этом Дионис и тут выступает в провоцирующей роли "подталкивателя", ср. в Дельфах алтарь, посвященный Дионису Сфалеоту (Σφαλεότης) – "Дионису толкателью, колебателю, заставляющему падать" (Dettelmann 1986, 77). Мотив "подножки Диониса" Детьен разворачивает в следующей мизансцене:

"...неистовство овладевает женщинами в тот момент, когда одна из них роняет свой груз и падает на землю. Нога одной натыкается на препятствие, ноги других внезапно пускаются в пляс. Бог "Покрыватель" оказывается и "Спотыкателем", "хозяином" подножки и силы, которая заставляет прыгать ("прыгучести"), богом, который повергает своих женщин в транс и жестоко бросает в состояние смертоносного безумия" (79). Эта яркая художественная интерпретация кажется навеянной драматическим драматизмом еврипидовских "Вакханок": так Детьен режиссирует скучное указание Страбона ἢς δ' αὐτὴν ἐκκέστη τὸ φορτίον... (дословно), 'а [у] которой если выпадет груз...'.

Переводчики нередко "раскрывают" это указание, добавляя вполне реальные детали: Джонс "but the woman whose load falls

out of her arms" (Страбон 1969, 249) и (вслед за ним) Стратановский "но женщину, у которой груз выпадет из рук" (Страбон 1964, 188). Однако у Страбона не говорится ни о падении, ни о том, что груз выскользывает из рук (может быть, он падает с крыши). Кстати о самом грузе, который в русском переводе решительно назван соломой (Джонс выносит это предположение в примечание: "ее груз соломы" [249], Кидд подтверждает эту трактовку: "это вне всякого сомнения солома, обычный материал для крыш в Галлии, Страбон IV, 4, 3" [Посидоний 1988, 939]); для точности скажем все-таки, что есть свидетельства, что галлы крыли крыши и ветвями.

Сама идея падения, при котором груз выскользывает из рук, подсказана Детьену переводом Лассерра, с которым полемизирует Кидд. Речь идет о заключительной фразе *ἀεὶ δὲ σύρφαίνειν ὥστε τιὰ ἐμπίστειν τῷ τοῦτο πεισθέντι*: "'It always happens that someone bumps into the women who is going to suffer this' (and makes her drop her load). The codices have *τὴν τοῦτο πεισθέντι*, which Lasserre translates: 'Or il arrive toujours que l'une ou l'autre d'entre elles tombe et doive subir ce sort'. Jones's *τῷ... πεισθέντι* is an easy chance and makes good sense" (Посидоний 1988, 940). Джонс переводит: "and it is always the case, he says, that some one jostles the woman who is to suffer this fate и комментирует: "And thus makes the victim, already decided upon apparently, drop her load of thatch" (Страбон 1964, 249), у Стратановского: "обыкновенно кто-нибудь поражает [насмерть] обреченную женщину" (188).

Итак, при разногласиях в деталях ("способ потери груза") интерпретаторы сходятся в предопределенности (а не случайности) трагического конца. В контексте ежегодно повторяющегося ритуала эту предопределенность можно заменить термином регулярность — указание на то, что эпизод входит в соответствующий мифо-ритуальный сценарий. Сценарий же, по нашему мнению, отличается от обычного дионаисийского клише, где *σκαραγμός* представляет собой кульминацию состояния сакрального неистовства и при этом почти обязательно сохраняет функцию наказания (Ликург, Пенфей, Миниэды, Ликофон и т.д.). Здесь же, как уже было сказано, *σκαραγμός* является как бы сигналом к переходу от энергичной и быстрой работы к вакхическому со-

стоянию.

Для того, чтобы понять этот "обратный порядок" следует вернуться к завязке сюжета — ежегодной замене крыши святилища. Это "требование Диониса" представляется Детъену более чем неожиданным и ничем не мотивированным: сооружение храмов не свойственно Дионису, этому *dieux pavillonairé* "sinon cavernicole, бродячему богу, к архитектурным упражнениям которого трудно отнести всерьез, в отличие, например, от Аполлона, которого Детъен уподобляет бобру — за его строительную активность (71–72). Архитектурные упражнения Диониса выглядят в его трактовке скорее как антураж вакхического неистовства, еще один способ напоминания о могуществе Диониса и об опасности нарушения "дионисийских правил" (Ты прав, о бог, но через счур супор — можно воскликнуть вместе с Агавой): "История островного Диониса рассказывает о жестокости бога, который в течение года кажется совершенно иным, но в один прекрасный день преображается, напоминая забывчивым о том, кто он есть на самом деле" (82).

В более широком смысле трактовку Детъена можно сопоставить с экспликацией сути Диониса, сформулированной недавно следующим образом (Padel 1990, 336): "Все греческие боги жестоки, каждый по-своему. Специфика Диониса в том, чтобы связывать внутреннюю жестокость — жестокость *r̄h̄enes*, искаженного восприятия, индивидуального эмоционального взрыва — с эксплицитно выраженной, внешней жестокостью: жестокость осуществленная и видимая, жестокость во внешнем мире. Его суть — установление связи между безумием и жестокостью". Это действительно жестокость *par excellence*: если Дионис таким образом обучает своих жриц правильному исполнению ритуала, обучение это не приносит результата (поскольку повторяется каждый год). Тогда, может быть, речь идет (и) о чем-то ином?

Первая аналогия, которая приходит в голову — "ситуация жребия": каждый груз играет роль жребия, содержит судьбу каждой из участниц. Покрывание крыши — способ узнавания судьбы, и, по канону гадания, кому-то обязательно должно выпасть несчастье. Это своего рода вариант нашего подлюдного гадания с его запрограммированной случайностью. Однако в коротком фрагменте есть много указаний на то, что этим его смысл (в том

числе мифологический) не исчерпывается. Мы никак не хотим сказать, что Детьен его не заметил: напротив, все основные признаки иного слоя были им отмечены. Просто это не входило в его задание: Детьен конструировал образ Диониса по ритуалам, в честь его исполняемым, и основным для него была интерпретация "вакхического поведения" со всеми свойственными ему крайностями.

Мы же в данном случае хотели бы обратиться к мифологическому уровню более общего плана, к архетипам, одной из рефлексий которых является Дионис. Действительно, не только в выведе наружу жестокости и насилия заключается специфика Диониса: "...в кругу дионисийского культа и его орфического усвоения мотив жертвы ведет в конце концов к символическому возрождению бога" (Segal 1982, 48). Ритуал, представляющий это символическое возрождение, по определению, является календарным, т.е. повторяющимся в соответствии с годовым циклом. Ориентированность Диониса как бога, связанного с растительностью, т.е. с сезонным ростом, на время — время года и "год времени" — несомненна, соответственно и ритуал, о котором здесь идет речь, "укладывается в календарность". О календарном его характере, как представляется, можно говорить более определенно и более "мифологично", чем это делает Детьен, предполагающий, что периодичность обряда привязана к "какой-то годовщине" (81).

В мифологическом календаре такая "годовщина" соответствует определенным временными циклами. Поскольку речь идет о "растительном боже", включенном в сюжет периодического умирания и воскрешения, можно предположить, что ритуал приурочен либо к весне (весеннее обновление природы), либо — учитывая специально винодельческую функцию Диониса — к осени, т.е. к *vendemnia*<sup>6</sup>, либо к зимней эпифании Диониса (Jealshaige 1952, 217). Если верно, что крышу святилища крыли соломой, вероятно свежей, а не прошлогодней, то время исполнения ритуала сдвигается на осень или зиму. В самой мизансцене ритуала, однако, нет ничего, что указывало бы на его связь с сезонными (растительными) циклами, т.е. с временами года. Привязанность же ритуала к определенному дню, его точечность дает основание предположить, что речь идет не о времени года (начале или

конце сезона), предполагающем определенную растянутость, а о некоей временной точке года, что подчеркивается и временем, отводимым на исполнение ритуала. И, конечно, почти напрашивается отнесение этой точки к рубежу, т.е. к новому году.

Как представляется, есть сильное основание для того, чтобы включать этот ритуал в репертуар новогодних, связанных с инсценировкой (повторением, воспроизведением) творения мира, т.е. относить его к жанру космогонических. Пожалуй, мало что воспроизводит акт творения, столь непосредственно и буквально, как возведение храма, так сказать сакральной реплики макрокосмоса. Само действие открывания и закрывания, "снимания и надевания" крыши, т.е. своего рода манипуляция с организацией космического пространства может имитировать творение мира (накрывание земли небом как крышкой-крышей<sup>7</sup>), указывать на оппозицию макро-/микрокосмос, и, наконец, устанавливать соотношение элементов макро- и микрокосмоса (небо=крыша). На этом последнем – функции и символики *крыши* – стоит остановиться более подробно, развернув краткую формулу "Roof – Heaven, Scheiter" (Jobes 1962, 1347).

Семиотическая характеристика *крыши*, составленная А.Байбуриным на восточнославянском материале (Байбурин 1983, 88–103) в основе своей оказывается универсальной и обнаруживает значимые совпадения с "луарским сюжетом". Далее мы приводим "компендиум" раздела "Покрытие дома" по книге Байбурина. Противопоставление *покрытости/непокрытости* является важным классификатором плана содержания ММ (модели мира). *Крыша-покрытие* обеспечивает ощущение конечности, предельности (т.е. упорядоченности вселенной). *Не-дом* (*не-мир*, хаос) – дом без *крыши* (мир без неба). С другой стороны, *крыша* является метонимическим обозначением *дома* (ср. *отчай кровь*). Если вообще этапы строительства маркируют границы между космическими зонами, то завершение формирования вертикальной структуры жилища связывается с идеей достижения верхнего предела (неба), установлением прочной связи между землей и небом. Примечательно, что при строительстве дома (т.е. при воспроизведении творения мира) актуализируются и временные оппозиции, предстающие в достаточно нетривиальной форме. Это оппозиция *законченность/незаконченность*, связываемая с календарным и жизненным циклом,

поларное выражение одного и того же стремления к гармонии, т.е. к сохранению космического порядка. По этому признаку поляризуются и ритуалы. В одних случаях выполняется требование *незавершенности* (существенно, что это может относиться именно к крыше как к символу окончания строительства: на Руси отмечен обычай целый год не делать крыши над сенями, чтобы "всякие беды вылетали в это отверстие"), в других — *завершенности*. Требование ритуальной *законченности* естественным образом связывается со временем, т.е. со сроком, отпущенном на (ритуальное) действие, — и в первую очередь здесь следует говорить об *обыденности* (не только как о ритуале, но и как о концепте).

*Обыденность* заключает в себе временную ограниченность: на изготовление определенного символа отпускается один день (или одна ночь). Среди этих ритуальных символов (чаще всего полотенец) особое значение в контексте нашего сюжета имеет строительство обыденных храмов, т.е. храмов, от начала постройки которых и до освящения должен был пройти только один день (на Руси этот обычай датируется XIV веком). Конечно, это требование обуславливает простоту (если не примитивность) архитектуры храма и, возможно, его относительную недолговечность: эти деревянные, действительно обыденные храмы, заменились каменными, с сохранением названия *обыденный* (ср. хотя бы самую известную в Москве церковь Ильи Обыденного — каменный храм). Зеленин, однако, приводит описание сохранившейся в первоначальном виде "Екатерининской обыденной церкви, что на р. Вятке, в Слободском уезде Вятской губ <...> Величина указанной вятской церкви около полутора квадратных сажен; престолом ее служит простой пенек; царские врата — две простые доски, привязанные веревками" (Зеленин 1911, 16).

В 1911 году Зеленину казалось загадочным с психологической точки зрения возникновение самой идеи *обыденности* (19). Сейчас, как мы видели, оно органично включается в содержательную и формальную структуру ММ. В последнее время семантика *обыденности* обогатилась новыми оттенками, получив признак *спрессованного времени*. С.М.Толстая (Толстая 1991, 65) анализируя "спрессованное" время (день за год и т.п.) в магических ритуалах охранительного характера, называет компрессию времени главным магическим приемом действий по изготовлению *обыденных*

предметов. Этим действиям соответствуют тексты "житийного" жанра, основанные на магии завершенного жизненного, вегетативного или производственного цикла, сжатого до времени исполнения обряда или песни. Таким образом действие переводится в слово (в словесный код ММ), и текст "объясняет" действие, раскрывая — в соответствующих случаях — его космогоническое содержание. Это весьма существенно, поскольку уводит изготовление обыденных предметов от слишком тесной привязанности к злобе дня (избавление от болезни, мора скота, засухи и т.п.), нередко затушевывающей мифологический архетип. Толстая строит свою аргументацию в основном на славянском материале, однако перекидывает мостик и к древнегреческой традиции (65–66): «...примером ритуала, использующего магию компрессии времени, может служить обычай пророщивания злаков перед одним из крупных годовых праздников (так наз. сады Адониса), в котором превентивно и в сжатый срок "проигрывается" весь процесс возделывания поля с целью обеспечить плодородие в текущем земледельческом году».

Воспользуемся и мы этим мостиком для того, чтобы, опираясь на славянские аналогии ритуала "островного Диониса", включить этот сюжет в общую мифологическую перспективу, определяемую рамками архетипической ММ. В этом новом контексте "архитектурные упражнения" Диониса отнюдь не случайны, особенно, если определить их как упражнения не столько архитектурные, сколько космогонические. Островное святилище Диониса должно быть более, чем скромным, если судить по тому, что его (соломенную) крышу меньше, чем за день (часть времени должна уйти на разборку крыши) изготавливают женщины, — ср. выше, описание обыденной церкви в Вятской губ. — и это вполне объяснимо. Храм, само сооружение которого символизирует творение мира, с учетом организации не только пространства, но и времени, должен отличаться от храмов, воздвигаемых в честь определенного божества. В "космогоническом" варианте основное внимание обращено на транспонировку в микрокосмос основных элементов, конституирующих макрокосмос (верх — небо — крыша /низ — земля — пол; понятие предела, границы; открытость/закрытость и т.п.); во втором случае эти требования (при всей своей универсальности) перекрываются иной символикой, в боль-

шей степени подчиняясь эстетическим критериям и т.п.

Если допускается интерпретация Диониса-демиурга, который заботится не столько о святилище как о локусе своего культа, а приурочивает его сооружение к рубежной временной точке, символизирующей повторение космогонического процесса, то тогда этот отмеченный день характеризуется переходом в *иное* пространство и в *иное* время, или пространство и время с *иными* измерениями. Эта "инакость" в данном случае характеризуется компрессией — как пространства (мир сжимается до маленького святилища на островке), так и времени (часть которого тратится на воспроизведение хаоса — крыша разбирается, мир теряет свои границы и деструктурируется). При этом не случайно, что кульминацией — в прямом и переносном смысле оказывается крыша: именно на ней фокусируется сгущение времени и пространства (крыша — метонимическое обозначение *дома*; *дом* — метонимическое обозначение *мира*).

Речь идет при этом не только об известной символике крыши — небо, крыша — граница и т.п., см. выше. Если здесь это реплика неба, то особого дионисийского неба, принадлежащего "дионисийскому пространству". «Черта странная, при том, что она представляется нам исключительно важной — пишет М.Дараки в своей недавней монографии, посвященной Дионису (Daraki 1985, 45) — мир, которым владеет Дионис, это мир без неба (разрядка наша — Т.Ц.) Дионисийское пространство не знает иного "верха" кроме пространства земли. Когда бог покидает людей, он спускается; когда он возвращается, он поднимается к нем». Небо Диониса — ночное, это "громадный свод не имеющего неба рая дионисийских гrotов" (Там же, 214). Описание дионисийского мира автор видит у Плутарха ("Почему божество медлит с воздаянием", Плутарх 1971, 250): "Так он [Фесепий] достиг наконец большой, воронкою уходящей вниз пропасти <...> Было видно, что пропасть внутри, подобно вакхическим пещерам, изукрашена ветвями, травами и пестрыми цветами <...> через эту пропасть Дионис вознесся к богам, а потом вознес туда и Семелу. Место это именовалось Лета". Дионисийский мир, гrot, в трактовке Дараки, представляет собой своего рода локус медиации, связь между двумя ярусами мира, локус, которому совершенно не нужно небо.

— Но нужна крыша, т.е. закрытость, — продолжим мы, поскольку, судя по приведенным выше примерам, речь идет не об отсутствии неба вообще, но о замене воздушного неба каменным сводом пещеры (что естественным образом отсылает к мотиву каменного неба, перешедшему из мифологии в поэзию — свободном каменным кажется небо) или "растительным" небом, образованным сплетением виноградных лоз, плюща, вообще ёлты. Стоит вспомнить, как выглядят виноградники "с птичьего полета": это зеленая крыша, преграда для солнечных лучей, образующая средостение между верхом и низом: одна из ипостасей крыши Диониса или его неба. Такая "растительная крыша" — постоянный мотив в изображении дионисийских сюжетов на вазах. На аттической краснофигурной ойнохое (около 450 г. до н.э., Нью-Йорк, музей Метрополитен) представлена сцена, пародирующая *hieros gamos*. Мальчик, играющий роль Диониса сидит в колеснице под балдахином, сделанным из листьев плюща: таково "театральное" изображение дионисийской крыши (LIMC 1986, № 825, комм. 492). Не является ли наша (предположительно) соломенная крыша репликой этого особого дионисийского неба? — Ср. соломенное небо в европейской традиции — ритуальные плетения, приуроченные к зимнему солнцестоянию, моменту взаимопроникновения мира живых и мира мертвых, в европейской традиции (Терновская 1986).

Если небо Диониса особое, т.е. "материальное" — твердое или вообще осязаемое (небо, построенное по принципу крыши, это оно как бы является ее репликой), основным требованием к которому является его непроницаемость, то становится понятным, почему падение груза представляет собой сакральное нарушение и влечет гибель виновницы. Причина (и ее отмечает Детьен, 82) та, что тем самым в крыше образуется *отверстие*, через которое видно иное небо<sup>8</sup>: так нарушается не только герметичность крыши как элемента дома — нарушается и герметичность неба Диониса и деструктурируется мир Диониса, мир особый, вполне соответствующий его амбивалентному месту и в мире богов, и в мире людей (в этом смысле ему вполне подходит известное клише загадок *ни внутри, ни снаружи, ни дома, ни на улице*).

Вообще с крышей у Диониса особые отношения, которые, пожа-

луй, целесообразно описывать в рамках оппозиции *свой / чужой*. Детьен, подчеркивая "нелюбовь" Диониса к крышам — "островной Дионис" заставляет разбирать крышу своего храма, — приводит целый список примеров того, как по приказу Диониса, сотрясаются и "пляшут" крыши: рассыпается на куски дворец Пенфеля в "Вакханках" (...расходятся балки из мрамора — т.е. разрушается крыша [Вакханки 1969, 453]), сотрясается кровля во дворце Миниэад, висит крыша в доме Ликурга и т.п. Это все, однако, *чужие крыши*, которые Дионис уничтожает, заменяя *своими* — растительными или "пещерными", ср. эпизод с дочерьми Миниэя у Овидия (Овидий 1977, 392–397).

...Пахнуло шаффраном и миррой.

И хоть поверить нет сил, — зеленеть вдруг начали ткани,  
И, повисая, как плющ, листвово покрылась одежда.

Часть перешла в виноград; что нитями было недавно,  
Стало усами лозы. Из основы повыросли листья.

Пурпур блеск придает разноцветным кистям виноградным...

Ср. "сооружение зеленої крыши" в гомеровском гимне Дионису, в эпизоде с тирренскими пиратами (Античные гимны 1988, 118):

Вмиг потянулись, за самый высокий цепляясь парус,  
Лозы туда и сюда, и в обилии гроздья повисли.

Черный вокруг мачты вскарабкался плющ, покрываясь

цветами,

Вкусные всюду плоды красовались, приятные глазу,  
А на уключинах всех появились венки...

(ср. изображение этого эпизода на килике Эксекия). Под таким же зеленым кровом виноградных лоз скрывает Дионис святилище Семелы в Фивах: ἀμιλέου δέ νιν | πέριξ ἐγώ χάλιφα βοτριώδει χλόῃ (Вакханки 11–12).

Говоря о *небе* в древнегреческих представлениях — о небе, созданном Геей-землей точно по размеру и плотно ее накрывающим, И. Е. Данилова указывает на два рода метафор для верха, *неба-крыши*: зелень плюща ("в сторону природы") и балка перекрытия ("в сторону человека") (Данилова 1980, 36–37). Оба эти развития образа неба-кровя в острой оппозиции выступают в "Вакханках" Еврипида; если перевести сюжет в пространственный

код, то окажется, что трагическая завязка основана на то, что Пенфей запирает вакханок и Диониса во дворце/тюрьме *внутри*, они же убегают в горы, в тень/сень леса *во-вне*. Так противопоставляется мир человека (*внутренний*) и мир Диониса (*внешний*), ср. вопрос Агавы о месте, где погиб Пенфей: *τι χατ' οἴκου; ή πού τόχοις;* "В чертогах или где?" - ('в каких местах?') и ответ Кадма: "Где Актеон собаками растерзан", т.е. на горе, в лесу (1290-1291). Для Диониса это еще и реализация оппозиции *свой/чужой*, но в его собственном инвертированном варианте: *свой = открытый, внешний*, т.е. *анти-дом, анти-крыша*.

О "центробежном эффекте Диониса" говорит Дж.Сегал (Segal 1982, 87). Он же обращает внимание на то, что для обозначения тюрьмы или вообще "места заточения" Еврипид использует лексему *στέγη* 'крыша', общее название покрытия любого строения, которое метонимически обозначает и само строение: *δέσμιοις χέρας | σώζουσι καιδήμοισι πρόσκολοι στέγαις* "связавши руки | В тюрьме теперь их люди стерегут" (226-227); *εἰ δ' αὐτὸν εἶσω τῆς δε λήφομαι στέγης* 'если я захвачу его [Диониса] внутри дома [крыши]' (угрозы Пенфея, 239). *ἀς δ' αὖ σὺ Βάσχας ... ἀδρας ἐν δεσμοῖσι καιδήμου στέγης...* "А с теми, царь, вакханками, которых, | Связавши раньше, запер ты в тюрьму..." (443-444); *Βρόμιος <бб> ἀλαλάζεται στέγας ἔσω* "И из дворца сейчас | Вакха раздастся победный клик" (592-593; Дионис заперт во дворце Пенфея как в тюрьме).

Входя во дворец, Дионис расшатывает *балки* (*μέλαθρον*, метонимическое обозначение крыши и далее – *дома*): *τάχα τὰ Πειθέως μέλαθρα διατικάξεται πεστίμασιν* "Весь на куски дворец сейчас рассыпается" (598); *ὅ διόνυσος ἀνὰ μέλαθρα* "Дионис во дворце" (598); существенно, что *ἀνά* имеет значение и 'наверху' и 'в глубине'<sup>9</sup>; существенно и то, что этим же словом называет Агава родной дом, прощаюсь с ним навсегда: *χαῖρ'*, *ῷ μέλαθρον*, *χαῖρ'*, *ῷ πατρία πόλις* "Ты прости, мой чертог, моя родина" (1369) *Στέγη* здесь нет, но оно анаграммируется в последующих строках: *ἐκλείπω σ' εἰλί διοτιχίᾳ | φυγὰς ἐκ θαλάσσης.* | *στεῖχε νῦν, ώ παῖ, τὸν Ἀρισταίου | στένομαι σε, πατέρ* (1369-1372).

Особые отношения Диониса с обычной "человеческой" крышей засвидетельствованы и Плутархом (Плутарх 1990, 191) в "Рим-

ских вопросах" (28. Почему детям запрещают клясться именем Геркулеса под кровом и заставляют их выходить под открытое небо?): <...>" Ведь именем Вакха тоже не клянутся под кровом <...> если точно, что Дионис и Вакх — одно существо". Геракл отождествляется с древнеиталийским божеством *Sancus*, имевшим храм с открытой крышей (там же 484, прим. 1), ср. еврипидовских вакханок, блуждающих по "бескрышным скалам" ἀκρόβοτς γέτραις (38).

"Собственная" же крыша Диониса в "Вакханках" узнается в зеленой сени-тени растений. К уже цитированному "зелень и гроздья винограда", которыми Дионис обвил святилище Семелы (10-11), см.: ἐν δὲ δασκόις | βρεστὶ φοίσειν "стремятся в тенистые горы" (219-220) — "дионисийская крыша" складывается из признаков *тень/сень* (от ветвей), т.е. *закрытый + верх* (горы). "Не на припеке солнца, — в холодке | Ты кожу белую свою лелеял" (ιόκο σκιᾶς, 457-458) — насмехается над пленником-Дионисом Пенфей; τρομένη | βροτῶν ἐργάζεταις σκιαροχόμοιο τ' ἔρεστιν ὅλας "erfreut sich der Freiheit, die kein Mensch stört, und der zarten Schöblinge unter dem schattenspendenden Laubdach des Waldes" (Вакханки 1980, 874-876); πεύκαισι συσκιάζου "mit seinen Kiefern schattenreich" (1052). Место отέγη занимает таким образом σκιά: "Cette famille couvre un important champ sémantique, impliquant l'obscurité, l'ombre, le fait de couvrir, parfois tardivement de protéger" (Шантрен).

В каком-то смысле создание тенистого зеленого покрова (*сени*) можно видеть и в этом фрагменте: Вы, колыбель Семелы, | Фивы, плющом венчайтесь! | Нежной листвой оденьтесь, | Пурпуром ягод тиса! | Вакха исполнись, город, | С зеленью дуба и ели! (105-110).

Растительная крыша/*сень* создается особым образом, в инвертированном временном измерении. Инвертированность заключается в том, что быстрота ее появления (божественного изготовления) как бы противоречит "нормальному" — медленному и незаметному — росту растений. Детьен (83) перечисляет эти внезапные и "скоростные"-дионисийские эпифании, отмеченные признаком αὐτόματον ("la marque commune du soudain et spontané").

Определяя темп разборки и сооружения крыши, Детьен употребляет слово эфемерный: "un seul jour; le temps de l'éphémère,

comme l'on disait en Grèce archaïque; la temporalité condensée resserrée que choisit Dionysos pour ses éiphanies de vigne et du vin entre chien et loup" (80).

У Страбона в рассматриваемом фрагменте употреблено *αὐθιμερόν*, едва ли не полностью синонимичное *ἔφημερόν*. Приведем основные словарные значения этих лексем: *εφήμερος* – *living but a day, short-lived; of men, ἔφημεροι creatures of a day; for the day, dayly* (Liddel-Scott); *ἔφημερος* – *auf den Tag, für einen Tag, nur einen Tag lebend, dauernd, wirkend* (Passow 1983, s.v.); *ἔφημερος* – *diarius, unicum diem durans <...> sed et animaliula quaedam ἔφημερα vocantur, quod unicum diem vivant <...> ἔφημερον, herba cuius duo sunt genera: sic autem dicitur una, quod flos illi confestim deciduus, non longius uno aut altero die commoretur, aut decerpto longior vita quam dies; altera vero inde nomen habet, quod eodem die perimat* (Stephanus 1954, s.v.).

*αὐθήμερος* – *made or done on the very day; αὐθημερόν* – *on the very day, on the same day, immediately* (Liddel-Scott).

Кроме живых существ и растений эфемерными/ "аутимерными", т.е. краткими, переходящими, недолговечными могут быть: *τύχαι* Е. Негасл. 866, Diph. 45, *χαρά* Heliod. VII 12. 2, *νύκτη* Xen. Eph. 32. 3, *λόγοι* Esch.; *ἐ. σώματα καὶ χρήματα ἡγεῖσθαι* Th. 2. 53 и т.д.

Ср. у Зеленина (1-2): «*обыденный, "однодневный, сделанный в один день или в одни сутки". В народных говорах употребительны выражения "обыденное сено", т.е. скошенное утром и подсохшее к вечеру, съездить куда-нибудь обыденкой, т.е. в один день; управиться с какой-либо работой в один день»* и, подробнее, по Даю (Даиль): «*"однодневный, одноденный, суточный, об один день сделанный, одне сутки длящийся <...> Обыденный мотылек или обыденка ж. эфемера, живущий не более суток, или немногих дней. Обыденком делать, обыдено и простоит, плохо будет <...> Обыдни мн. будни, простые рабочие дни, или не праздники <...> Ныне в обычве писать обыденный вм. обиходный: двое ученых перевели книгу, озаглавив ее: физиология обыденной жизни, т.е. жизни обыденки, эфемеры, тогда как они хотели сказать обиходной [значение, закрепившееся в современном языке – Т.Ц.]. Обыденная церковь есть в Москве и Вологде; по*

преданью, они выстроены миром в сутки, по обету, после чумы или мора: вологодский Спас обыденный в 1618 г."

Сопоставление объема значений этих лексем в греческом и русском показывает, что в основной части они совпадают, расходясь, скорее, в метафорических значениях (в греческом – 'легковесный', 'незначительный', в русском – 'повседневный', 'заурядный', 'обыкновенный'). Нас, однако, в данном случае интересует, как представлено в том и в другом случае мифо-ритуальное значение, а оно в свою очередь, может быть рассмотрено в рамках оппозиции *возникший / сделанный* и эксплицировано следующим образом. В греческом (языке sc. традиции, ММ) эфемерное (в данном случае имеется в виду "материальное", а не "идеальное" – речи, мысли и т.п.) относится к флоре и фауне: "однодневки", будь то растения или насекомые, появляются на свет и умирают в тот же день; компрессия времени захватывает, таким образом, их век. На первый взгляд, речь идет о вполне реальных особенностях структуры и функционирования растительных и животных организмов. Однако компрессия времени как концепт мифологична, и то, что подвергается ее воздействию, переходит в иное измерение, мифологическое по преимуществу.

Действительно, такие "игры со временем" могут происходить только по воле или с помощью богов – создателей и самого мира и его устройства, порядка (то, что отражено в греч. *космос*). Надо сказать, что на общем фоне употреблений лексемы *эфемерный* случаи, в которых можно видеть "указания на мифологичность", редки и вызывают затруднения в интерпретации. У Платона Фемистокл "принял быстродействующий яд и скончался в Магнесии" (Платон 1987, 243) *φάρμακον ἐφύμερον προσειέρχαμενος, ἐν Μαγνητίᾳ κατέστρεψε* (Plut. Them. 31.5). Что это был за яд? Действовал ли он в течение дня, или имеется в виду нечто иное, отсылающее к термину? На последнее косвенно указывает эпизод обмана Мойрами Тифона: [Тифон] *πεισθείς υἱὸν ὅτι ῥωσθρεταὶ μᾶλλον, ἐχεύσατο τῷν ἐφῆμερον καρκῶν* (Аполлодор I, VI, 3) "они [Мойры] убедили его, что у него прибавятся силы, если он отведает однодневных плодов" (Аполлодор 1972, 10). Комментатор (ср. Там же, 132) уводит этот пассаж от мифологической интерпретации, поскольку указание кажется

слишком неопределенным: "Эта деталь мифа не вполне ясна: может быть, имеется в виду ядовитое растение, называемое тò ἐφίμερον. См.: Theophr. H. pl. IX, 16, 6; Diosc. IV, 84". — Если это так, то такое "реалистическое снижение" выпадало бы достаточно резко из всего "мифологически перенасыщенного" эпизода борьбы Зевса с Тифоном. Почти неправдоподобно выглядит то, что в этом космическом поединке, где Мойры выступают в качестве чудесных помощниц Зевса, они пользуются в качестве чудесного средства вполне обычным и отождествляемым растением (*Colchicum autumnale*). Возможно, все-таки, что это растение мифологического гербария, указывающее на ту ячейку словника ММ, которая затем может быть заполнена реальными объектами — имя для них уже есть.

Примечательно место, где происходит обман. Тифон переносит Зевса в Киликию и запирает его в Корикийской пещере. Однодневные же плоды он пробует на горе *Nisa*; о Нисе (городе) в связи с Дионисом см. Chuvilin 1991, 254–256. В этом можно усматривать косвенное указание на Диониса, который таким образом оказывается связанным с эфемерностью. См., в подтверждение этому, у Нонна. Зевс обращается к Аполлону, Гефесту и Афине:

"Ἄξονος διμφαίοιο φεγγόρε χοίρωνε Πυθοῦς, τοξοσύνης σκήτοῦχε, σελασφόρε, σύγγονε Βάσχου, μινώο Παρνησσοῖο καὶ ὑμετέρου Διονύσου· Ἀμπελος οὐ σε λέληθεν ἐφίμερος·"

(Dionysiaca XXVII, 252–255)

"Prophetic sovereign of the prophetic axe of Pytho, Prince of Archery, lightbringer, brother of Bacchos, remember Parnassos and your Dionysos! You did not fail to see Ampeles who lived but a day..."

(Нонн 1962, 337)

В Лексиконе к Нонну это переводится как "kurze Zeit lebend" (Peek 1973, 622), нам, однако, кажется, что в контексте Диониса эфемерный обогащается иными смысловыми оттенками, отсылающими к мифологическому. Эпизод, приведенный Острабоном, показывает, что Дионис связан не просто с компрессией време-

ни, но с эфемерностью—однодневностью в буквальном смысле. Оказывается, что *вдруг* или *вмиг* получает временное уточнение: это не просто очень быстрое действие (притом именно действие), но, действие, которому приписывается признак срока: оно должно совершаться в определенный промежуток времени. Иными словами, *вмиг* — это чудо как бы вневременное, а *έφτιερόν / αὐθιερόν* предполагает отрезок времени, за который должен быть изготовлен артефакт. На уровне богов речь идет о мифологическом времени, затраченном на творение мира; на уровне людей — это ритуал, т.е. инсценировка, воспроизведение прецедента, и эта инсценировка естественным образом укладывается в условное, т.е. в сжатое, а не в реальное время, ср. использование этого же приема в театре и кино (Цывьян 1993, 35). Эфемерный становится таким образом *термінus technicus* в организации ритуала, соответственно никак не метафоричным, а, на-против, предельно "буквальным".

Перевод *эфемерного* на уровень ритуала означает приобретение им еще одного важного смыслового компонента: он относится уже не (или не только) к событиям, но к действиям, описывает не то, что *происходит*, а то, что *изготавливается*. Именно это значение закрепилось в мифологическом слое русского *обыденный*, дав такие мифологические клише как *обыденный храм* (*обыденное полотенце* и т.п.). И тогда кажется допустимым перекинуть еще один мостик от обыденного храма к храму "островного Диониса" в устье Луары: они объединяются по *обыденности*, по мифологически сжатому времени, которое предписывается при исполнении ритуала. Выше мы говорили о том, что это — календарный ритуал, в плане содержания соответствующий творению мира. В плане выражения это строительный ритуал, который соответственно подчиняется "законам жанра" и включает в себя такой компонент как *строительная жертва*. Нельзя ли видеть этот мотив в рассматриваемом сюжете? В описании *окаратумб*'а при сооружении *крыши* есть моменты, уводящие, как представляется, от "классического менадизма": во-первых, *окаратумб* (см. выше) не сопровождается омофагией, во-вторых, (что более существенно, так как, омофагия, все-таки происходит не всегда), участницы не разбрасывают куски жертвы (ср. эпизод с Пенфеем, тело которого было разметано так, что его с трудом уда-

лось собрать), а обносят их вокруг храма феро́гаς δέ τὰ μέρη περὶ τὸ ἱερόν, т.е. как бы опоясывают храм. (ср. "обтягивание холстом вокруг церкви" у Зеленина (6): "Обряд здесь превратился в простую, хотя и своеобразную жертву").

\* \* \*

Наша заметка, написанная "по следам Детье́на", имела целью показать, как сквозь традиционного Диониса, этого странного, чужого (*étranger* в обоих смыслах, если вспомнить Камю) бога, избавляющего от страданий (*τὴρ λαυρίλυκον ἄγγελον δούμα βροτοῖς* [Вакханки 772], *Лей страданий утоленье, | Добрый Вакхов дар виню — у Шиллера-Жуковского*) и насыщающего страдания (*δεινῶς γὰρ τὰνδ' αἰχείαν διόνυσος ἀναξ τοὺς σοῦς εἰς οἴκους ἔφερεν* [Вакханки 1375]), как сквозь этот образ пропадает другой Дионис: Дионис — строитель мира, но мира своего, дионисийского, со своим особым пространством и временем.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Ранее Detienne-Vergnant 1979, 203, прим. 4. о формах жертвоприношения Дионису — к мотиву охоты-преследования. К этому мотиву в связи с Дионисом см. еще: "каждый год на праздник Агроний жрец Диониса преследует их [женщин из рода минизад, наказанных в свое время Дионисом] с мечом в руке; и ему позволяет, настигнув вакханку, убить ее" (Плут. Греч. вопр. 38=Плутарх 1990, 234) и O'Sonnog-Visser 1987, 219.
- <sup>2</sup> Или намнитские (Strabo, IV. 2.1, Ptol. II. 8.8, Caesar B.G. III 9.9, Plinius N.H. IV.107) — намниты, народность кельтской Галлии живущие в нижнем течении Луары. Этот вариант дает Детье́ну основание называть их "нантскими дамами".
- <sup>3</sup> Во всяком случае в монографии, специально посвященной Страбону, этот эпизод никак не упоминается, см.: Vliet 1977.
- <sup>4</sup> Мы здесь не касаемся связи Диониса с водой. Мотив же "Дионис на острове" или "Остров Диониса" (см.: Kereyui 1983, 157 сл.) может быть сопоставлен и с мотивом "Дионис на ко-

рабле" ("Дионис и тирренские пираты"), тем более, что виноградные лозы, оплетающие снасти, могут интерпретироваться и как знак превращения корабля в остров. О концепте корабля-острова см.: Айрапетян 1992, 230 и особенно 232: "созвучие греческих *ιαῖς* 'корабль', *ιαῖς* 'храм' и *ιηροῖς* 'остров'".

- <sup>5</sup> Ср. хотя бы у Лукиана: [Дионис] "постоянно блуждающий в обществе сумасшедших женщин <...> пляшущий с ними под звуки тимпанов, флейт и кимвалов <...> все это он совершил среди хороводов и пляски <...> Я не стану говорить о том, каков он сам по себе, — ни о его женской головной повязке, ни о пьянстве, ни о походке" (Лукиан 1962, 69, 88).
- <sup>6</sup> См. праздники сбора винограда в современной Греции, когда зрителю может показаться, что он находится в окружении древних греков, прославляющих Вакха (Megas 1958, 159).
- <sup>7</sup> См. об этом на материале балканской и средиземноморской традиции работу автора "Интерьер дома — интерьер космоса" (в печати).
- <sup>8</sup> Поэтому имеет значение то, откуда падает груз: не соскальзывает ли он с крыши? Здесь можно вспомнить итальянский неореалистический фильм "Крыша": дом считается построенным, если за ночь (!) будет полностью сделана крыша. В противном случае полицейские его разрушают. Пожалев молодежнов, полицейский делает вид, что не замечает луча солнца, пробившегося через отверстие в крыше — happy end нашего сюжета.
- <sup>9</sup> Ср. сочетание *балки* и *берха* у Сафо: "Τύφοι δὴ τὸ μέλαθρον <...> ἀέρρατε, τέχτονες ἄνδρες.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Айрапетян 1992 — Айрапетян В. Герменевтические подходы к русскому языку. М.
- Античные гимны 1988 — Античные гимны. Сост. и общ. редакция А. А. Тахо-Годи. М.
- Аполлодор 1972 — Аполлодор. Мифологическая библиотека. Изд. подготовил В. Г. Борухович. Л.

- Байбурин 1983 — Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.
- Вакханки 1969 — Еврипид. Трагедии. Пер. Иннокентия Анненского. Т. 2. М.
- Вакханки 1980 — Euripides. Tragödien. Griechisch und deutsch von D. Ebener. VI. Berlin.
- Данилова 1980 — Данилова И.Е. Образ природы в древнегреческой вазописи // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции. М.
- Зеленин 1911 — Зеленин Дм. "Обыденные" полотенца и обыденные храмы // Живая старина. ХХ. Вып. 1.
- Лукian 1962 — Лукian из Самосаты. Избранное. М.
- Нонн 1962 — Nonnos Dionysiaca with an english translation by W.H.D.Rouse. Cambr., Mass.
- Овидий 1977 — Овидий. Метаморфозы. Пер. с лат. С.Шервинского. М.
- Плутарх 1971 — Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием. Пер. и комм. Л.А.Ельницкого // ВДИ. 1971. № 1.
- Плутарх 1987 — Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. II. М.
- Плутарх 1990 — Плутарх. Застольные беседы. Лит. пам. М.
- Посидоний 1988 — Posidonius. II. The Commentary. J.G.Kidd. ed. Cambridge e.a.
- Страбон 1964 — Страбон. География. Изд. подг. В.Стратановский. М.
- Страбон 1969 — The Geography of Strabo with an english translation by H.L.Jones. Cambridge, Mass.; London.
- Терновская 1986 — Терновская О.А. О соломенном небе и треугольной бороде // Балканы в контексте Средиземноморья. М.
- Толстая 1991 — Толстая С.М. Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. М.
- Цивьян 1993 — Цивьян Т.В. Текст как мера времени // Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden.

- Chuvin 1991 — Chuvin P. Mythologie et géographie dionysiaques. Clermont-Ferrant. Paris.
- Daraki 1985 — Daraki M. Dionysos. Paris.
- Detienne 1986 — Detienne M. Dionysos à ciel ouvert. Paris.
- Detienne-Vernant 1979 — Detienne M., Vernant J.-P. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris.
- Jeanmaire 1972 — Jeanmaire H. Dionysos. Paris, 1951. Здесь цит. итал. пер.: Dioniso. Torino.
- Jobes 1962 — Jobes G. Dictionary of mythology, folklore and symbols. New-York.
- Kerényi 1983 — Kerényi K. Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung. Здесь цит. по итал. пер.: Nel labirinto. Torino.
- LIMC 1986 — Lexicon iconographicum mythologiae classicae T. III, 1/2. Zürich; München.
- Loraux 1987 — Loraux N. Tragic ways of killing a women. Cambr., Mass.; London.
- Megas 1958 — Megas G.A. Greek Calendar customs. Athens.
- O'Connor-Visser 1987 — O'Connor-Visser S.A.M.E. Aspects of Human Sacrifice in the tragedies of Euripides. Amsterdam.
- Padel 1990 — Padel R. Making Space Speak // Nothing to Do with Dionysos? Princeton.
- Passow 1983 — Passow F. Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Darmstadt.
- Peek 1973 — Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos. Hrsg. W.PEEK. Zweite Lief. (E-K). Hildesheim.
- Segal 1982 — Segal Ch. Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae. Princeton.
- Stephanus 1954 — Stephanus. Thesaurus graecae linguae. T. IV. Graz.
- Vliet 1977 — Vliet Edu.Ch.L. van der. Strabo over Landen, Volken en Steden, bezien tegen de historische en sociale achtergronden van zijn leven en werken. Amsterdam.

LE CONCEPT DE L'ÉPHÉMÈRE DANS UN RITE  
DIONYSIAQUE ET SES PARALLELES RUSSES

*Résumé*

Le sujet de l'article est lié avec un passage de Strabon (IV, 4, 6) analysé par Detienne (1986): Strabon décrit le rite étrange du toit *neuf* en terre gallique. Une fois l'an les prêtresses de *Dionysos insulaire* enlèvent le toit du sanctuaire et en remettent un autre le même jour, chacune y apportant son matériel. Celle dont le fardeau tombe à terre est déchiquetée par les autres (*le sparagmos dionysiaque*). On propose une interprétation de ce rite en déhors du ménadisme, dans le contexte du sacrifice de la construction dont les exemples sont fréquents dans la tradition balkanique. Un autre trait important est le temps condensé (*un seul jour*) destiné pour le changement du toit: le concept de l'éphémère est introduit par ce trait. Les traditions diverses connaissent le rite de la fabrication éphémère des objets à désignation magique (cf. *la chemise de peste* en Roumanie). Une autre analogie - les églises éphémères russes (*obydennye chramy*) construites dans un seul jour. Le rite lié avec le temps condensé (*l'éphémère*), transforme le temps réel en celui mythologique et, avec cela, le monde réel en celui mythologique: dans le contexte du modèle du monde archétypique c'est la répétition de l'acte de la création du monde, d'où la fonction universelle du rite - l'affirmation et la conservation de l'ordre cosmique."

**Корректурное дополнение**

Обзор последних работ по русской "обыденности" (ср. специально посвященную термину статью А.Б.Страхова) см. в комментарии А.Л.Топоркова к переизданию работы Зеленина (в печати).

## СМЕРТЬ ГЕРАКЛА

*Востою Геракла, сына Зевса...*  
Нумп. Ном. XV

*Безумный герой*

Общеизвестна трагическая судьба греческих героев. В этом отношении особенно показательны жизнь и смерть Геракла — героя антихтонического. Следствием непосредственных "контактов" Геракла с хтонической стихией становится *безумие*, насыщаемое на него Герой. Безумие Геракла вначале обращается на *других* и может рассматриваться как первые "симптомы" некоей неизлечимой болезни, своего рода хтонического *отравления*. Ср. слова Амфитриона, в которых безумие Геракла уравнивается с отравлением хтоническим ядом. *Безумной волной волчьямъ | [...] сто-головой гидры* (Eur., *Neg.*, 1188–1190)<sup>1</sup>, т.е. кровь убитой гидры оказывается *фатальной* для героя.

Версия Еврипида, согласно которой Геракл убивает своих детей и жену и пытается убить своего земного отца Амфитриона после возвращения из царства мертвых, представляется архетипически более логичной, чем версия Аполлодора, согласно которой Геракл совершает свои подвиги в искупление за убийство, совершенное в *безумии*.

Многозначительна и другая деталь, сообщаемая Диодором: "Совершив свои подвиги, он отдал свою жену Мегару в жены Иолаю, поскольку сомневался касательно детей, которых мог бы иметь от нее по причине несчастья, случившегося с его сыновьями" (*Bibl. his.*, IV, 31)<sup>2</sup>. Аполлодор без каких-либо объяснений сообщает о том, что Геракл отдал Мегару в жены Иолаю (*Bibl.*, II, 6). "Объяснение" здесь следует искать, по-видимому, в отношениях Геракла с женщинами, которые в силу своей особой связи с Землей, обладают наибольшей хтонической уязвимостью, ср., например, Деяниру, которая становится невольным орудием мести хтонических сил. Подозрение в "орудийности" Мегары заставляет Геракла искать "компромиссное" решение, кото-

рое устранило бы связанную с ней опасность. Ср. также убийство Ифита обезумевшим Гераклом (*Ibid.*, 6, 1-2). Иола, дочь эхалийского царя Эврита, которую тот отказался отдать в жены Гераклу, опасаясь его безумия (*Ibid.*, 6-1), становится "косвенной" причиной как смерти своего брата Ифита, так и гибели самого Геракла. Пытаясь оградить себя от безумия Геракла, Эврит "активизирует" затаившийся в нем хтонический элемент, который несет гибель как тем, кто входит с героем в непосредственный контакт, так, в конце концов, и ему самому. Каждое из этих невольных преступлений ухудшает как душевное, так и физическое состояние Геракла: он отправляется в изгнание, заболевает или должен перенести унижения рабства для того, чтобы излечиться. Геракл — *больной* герой, ср. слова Деяниры: *Я на него сердиться не могу: | Не оборимым болен он недугом* (*Трахин.*, 557-558)<sup>3</sup>.

Изменение "хронологической" последовательности (у Аполлодора и Диодора Сицилийского) не нарушает, однако, последовательности "архетипической", поскольку в своем качестве *антихтонического* героя Геракл вполне определяется с того момента, когда он в колыбели душит двух змей, посланных Герой. В этот момент он *непосредственно* соприкасается с хтонической стихией и "заражается", "заболевает" ею, принимая в себя нечто от ее ядовитости, которая в дальнейшем "выходит наружу" сначала как безумие (т.е. как слепая деструктивная сила), а затем как тотальное отравление, единственным излечением от которой становится жертвенный огонь, выжигающий "злокачественную опухоль" хтоничности. Гера мстит младенцу Гераклу не потому, что он убил, но потому, что он *должен* будет убить вскормленных ею чудовищ. Для хтонического божества "будущее" равно "*прошлое*"<sup>4</sup>, поскольку время (как и пространство) есть качество организованной (структурированной) мировой сферы, и полностью отсутствует в хтонической. Об антихтонической функции Геракла ср.: *Слишком высокая цена даже за избавление земли от заразы* (*Eur., Her.*, 21); *Возмещение за то, что он очистил ее моря и земли* (226); *Непроходимую землю, дикое море он усмирил* (851), а также определение Геракла как *разрушителя страшных действий чудовищ* (700). В этом отношении показательна и ненависть Геракла к диким зверям и беззаконным людям: "Он

ненавидел всякого рода диких зверей и беззаконных людей" (*Diod., Bibl. his., IV, 17, 5*).

Антихтоническая функция ("инструментальность") героя подготавливается обстоятельствами его рождения. Согласно Гесиоду, "отец богов и людей другое замышлял в своем уме: как породить защитника от зла для богов и людей, которые пытаются хлебом" (*Hes., Aερία, 27-30*)<sup>1</sup>. Согласно Диодору, Зевс соединяется с Алкменой не в силу "желания любви, как с другими женщинами, но главным образом с целью порождения" (*Bibl. his., IV, 9, 3*). Рождение Геракла, таким образом, происходит с определенной целью: он должен стать "защитником от зла для богов и людей". Что касается богов, показательно участие Геракла в гигантомахии. Согласно Аполлодору, Гея в досаде за низвержение Титанов порождает чудовищных Гигантов, которых боги могут победить только с помощью людей (*Bibl., I, 6, 1*). Можно предположить, что порождение Зевсом Геракла было вызвано необходимостью иметь "человеческого помощника" для борьбы с "новым поколением" хтонических чудовищ, что дает судьбе и деятельности Геракла космологическое содержание.

Геракл не рождается бессмертным. Он становится им после совершения своих подвигов, т.е. бессмертие достигается как результат победы над смертной хтонической стихией. Поэтому оно не есть награда, но следствие преобразования ядовитого хтонического начала в вечную энергию бытия. Как свидетельство этого успешного преобразования можно рассматривать вознесение Геракла на Олимп, примирение с Герой (усмиренная хтоническая стихия) и женитьбу на богине юности Гебе (символ бессмертия). В этом отношении Геракл повторяет путь другого сына Зевса — Диониса, который тоже преследуется Герой, насышающей на него безумие, и после свершения своего земного пути спускается в царство мертвых, а затем восходит на Олимп, т.е. в небесную божественную сферу.

О связи Диониса с Гераклом Диодор сообщает: "Из родившихся от смертных женщин он счел только Диониса и Геракла достойными этого имени (олимпийских богов — М.Е.), не потому, что Зевс был их отцом, но также и потому, что они признавали тот же самый план жизни, и сделали много полезного для жизни человека" (*Bibl. his., IV, 15, 1*). А также: "первой смертной

женщиной, с которой возлег Зевс, была Ниоба, дочь Форонея, и последней — Алкмена, которая согласно генеалогиям мифографов, была шестнадцатой по линии, идущей от Ниобы. Это значит, что Зевс начал порождать человеческих существ с предками этой Алкмены и прекратил их порождение с ней же, т.е. на ней оканчиваются его отношения со смертными женщинами; поскольку он не надеялся более породить сына, который был бы достоин уже бывших. И потому не желал, чтобы "худший следовал лучшему" (*Ibid.*, IV, 14, 4). Ср. и другое свидетельство Диодора о связи Диониса и Геракла через вино — священный и одновременно опасный напиток: "Мифографы сообщают, что в давние времена этот кувшин (с вином — *M.E.*) был оставлен некоему Кентавру Дионисом, который приказал ему открыть его, когда придет в это место Геракл" (*Ibid.*, IV, 12, 3).

Следует отметить действие, которое оказывает "скрытый" напиток Диониса на кентавров, хтонических существ: от распространившегося запаха кентавров охватывает *безумие*, которое становится причиной их гибели (*Diod., Bibl. his.*, IV, 12, 5–8). Против обезумевших Кентавров Геракл пользуется отравленными желчью гидры стрелами, т.е. хтонический яд обращается против хтонических существ, гибель которых предопределяется "объективной необходимостью" очищения земной сферы от всякого *непосредственного* присутствия в ней хтонических элементов. Поэтому гибнет и кентавр Фол, ставший невольной жертвой безумия своих сородичей.

#### *Герой — очиститель*

Катастическая функция Геракла выявляется прежде всего в очищении Авгийских конюшен. Вселенная, подобно живому организму, производит отходы, которые должны убираться, чтобы не прекратилось ее правильное функционирование. Скопление отходов органической деятельности в конюшнях Авгия, которые не убирались в течение тридцати лет, символизирует некую "остановку", "неисправность" в этой деятельности, а посему требует радикального "вмешательства", которое и осуществляется героем.

В мифе об Авгии многозначительным является то, что он является обладателем бесчисленных *стад*, подаренных ему Гелио-

сом, его отцом. К этому мифу, как кажется, имеет прямое отношение миф об заклании спутниками Одиссея священных быков Гелиосовых (Hom., Od., XII, 353)<sup>5</sup>. Заклание быков Гелиоса определяется как *святотатственное дело* (Ibid., 373). Гелиос грозит Зевсу: *Если же ваши не будет наказано их святотатство, | В область Аида сойду я и буду светить для умерших* (Ibid., 382–383), т.е. быки представляют некий космологический "элемент", благодаря которому совершается *правильное функционирование мировой системы*, символизируемое регулярным движением Солнца. Вторжение (заклание быков) в запретную сферу влечет за собой потрясение миросистемы. Катастрофическим следствием этого могло стать погружение основного регулирующего принципа в хтоническую сферу (*В область Аида сойду я*), а потому "дело", совершенное спутниками Одиссея, есть *святотатственное, вызывающее гнев богов*. Наполнение навозом конюшен, где находятся подаренные Гелиосом стада, также грозит погружением центрального энергозлемента в хтоническую сферу. А посему требуется особое "вмешательство" со стороны героя, который, очищая конюшни водой от навоза, спасает мир от поглощения хтонической ("темной", "нечистой") стихией.

### *Жертвоприношение Геракла*

По Еврипиду, Геракл впадает в безумие и убивает своих детей и жену *после* возвращения из Аида, совершая очистительный ритуал перед жертвенником Зевса. Р.Жирар интерпретирует эту сцену следующим образом: "приготовление к жертвоприношению вызывает смертоносное безумие [...] внимание привлекается к тому, что именно ритуал является причиной вспышки безумия"<sup>6</sup>. Происходит "катастрофическое опрокидывание (курсив наш. — М.Е.) жертвоприношения"<sup>7</sup>. Центральной темой трагедии становится "неудача жертвоприношения, ритуальное насилие, которое принимает скверное направление"<sup>8</sup>.

С ритуальной темой Геракла ставятся в прямое отношение Трагики Софокла. "Геракл, одетый в тунику, зажигает большой огонь для совершения очистительного ритуала. Пламя пробуждает вирулентность яда. Именно ритуал превращает добрую сущность в злую"<sup>9</sup>. Жирар настаивает на связи насилия со "свя-

щенным", а ритуал определяет как средство "успокоения" эндемического насилия человеческого общества. Другими словами, "священное", концентрируя в себе рассеянные повсюду "токи" насилия, совершают своего рода коллективный *transfert*, который снимает аккумулировавшееся напряжение, разряжая атмосферу насилия. Эта "прагматическая" интерпретация представляется односторонней, поскольку не учитывает *контекста*, в котором совершается жертвоприношение (в данном случае Гераклом), а посему приводит к социологической банализации ритуала вообще.

Этот контекст – хтонический, поскольку первое жертвоприношение (в *Геракле*) совершается после возвращения из Аида, а второе (в *Трагихиках*) – после надевания туники, пропитанной ядом хтонического чудовища. Убийство Лика не является главной причиной жертвоприношения, но устраниением последнего препятствия для него. Жертвоприношение должно было символизировать победу над смертной хтонической стихией. Безумие Геракла, а затем его отравление ядом Лернейской Гидры через кровь Несса свидетельствуют о иллюзорности этой победы, а посему жертвоприношение "опрокидывается". Хтонические силы, которые казались побежденными и изъятыми из сакрального центра мира (символизируемого "очагом Зевса"), неожиданно вновь в нем появляются, как отрубленные головы Гидры, и жалят героя, пребывающего в самообольщении из-за мнимой завершенности своих дел. Возвращение из "темного ничто" безумия – это также пробуждение от иллюзии. Поэтому единственным средством освобождения для героя становится самозаклание, т.е. жертвоприношение в его крайней форме.

Происходит, таким образом, не "опрокидывание" ритуала, а обращение его в диаметрально противоположную сторону – в сторону "нижних" хтонических божеств, которые требуют платы за возвращение из подземного царства. Они и меняют направление совершаемого Гераклом ритуала. Ср. слова Лиссы: *Подобно быку в упряжке, | Страшно ревет, призывая Кер Тартара* (*Eur., Neg.*, 869–870), т.е. в безумии Геракл обращается против своей сознательной воли к хтоническим божествам, с которыми он сознательно борется. Ср. также слова Ириды, которые вводят "месть Геры" в более широкий контекст отношений богов и людей: боги

должны прийти в упадок, | А люди возрасти, если он не испробует ее (Геры. — M.E.) мести (*Ibid.*, 841–842). Угроза эта касается хтонических божеств, а не олимпийских, "представителем" которых на земле и "под землей" является Геракл. Хтоническая "подмена" ритуала, совершаемого Гераклом, становится средством для успокоения потревоженной героем хтонической стихии. Странствие Геракла в царство мертвых, как и вообще все мифopoэтические странствия подобного рода могут рассматриваться как варианты вторжения в запретную сферу, возвращение из которой требует не просто очистительной, но именно заместительной жертвы.

Заместительной жертвой в отношении Геракла становятся его дети, т.е. часть его самого, которая, тем не менее, оказывается недостаточной, поскольку "наказание" касается только части, а не всего. Поэтому заместительная жертва обязательно должна стать очистительной. Яд убитой Лернейской Гидры выходит "наружу" и пожирает *всего* героя. Жертвоприношение претерпевает здесь двойную трансформацию (что, между прочим, не учитывается Жираром). "Неудача" или "опрокидывание" жертвоприношения в первый момент становится апофеозом героя во второй: хтонический огонь, который пожирает Геракла, сам пожирается божественным огнем самосожжения. Как в случае крови Горгоны, полученной Асклепием от Афины, здесь также обнаруживается архетипическая двойственность крови — огня, которая *отравляет* ("с левой стороны") и *излечивает* ("с правой стороны"). Трагичность ситуации в том и состоит, что нельзя достичь правой стороны, не пройдя прежде левой.

### *Подвиги*

**Немейский лев.** Согласно Гесиоду, Немейский лев был рожден Ехидной от Орфа (*Theog.*, 327), которого она родила от Тифона. Она же родила Цербера, Лернейскую Гидру, Химеру, Сфинкса. Орфа она родила для Гериона (309), сына Хрисаора, рожденного из крови убитой Персеем Медузы (328–381). Таким образом, убивая Немейского льва, Геракл входит в непосредственное столкновение с хтонической стихией, "затрагивая" ее не на поверхности (на "периферии" как в случае змей), а в центр-

ре. После удушения льва перед героями открываются врата ада, через которые, облеченный в "защитную" шкуру, он и преступает. Каждый новый подвиг, по сути дела, отмечает преодоление, как в мифе о Инанке (Иштар), нового препятствия. Поэтому последним подвигом становится достижение последней глубины хтонического мира смерти, за что герой расплачивается безумием.

Согласно Аполлодору, Немейский лев, порожденный Тифоном, был неуязвим: всякое оружие было бессильно против него (*Bibl.*, II, 5, 1). Геракл застроил один из двух выходов из пещеры, где обитал лев. Когда он вышел из другого выхода, Геракл задушил его. Таким образом, сначала Геракл предельно суживает внешнее пространство обитания зверя, а затем аннулирует и внутреннее (через удушение). Итак, первый способ борьбы с хтоническим чудовищем можно определить как лишение внешнего и внутреннего пространства, наличие которого делает возможным распространение во внешнем. Этот "способ" функционирует, когда чудовище распространяется телесно во внешнем (мировом) пространстве. Поэтому нейтрализация чудовища возможна только через удушение, т.е. через аннулирование внешнего и внутреннего пространства.

*Лернейская гидра*. Следует обратить внимание на *местоположение* чудовища — гора, пещера, водный источник. В случае Немейского льва имелись два первых, но отсутствовал последний, который можно рассматривать как расширение первоначального двуединства горы и пещеры. Ср. о Бритре: "Бритра скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды [...]. Вместе с тем Бритра поконится на горе"<sup>10</sup>. Поскольку гора символизирует центр мира, а вода, которую "загораживает" чудовище, — жизненное начало, без которого бытие не может раскрыться, то естественным делается соединение горы и воды. Ср. также дракона, который охраняет водный источник и обитает в пещере, в мифе о Кадме (*Ovid., Met.*, III, 30–33). Логично предположить, что там, где имеется пещера, должна быть и гора (или ее вариант, представляющий центр мира). По другой версии<sup>11</sup>, логово гидры находилось под *платаном*, что также указывает на ее местонахождение в центре мира.

Логово гидры находится рядом с водным источником, а также вблизи от болота<sup>12</sup>. Грэвс высказывает предположение, что ги-

дра "в действительности была морским чудовищем"<sup>13</sup>. Интересна также интерпретация Сервия, согласно которому гидра была источником подземных рек, неожиданно выходивших наружу, заливая близлежащие земли<sup>14</sup>. Это по видимости натуралистическое толкование, тем не менее, более всего приближается к архетипу водного змея, который сковывает воды. Опустошительная деятельность гидры следует, таким образом, из ее водного качества.

Многозначительно пребывание гидры и в другом отношении. Лерна находится на том самом месте, где Дионис спустился в подземное царство в поисках Семелы, что дополнительно указывает на нахождение *центра мира* именно в том самом "пункте", где пребывает гидра. Более того, ее логово можно рассматривать как вход в хтоническую "область", где сосредотачиваются жизненные энергии бытия, символизируемые водами. Ср. гесиодовское описание подземного мира в связи с водой: *С круглою шлем золотою отец-молчевержец Ириду, | Чтобы для клятвы богов великой принесла издалека | Многоглавую воду холодную, что из высокой | И недоступной струится скалы. Под землею пространной | Долго она из священной реки протекает средь ночи | Как океанский рукав. Десятая часть ей досталась: | Десять частей всей воды вокруг земли и широкого моря | В водоворотах серебряных вьется и в море впадает* (*Theog.*, 784-791). Из этого описания следует, что источник вод находится в подземном (хтоническом) мире и притом бьет из скалы. Это очень важная деталь, поскольку скала символизирует максимальную закрытость, непроницаемость. Ср. о Инdre: *Он убил змея, он просверлил (руслы) вод, | Он рассек недра гор* (*Ригведа*, I, 32, 1 c-d). И в греческом и в ведийском варианте вода вытекает из горы (скалы). "Просверливание" или "рассечение" горы, таким образом, приравнивается к убийству чудовища и освобождению воды от первоначальной сдавленности.

Важно отметить следующую деталь: в ведийском гимне после освобождения вода непосредственно изливается в мир: *Как мычащие коровы, устремились к (телятам), | Прямо к морю сбегают воды* (*Ригведа*, I, 32, 2 c-d). У Гесиода вода из недоступного источника — скалы долго [...] протекает средь ночи, затем вокруг земли и широкого моря [...] вьется и только потом в море впадает. Объяснение этому "долгому" пути воды от подзем-

ного источника к верхнему миру следует, по-видимому, искать в качестве воды, изливающейся из скалы. Ср. действие воды подземного "первоисточника" на богов: *Если, совершив той водой возлияние, ложной клятвой | Кто из богов поклоняется [...] | тот бездыханным лежит в продолжение целого года* (Нес., *Theog.*, 793–795). Действие *той* воды уравнивается с действием яда. Совершая длительный путь, сначала под землей, а потом *вокруг* земли, "начальная" вода "фильтруется", теряет свой "ядовитый" элемент и становится *живительной благой*. Соответственно, ядовитая кровь гидры может рассматриваться как эта самая вода в ее *начальном, не фильтрованном* виде, а убийство ее как освобождение воды, т.е. как космогонический акт, подобный тому, который совершает Индра, убивая ("просверливая") Бритру.

Местоположение гидры между водным источником и болотом может истолковываться как совмещение двух аспектов воды — живительного и ядовитого. "Ядовитая" вода — это вода, сохраняющая свою начальную "сжатость". И в этом отношении она есть *болото*, которое символизирует "сдавленность" не в первичной форме (скала), но вторичной, т.е. после расщепления — разряжения начальной "каменной" непроницаемости. В этой освобожденной из скалы воде сохраняются нерастворившиеся "сгустки", по причине чего движение воды сдерживается, а сама она трансформируется в *болото*. Яд, таким образом, может интерпретироваться как *стоячая, болотная вода*, из которой, по причине ее неподвижности, не устраняются опасные хтонические элементы. Экскременты животных, скопившиеся в Авгийевых конюшнях, вонь от которых распространяется "по всей земле", вызывая чуму, равнозначны болоту. Поэтому "цивилизаторское" действие героя в отношении болот, которые он осушает (открывает воду), оздоравляя таким образом зараженную местность, имеет то же самое архетипическое содержание, что и борьба с хтоническим чудовищем, "загораживающим" и "опустошающим".

### *Выманивание чудовища*

Следует отметить особо следующую деталь: при появлении героя чудовище прячется в пещеру (Немейский лев, Аполл., *Bibl.*,

II, 5, 1) или находится в ней (Лернейская Гидра, *Гыд.*, II, 5, 2). В мифе о Кадме змей нападает на спутников героя в тот момент, когда они приближаются к источнику (*водам*), т.е. вторгаются в запретную сферу. Ср. также намерение Гильгамеша убить Хумбабу, стража запретного кедрового леса. Во всех этих случаях действие чудовища вторично по отношению к действию героя. Для того, чтобы убить чудовище, необходимо выманить его из логова, т.е. сделать невидимое видимым, раскрыть скрытое. В мифе о драконе Иллюянке вино выманивает и делает невозможным возвращение чудовища в его укрытие. Вынуждая гидру выйти из логова, Геракл создает условия для будущей победы.

Выманивание (как и убийство) хтонического чудовища из его "не-места" (поскольку в своей начальной "свернутости-закрытости" оно бес-пространственно) можно сопоставить с "открытием или проекцией фиксированной точки — "центра", равнозначной Сотворению Мира"<sup>15</sup>. Убивая чудовище, Бог (или герой) открывает "центр" через который поступает в мир священная энергия, т.е. преодолевается некий сдерживающий "элемент" — нечто, что препятствует космогоническому процессу. Выманивание-убийство (опространствование) в *Rигведе* описывается как истощение начальной полноты, ср. следствия убийства Бритры: *Поника жизненная сила у той*, чей сын — Бритра (I, 32, 9а). Таким образом, в один семантический ряд с "выманиванием" и "убийством" может быть поставлено и "истощение", которое является следствием открытия *центра*, что также объясняет пребывание хтонического чудовища именно в *центре* или около него (в качестве стражи). Что касается библейского змея, то он наилучшим образом "исполнил свою задачу «стражи» символа Жизни и юности"<sup>16</sup>, переместив "внимание" человека с истинного источника на ложный.

В связи с истощением значимо пространственное положение Бритры по отношению к его "родительнице": *Сверху — родительница, внизу был сын* (I, 32, 9с). "Сверху" и "внизу" можно интерпретировать как по одни сторону и по другую. Убийство Бритры имеет своим первейшим результатом *снятие* хтонической "сжатости", которое сопровождается "истощением", т.е. аннулированием первоначальной полноты. Бритра в функции ее "охранителя" может рассматриваться как своего рода "печать" на сосу-

де, снятие которой приводит к освобождению "сжатой" в нем "субстанции". Ср. открытие кентавром Фолом сосуда, оставленного ему Дионисом и спрятанного под землей. Распространившийся запах священного напитка вызывает безумие кентавров, т.е. пробуждает хтоническую стихию. Поэтому следующим актом становится *убийство*, т.е. успокоение "разбушевавшейся стихии", введение ее в ограниченное "русло" и устранение "элементов", не поддающихся структурированию.

Всякая двойственность, т.е. сохранение своей начальной природы в этой новой системе отношений, становится невозможной. Именно по этой причине гибнет "невинный" кентавр Фол, оказавший гостеприимство Гераклу. Ср. также гибель кентавра Хирона от отравленной стрелы Геракла. Аполлодор сообщает "детали" смерти Хирона, которые указывают на космогоническое содержание этого мифа. Здесь следует вспомнить "деление" хтонических существ на "бессмертных" и "смертных". Смертные — Горгона Медуза, Гиганты, которых порождает Земля, разгневанная на богов за низвержение Титанов. Смертность Медузы и Гигантов можно рассматривать как следствие прогрессирующего истощения хтонической стихии. Последняя — бессмертная, поскольку пребывает в максимальной закрытости, "сжатости". Отдаление от нее (ср. о Медузе: "младшая сестра"; о гигантах: "младшее поколение") означает "разряжение" и посему потерю бессмертия.

В Хироне этот процесс "отдаления" от своего хтонического начала остановился на "полпути": с одной стороны, он бессмертен, а с другой, бессмертие не является для него защитой — он испытывает боль, которую не в состоянии успокоить даже лекарство, которое он дает Гераклу. Хтонический яд нарушает равновесие полубожественной-полухтонической природы кентавра, давая преобладание последней, что приводит к активизации элемента смертности, который является преобладающим и в гидре (только одна ее голова — бессмертная). Нарушение равновесия между божественной и хтонической природой Хирона проявляется прежде всего в *бечной боли*, избавление от которой может дать только смерть, что в свою очередь указывает на смертное качество возобладавшего над всеми другими "компонентами" хтонического начала.

Надевание шкуры зверя отличало инициационные обряды индоевропейских военных братств: "Сущность военной инициации состояла в ритуальном превращении молодого воина в зверя"<sup>17</sup>, в "радикальной трансформации образа бытия молодого человека, который в приступе агрессивной и устрашающей ярости отрицал свою человечность и становился похожим на бешеных зверей"<sup>18</sup>. "Посредством надевания звериной шкуры"<sup>19</sup>, посвящаемый превращался в зверя, не чувствуя более себя связанным "никакими человеческими законами и обычаями"<sup>20</sup>. Кроме шкуры, существенным элементом ритуала была палица: "характерные знаки иранских *Mātīrēblīnde* (*mātrīya*) были "окровавленная палица" и хоругвь (*draf̥a*)"<sup>21</sup>. Палица использовалась для ритуального убийства быка<sup>22</sup>. Сходство основных элементов индоевропейского инициационного ритуала с испытаниями Геракла тем не менее не идет далее общей схемы. В мифах о Геракле отсутствует всякая идеализация начального единства с животным миром, которая характеризует охотничью ритуалы<sup>23</sup>. Ср. отношение Геракла к диким зверям: "он ненавидел род хищных зверей" (Diод., *Bibl. hīs.*, IV, 17); "он освободил от зверей Ливию" (Ibid.); "желая сделать Критянам приятное, он освободил остров от зверей" (Ibid.). Эти свидетельства о деятельности Геракла дополнительно подтверждают общую антихтоническую направленность его деятельности, а также ложность интерпретации Геракла как Господина зверей. К ненависти к зверям следует присоединить и ненависть Геракла к "беззаконным людям" (Ibid., IV, 17), т.е. к тем самым "молодым волкам", которые не чувствовали себя связанными "никакими человеческими законами и обычаями"<sup>24</sup>. Сам по себе факт морального отношения к своей миссии резко противопоставляет Геракла "двуногим волкам", которые по своей кровожадности превосходили "волков с четырьмя лапами"<sup>25</sup>.

Элиаде говорит о мифологии волка: "Все эти мифические креатуры имеют свое происхождение в религиозном универсуме примитивного охотника, который определяется мистическим единением между охотником и его добычей [...] хищный зверь есть образцовый охотник. Другой важный аспект представлен инициаци-

онным ритуалом и мифом, который его оправдывает: Первоживотное убивало людей с тем, чтобы возродить их посвященными, т.е. преобразованными в охотников. В конце концов Животное убивается. Это событие и переживается реально в обрядах инициации. Однако, надевая шкуру зверя, посвящаемый возрождается более не как человеческое существо, но как *Первоживотное*<sup>26</sup>. Этот ритуальный сюжет можно истолковать несколько иначе. В какой-то момент древний человек из *добычи* сам становится добытчиком-охотником, т.е. замещает зверя. Это "замещение" сопоставимо с замещением естественной пещеры искусственным жилищем. И в том и в другом случае присутствует единая схема *замещения*, где *не-естественное* становится на место *естественного*. С этого момента и начинается человеческий путь. "*Естественного человека*" никогда не существовало, поскольку человек есть "продукт" *не-естественного*. Отдаление от "*природного*" открывает, по крайней мере, две возможности интерпретации.

Первая возможность: первоначальное до-человеческое (*естественное*) состояние идеализируется. Соответственно, убийство Первоживотного должно было иметь значение обратного *замещения*, где человек замещает животное, полностью с ним отождествляясь. Ритуал представляет "идеальную схему" мифической реальности. В первом замещении происходило превращение добычи в охотника, т.е. некое естественное существо теряло свое *естественное* качество добычи и приобретало *не-естественное* качество охотника. Другими словами, естественное состояние здесь — "*добыча*", а *не-естественное* — "*охотник*". Это означает, что человек есть *охотник*, поскольку он есть *человек*. Как естественное существо (не человек) он есть *добыча*. Поэтому обратное движение к зверю, в конце которого предполагается возвращение к "*естественному состоянию*" при сохранении приобретенного человеческого качества охотника есть не более как иллюзия или ложная интерпретация.

Вторая возможность. В первом случае движение к зверю совершается с целью его *замещения*. Посвящаемый приближается к зверю и убивает его, сам становясь зверем. Но убийство зверя может означать и преодоление "*остаточного*" (хтонического) начала. Ритуал инициации и связанные с ним "*неестественные*" испытания определяются необходимостью "*удержания*

"укрепления" посвящаемого в *не-естественном* человеческом состоянии и противодействия *естественнй* энтропии, вследствие которой происходит распад всякой формы.

Двойственность обозначенных выше значений характеризует и цикл Геракла. Безумие героя вполне соответствует состоянию, в котором посвящаемый становился "похожим на бешеных зверей"<sup>27</sup>. Ср. трансформацию обезумевшего Геракла у Еврипида: *Он не казался более тем же самым, | Но совершенно измененным в своих безумных глазах, | В налитых кровью зрачках, выходивших из орбит, | В то время как слона текла по его бороде* (Евг., Нер., 931–934).

Геракл, вернувшийся из Аида, царства смерти, превращается в бешеного зверя, убивающего в приступе звериной ярости собственных детей. Безумие героя — месть хтонических божеств, а посему превращение в зверя представляется Еврипидом не как ритуальная смерть, за которой следует возрождение, а как смерть человека, его божественной (разумной) сущности. Бешеный Геракл становится пленником хтонических (безумных) сил. В этом отношении многозначительны слова не "возродившегося", а пробудившегося Геракла: *Не в Аид ли я опять вернулся, | Дважды пройдя тот же самый путь по приказу Еврисфея?* (1101–1102), т.е. свое лжевозрождение он воспринимает как возращение в подземный (хтонический) мир. Далее он спрашивает: *Кто связал меня?* (1124), т.е. разрыв всех человеческих связей (характеризуемый также и полной потерей памяти), происходящий в "ритуальном безумии", в конечном счете оказывается состоянием *связанности и безвыходности*, противоположным подлинному возрождению.

Герой возвращается из подземного мира безумия. Гера, пожелавшая опозорить великого героя, ошиблась в своих расчетах, поскольку безумие не возобладало над Гераклом полностью, и он вышел из него, разорвал его путы, и самое главное, нашел в себе силы рассказать правду об охватившем его безумии — *безумии зверя*, разоблачив его таким образом навсегда и без всякой возможности оправдания.

Значительна и перемена последовательности убийства животного в Геракловом цикле по отношению к инициационному ритуалу охотников. Посвящаемый здесь надевает шкуру, которая позволя-

ет ему приблизиться к зверю, и только после этого он убивает его. В отношении Геракла эта последовательность радикально меняется: движение не заключается в убийством, а начинается с него. Еще более значительным является тот факт, что начавшееся с убийства движение оканчивается не-убийством, и притом в том предельном случае (борьба с Кербером), когда убийство представляется совершенно необходимым. Почему оно не происходит? Условие, поставленное Эврисфеем, — привести Кербера живым — проясняет мало и, по всей видимости, является попыткой рационально объяснить необъяснимый "парадокс".

Геракл достигает "последней глубины" подземного мира, вступает в борьбу с хтоническим чудовищем, но результатом ее становится не убийство, как можно было бы ожидать в подобном сюжете, но нечто противоположное, противоречащее логике ритуальной битвы. Рассмотрим основные моменты борьбы Геракла с Кербером. Аполлодор описывает его следующим образом: "Кербер имел три собачьи головы, драконий хвост, а на спине головы змей" (*Bibl.* II, 5, 12).

Прежде чем отправиться в Аид, Геракл проходит посвящение в Элевсинские мистерии. Почему? Можно предположить, исходя из хтоничности центральных персонажей этих таинств (Деметра, Персефона, Аид-похититель), что центральной темой здесь было обретение не бессмертия, а — неуязвимости в отношении действия хтонических сил. Ср. действие гранатовых зернышек, который дал Персефоне Аид. Гранатовые зернышки делают Персефону вечной пленницей подземного мира. Они могут рассматриваться как своего рода "хтонический яд", действие которого непреодолимо даже для богов. Но поскольку сама богиня испытала на себе действие ядовых ягод, то таинства могли иметь своей целью представление отправляющимся в подземное царство противоядия, которое сделало бы неокончательным пребывание в нем. Таким образом, посвящение в Элевсинские мистерии, по-видимому, гарантировало возвращение из подземного мира. Поэтому в Элевсин прежде всего и отправляется Геракл.

Согласно Элиаде, инициационные ритуалы, имеют главной своей темой смерть и воскрешение. Эта интерпретация является, однако, идеализацией действительного положения вещей. В качестве примера может служить инициационный ритуал австралийско-

го племени Караджери (Karadjeri)<sup>28</sup>. Отметим следующие его черты:

1. Удаление в лес. По словам Элиаде, "лес — символ потустороннего мира"<sup>29</sup>. Это утверждение вызывает возражения. Более "естественным" представляется предположение, что значение *мира смерти* лес приобретает в восприятии земледельца, который видит в нем *место*, откуда приходит дикий зверь, пожирающий его самого и плоды его деятельности. Существование охотника зависело от зверя. Поэтому *движение в лес*, несмотря на то, что являлось проникновением в опасную сферу, должно было иметь для него другое значение. Таким образом, инициация будущего охотника должна была в первую очередь освободить его от *страха* и сделать *неуязвимым* для лесных опасностей. Посвящаемый "радикально меняет способ существования"<sup>30</sup>, поскольку преодолевает "врожденный" страх перед лесом и благодаря этому становится *неуязвимым*.

2. С целью освобождения от страха посвящаемый проходит следующее испытание: "с завязанными глазами и замкнутыми трахой ушами, чтобы ничего не видеть и не слышать, сидя около огня и окутанный дымом, он должен выпить большое количество крови. Он убежден, что кровь убьет его"<sup>31</sup>. Выпивая кровь и преодолевая страх смерти, посвящаемый становится *неуязвимым*.

3. Заключительным "актом" посвящения становится операция обрезания, которая производится также в *лесу* и является кульминацией испытаний, поскольку сопряжена со страшной болью<sup>32</sup>.

После того, как посвящаемый преодолел страх смерти (питье крови) и выдержал крайне болезненную операцию (обрезание), он получает право на *зажигание*. Он узнает, что ужасный *bill-goageg*, шум которого он раньше считал наравне с женщинами голосом божественного существа, в действительности есть не более как игрушка, пугающая только в том случае, если не знаешь ее истинной сути. То, что страшное демоническое существо леса оказалось обыкновенной *игрушкой*, должно было, по-видимому, иметь для посвящаемого катартическое действие, превращавшее его в новое существо — человеческое, освобожденное от исконного страха перед хтонической (звериной) стихией.

"Знание, сознание, *мудрость*"<sup>33</sup>, которые приобретает посвящаемый после пройденных испытаний, в конечном счете сводя-

тся к тому, что в "последней" глубине страшного лесного мира находится не демон, а *игрушка*. Однако к этому "элементарному" знанию он приходит только в конце тяжелейшего пути, благодаря которому последнее приобретает значение *священного знания*. Кажущийся парадокс тем не менее является в высшей степени оправданным. То, что в конце пути находится *игрушка*, вовсе не отрицает реальное существование хтонической опасности, поскольку путь к этой *игрушке* лежит через испытания. Происходит не отрицание хтонической стихии, но разоблачение ее пустоты. Эта "пустота" раскрывается вполне не на поверхности, но только в глубине. Поэтому, достигая последнего предела после многих испытаний и обнаруживая на дне ее *игрушку*, архаический человек не испытывает опустошающего *разочарования*, но что-то совершенно противоположное — просветление.

Итак, на пределе своего пути посвящаемый встречает не чудовище, а *игрушку*. Путь Геракла, начинающийся с *убийства* зверя и кончающийся *не-убийством*, в точности следует схеме австралийского ритуала, где опасное питье *крови* можно интерпретировать как начальное символическое убийство хтонического существа.

Смысл появления Кербера в "верхнем мире" очень хорошо "ре-зюмируется" Диодором: "он показал его людям" (*Bibl. his.*, IV, 26). Выводя хтонического зверя из скрытой от глаз людей "области", Геракл неявное делает явным, таким образом лишая его "ужасности", после чего в этом "развенчанном виде" Кербер отводится обратно в Аид. Заключительным актом *священной* бытвы, которую Геракл ведет со всякого рода хтоническими чудовищами, становится развенчание зверя. Ср. реакцию Кербера на солнечный свет: ослепленный, он сопротивляется, бешено лает и исходит слюной<sup>34</sup>, т.е. в верхнем "солнечном" мире, он теряет всякую способность к ориентированному действию, становится жалкой (обезвреженной) *игрушкой*.

#### Яблоки бессмертия

Значимо, что нисхождение в подземный мир Диодор относит не к последнему подвигу, а к *предпоследнему*. На последнем месте стоит добывание золотых яблок Гесперид. Сад Гесперид находит-

ся на "краю земли", в стране Гипербореев, на горе, в том самом "пункте", где Атлант поддерживает небесный свод. Поскольку гора, на которой находится сад, также называется Атлантом, то естественным становится предположение, что гора есть *alter ego* Атланта. Таким образом, местоположение Горы — Атланта есть *центр мира*, через который осуществляются одновременно связь и разделение земли и неба.

"Центр мира", по словам Эпиаде, есть "точка встречи трех космических областей"<sup>35</sup> — Неба, Земли и Преисподней. Здесь важно отметить и другие значения, связанные с "центром мира". Сад Гесперид находится на горе. Дерево, на котором растут яблоки, таким образом продолжает гору. Яблоки, за которыми отправляется Геракл, — свадебный дар Земли Зевсу и Гере — символизируют союз неба и Хтона, т.е. представляют *сакральный центр* мира в различных его значениях (небесное/хтоническое, бессмертное/смертное). Ср. библейское дерево познания добра и зла. Божий запрет на плоды от этого дерева разъясняется, если понять во внимание "космогонический контекст", с которым он соотносится. Мир, в котором произрастает древо познания добра и зла, есть мир, переживший "метафизическую катастрофу". Мир, в котором действует Геракл, также является продуктом серии космогонических потрясений.

В этом контексте союз Зевса и Геры, как и свадебный дар Земли, обозначает "стабилизацию" отношений между противостоящими космогоническими силами и установленное между ними равновесие. Вкусение плодов познания (в библейском сказании) нарушает это равновесие. Таким образом, то обстоятельство, что Мировое Дерево, с одной стороны, представляет сакральный центр мира, "воплощает абсолютную реальность, источник жизни"<sup>36</sup>, а с другой "находится в недоступных областях и охраняется чудовищами"<sup>37</sup>, объясняется этим "уравновешивающе-разделительным" качеством *axis mundi*. Поэтому, по словам Варрона, "когда *mundus* открыт, можно сказать, что открыты врата для мрачных божеств преисподней"<sup>38</sup>.

Замещая Атланта, Геракл сам становится *город*, таким образом проникая одновременно в *центр мира* и в *преисподнюю*. Благодаря своему превращению в гору (замещая Атланта), Геракл получает доступ к священным плодам. Ср. совет Прометея "не

идти самому за яблоками, но послать за ними Атланта" (Apoll., *IbId.*, II, 4, 11), а также то, что Геракл берет яблоки не непосредственно от Атланта, а подымает их с земли. Другой вариант, приводимый Аполлодором, согласно которому Геракл "сам сорвал яблоки, убив охранявшего их змея" (*IbId.*), также может интерпретироваться исходя из схемы замещения. Убивая змея, Геракл сам становится змеем, и таким образом получает доступ к золотым яблокам Гесперид.

Напомним, что Геракл не отправляется в Аид сразу, но прежде идет в Злевсин, где проходит посвящение. Сходная последовательность имеется и в отношении сада Гесперид. Сначала Геракл отправляется к Нерею, от которого он узнает путь к "месту". Борьба с Нереем, который принимает "всех родов формы" (*IbId.*, II, 4, 11), принадлежит к роду ритуально-инициационной борьбы. Таким образом, как в первом, так и втором случае (странствие в Аид и странствие на край мира за яблоками) герой должен пройти посвящение — испытание для того, чтобы найти путь в "запретную зону", находящуюся вне пределов обитаемого мира.

И последняя, быть может, самая значительная деталь. Эврисфей дарит яблоки Гераклу, который в свою очередь отдает их Афине, а та возвращает их на прежнее место. То же самое повторяется и с Кербером. Геракл приводит его и уводит обратно. "Возвращение" на прежнее место того, что было приобретено с таким большим трудом, делает невозможным истолкование подвигов Геракла согласно схеме ритуального умирания и воскрешения, что вовсе не исключает темы бессмертия, которая здесь, однако, перемещается из плана безлично-ритуального в лично-героический.

### Шкура и туша

С темой бессмертия ближайшим образом связана тема очищения, что логически следует из антихтонической деятельности Геракла. Он должен не только одолеть хтонический элемент, но и не принять в себя нечто от его нечистоты. Очищение Авгиеевых конюшен по замыслу Эврисфея должно было "осквернить" Геракла. Избегая "позора" соприкосновения с хтоническими "нечистота-

ми", ему, тем не менее, не удается защититься от действия хтонического яда. То, что должно было защищать героя от его действия, становится причиной его гибели: он умирает от яда своих же стрел и на шкуре льва, которая была для него спасительной во многих его предприятиях. Шкура Немейского льва предохраняла Геракла от ядовитых укусов Кербера. Снимая шкуру, он надевает тунику, напитанную отравленной кровью кентавра Несса, которая разъедает его ничем более не защищаемое тело. Позволим себе высказать предположение, прямое подтверждение которому отсутствует в источниках, однако "логически" из них следует. Шкура Немейского льва и туника, напитанная ядом гидры, есть одно, различаемое только по своему действию: в первом случае защищающему, а во втором — разъедающему.

Согласно Гесиоду, Лернейская Гидра была рождена Ехидной от Тифона, третьей по счету после Орфа и Кербера. Другие порождения Ехидны: трехголовая химера, Сфинкс, и последнее, Немейский лев, рождающийся от инцестуального соединения Ехидны с своим сыном Орфом. Таким образом, связь льва с гидрой — "кровная". Она и определяет "субстанциональное" единство шкуры и туники, т.е. "остаточных элементов", которые герой пытается приспособить для своих нужд (защитное и ритуальное одеяние). И поскольку эти элементы выявляются как деструктивные, "неисправимо" вредные и "антипродуктивные", то они уничтожаются: шкура расстилается поверх костра, и на нее восседает герой, ибо тунику, въевшуюся в его тело, он может уничтожить только вместе с собой.

Выше говорилось о ритуальной "логике" надевания звериной шкуры, благодаря чему посвящаемый сам становился зверем, что позволяло ему приблизиться к сакральному центру, в котором пребывал Первозверь. Убийство Первозверя может означать открытие загораживаемого чудовищем источника жизни или замещение зверя человеком. В этом последнем случае надетая шкура "прирастает" к человеку, становится не его внешним "маскирующим" прикрытием, но его *сущностью*.

Принятие при посредстве шкуры звериной сущности есть возвращение к дочеловеческому хтоническому состоянию, преодоление которого было главной целью как космогонии, так и теогонии. Прирастание шкуры-туники в случае Геракла оказывается

смертельным, поскольку в действительности человек не превращается в зверя, не возвращается к своим "корням", обретая благодаря этому "полноту существования", но разрушается окончательно и как человек, и как вообще живое существо.

Отправляясь на поиски "высшего существования", к "источнику жизни", человек обнаруживает *bull-goat*, Кербера, хтоническое чудовище, наполненное ядом, одним словом, — не источник жизни, а источник смерти. Быть может, библейский сюжет о дереве познания добра и зла является "полемическим" ответом всякого рода инициационным культом зверя. В мифе "диалектика" шкуры — туники представлена в предельной и устрашающей конкретности. Шкура трансформируется в ядовитую разъедающую туннику, которая прирастает к телу, выжигая своим хтоническим огнем самое нутро героя, не оставляя ему никакой надежды на излечение и избавление.

Превращение шкуры в туннику обозначает трагическое завершение борьбы героя с хтоническим "подпольем". И поэтому тема очищения мира естественно переходит в тему очищения человека, благодаря которому обретается бессмертие, т.е. состояние радикально противоположное хтоническому — смертельному по определению. Поэтому на костре расстилается шкура зверя и сжигается вместе с отравленным хтоническим ядом телом. Это радикальное очищение становится условием перехода к подлинно высшему "онтологическому состоянию", которое символизируется союзом Геракла с богиней вечной юности Гебой. Но здесь уже речь идет не о ритуальной смерти, а о действительной, поскольку первая имела своим результатом "игрушечного" Кербера и бесполезные плоды недоступного человеку бессмертия. Возвращая Афине яблоки Геракл как бы возвращает богам добытое "окольным путем" бессмертие. Прямой путь к бессмертию становится для него путем через огонь.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Здесь и далее трагедия Еврипида Геракл цит. в дословном переводе с древнегреческого по *Euripides in four volumes*. V. III, London, 1979.

- <sup>2</sup> Здесь и далее Диодор Сицилийский цит. в дословном переводе с древнегреческого по: Diodorus of Sicily in twelve volumes. V. II. London, 1979.
- <sup>3</sup> Трагедия Софокла *Трахиняне* цит. по: Софокл. Трагедии. М., 1988.
- <sup>4</sup> Поэма Гесиода *Цип Геракла* цит. по: Esiodo. Ореке. Торино, 1983.
- <sup>5</sup> Здесь и далее *Одиссея* цит. по: Гомер. Одиссея. Перевод В.А. Жуковского. М.; Л., 1935.
- <sup>6</sup> R.Girard. La violenza e il sacro. Milano, 1980. P. 61.
- <sup>7</sup> Ibid. P. 62.
- <sup>8</sup> Ibid. P. 61.
- <sup>9</sup> Ibid. P. 63.
- <sup>10</sup> В.Н. Топоров. Бритра // Мифологический словарь. М., 1990. С. 134.
- <sup>11</sup> R.Graues. I miti greci. 124 с. Milano, 1983. P. 432.
- <sup>12</sup> Ibid. 124 с. P. 432.
- <sup>13</sup> Ibid. 124, 2. P. 433.
- <sup>14</sup> Ibid. 124, 1. P. 433.
- <sup>15</sup> M.Eliade. Il sacro e il profano. Torino, 1967. P. 26.
- <sup>16</sup> M.Eliade. Storia delle credenze e delle idee religiose. V. 1. Firenze, 1990. P. 186.
- <sup>17</sup> M.Eliade. I daci e i lupi // M.Eliade. Da Zalmoxis a Genghis-khan. Roma, 1975. P. 14.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 14.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 15.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid. P. 16.
- <sup>22</sup> Ibid.
- <sup>23</sup> Ibid. P. 21.
- <sup>24</sup> Ibid. P. 15.
- <sup>25</sup> Ibid.
- <sup>26</sup> Ibid. P. 21-22.
- <sup>27</sup> Ibid. P. 14.
- <sup>28</sup> M.Eliade. Miti, sogni e misteri. Milano, 1990. P. 223-232.
- <sup>29</sup> Ibid. P. 224.
- <sup>30</sup> Ibid.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 224.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 225.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 228.

<sup>34</sup> R. Graves. Op. cit. 134 h. P. 476.

<sup>35</sup> M. Eliade. Trattato di storia delle religioni. Cit. P. 388.

<sup>36</sup> *Ibid.* P. 392.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Цит. по: M. Eliade. Trattato di storia delle religioni. Cit. P. 388.

M. S. Yevzlin

## DER TOD DES HERAKLES

### *Zusammenfassung*

In dem Artikel wird das Bild von Herakles hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt seiner *antichtonischen* Substanz untersucht. Analysiert wird jede Art von Kontakt des Helden mit Elementen und Phänomenen der chtonischen Welt sowohl auf der Ebene des "archetypischen Schemas", als auch auf der Ebene auf der Bedeutung bestimmter Rituale basierenden Interpretation. Dazu werden die Begriffe "Wahnsinn", "Reinigung", "Opfer" u. a. noch einmal untersucht und einige mythologische Motive, deren Hauptfigur Herakles ist, neu interpretiert. Der Artikel ist der Analyse mehrerer Argumente gewidmet: *Der wahnsinnige Held*, *Der reinigende Held*, *Das Opfer des Herakles*, *Heldentaten*, *Der Raub des Monsters*, *Held und Tier*, *Apfel der Unsterblichkeit*, *Fell und Tunika*. Die Forschungsergebnisse führen zu dem Schluß, daß Herakles in der griechischen Mythologie ein dem "chtionischen Untergang" entgegenwirkender Held ist.

## РОЖДЕСТВО ПАНА (НОМ. НУМП. XIX)

Гомеров гимн к Пану не особенно популярен среди читателей и исследователей, однако ценен самым своим наличием — не только как один из Гомеровских гимнов, но и как один из немногих сохранившихся для нас текстов специально о Пане, упоминаемом древними авторами нередко, но, как правило, между прочим.

Статус Пана в греческом предании и культе — особый. Вплоть до года Марафонской битвы его знали и чтили только в Аркадии, так что никакие сведения о нем не подкреплены авторитетом Гомера, нерушимым во все века классической древности, а потому скучнее и разноречивее, чем сведения о так называемых Гомеровых богах, до поры доминировавших и в области культа. Все греческая известность Пана началась с Афин, когда он обещал афинянам помочь против персов (Негод. VI, 105–106) — новому богу было воздвигнуто святилище под Акрополем, и уже Саламинскую победу Эсхил безусловно приписывает содействию Пана (Перс. 447–473). Однако в число богов-воителей (как Арея или Афины) Пан так и не вошел, зато вскоре оказался причислен к свите Диониса: его полукоэзлиное (как у сатиров) обличье, его пляски с нимфами (к которым добавились менады), его свирель (вместе с флейтой противопоставленная лире) — все это ассоциировалось с уже известным и вскоре совместилось с известным.

В то же время имя Пана (*Πάν*) естественно возводилось народной этимологией к *πᾶν* (всё) — несмотря на различие в тонах и основах. Будучи никак не хуже аналогичных этимологий "Кратиля", такое объяснение было воспринято благожелательно и послужило основанием для мистической доктрины о Пане — всеобое, прекрасно иллюстрируемой орфическим гимном к Пану (Нумп. Огрн. XI), и для некоторых пантеистических концепций философско-богословского свойства. Все греческий Пан все дальше различался со своим домарапонским прошлым, и сведения о собственно аркадской мифологии Пана плачевно скучны и разрознены.

Конечно, все греческий Пан сохранил многие черты аркадского

Лана: он остался козлоподобным хозяином поросших лесом гор и обитающих там зверей, пастырем стад, играющим на пастушьей свирели и порой вселяющим в путника ужас (отсюда "паника"), когда подхваченный Эхо вопль разгневанного бога грохотал в горах. Но всегреческий Пан в немистической своей ипостаси был все-таки младшим богом, как ни возражал против этого Геродот, отождествляя с Ланом египетского Мендуса, древнейшего бога (II, 46). По мнению Геродота, Пан и Дионис не моложе других богов, а просто известны стали позже, почтенная же их древность подтверждается авторитетом египетской древности (II, 145–146). Геродот здесь не совсем последователен, так как Пан у него — сын Гермеса, то есть поколением моложе Диониса, сына Зевса, и, вероятно, престиж древности нужен был Геродоту для Лана, помимо прочего, потому, что помощнику афинян в великой войне приличнее была древность. Но так или иначе Геродот был прав: Пан относится к числу древнейших божеств.

Не имеющая выхода к морю высокогорная Аркадия, чьи жители небезосновательно считали себя древнейшими из греческих племен, сохранила, насколько можно судить, многие архаические мифы и культуры, утраченные и/или редуцированные в других областях, и одно из свидетельств тому — Пан. Самое имя его (произведенное от \*λάόρια) имело сугубо аркадское звучение (Посейдон был у аркадян *Ποσεΐδαύ*), и он обладал значительным сходством со своим историческим родичем и тезкой, ведийским Пушаном (*Рүзат*), что не только доказано, но и не раз интерпретировано индоевропеистами. Из аркадских гор Лану были особенно посвящены Парфений, Менал, Ликей и Киллен (которую он, следовательно, делил с Гермесом), из деревьев — сосны и дубы, которыми были очень богаты аркадские леса, причем желуди аркадских дубов были съедобны (тут находился повод лишний раз подразнить аркадян дикостью). Дуб повсеместно считался деревом Зевса, так что то ли у аркадян было иначе, то ли Пан делил дуб с Зевсом, как Киллену с Гермесом. С Гермесом у Лана вообще много общего: оба вожатаи, обоим посвящена черепаха, оба числятся изобретателями сиринг, оба способны к пророчеству — касательно Лана Аполлон сообщает даже, что именно он научил Аполлона прорицать, когда тот отправлялся в Дельфы (I,4). Любопы-

тна здесь функция вожатого. Как и у Гермеса, она может быть понята прямо, то есть как форма предводительства — действительно, даже и хрестоматийный всегреческий Пан предводительствует нимфам, а порой менадам и сатирам. Однако у Пана сколь угодно архаичного, все же много общего с лешим, а леший, как известно, "водит" — и в другом гимне это же свойство приписывается Гермесу (VI, 577–578), с которым Пан в родстве и сходен. Тут нельзя не отметить, что способность к пророчеству и склонность к обману или двусмысленности в греческой традиции устойчиво совмещаются.

Предлагаемый гимн отражает хрестоматийные представления о Пане, то есть сложен не ранее V в. — в этом согласны все исследователи. Однако, как всегда в связи с Гомеровыми гимнами, встает вопрос о месте и (главное) времени создания текста при том, что верхний хронологический предел — окончательное формирование корпуса Гомеровых гимнов, а это могло произойти и в конце александрийской эпохи (первым упоминает корпус в целом Диодор Сицилийский). Германские филологи прошлого столетия с присущим им критическим пафосом были склонны при всяком поводе считать всякий текст сколь возможно поздним (а если текст авторский, то и поддельным). В результате почти все (порой все) малые Гомеровы гимны датировались александрийским временем (III — I вв. до н.э.)<sup>1</sup>. В XX в. возобладала противоположная тенденция — датировать сколь возможно близко к нижнему пределу. Гимн к Пану не мог быть сложен ранее V в., распространение всегреческого культа началось из Афин: в результате сейчас гимн обычно датируется V в., а раз так, то и предположительно местом сложения называется Аттика (Аттику, впрочем, называл в этом качестве еще Виламовиц)<sup>2</sup>.

Между тем, так как в гимне изображен безусловно всегреческий "послемарафонский" Пан, можно утверждать, что наименее вероятно сложение гимна в Аттике в V и последующих веках: в Аттике Пан был не просто аркадским лешим, но прежде всего помощником афинян в войне с персами — и в качестве нового бога (V в.), и позднее, потому что греко-персидские войны сразу по завершении объединились общей перспективой с событиями "оного времени" и сами стали священной историей. Аттический гимн к

Лану, в котором нет ни слова о Марафоне, Саламине и алтаре под Акрополем ни напрямик, ни каким-либо поэтическим обиняком, логически невообразим. Зато упомянутая в гимне связь Пана с Дионисом возникла вскоре, но не вдруг после принятия нового бога — даже в Аттике и тем более в других областях. Таким образом, гимн определенно сложен после V в. и...столь же определенно где-то вне Аттики. Следует добавить, что гимн сложен и не в Аркадии и даже не в пограничных с Аркадией странах — об этом также свидетельствует самое содержание гимна, автор которого на диво мало знает об Аркадии (пожалуй, почти всюду в Пелопоннесе можно было без нарочитых усилий знать гораздо больше). Хотя все действие гимна протекает исключительно в Аркадии, в тексте нет топонимов, столь характерных для прочих гимнов, где топография часто обходится без пейзажа, но пейзаж без топографии никогда — а Пан бродит по безымянным горам, где бьют ключи безымянных рек. С другой стороны, можно не бывать ни в Аркадии, ни рядом, но отлично знать не только главные, а и второстепенные топографические подробности, ибо сведения такого рода получаются не только из опыта, но и из книг. Очевидно, что автор гимна, знаяший об Аркадии лишь самое расхожее из общеизвестного (лесистая высокогорная страна с изобильной природой), не только не бывал рядом с Килленой, но и вообще был человеком неученым, что вполне естественно для безвестного гимнописца, однако дает дополнительные возможности датировать его гимн, сочиненный неведомо где, хотя наверняка после V века.

Поэт неученый, но не лишенный некоторого дарования и вкуса, более других ориентирован на принятые стандарты "большой литературы" своего времени — не во вред, конечно, жанровым нормам гимна-прозмия с непременной хвалой богу, перечнем его дел и обещанием "другой песни". А если так, то совершенно ясно, что автор ориентировался на стандарты Александрийской поэзии — разумеется, приметные и легковоспроизводимые. В стиле это выражается в тенденции к словесной затрудненности: некоторые слова использованы не совсем обычно или в необычной форме, в небольшом по объему тексте много так называемых "гапаксов" — тенденция очевидна, но реализация тенденции довольно

примитивна сравнительно с действительной лексической затрудненностью тех александрийских стихов, авторы которых ставили перед собой такую стилистическую задачу. В сюжете гимна — характерный для александрийцев малоизвестный и немного забавный эпизод с известным персонажем предания в качестве протагониста и вдобавок обыгрывание на свой лад известной этимологии, тоже на шутливый манер, притом в этиологическом духе. Сюжет дополнительно архаизирован замкнутостью его в пределах Аркадии, пейзажные описания отличаются живостью, а пейзаж в целом — да и Пан, плящий с нимфами среди этого пейзажа, — отчетливо пасторальны. Все это присуще александрийской поэзии, что же до присущих ей не менее учености (вплоть до антикварности), ювелирного изящества деталей, композиционной цельности, то тут требовались не только талант, но и такая поэтическая выучка и такое образование, каких у автора гимна не было.

Все это указывает на период, когда существенные нормы александрийской поэзии сформировались и кодифицировались достаточно, чтобы стать доступными не очень квалифицированному воспроизведению, то есть не просто на александрийскую эпоху (после III в.), а скорее на ее конец или хотя бы середину — II или даже I в. до н.э. Отсюда естественно следует, что и весь корпус гимнов не мог оформиться ранее этого времени, то есть первое свидетельство о корпусе было пусть не немедленным, но и не запоздальным.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Die homerischen Hymnen / herausgegeben und erläutert von A. Gemoll. Leipzig, 1886. S. 334 (обзор проблемы). Гемоль приводит довольно широкий спектр мнений, порой явно абсурдных, однако александрийские датировки по праву возглавляют список.
- <sup>2</sup> The Homeric Hymns / ed. by T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes. Oxford, 1936 (second edition). P. 403: "гимн не кажется александрийским..., читается как произведение хорошего периода, возможно и V в." — правда, к мнению Вила-

мовица и Баумайстера об аттическом происхождении гимна комментаторы относятся с нескрываемым скептицизмом. Зато Апостолос Атанассакис, современный переводчик гимнов, считает, что "V в. — разумная датировка, и Аттика — весьма вероятное место" (A. Athanassakis. The Homeric Hymns. Baltimore, 1976. P. 102).

\* \* \*

Муз! поведай мне днесь о Гермесовом отпрыске милом  
что козлоног, двурог, гомонлив и бродит шумливо  
вместе с сонном пляшущих нимф по лужайкам и рощам!  
Скачут девы гурьбой по кручам козьим и славят  
5 Пана, пастыря стад, сиятельный кудрого бога  
дикообразного, коему власть над всякой горою  
Снежновершинной, над всякой скалой и над всяким утесом.

Бродит он там и сям по чащам густоветвистым:  
то порой потянет его к родникам тихоструйным,  
10 то порой его поманят скалистые кручи  
с высей высоких взглянуть блестительным  
взором на паствы.

Часто в сияны снегов по отрогам он мечется горным,  
часто в лесистых холмах за дичью гонится лихо,  
зверя пытливо следя. Лишь к вечеру, после ловитвы,  
15 он в забаву себе самому гудит на свирели  
дивнопевучей, и рокотом с ней поспорить не смеет  
даже и та из птиц, что в листве по весне многоцветной  
слезный твердит призыв в сладкозвучном своем причитанье.

В сей-то час к нему звонкогласые горные девы  
сходятся резвый водить хоровод у ключей темноводных,  
и отовсюду им вторит Эхо с каменистых утесов.  
Демон же там и сям — то в кругу, а то в середине —  
часто копытами бьет, препоясан рысьею шкурой

рыжей и дух веселя напевами дев звонкогласных  
25 на благодатном лугу, где шафран с гиакинфом душистым  
пышной взросли пестротой вперемежку с густою травою.

Славят они блаженных богов и Олимп их высокий,  
а наиначе Гермеса поют: как над всеми отличен  
щедростью, как у богов у всех он вестник проворный  
30 и как в Аркадию он, в родниковую родину агнцев,  
древле нисшел — там свято ему, Киллению, место.

Там-то, хоть бог, а пас он овнов курчавых для мужа  
смертного, быв обуян необорною пылкою жаждой  
ложе любви разделить с лепокудрою дщерью Дриопа.  
35 Свадьбу сыграли, и вот в просторном покое Гермесу  
милого сына жена родила, да пречудного видом —  
сын у нее козлоног, двурог, гомонлив и насмешлив!  
В ужасе прочь госпожа бежала, и мамка за нею,  
бросив младенца — столь страшен лик

с возмужалой брадою!

но подоспел проворный Гермес и на руки принял  
новорожденного: возликовал сей миг несказанно  
демон и резво воспарил к престолам бессмертных, укутав  
чудное чадо свое потеплее заячьей шкурой.

Вот, едва перед Зевсом предстал, так ему и бессмертным  
всем предъявил сынка — разом все распотешены были  
45 боги, а пуще всех бушующий Вакхом Дионис:  
всем в потеху дитя, за то и названо Паном.

Радуйтесь днесъ, государы! сею песнью тебе угождаю,  
а помянувши тебя, заведу я песню другую.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric / Ed. H.G.Evelyn-White. // "Loeb classical Library". Cambridge, Mass.; London, 1982 (fifteenth edition). Это изда-

ние в значительной степени воспроизводит оксфордское издание Аллена-Сайкса (1904) и затем, после добавлений Пейджа (1935), учитывает также новейшее из оксфордских изданий — Аллена-Сайкса-Холлидея (см. прим. к предисловию). Новейшее из комментированных изданий (F.Cassola. Inni Omerici. Milano, 1975) на данном этапе работы было мне, к сожалению, недоступно.

Пользуюсь приятной возможностью поблагодарить проф. А.И.Зайцева за замечания и советы, полученные от него после любезно проделанного им сравнения перевода с оригиналом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ

- 1: о Гермесовом отпрыске — О генеалогии Пана см. прим. 35–36.
- 2: *гомонийиб* — В оригинале фιλόβροτος, что по смыслу соответствует русскому слову, но является также ἄπαιξ εἰρημένον. В гимне имеется еще несколько *һараха* (ст. 3, 5, 6, 11, 19, 36 — немало для такого объема), однако все это сложные прилагательные, воспринимающиеся по-русски не острее использованных в переводе для передачи слов типа "сиятельный кудрый".
- 13–14: *за дичью гонится* — Аркадские юноши после неудачной охоты колотили кумиры Пана морским луком (рвотное средство), так укоряя за недостаточную помощь (Schol. Theocgr. VII, 106).
- 15: *на свирели* — Здесь не сиринга (σύριγχος), с которой обычно изображается Пан, а донак (δονάκις), камышовая пастушья дудка, что не противоречит традиции: не всякий донак — сиринга, но сиринга всегда также и донак. Отличие сиринги в том, что она склеена из нескольких (как правило семи) камышовых дудочек разной длины, благодаря чему и создается богатство звучания. В Гомеровом гимне к Гермесу изобретатель сиринги — Гермес (IV, 511–512), пастушью свирель сирингу знает не знающий Пана Гомер (II. X, 13), но в позднейшем варианте мифа Пан сам делает себе свою

сирингу (Ovid. Met. I, 691-712). Существовал и усовершенствованный донак, на котором учились играть дети состоятельных семейств (Apul. Apol. 9) — сведения о распространении усовершенствованного донака могли бы гипотетически указать место сложения гимна к Пану, однако имеющаяся на этот счет информация слишком расплывчата, а вдобавок, как сказано, донаком можно назвать и сирингу.

- 17-18: *та из птиц* — соловей, то есть Филомела, вечно оплакивающая убитого ею младенца Итиса, чье имя греки слышали в соловьиной песне.
- 19: *горные девы* — Орестиды (чаще эти нимфы именуются Ореадами, но в гимне употреблено более редкое слово).
- 21: *Эхб* — Быв некогда беотийской Ореадой, она за склонность к сплетням была лишена Герой способности говорить самостоятельно и могла только откликаться, потому и называвшись Эхб (отзвуком). Затем из-за безответной любви к Нарциссу она так иссохла, что лишилась плоти, а кости стали скалами (в паре Эхо-Нарцисс изящный параллелизм отзыва и отражения). Она же некогда родила от Пана Ионка, магическую птицу вертишайку. Из всего этого по-настоящему устойчива лишь связь Пана с горным эхом, пугающим путников отзывами воплей раздраженного (или разбуженного от полуденного сна) бога.
- 22: *демон* — то же, что и бог, как у Гомера, не различающего по статусу *δαίμονι* и *θεός*. Впоследствии демонами порой назывались низшие божества (Plat. Resp. III, 392а и др.), но далее в гимне демоном назван Гермес (ст. 40), так что автор явно следует Гомеровой традиции.
- 23-24: *рысьею шкурой ръжей* — Вряд ли имеется в виду природный цвет меха (красная рысь водится только в Новом Свете), скорее речь идет о краске; о раскрашенном суриком пляшущем Пане пишет и Вергилий, хотя и не упоминая меховой наряд (Ecl. X, 26).
- 28: *Гермеса* — Здесь не совсем обычная форма имени, как и далее, в ст. 36 (*Ἑρμέν*, *Ἑρμέτη*), но ничего нового для ин-

терпретации гимна это "удлинение" (Аристотель) не дает.

- 32: *Киллению* — Гермес родился на горе Киллене, где затем было его святилище, и эпитет "Киллений" применительно к нему — один из частых.
- 34: с *лекокудрою дщерью Дриопа*—Здесь тоже редкое употребление слова (*μύριψη* в значении "дочь", хотя дочь Дриопа несомненно относилась к числу нимф в прямом смысле). Имени "нимфы" автор не называет, хотя все комментаторы именуют ее Дриопой (*Δρυόπη*) и не без оснований (по отцу и потому, что среди Дриад некоторые звались Дриопами по дубу). То, что Пан родился от "дубовой" Дриады вполне согласуется с его титулом "хозяина леса" (Macrobius Sat. I, 22), тем более аркадского леса, изобилующего дубами. Дриоп (*Δρύωψ* — "дубовидный") был сыном Аркада, рожденного Зевсом от аркадской нимфы Каллисто (Apollod. III, 8), затем вознесенной в небеса созвездием то ли Большой, то ли Малой Медведицы (в этом вопросе предание разноречиво).
- 35-36: *родила...сына* — Генеалогии Пана довольно разнообразны: отцом его чаще всего считается Гермес (Herod. II, 145; Apollod. Epit. VII, 38), хотя иногда Зевс (Apollod. I, 4), а вот матерью достаточно часто называют Пенелопу — при отце Гермесе (Herod. et Apollod. Loc. cit., Lucian. Dial. deog. 22), чему пока нет надежного объяснения. Существуют и другие генеалогии, однако это типично для большинства богов, чьи генеалогии в той или иной мере противоречивы и всегда вторичны относительно культа (вернее комплекса культов).
- 46: *пуще всех бушующий Вакхом Дионис* — Намек на будущее участие Пана в вакхических шествиях и оргиях, никак впрочем, не отраженное в гимне.
- 47: *за то и названо Паном* — Здесь игра традиционной народной этимологией, так как имя *Πάν* производится не от *πᾶν* (всё), а от *πάντιν* (всем), что соответствует сразу и далекому от мистики и пантегиазма содержанию гимна, и привычной интерпретации созвучия *Πάν* — *πᾶν*.

- 49: *заведу я песню другую* — Гимн (как и все Гомеровы гимны) не только славит бога, но и является проэмием (зачином), предваряющим некую пространную эпическую рецитацию, обычно одну из *рэпсодий* "Илиады" или "Одиссеи", хотя связать содержание проэмия с темой рэпсодии нельзя.

E.G. Rabinovitch

### THE BIRTH OF PAN

#### *Summary*

The analysis of the poetic texture of the Homeric hymn XIX reveals, that it was composed not long before the terminus *ante quem* (I B.C.), i.e. by the poet of the Alexandrinian epoch, however only by some non-lettered imitator. Thus the old German view on the problem is confirmed and developed. The article includes also a Russian translation of the hymn (in dactylic hexameters) with a short commentary.

АНТИЧНЫЙ МИФ О ЗОЛОТОМ РУНЕ  
И ЕГО ПАМИРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Светлой памяти Михаила Степановича АНДРЕЕВА

1873—1948

Несколько лет тому назад, разбиная старые письма, я обнаружила два интересных письма. Их написал мне мой учитель, известный среднеазиатский этнограф и лингвист, член-корреспондент Академии Наук СССР Михаил Степанович Андреев. Одно из писем было написано в Ташкенте в октябре 1946 г. В нем М.С.Андреев, вспоминал о нашей совместной поездке на Западный Памир в 1943 г., напоминал мне об одном чрезвычайно интересном древнем веровании, записанном нами<sup>1</sup> в высокогорной долине Хуф (Рушанский р-н Горно-Бадахшанской области Таджикистана), и просил меня: "Если можно, черкните мне Ваше интересное сведение о происхождении золотого руна в греческой (гомеровской) интерпретации. Вы говорили (в Хуфе), что у греков овца (баран) была послана богиней облака. Как ее звали? А у таджиков прибыла на облаке в сопровождении ангела. Надо все же не держать под спудом, а опубликовать это сведение, так как поехать, снарядив новую экспедицию аргонавтов, вряд ли удастся, глядя на зиму..."<sup>2</sup>.

Второе письмо пришло через год из Душанбе, в ноябре 1947 г. "У меня к Вам большая просьба, — писал мне М.С.Андреев, — Вы помните проявленный Вами в Хуфе большой интерес к тому, что я рассказал Вам о существовании у местных жителей древнего верования в овцу с золотым руном, посланную с неба в сопровождении ангелов. Вы тогда же поделились со мной, что в Древней Греции овца (баран) с золотым руном тоже была послана с неба нимфой на облаке. Теперь к Вам покорнейшая просьба: загляните в соответствующие словари греческих древних верований и мотивов и выясните, если можно, как все это произошло по мнению древних греков. Начинаю писать второй том Хуфа (первый закончен) и это требуется для соответствующего места. Я не помню, говорил ли я Вам, но я нашел в другом месте<sup>3</sup>

предание о древнем храме, существовавшем там, где в нем пребывала эта овца. Каково! Вот как путешествуют мифы! С востока или с запада в данном случае? Скорее может быть [...] с востока? Овца в древнем быту здесь очень почиталась и считалась самым чистым животным."

С тех пор прошло почти полвека, и я уже не могу вспомнить, что я ответила М.С.Андрееву. Помню только, что эти его письма я показывала Ольге Михайловне Фрейденберг, у которой я в то время училась. Она, несомненно, проконсультировала меня по данному вопросу<sup>4</sup>. А еще через год в ноябре 1948 г. М.С.Андреева не стало.

Упомянутые им во втором письме два выпуска монографии о Хуфе были завершены и опубликованы в 1953 и 1958 гг. его женой — верной и неизменной помощницей во всех работах — этнографом Антониной Константиновной Писарчик<sup>5</sup>, которая прислала их мне.

Именно во II-й выпуск монографии "Таджики долины Хуф" и предполагал М.С.Андреев включить Хуфскую легенду о происхождении священной овцы с параллелями из греческой мифологии. Однако, во II-м выпуске Хуфа, где опубликован миф о священной овце, спустившейся с неба (с. 127-128), нет никаких ссылок на античный миф о золотом руне, которым около полувека тому назад интересовался М.С.Андреев. Учитывая, что со времени последней поездки (1943) М.С.Андреева в долину Хуф (предыдущие были в 1907 и 1929 гг.), прошло сорок девять лет, а со дня его рождения (ноябрь 1873 г.) сто двадцать лет, я сочла своим долгом выполнить, наконец, давнюю просьбу моего учителя, следя пословице, что лучше поздно, чем никогда.

Я нисколько не сомневаюсь в том, что античный миф о золотом руне всем хорошо известен. Тем не менее беру на себя смелость напомнить его, поскольку для проведения необходимых параллелей нужны некоторые его детали.

В Беотии, у царя миниев (*Μινύαι*), правителя города Орхомена (*'Ορχομένος*) сына бога ветра Эоля по имени Атамант (*'Αθάμας*) и нимфы облаков Нефела (*Νεφέλη*, букв. 'облако, туча') было двое детей: сын Фрикс (*Φρίξος*) и дочь Гелла (*'Ελλη*). После того, как Нефела покинула Орхомен, царь Атамант женился на дочери Кадма Ино (*'Ινω*). Мачеха невзлюбила

детей Нефелы. Когда богиня облаков покинула страну, там началась засуха, неурожай и голод. К тому же и Ино дала жителям для посева мертвые семена. Чтобы избавиться от напасти, царь послал гонцов вопросить оракул. Однако, Ино на обратном пути перехватила гонцов и заставила их изменить оракул. Она потребовала принести Фрикса и Геллу в жертву тучегонителю Зевсу. Царь, не подозревая обмана, подчинился оракулу. В тот момент, когда дети уже стояли перед алтарем, появилось облако и окутало их. Это была их мать Нефела, которая передала им барана с золотым руном. По другой версии мифа, кроме Нефелы, появился Гермес, вестник богов, который и привел барана. Дети сели на барана, и он унес их за море. Пролетая над морем, Гелла не удержалась, упала и утонула. Отсюда название Геллеспонт 'Ελλέρτοντος – т.е. 'море Геллы' (совр. Дарданелльский пролив).

Фрикс же благополучно достиг берега реки Фасис (Риони) в далкой Колхиде, – область на закавказском побережье Черного моря, – где правил сын бога Гелиоса (Солнце) царь Ээт (Αἴτης). Ээт вырастил Фрикса и женил его на своей старшей дочери Халкионе. А златорунного барана Ээт и Фрикс принесли в жертву Зевсу (по другой версии – Аресу) и повесили его шкуру на дерево (дуб или бук) в священной роще под охраной дракона.

Вот за этим-то золотым руном и отправились аргонавты во главе с Ясоном еще до Троянской войны.

Самое древнее письменное свидетельство об этом мифе имелось у Гесиода (VIII в. до н.э.). "Имелось" потому, что это стало известно нам не из самих сочинений Гесиода, а из позднейших комментариев к его трудам, из так называемых схолий. Таким образом, сохранилось несколько отрывков, где упомянут "баран, который, по преданию, перевез Фрикса и Геллу через Геллеспонт, и который имел золотую шкуру" (χριός... εῖχε δὲ χρυστὴν δοράν. Латышев. Т. I, 318)<sup>6</sup>. По словам Гесиода, Нефела-облако дала детям барана, чтобы он их перенес... Фрикс, достигнув Колхиды, принес барана в жертву и "золотую его шкуру посвятил Зевсу..." (...*pellemeque eius auream Jovi sacrasse* 318). Пиндар (VI-V вв. до н.э.) писал о "густорунной шкуре барана" (ὅ δέρμα τε χριόν βαθύμαλλον. Pyth. IV, 160). А в схолях к другой оде Пиндара (ОС. XIII), сказано, что "златорунную шкуру барана в Колхиде принесли в жертву Зевсу Фиксию

(способствующему побегу) и повесили в роще Ареса". (Латышев. Т. I, 332). Здесь как мы видим, появились два варианта посвящения шкуры (руна) божеству — Зевсу и Аресу. И комментаторы Пиндара пытаются дать первое рациональное объяснение золотому цвету шкуры — очевидно, она первоначально была белая, а ведь белое часто представляется блестящим. Так, Пиндар называл остров Белый — блестящим (*ιάσον φαειηάν*. Латышев. Т. I, 332). Другой поэт VII в. до н.э. Симонид Аморгский (взято из схолий к "Походу аргонавтов" IV, 177 Аполлония Родосского) называет руно то белым, то пурпурным (Латышев. Т. I, 433), а Аксилай (VI-V вв. до н.э.) пишет, что руно барана от морской воды окрасилось в пурпурный цвет (Латышев. Т. I, 437 — схолии к Аполлонию Родосскому, 1147). Древние греки и римляне пытались объяснить золотой цвет шкуры барана ее золочением.

Аполлоний Родосский (2-я пол III в. до н.э.) в "Походе Аргонавтов" писал, что "Гермес сделал барана золотым" (Латышев. Т. I, 415). Это повторил в начале III в. н.э. Гигит (Рассказы III, 12, см. Латышев. Т. I, 65). О "позолоченной шкуре барана" писал римский трагик Энний (III-II вв. до н.э.) в трагедии "Медея-изгнанница" (I, 6). Катулл (I в. до н.э.) упоминал *auratam pellem* (64, 5), т.е. "золоченое руно" или "позолоченную шкуру" (Латышев. Т. II, 12). Во второй половине I в. до н.э. Диодор Сицилийский в "Исторической библиотеке" написал, что Ээт *χρυσῆσαι τὸ δέρος* "позолотил кожу" барана (IV, 47, 6) (см. Латышев. Т. I, 467). В строццианских схолиях к Германику (I в. до н.э. — I в. н.э.) сказано, что мать Фрикса и Геллы Небула (латинская форма имени Нефела — облако) привела барана с золоченой шкурой (224), см. Латышев. Т. II, 110. "Позолоченная баранья шкура" *pellem inauratam arietis* — фигурирует и в V в. н.э. у Дарета Фригийского (Dares Phrygus) в "Рассказе о разрушении Трои" (I, см. Латышев. Т. II, 443), а также в схолиях Евстафия архиепископа Фессалоникского, жившего во 2-ой пол. XII в., к Илиаде Гомера (II. VII, 86) говорится, что "«дракон» охранял вызолоченное руно" (Латышев. Т. I, 307).

Кратко остановимся на сведениях, имеющихся у Геродота и Аполлония Родосского, Аполлодора, Диодора Сицилийского, Страбона и Варрона, Геродот только один раз и без эпитета упоминает руно (VII, 193): аргонавты "поплыли в Эю, город Колхиды,

за руном". В другом месте Геродот говорит о святилище Зевса-Лафистия, где, по преданию, приносили в жертву потомков царя Атаманта, отца Фрикса и Геллы (VII, 197): *τὰ περὶ τὸν ἵερον τοῦ Λαφύστιου Διός* Зевс-Лафистий (от глагола *λαφύσσω* 'пожираю, жадно съедаю') – это Зевс-Пожиратель. Это "эпитет Зевса по имени его храма на Лафистийской горе (Λαφύστιον δῆρος) в Беотии, к западу от Копайдского озера, где в древности совершались человеческие жертвоприношения".

Это, несомненно, более древняя версия, связывающая миф о золотом руне с культом Зевса Лафистия. Эта версия имеет ритуальный смысл. Эпитет Зевса, как сообщает словарь, связан с Лафистийской горой в Беотии. Не лишено вероятия, что эта гора и была первоначально тем священным местом, где приносили жертвы Зевсу-«Пожирателю», святилище же и храм были построены позднее.

Аполлоний Родосский в "Аргонавтике" дал подробное описание этого мифа. Его сведения впоследствии были взяты за основу другими античными авторами. У Аполлона Родосского детям Немиды является баран, которого Фрикс затем приносит в жертву Зевсу-Фиксию (способствующему побегу). Но Аполлоний Родосский этим не удовлетворился: в одном месте II-й главы поэмы он сообщает, что посвященное Зевсу руно висит на вершине дуба в роще Ареса, где его стережет дракон (II, 392, 407), а в другом месте II-й главы – что в священной роще Ареса руно висит на ветвях дуба (II, 1262–1285), см. Латышев. Т. I, 412. Дело в том, что священным деревом Зевса считался дуб (*δρῦς, quercus*). Вспомним хотя бы святилище Зевса в Додоне (Эпир), где жрецы гадали по шелесту дубовых листьев. Поэтому, естественно, что руно, посвященное Зевсу, вешают на дуб. Аполлоний Родосский в своей же поэме объединяет, таким образом, несколько различных версий мифа.

Любопытно, что даже сколиасты Аполлона Родосского, заметив некоторые расхождения в тексте поэмы, пытаются его поправить. Например, один из них пишет, что "Гелланик говорит, что руно лежало в храме Зевса (II, 404), а другой сообщает, что оно хранилось в доме Эста" (IV, 87), и дочь Эста Медея, влюбившись в вождя аргонавтов Ясона, вынесла руно из дома сама (см. Латышев. Т. I, 415; Схолии. С. 427, 433, 437).

Аполлодор (2-я пол. II в. до н.э.) умышленно объединяет обе версии посвящения руна божеству, вслед за Пиндаром. "Фрикс принес златогурного барана" (τὸ χρυσόμαλλον χρίον) в жертву Зевсу-Фиксию (Διὶ θύει Φυξίῳ) (I, 9, 1-6). А Ээт пригвоздил руно к дубу в роще Ареса" (I, 9, 1-6). Руно называется у него τὸ δέρος, т.е. 'кожа, шкура'. Περὶ δρῦν ἐν Ἀρεος ἄλσει χαθῆλωσεν (от глагола χαθῆλω 'прибить, пригвоздить'). Затем Аполлодор просто пишет, что Ясон отправился за руном, которое висело на дубе в роще Ареса и охранялось драконом (Латышев. Т. I, 448). Диодор Сицилийский (2-я пол I в. до н.э.) сообщает, что Фрикс принес барана в жертву, а шкуру посвятил в святилище Ареса: θύσαντα τὸν χρίον, ἀπαθεῖται τὸ δέρος εἰς τὸ τοῦ Ἀρεος ἱερόν (Diod. Bibl. IV, 47, 1-2). После этого царь Ээт обнес стеной священный участок, святилище Ареса (τὸ τέμενος τοῦ Ἀρεος), а у ворот поставил стражу (Латышев. Т. I, 466-467). Здесь уже можно различить другую, менее древнюю, версию мифа — вместо рощи — святилище или храм, а вместо дракона — ограда, стена со стражей у ворот.

Страбон (нач. I в. н.э.), описывая народ соанов (может быть, сванов), живших на Кавказе (Strab. Geogr. XI, 2, 19), тоже высказывает свои соображения относительно происхождения мифа о золотом руне. "Рассказывают еще, что у них (соанов) потоки сносят золото и что варвары собирают его при помощи просверленных корыт и косматых шкур. Отсюда, говорят, и возник миф о золотом руне — ἀφ' οὐδὲ δὴ μεμιθεῖσται καὶ τὸ χρυσόμαλλον δέρος<sup>7</sup>. Несколько иначе это место из XI-й книги Страбона передано в хрестоматии из "Географии" Страбона, составленной в византийское время. "У соанов (Σοάνες) — золотые россыпи, наносимые потоками; это золото соаны собирают при помощи просверленных корыт и косматых овечьих шкур. Отсюда-то и сложился миф об Эете, будто бы он имел некогда золотое руно". (Латышев. Т. I, 170). В связи с этим местом из "Географии" Страбона особое значение приобретает сведение Плиния Старшего (I в. н.э.) о том, что царь колхов Савлак (Saulaces) добыл огромное количество золота и серебра в земле племени сванов (Suani) и вообще в своем государстве (Plin. Nat. hist. XXXIII, 52), см. Латышев. Т. II, 197-198. Однако, в мою задачу не входит рассмотрение тех свидетельств античных авторов,

которые говорят об истории древней Колхиды, так как это совсем другая тема<sup>8</sup>.

Миф о золотом руне в античном мире пролучил широкую известность. "Знаменитый баран с золотым руном" прочно вошел и в мифологию древних римлян, особенно после того, как Германик, сын Друза (15 г. до н.э. — 19 г. н.э.), перевёл поэму греческого писателя III в. до н.э. Арату "О небесных явлениях" ("Phenomena", греческий оригинал которого до нас не дошел, см. Латышев. Т. II, 109–111). Помпей Трог в своем историческом труде упоминает *pellente arrietis memorabilem gentibus* (42, 2, 9) — "известное народам руно барана" (Латышев. Т. II, 63). К началу I в. до н.э. относится труд "О сельском хозяйстве" М.Теренция Варрона, который в разделе о скотоводстве писал: "Ты ведь говоришь, что из диких животных первыми были пойманы и приручены человеком овцы" (II, 2, 2)<sup>9</sup>. "Так как овцы были ценные, то древние поэты стали утверждать, что животные эти имели золотое руно, например, в Колхиду к Эзету за шкурой такого барана отправились потомки царских родов, прозванные аргонавтами" (II, 1, 6, см. Латышев. Т. II, 2–3). И еще: "Если бы скот не был у древних в такой большой части, то астрономы, при описании неба, не называли бы по ним светил, а они не только не усомнились назвать их имена, но большинство даже начинает вести счет двенадцати знакам зодиака с главных животных — овна и тельца..." (II, 1–7), Латышев. Т. II, 111. В этой связи никак нельзя не остановиться на сочинении Псевдо-Эратосфена "Превращения в звезды", где рассказывается как баран, привезший Фрикса к Эзету, снял с себя золотую шкуру, а сам перешел в число созвездий, отчего и светит довольно тускло..." (§ 19. Об овне, см.: Латышев. Т. I, 897). В сколях к Германику (224) неоднократно повторяется, что баран после снятия золотого руна был принят на небо и помещен между звездами (Латышев. Т. II, 110). Много других интересных античных сведений, касающихся рационалистических объяснений возникновения и происхождения мифа о золотом руне, можно было бы привести, но ограничимся уже приведенными выше.

Оставим теперь античного барана, отдав дань давней просьбе моего дорогого учителя, и обратимся к Хуфской овце и к памирским легендам о ее происхождении.

В письме 1947 г. М.С.Андреев написал, что "овца в древнем быту здесь очень почиталась и считалась самым чистым животным". В своем труде он не только проводит эту же мысль, но и приводит очень веские доказательства этому. В I-м выпуске, который он сам успел подготовить к печати, в главе "Рождение" он пишет следующее: новорожденного еще до положения в колыбель "кладут в корытце, в которое предварительно насыпан на дно в качестве подстилки истолченный и просеянный сухой овечий помет... Каждый день потом старый помет выбрасывается из корытца и в него насыпается новый" (I, 63). И еще: "Помет овец настолько считается чистым, что из него делают сосуды для хранения муки, зерна, орехов, и т.д., называемые в Хуфе, Рушане и Шугнане "шап", а в Вахане — "шюп". На бадахшанском диалекте таджикского языка они называются "кандинга" (Там же. I, 63, прим., 2). Во II-м выпуске в главе "Скотоводство" в разделе "Разведение овец и коз" об овце написано так: "Среди остальных животных овца считается наиболее чистым, священным животным, заслуживающим наибольшего уважения (в отличие от козы, козла, который считается дьяволом — *gew*). В Хуфской народной легенде происхождение овцы ведется от тех овец, которые имела святая Биби-Фатима Зухро. Она сама сотворила овец и передала их людям" (Там же. II, 127). "От барана (вернее ягненка — *E.M.*), посланного Аврааму во время его попытки принести в жертву Исаака, как это делают некоторые среднеазиатские рисоля (цеховые сказания), исмаилитские легенды овец не производят. Исмаилиты говорят, что в то время овец уже было много на земле. Характерно, что называя патронессой овец Фатьму, дочь Мухаммеда (это, конечно, только в народных верованиях, исламизирующих какое-нибудь древнее языческое представление), они в то же время понимают ее эпитет "Зухро" — светлая, блестящая, — совершенно правильно, не делая из "Фатьмы" и "Зухро" двух отдельных святых как это часто делает население среднеазиатских равнин" (Там же. II, 127). "Миф о священной овце, опустившейся с неба" помещен М.С.Андреевым во 2-м выпуске Хуфа. Приведя исмаилитскую версию о происхождении овец, сотворенных дочерью Мухаммеда, он пишет: "по другой версии овца спустилась на землю с неба. В Хуфе в урочище-летовке Безурен у самой тропы находится маленький "мазар", называемый *тиб-бо-*

зостон, т.е. "мазар со следом овцы"<sup>10</sup>. И далее: "По сообщению хуфского кузнеца усто Мама-Назара, это место, на котором впервые показалась людям спустившаяся с неба священная овца, и здесь запечатлелся след ее ноги на камне, размякшем от ее прикосновения. Издали на этом месте виднелось нечто яркое, блестящее, что при приближении превратилось в овцу" (Там же. II, 127). "Над этим местом, — пишет далее М.С.Андреев, — был возведен небольшой памятник, который потом начал разваливаться. Проходя мимо этого места, люди совершали поклонение священному следу овцы, целовали его и возливали на него масло". (Там же. II, 127). "По бартангской версии, — пишет М.С., — овца первоначально спустилась с неба на землю на облаке, в сопровождении двух ангелов. Об этом мною (в 1943 г.) от жителей Вартанга была записана следующая легенда: "В селении Басид (среднее течение р. Бартанг) имелся мазар, посвященный овце, называемый Худжа-Надир. Рассказывают, что было два человека, из которых один был чистым, а другой — нечистым. Оба сидели однажды ночью вместе. В это время с гор, с ледника Хурджинак, спускающегося с Язгулемского хребта, показалась священная овца, озаренная ярким сиянием. Тот, который был нечистым, при виде ее упал на землю и не мог шевельнуться. Другой же мог приблизиться к ней и привел ее в Басид, где и поместил в специальном помещении, находящемся на возвышенности. И сейчас это место считается мазаром и является предметом поклонения. В старину шайхи не пропускали людей во внутрь этого помещения, так как считалось, что овца находится именно там" (Там же. II, 127-128). "Интересно, что это древнее название нашло отражение и в учении припамирского пророка, вышедшего из Бартанга из сел. Дарджомч, произшедшего в первых годах текущего столетия целую революцию в Бартанге, Рушане, Шугнане, Гунде и других местах. И он сам себя и другие называли его Шейхом. Говорят, что он претендовал на то, что к нему явился Бог, который дал ему посох и поручил обходить все селения, призывать народ к раскаянию, к жизни по справедливости и т.д. так как приблизился день страшного суда. В его учении, как говорят, усиленно подчеркивалось, что овца — чистое животное, появившееся с неба, что ее мясо священно так же, как мясо горного козла ("бузург"). В противоположность этому коза (обыч-

ная домашняя коза) является воплощением дьявола" (Там же. II, 128).

Считаю своим долгом сделать несколько дополнений, к материалам, опубликованным М.С.Андреевым. Прежде всего о сосудах из овечьего помета. Эти сосуды делали женщины, высушивали их на солнце и употребляли для хранения сухих продуктов и шерсти. Все это мы видели в быту воочию, живя в 1943 г. в долине Хуф в местном доме. На мой взгляд, эти сосуды — прекрасное доказательство отношения хуфцев к овечьему помету.

Следующее дополнение относится к остону со следом овцы. Хуфский кузнец и ювелир Мама-Назар не только рассказал нам эту легенду но и показал этот остон. М.С., А.К.Лисарчик и автор этих строк побывали на этом месте. Хуфцы обнесли этот камень оградой из камней. Помнится, что рядом с камнем в ограде росло и дерево, к ветвям которого были привязаны разноцветные тряпочки. К сожалению, фотоаппарат М.С.Андреева оказался испорченным, и фотографии камня и остона не получились.

"Мазар" же в долине Бартанга, находящийся в селении Басид, и называл М.С.Андреев "древним храмом" в письме ко мне в 1947 г. Считалось, что в этом храме и пребывала священная овца с золотым руном. Хуфский же остон — это не храм, а священное место, вернее огороженный участок, где находился культовый камень с углублением в виде следа овцы (*майб-боз-остон*). Такие священные камни, которым поклонялись местные жители в древние времена, находились и во многих других местах и у многих других народов<sup>11</sup>. Хуфская легенда несомненно древнее бартангской. А исламская легенда моложе этих двух.

Если объединить хуфскую и бартангскую версии, то памирская легенда (или миф) о священной овце будет следующая: Давным-давно яркая, светлая, блестящая овца спустилась на облаке с неба на землю в сопровождении одного или двух ангелов<sup>12</sup>. Овца с так называемым золотым руном ступила на камень, оставив на нем яркий след. Этот камень и все место вокруг него сделалось местом поклонения, т.е. о斯顿ом. В Хуфе это место обнесли оградой и посадили там дерево (арча?). В Бартанге для овцы построили специальное помещение, которое стало святилищем, храмом. В нем по легенде жила священная овца, которую охраняли шейхи.

У всех племен и народов, занимавшихся скотоводством, особенно разведением мелкого рогатого скота, в число которого входили козы, овцы и бараны, во все времена, начиная с глубокой древности, имел место особый культ этих домашних животных. Отголоски существования этого культа дошли до нас в виде мифов, легенд, преданий, сказок.

Относительно же народной легенды, связанной с дочерью Мухаммеда Биби-Фатымой Зухро, любопытно, что само имя Зухро – означает светлая, блестящая. Хуфцы, по мнению М.С.Андреева, правильно понимают это имя и саму легенду, связанную с исламизацией и исмаилизацией жителей Памира. Хуфцы полагают, что светлое, блестящее божество сотворило овец по своему подобию – светлых и блестящих, т.е. овец и баранов с золотым руном.

Большой интерес представляет для нас еще одно поверье о появлении белого барана. Оно касается персов в Армении и сохранилось в труде выдающегося среднеазиатского ученого-энциклопедиста XI в. Бируни. Абу Райхан Бируни поведал нам следующее: "Аль-Ираншахри рассказывал: Я слышал, что многие ученые в Армении говорили: когда наступит рассвет "дня лисицы", то на величайшей горе между внутренней и внешней землей показывался белый баран, которого видели только в это время года. Жители этой области заключали, если он блеял, то год будет тучный, а если не блеял, то год будет тощий. Персы на заре "в день лисицы" смотрели в облака и выводили заключение по ясности (неба), его пасмурности, по редкости или густоте (облаков), будет ли год счастливым или несчастным, урожайным или неурожайным"<sup>13</sup>.

Однако, основываясь на совпадении некоторых этих сравнений, я отнюдь не собираюсь гадать о возможных взаимовлияниях, аналогиях, заимствованиях мифов Греции и их памирских параллелей. Эти похожие представления, во многом сходные в деталях, могли, возможно возникнуть и самостоятельно. Большую роль играет здесь, конечно, то обстоятельство, что и в Греции и на Памире овцы и бараны были очень важны в домашнем хозяйстве. Необходимо также обратить внимание, по-моему, на мысль М.С.Андреева из письма 1947 г. отсутствующую в его монографиях, о путях путешествий мифов: "с востока или с запада в данном

случае? Скорее может быть с востока?" К последнему предположению, вероятно и склонялся М.С.Андреев, большой знаток среднеазиатской этнографии и памирской мифологии. Однако, он только задает эти вопросы, но сам на них прямо не отвечает. Хочется надеяться, что дальнейшие комплексные работы среднеазиатских этнографов и лингвистов найдут ответы на эти вопросы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Я не случайно написала "нами", т.к. с самого начала экспедиции М.С.Андреев из-за болезни рук сам писать не мог. Поэтому почти все собранные им материалы записаны мною под его диктовку. Естественно, что я была в курсе всей работы М.С.Андреева, начальника этнографической экспедиции на Западный Памир.
- <sup>2</sup> Считаю необходимым пояснить два выражения из последней фразы письма. "Новая экспедиция аргонавтов" — это планировавшаяся на 1945–46 гг. еще одна (для М.С. — четвертая, для меня — вторая) поездка в высокогорную долину Хуф, открытую в начале XX века М.С.Андреевым. К сожалению, эта экспедиция по ряду причин не состоялась. Написав "глядя на зиму", М.С.Андреев имел в виду, конечно, не время года, а свой возраст: в 1946 г. ему было 73 года.
- <sup>3</sup> Под "другим местом" М.С.Андреев подразумевал другую высокогорную долину западного Памира - Бартанг. См.: Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск II. Сталинабад, 1958. С. 128.
- <sup>4</sup> В то время по возвращении из эвакуации в Ленинград я продолжила начатую в 1940 г. и прерванную войной учебу на отделении классической филологии филфака ЛГУ и в 1945 г. была восстановлена на 2-ой курс, а в ноябре 1947 г. учились на 4-м курсе. Последний раз я виделась с М.С.Андреевым летом 1947 года, когда приезжала в Душанбе для участия в работах Таджикской археологической экспедиции под руководством А.Ю.Якубовского. Очевидно тогда в личной беседе я ответила М.С.Андрееву на вопросы, заданные в его первом письме. Таким образом, М.С.Андреев, зная все мои обстоятельства, обращался в ноябре 1947 года ко мне уже как к буду-

- щему специалисту филологу-классику. К большому сожалению, я не могу вспомнить, что сказала мне О.М.Фрейденберг по проводу писем М.С.Андреева.
- 5 *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск I. Сталинабад, 1953. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск II. Подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А.К.Писарчик. Сталинабад, 1958.
- 6 Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В.В.Латышев. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 318; т. II. Латинские писатели. СПб., 1904.
- 7 Очень любопытен тот факт, что в Пакистане есть река Соан, давшая название целой культуре, найденной археологами на ее берегах и получившей название "соанская культура". Верное, это совпадение в названиях. См.: Ранов В.А. Соанская культура: миф или действительность? // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 267-296.
- 8 Интересующихся этим вопросом, а также археологическими работами грузинских археологов на территории древней Колхиды отсылаю к книге: Инадзе М.Л. Причерноморские города древней Колхиды. Тбилиси, 1968 и, в частности, к ее III-й главе — Возникновение причерноморских городов Колхиды. См. также: Пачулия В. В краю золотого руна. Исторические места и памятники Абхазии. М., 1964. С. 125.
- 9 Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве / Под ред. и с вводной статьей М.И.Бурского. Варрон. Книга II-ая. Перевод М.Е.Сергеенко. М.; Л., 1937. С. 115.
- 10 Относительно слова "мазар" М.С.Андреев разъясняет, что среднеазиатский термин мазар — могила святого — верхнепянджским таджикам неизвестен. У них есть для мазара слово — остон. "Должен оговориться, — пишет М.С., — что употребляю слово "мазар" для обозначения, как это принято в Средней Азии, мусульманской святыни, преимущественно могилы святого. Слово "мазар" в верховьях Пянджа, однако, не употребительно, заменившись там повсюду словом "остон" (и не только не употребительно, но обычно совсем неизвестно), см.: Там же. I, 86, прим. 1. "Среднеазиатские мазары, как известно,

разделяются на две категории: на собственно мазары, где считается похороненным тот или другой святой, и "кадамджай", т.е. "место ступни" того или другого святого, т.е. место, где он останавливался" (Там же. I, 86, прим. 3).

- <sup>11</sup> Макаров Н.Я., Чернечев А.В. К изучению культа камней. СА. 1988, № 3. С. 79, 90.
- <sup>12</sup> Эти ангелы, конечно, дань исламизации народных (языческих?) древних верований. Само слово "ангел" происходит от греческого слова ἄγγελος, что означает "вестник". У греков таким "вестником" богов был Гермес, который фигурирует и в античном мифе о золотом руне.
- <sup>13</sup> Бирючи. Памятники минувших поколений. Т. И. Ташкент, 1957. С. 238. Раздел "О празднествах в месяцах персов". Азар-Мах, 225.

Ye. A. Monchadskaya

THE CLASSICAL MYTH OF THE GOLDEN FLEECE  
AND ITS PAMIRS PARALLELS

*Summary*

The article covers practically all the versions of the ancient Greek myth of the Golden Fleece and offers an analysis of their main component parts. Particular attention is given to the motive of flight and descent from heaven, and also to the motive of the origin of the Fleece's colour. These findings are compared with Khufic (Western Pamirs and Gorny Badakhshan) legends, recorded by M.S.Andreyev of the shining holy sheep that descends from heaven and, on a broader scale, with "ovine" myths and the cult of the sheep in the Pamirs. While not making any inference concerning the causes of the emergence of such parallels, the author nonetheless raises the question about the ways that myths followed in travelling from the East to the West.

К МИФО-РИТУАЛЬНЫМ МОТИВАМ У АПОЛЛОНИЯ РОДОССКОГО  
(маргиналии к статье о золотом руне)

В статье Е.А.Мончадской античный миф о золотом руне рассматривается в связи с восточными параллелями, которые могут объясняться или культурными миграциями ("с Востока или с Запада?" — спрашивал М.С.Андреев и отвечал себе же — "Скорее может быть с Востока"), или типологическим подобием. Здесь уместно поставить акцент на реконструкции индоевропейской мифо-ритуальной реальности, отраженной прежде всего в тексте о золотом руне у Аполлония Родосского (А.Р.). С самого начала, однако, следует сказать, что этот миф, наиболее полно и синтетически представленный в "Аргонавтике" А.Р., в этой конкретной форме и тем более в суммарном варианте, восстанавливаемом с учетом других данных по мифу о золотом руне, слишком обширен и сложен, чтобы видеть в нем нечто исходное. Несомненно, что перед нами монтаж из многих и разных мотивов, претерпевший целый ряд трансформаций и, вероятно, смену хронотических привязок этой истории.

Прежде всего заслуживает внимания дважды с достаточной степенью близости повторяемый А.Р. мотив дерева (дуба), на котором висит золотое руно, охраняемое неусыпно драконом. Этот мотив выступает и как описание исходной ситуации в центре, где развертывается действие, и, по сути дела, как символический образ и этого мотива и смыслового задания мифа. Ср.: *κείνου μή̄ ἐλάοντες ἐπὶ προχοὰς ποταμοῖο | πύργους εἰσόφεσθε Κυταιέος Αἴηταο | ἀλσός τε σκιόειν Ἀρεος, | τόσι κῶας ἐπ' ἄκρης | πεπτάμενον φηγοῦ ο δράκων, τέρας αἰνὸν ἰδέσθαι, | ἀμφὶς δικιπτεύει δεδοκτέμένος· οὐδὲ οἱ ἥμαρ, | οὐ κιέφας ἕρυμος. ὥπιος ἀναιδέα δάμναται δοσε (Argon. II, 404-409, цит: Apoll. Rhod. Argonautica ad cod. MS. Laurentianum. Lipsiae MCMV) 'К устью этой реки подгоняя корабль, вы узрите | Город Эита китейского, башни и рощу Ареса. | Сумрак всегда в ней царит. Здесь руно на самой вершине | Дуба висит, и чуди-*

ще-змей ужасного вида | Всё озирает кругом, зоркий сторож, и глаз его наглых | Сладкий сон никогда ни днем не смыкает, ни ночью', а также ...έχον δ' ἐκ' ἀριστερὰ χειρῶν | Καύκασον αἰκάλευτα Κυταίδα τε πτόλιν Λίτες, | ἔνθεν δ' αὖ πεδίον τὸ 'Αρήιον [ερά τ' ἄλση | τοῦ θεοῦ, τόθι κῶας δύφις εἴρυτο δασεύων | πεπτάμενον λασίοισιν ἐπὶ δρυὸς δαφεμόνεσσιν (Ibid. II, 1269-1973), ср. также δώσω δὲ χρύσειον ἐγὼ δέρος, εὐήρασα | φρουρὸν δύφιν... (IV, 87-88) 'Я вам вручу золотое руно, усыпив его стража, | Змея...'; наиболее полную "картинку" того же самого, но уже оживленного включением конкретных персонажей: *Рядом и алтаря закоптелого было подкохье* (βωμοῦ θέμεθλα), | *Зевсу Фиксию* (Διὶ Φυξίῳ) *в честь* *возведенного внука* *Эола*, | *Фриксом*, *чтоб обна златого* (*παυχρύσεον*) *заклать по совету благому* | *Бога Гермеса*, *что* *встретился с ним.* — *Туда, по наказу Арга, Медею с Язоном одних отпустили герои.* | *Вместе они по тропинке в священную рощу* (*μεθ' ἱερὸν ἄλσος*) *вступили* | *В поисках дуба-гиганта* (*φτηὸν*), *на коем руно золотое (κῶας)* | *Было повешено, с виду,* *как облако* (*νεφέλῃ*), *что при восходе* | *Солнца* (*ἀνιόντος | ἥξελίου*) *в его огневидных лучах отливает румянцем.* | *Рядом с* *тем дубом* *высоко вздыпал огромную шею* | *Змей* (*δύφις*) *острозубый,* *очей бессонных* *взор устремлялся* | *На подходящих к нему и страшно шатая...* (IV, 118-129).

Исходная ситуация не вызывает сомнения: перед нами святилище, как бы готовое к совершению в нем ритуала: священная роща, огромный дуб с висящим на нем золотым руном, алтарь-жертвенник, змей, сторожащий руно на дубе, как бы отмечающим центр ритуального пространства и его главный символ (подчеркивается все-зрение этого стражи "центра"). Эта картина близка к универсальной схеме ритуального пространства и особенно его центра. Поэтому более информативны "культурные" индексы этой схемы, помогающие уточнить индивидуальный вариант этой общей схемы. Прежде всего существенно, что святилище посвящено Зевсу Фиксию, т.е. одной из ипостасей Громовержца. В своей "Истории" Геродот рассказывает, что по прибытии Ксеркса в Ахее ему было рассказано о святилище, посвященном другой ипостаси того же бога — Зевсу Лафистию ("пожирателю") в том же контексте, который известен и по

А.Р.: Атамант, Ино, Фрикс, его сын Китиссор, прибывший в Ахею из Эи в Колхиде, когда там ахейцы собирались совершить жертвенно заклание Атаманта, и спасающий его (VII, 197, ср. по соседству — VII, 193 — упоминания Ясона со спутниками, Арго, колхидскую Эю). Тень Зевса неоднократно и по разным поводам возникает в истории аргонавтов, но здесь придется ограничиться лишь одним примером — Фрикс, бежавший от преследований в Колхиду, приносит в жертву златорунного барана, чья шкура и висела на священном дубе. Однако тема Зевса имплицитно существует и в связи с фигурой Аргоса (*Ἄργος*), сына Фрикса и строителя корабля Арго, чье имя перекликается с именем легендарного царя Аргоса, сына Зевса и Ниобы, и с именем Аргуса (*Ἄργος*), стоглазого стражи, приставленного Героем к Ио (превращенной в талицу возлюбленной Зевса) и напоминающего своей функцией и своим все-зрением змея у дуба с золотым руном, к которому по наказу Аргоса спешат Ясон и Медея (Argon. IV, 122). Связь Аргоса-царя с царством, названным по его имени, правнуком Аргосом-Аргусом ("по прозвищу всевидящий: у него были глаза по всему телу... он... убил быка.., а шкуру его надел на себя". Apollod. Bibl. II: I, 2; к мотиву многоочитого тела ср. Aesch. Prom. 569–679; Eurip. Phoen. 1115, отсюда Аргус как персонификация многозвездного небесного свода: звезды — "глаза божества") несомненно, вовлекает в себя и Аргоса, сына Фрикса и, следовательно, всю аргонавтическую тему. Наконец, еще один из многих "культурных" индексов, конкретизирующих схему и бросающих луч света на ее интерпретацию — древнее название Колхиды (*Κολχίς*) — *Αἴα*, Эа, с которым связано имя царя этой страны Эта (*Αἴτης*, -της), а отчасти и обозначение его дочери Медеи как *Αἴτητις*. В связи с этими именами важно подчеркнуть два момента — Ээт был сыном Гелиоса, Солнца, а Медея — его внучкой (во-первых), а само название страны *Αἴα* уместно связывать с возможным обозначением главного символа этой страны, центрообразующего дерева, представляющего собой, судя по описанию А.Р., несомненный вариант мирового дерева как огромного дуба, кстати, являющегося деревом Зевса и вообще громовержцев (во-вторых). В этом контексте правдоподобно связывать название страны *Αἴα* и имя ее царя (вероятно, царя-жреца) через обозначение священного дерева с хеттск.

е́я-, вечнозеленым деревом жизни ("подобно тому, как дерево е́я- вечно зеленеет..., так и царь и царица да будут зеленоющими [процветающими], и дела их также да будут вечными" KUB XXIX 1 4 17 сл.), с которым, в частности, связывается и овца (ср. KBo III 8 III 27-29, где о дикой овце говорится, что она под деревом е́я- "развязалась" *la-a-at-ta-at*), и вывешивание на нем руна овцы-барана (UDU-as <sup>KUB</sup> kur-ša-ab kán-kán-za), а также положение жира овцы-барана (UDU-as *la-at ki-it-ta*. KUB XVII 10 IV 27) [кстати, златоцветность овечьего руна, не отделима от этого же качества жира, также используемого в соответствующем ритуале и выступающего как символ жизни, ср. жи-энъ : жи-р; "жизненность" животного жира наиболее интенсивна, и, возможно, она индуцировала златоцветность руна; к тому же золотой жир прообразует золотой огонь — как небесный (Солнце), так и земной и водный, ср. сквозную златоцветность в гимне Апам Напату, огню в водах, в RV II, 35, 7-11: *hiranuya-  
vargñāḥ* — *hiranuyagñāḥ* — *hiranuyasatdrg* — *hiranuyavargñāḥ* — *hiranuyabūyat* — *hiranuyadā*, вплоть до *hiranuyavargñāt gṛtām āpat  
asya* 'златоцветный жир — пища его', или в русском заговоре от усовей (внутреннего воспаления, проявляющегося в жжении и колотье): есть море золото, на золоте море золото древо, на золоте древе золоты птицы и т.д. — всего 19 повторений этого эпитета в коротком заговоре — Майков № 12; характерна — в связи с Арго — и тема корабля: Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святый Николае, помогает рабу Божьему от усовей (стоит напомнить малоязийское происхождение св. Николая из Мир Ликийских]). Остается сказать, что хеттск. е́я- как бы соединяет в себе идею "красноватости" (красный цвет жизни и крови) — как в отношении плодов, так и древесины — от рябины (др.-греч. οἴη, ὅπη, ба < \*oīda-) до ивы, черемухи, тиса и т.п. (лит. iesià, прусск. iu-wis, слав. \*iua, др.-в.-нем. īwa и др.), и "вечности" (и.-евр. \*ai̥- : \*aī-и-, др.-греч. αἰών, лат. aeon, др.-инд. āmu-, готск. aisia и т.п.) и что сам ритуал вывешивания бараньей шкуры на священном дереве засвидетельствован для ареала от Зап. Картвелли до северной М. Азии (см. работы Гамкрелидзе и Иванова, а также Бендукидзе, Попко и др.; об Aī см. Гордеизани и др.).

Таким образом оказывается, что история аргонавтов может быть представлена как своего рода схема заговора (точнее, как расширение некоего ядра, совпадающего со схемой заговора) — путь к некоему эксцентричному, в самом конце пути находящемуся центру, в котором находится священный символ; совершив жертвоприношение, можно получить именно здесь жизнь, здоровье, богатство, плодородие (и не просто получить, но и вернуть, как в заговорах от болезней на восстановление здоровья; кстати, идея похода аргонавтов не в том, чтобы получить некий прибыток, а в том, чтобы вернуть похищенное Фриксом и ликвидировать засуху, неурожай, голод, возникшие в Орхомене, когда Нефела покинула город, ср. миф об исчезновении Телепинуса). Эта схема полнее всего воплощена в русских заговорах от (характерно!) руды или крови, с одной стороны, и ужаления змеи — с другой. В них воспроизводится и весь путь из "своего" центра к сакральному центру "на краю", на море-окиане, на острове Бузме (история аргонавтов дает основание для предположения именно такого характера пути, возможно /при реконструкции/, с разными топографическими привязками этого сакрального центра), и сама структура святилища, ср.: *На чистом море чистый камень, на чистом камне дуб краюистый, под тем дубом сидит твердая красная девица, самоцветные шелкимотает, раны зашивает, руду унимает* (Майков № 148, иногда вместо девицы — Богородица, ср. № 149) или *На море, на острове лежит куча елового дору, в этом во дору лежит руно черного барана, в этом руне сидит гнездо, в этом гнезде лежит змей шкуропея. Матушка змей шкуропея, выбь свой ярый яд из костей, ...из горючей крови* (№ 177) и др. В подобных сакральных центрах производится то экстремальное действие (максимум жестокости — смерть — в отношении наиболее слабого, безобидного и беззащитного существа — ягненок, овца, баран, см. идеи Жирара), которое только и может сделать почти невероятное — восстановить жизнь и жизненную силу и все то, что с ними связано. Оставляя здесь в стороне все остальное, — две детали в связи с отражением ритуальной идеи святилища в За: 1) овечье руно на вершине дуба — своего рода граница между Небом и Землей, тот фильтр, через который должна пройти божественная благодать, прежде чем она достигнет заказчика ритуала, как бы

освободившихся от "нечистых" элементов наказания, гнева, злобы; в этом контексте деталь мифа отражает, возможно, некую ритуальную реальность: руно овцы-барана (*хъас*) на вершине дуба может оказаться изофункциональным ритуальной цедилке *блуда pavitra*, сделанной из овечьей шкуры, через которую, очищаясь, проходит струя небесного Сомы (другие аксессуары — давильный камень *ádrí*, но и каменная палица и т.п. [может быть, из \**a-dri-*, т.е. нерасщепляемый, нерасчленяемый в отличие от *хъас*, которая с-дираема], мутовка-мешалка *mathí* и др. также могут быть поняты как ритуальная основа, имеющая свое соответствие в мифологической транскрипции в виде образа мирового дерева с овечьим руном на нем; в этом контексте существенны упоминаемые Е.А.Мончадской данные из Страбона о собирании санами золота с помощью косматых овечьих шкур, через которые оно отделялось от всего другого (такое руно было поистине золотым); 2) др.-греч. *хъас* как обозначение овечьей шкуры (слово, для которого, как считается, нет и.-евр. этимологии и предлагается объяснение из картвельского) может отражать и.-евр. \**Noči-* ‘овца’ (др.-инд. *ávi-*, др.-греч. *βίς*, *οῖς*, арм. *Խոչի*, лат. *ovis*, слав \**оৰъ-са*, \**оৰъ-ль* и др.), прошедшее через посредство древних языков М.Азии (ср. соотношение хеттск. *Haštall- : \*ħastall* и Каосталіа, упоминаемая, в частности, Пиндаром в “аргонавтическом” контексте — Pyth. IV, 163: *ἐπὶ Κασταλίᾳ*; к долгому ω ср. дифференциацию основного и производного слов типа лит. *auš :* *aušas*.

Даже не привлекая здесь других деталей, достаточно оснований для того, чтобы говорить об элементах “основного” и.-евр. мифа в истории аргонавтов. При этом речь должна идти не только об общей идее этого мифа — преступление и наказание как своеобразная транспозиция мотивов утраты, ущерба, дефицита, недостачи в результате некоего “неправильного” действия (чаще всего сознательного) и возмещения, компенсации этой утраты, но и о конкретных персонажах, ситуациях и функциях, “разыгрываемых” в этом архаичном мифе, просвечивающем сквозь “новое” мифотворчество А.Р. Разумеется, нельзя пренебрегать весьма основательной переработкой этого исходного мифа, начавшейся задолго до А.Р., и подчинением “старой” схемы логике “нового” мифотворчества. Тем не менее “Аргонавтика” и некоторые другие

тексты дают материал для идентификации основных элементов как отпавших от реконструируемого "основного" мифа частей. Персонажная экспозиция "колхидской" истории включает — и непосредственно и отчасти косвенно, имплицитно — фигуры-функции Громовержца (Зевса), женщины, "противника" (Змей), т.е. тех трех необходимых и достаточных персонажей, история отношений между которыми как раз и составляет содержание "основного" мифа. Более того, есть следы, указывающие и на "предисторию" этого мифа — "божественную свадьбу" мужского персонажа (на и.-евр. горизонте часто именно Громовержца) с женским, нередко характеризуемым как "Солнцева дочь". Нужно напомнить, что Медея — "солнцева внучка": ее отец Ээт — сын Гелиоса (*Ἄελιον θαυμαστὸς υἱός*, рассказывающий Ясону про бέρμα λαζήρων. Pind. Pyth. IV, 242). История отношений Медеи и Ясона, своеобразной сниженной трансформации громовнической функции (по одной из версий именно он убил Змея: *κτεῖνε μὲν γλαυκά τέχναις ποικιλόπιτον ὄφιν*. Pind. Pyth. IV, 249), в известной степени моделирует — с вариациями и инверсиями — историю отношений Громовержца с его женой. Любовь Медеи к Ясону и последующий их брак (отчасти вынужденный обстоятельствами) и разрыв, правда, в отличие от "основного" мифа по вине мужского персонажа ("измены") — воспроизводят общую схему брачных отношений в "основном" мифе, усиливая ее мотивом "универсальной" преступности Медеи — перед отцом (благодаря ей было похищено золотое руно), перед малолетним братом Апсиртом (она сделала с ним то же, что Громовержец со своим противником: убила его, расчленила тело на части и разбросала их), перед своими детьми, которых она убила, перед Ясоном и Главкой, второй женой Ясона; она замышляла убийство Тесея и т.п. Реконструкция позволяет обнаружить в Медее черты солнечной богини, причастной к тайнам иного мира (ср. ее способность оживлять мертвых) и ставшей на службу злу (кстати, и сама история аргонавтов нередко интерпретируется как нисхождение в подземное царство, дыхание которого обнаруживается не раз и у А.Р., ср.: *δύταται δ' ἀφελεῖν | μᾶνιν χθονίων* [Pind. Pyth. IV, 158-159], — говорит Пелий).

Сочетание мотива убийства, передоверенного Ясону (в одной из версий мифа), и ритуальной экспозиции ("ритуальное" про-

странство) с акцентом на символизме "центра" (образ мирового дерева, охраняемого "в начале" именно Змеем, напоминающим Коня русских сказок, иногда тоже сторожащего золото [ср. Афанасьев № 157 и др.] у дерева) дает основание говорить об отражении в поэме А.Р. ряда существенных черт "основного" мифа и соотносимого с ними ритуала, содержанием которого была борьба Громовержца (и "заместительных" персонажей) со Змеем, победа над ним, установление "нового" порядка ("смена" персонажей у мирового дерева): смерть Змея, собственно говоря, и обозначала размыкание темного, обуженного, хаотизированного пространства и переход к широкому и открытому космическому пространству, переход от смерти и ее угрозы к жизни и здоровью (оба эти слова так или иначе связаны с той же идеей, что и мировое дерево).

V. N. Торогов

CONTRIBUTION TO THE MYTHO-RITUAL MOTIVES  
OF APOLLONIUS OF RODOS

(marginalia to the article about the golden fleece)

*Summary*

Two motives of the golden fleece myth in "Argonautica" by Apollonius of Rhodos are accented in this note — a ritual situation of a special type, and an episode of the plot of a so-called "principal" myth "performed" in this situation. A certain ritual reality is reconstructed — a sacred grove, a huge oak-tree (centre of the ritual space, image of the *arbor mundi*), which are consecrated to one of hypostases of Zeus, the Thunder-God, the golden fleece (*χῶας* < IE. \**Hou̥i*-'sheep'), a Serpent guarding the fleece, etc. Some words-indices (cp. the name of the country Αἴα, its king's name Αἰγάτις, his daughter's Medea — Αἰγάτις: Hitt *eia-*, mentioned

in a ritual similar to the "Colchian" one, the tree of life connected with the IE. denomination of vital power, eternity, immortality) refer one to a certain historico-cultural locus, as well as to an archaic IE ritual tradition. The path of the Argonauts to a certain "eccentric" centre repeats the scheme characteristic of Russian charms, with the same idea of path and its aim. The exposition of the "Colchian" story makes it possible to reconstruct the figures-functions of the Thunder-God (or his "substitute"), a woman and an "adversary" (the Serpent), that is of the three necessary and sufficient personages that are represented in the "principal" myth. Indications of the prehistory of the myth (the hierogamy, which on the IE. level means that of the Thunder-God and the Daughter of the Sun, cp. Medea, "the grand-daughter of the Sun", her grandfather being Helios) give some more arguments in favour of connection with the "principal" myth. The story of Medea and Jason (who is the Thunder-God's "substitute", with some inversions in this situation) meets quite well the scheme of the "principal" myth locally connected with the sacral centre — *arbor mundi*. This is a late literary realization of a new projection of an old archetypal scheme.

## ЛОКИ И ПРОМЕТЕЙ

### К типологии прототипа персонажа

"Германским Прометеем" называет Локи (Лодура) Ян Де Фрис в своем фундаментальном труде по истории древнегерманской религии<sup>1</sup>. Сходство между персонажами двух разных (во временному и пространственном отношении) индоевропейских мифопоэтических традиций не раз отмечалось многими исследователями<sup>2</sup>. Основное внимание обращала на себя наиболее очевидная аналогия — наказание обоих персонажей, мотив скованности, прикованности к скале, связаннысти, страдания, вызванного пыткой, и последующее освобождение. В меньшей степени говорилось о сходной "культуртрегерской" функции Прометея и Локи (Лодура). Дальнейшие констатации двух этих параллелей сопоставление обычно не шло, явно под влиянием позднейших собственно литературных модификаций и интерпретаций образов рассматриваемых персонажей — слишком великое было расстояние между благородным культурным героем Прометеем и коварным трикстером Локи.

Однако, при обращении к наиболее архаичным, "первичным" текстам можно обнаружить и другие общие черты, связывающие Прометея и Локи. Мало того, представляется возможным выдвинуть гипотезу об их общем происхождении, о существовании некоего индоевропейского "прототипа персонажа", обладающего набором определенных "фиксированных" характеристик. Сам по себе поиск "похожих" персонажей не нов ни в случае Локи (ср. Локи и Сирдон<sup>3</sup>), ни в случае Прометея (весмы проблематичный "индийский Прометей"<sup>4</sup>, кавказские "Прометеи"<sup>5</sup> и др.). Однако, кажется, ни в одной из работ не было сделано обобщающего вывода на архетипическом уровне, позволяющего реконструировать типологически детерминированный образ одного из основных персонажей индоевропейской мифологии<sup>6</sup>. Изначальная амбивалентность и внутренняя оппозиционность этого персонажа, с одной стороны, обуславливает, а с другой, — объясняет последующее "расхождение" между Локи и Прометеем<sup>7</sup>.

Отметим некоторые общие черты Локи и Прометея, основываясь

на материале *Старшей Эдды* и *Эдды Снорри* для германо-скандинавской традиции и на *Теогонии* и *Трудах и днях* Гесиода для греческой, текстах, как представляется, наиболее близких к индоевропейскому прототексту как по времени, так и по жанру. В некоторых случаях представляется возможным прибегнуть к материалу *Прометея прикованного* Эсхила. В силу своей литературной оформленности и чрезмерной "идеологизированности" трагедия Эсхила достаточно далека от первичных текстовых структур, однако, и в ней можно найти несомненную ориентацию на архетипические мотивы<sup>8</sup>.

### 1. Происхождение и сущность

Обращает на себя внимание хтонические происхождение и сущность обоих персонажей, с одной стороны, и их принадлежность (хотя бы частично) к верхнему миру, к богам (асам), с другой. Прометей — титан, сын Иапета и океаниды Климены (*Theog.*, 507 сл.), по другим вариантам — океаниды Асии (*Apollod.*, I, 2, 3) или даже самой Геи (*Aesch. Prom.*, 209–210). Локи — или сам великан, или потомок великанов (*Gylfaginning*, 33; ср. далеко ведущую параллель титаны/великаны /*iotum/*)<sup>9</sup>. До конца так и не выяснено, можно ли причислить Локи к асам, тем не менее, если не по происхождению, то, по крайней мере, формально он входит в их "состав". Порождения Локи хтоничны (хозяйка Хель, Йормунганд, Фенrir, Слейпнир, которого Локи произвел на свет превратившись в кобылу, ср. связь коня с погребальным обрядом<sup>10</sup>, и др.)<sup>11</sup>. Прометей, будучи близок к богам (ср. *Aesch. Prom.*, 14; 39), является их антагонистом (главным образом — Зевса, верховного бога и бога-громовержца<sup>12</sup>). Локи — антагонист асов. Сначала — "внутренний" (ас-обманщик других асов и в первую очередь Тора, бога-громовержца), а затем и "внешний" во время эсхатологической катастрофы. Оба персонажа внутренне связаны с огнем (несмотря на общепризнанную сомнительность связи имени Локи с лексемой *logi*, обозначающей огонь, ср. "De Vries contra Olrik", следует учесть и эмпирические, основанные на фольклорном материале наблюдения Дюмензилля<sup>13</sup>). Связь эта амбивалентна, двузначова в той же мере, в какой амбивалентен огонь, "небесный" и "хтонический"<sup>14</sup>.

## 2. Характеристики и функции

Среди основных качеств обоих персонажей — ум, хитрость, прорицательские способности. К этому отсылает уже сама этимология имени Προ-μηθεύς<sup>15</sup>. Локи — "самый хитрый и изобретательный из асов". И Локи, и Прометей неоднократно прибегают к обману, оба персонажа — нарушители сакральных запретов, похитители. Прометей обманывает Зевса во время жертвоприношения, похищает огонь, отдавая его людям и навлекая, таким образом, на них гнев верховного бога с последующей "миниэсхатологией": наказание людей, всемирный потоп (*Нес. Ор.*, 42 ff.). Обманщик и вор, классический трикстер Локи является *auctor intellectu-alis* убийства Бальдра (ср. *Lokasettta*, 28), ставшего первым шагом на пути к эсхатологической развязке. У Гесиода Прометей представлен скорее как хитрый и вероломный герой, хотя и достойный противник Зевса, нежели как культурный герой—"реформатор"<sup>16</sup>. Ср. о нем или в связи с ним в *Теогонии* (507–616): *γείνατο...* Προμητέα, *ποικίλον αἰολόμητιν* (509–511), *ποικιλόβουλον* (521), *πρόφρονι θυμῷ* (536), *Διδές υόν εξαπαφίσκων* (537), *χαλύψας* (539), *δολίη ἐπὶ τέχνῃ* (540, 555), *Προμηθεὺς ἀγρυλομήτης* (546), *δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης* (547), *δολοφρονέων* (550), *δόλον* (551), *πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς* (559), *δολίες ἐπελήθεο τέχνης* (560), *χόλου μεμνημένος* (562), *χλέψας* (566), *χλέψαι υόν* (613)<sup>17</sup>. Ср. также в *Трудах и дниах*: *Προμηθεὺς ἀγρυλομήτης* (48), *ἔχλεψ'* (51), *λαθών* (52), *πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς* (54), *χλέψας* (55), *φρένας ἄπεροπεύσας* (55)<sup>18</sup>. У Эсхила в *Прометее привязанном*: *χλέψας* (8), *σοφιστής* (62), *ὅπτι ποικίλῳ* (310), *σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέκιχρον, | τὸν εξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις | πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς χλέπτην λέγω* (944–946)<sup>19</sup>. Ум (в самых разных ипостасях и проявлениях), знание, теоретическое и практическое = умение (*τέχνη*), память, хитрость, мотив прятания, похищения и вообще "злой воли" — основные характеристики Прометея, предоставляемые лингвистическим материалом<sup>20</sup>. Тот же набор характеризующих признаков отличает и Локи (ср. прежде всего его описание в *Gylfaginning*, 33<sup>21</sup>): он умен и хитер, не забывает прошлое, зна-

ет настоящее и предвидит многое в будущем, в частности, он предсказывает гибель Одина (*Lokasvetta*, 58), обладает многими практическими тέχнα, в частности способностью превращения (лосось, блоха, великанша Текк, сокол и т.п.), он прячет и прячется, он — похититель (похищение Брисингамен). Итак, оба персонажа являются носителями целого ряда "деструктивных" признаков.

Среди этих "деструктивных" признаков особенно важна уже упоминавшаяся выше связь обоих персонажей с эсхатологическими мотивами, их прямое или косвенное участие в предполагаемой космической катастрофе. Прометей своим поступком обрекает людей на вечное страдание, обуславливает их дальнейшую деградацию, вызывает гнев Зевса, обращающийся также и против людей, (ср.: τοῖς δ' ἐγὼ ἀπτί πυρὸς δύση χακόν, Нес. Ор., 57), провоцирует сотворение Пандоры, представляющей собой деструктивный элемент для человечества (Нес. Ор., 54 ff.). Не исключено, что похищение огня является первопричиной всемирного потопа, посланного Зевсом на людей (ср. связь Прометея с Девкалионом и т.п.). В трагедии Эсхила прикованный к скале герой занимается эсхатологическими предсказаниями, предвидит конец власти Зевса и возможную гибель мира в пламени, изрыгаемом освободившимся Тифоном<sup>22</sup> (Aesch., *Prot.*, 369–374). Аналогичны функции и формальная позиция Локи во время *Ragnarökgr*. Прометей предсказывает гибель Зевса и олимпийского порядка (Aesch., *Prot.*, 517–525, 754–774, 926–927, 929–940, 958–959), Локи предвидит гибель Одина (...ос *svelgr hann allan Sigfög*<sup>23</sup>) и участвует в разрушении мира асов. Тем или иным образом оба персонажа причастны к свержению "старых" божеств и оба, пусть и различными способами, способствуют смене поколений правящих богов — *Succession Myth*.

В то же время и тот, и другой обладают и некоторыми конструктивными функциями. Оба в той или иной степени являются культурными героями, "цивилизаторами", связанными с племенем людей. Если согласиться с весьма вероятной гипотезой, утверждающей, что Локи тождествен Лодуре (т.е. оба персонажа восходят к общему прагерманскому архетипу)<sup>24</sup>, то тогда Локи принимает участие в сотворении людей (*Völusþá*, 18). Прометей, по одной из версий (Apollod., I. 7, 1), лепит первых

людей<sup>25</sup>, а также приносит человеческому роду огонь<sup>26</sup>, тепло и как следствие — ремесла, устанавливает порядок жертвоприношения; ср. также перечисление самим Прометеем благоденствий, оказанных им человечеству, в *Прометее прикованном* Эсхила (Aesch., *Prom.*, 436–506). Лодур дает первым людям Аску и Эмбле *lá* — "Lebenswärmе"<sup>27</sup> и, очевидно, вместе с другими асами является создателем орудий труда (*Völuspá*, 7). Локи изобретает сеть (*Gylfagötting*, 50).

### 3. Наказание

Обобщая предыдущие наблюдения о сходстве Локи и Прометея, отметим, что оба персонажа караются за противодействие "правящим" богам. Это противодействие может выражаться в вербальном бунте (*Lokasætta*) или в попытке изменить установленный порядок, нарушить стабильность космоса (убийство Бальдра /*Gylfagötting*/, неудачная попытка цивилизаторской деятельности Прометея). Модальность наказания тоже весьма схожа: привинчившиеся прикованы (привязаны; физическая "связанность" — расплата персонажей за их излишнюю интеллектуальную "мобильность"<sup>28</sup> богами (богом) к скале (трем глыбам), подвергаются страшным мучениям (причем в обоих случаях с временным "облегчением" — Сигюн подставляет чашу под капающий на Локи яд; печень Прометея за ночь отрастает), но также известно, что оба будут освобождены (*Theog.*, 530–534; Aesch., *Prom.*, 259–260, 511–514; *Völuspá*, 51; *Baldra draumar*, 14).

Прикованность или связанность должны нейтрализовать персонажей-мятежников. Физическая неподвижность хотя бы частично, "пространственно" ограничивает сферу деятельности Прометея и Локи. Оковы или путы должны быть прочны и надежны, а для этого их природа должна быть схожа с природой заковываемого или связываемого. Локи привязывается к трем глыбам кишками собственного сына Нарви (*Völuspá*, 34; проза к *Lokasætta*; *Haukstöng*, 7; *Gylfagötting*, 50). Прометей приковывается к скале Гефестом (Aesch., *Prom.*, 54 ff.), богом наиболее близким ему по природе, связанным с огнем и ремеслами, ср. слова Гефеста: ... ἀτολμός εἰμι συγγενής θεὸν | δῆθαί βίδ... Α я — ужель я бога, *же подобного*, | К сурьмы этим скалам приковать ре-

шусь? (Aesch., *Prot.*, 14–15). Теоретически оба персонажа подготавливают "техническое" обеспечение своего пленения<sup>29</sup>.

На мифо-ритуальном уровне наказание Локи и Прометея можно интерпретировать также как расплату за нарушение целого ряда сакральных запретов, за "ненормативные действия", противоречащие определенным принципам существования соответствующих универсумов.

"Трансгрессор" рано или поздно должен быть наказан для сохранения установленного и закрепленного космического равновесия. Как наиболее действенным способом может быть наказан нарушитель запрета? Только наложением другого еще более строгого запрета. Путы, узы, оковы суть конкретное материальное воплощение вербального запрета, *рестрикция* в прямом и переносном смысле этого слова<sup>30</sup>. "Божество не может умереть, его можно только связать. Что значит такое заковывание? Прежде всего то, что бог теряет одно из своих основных преимуществ: способность мгновенного перемещения и нахождения... в любом месте вселенной... Даже когда прикованный бог находится в некотором месте внутри организованного универсума, неподвижность, сводящая на нет радиус его действия, вызывает столь значительное уменьшение его мощи, что он становится слабым и неэффективным..."<sup>31</sup>. Только в нейтрализованном ("закованном") виде нарушитель не опасен, и все элементы и составные части стабильного космоса функционируют по-прежнему. Как только "трансгрессор" освобождается от оков, мировой порядок рушится, сменяются поколения богов или же начинаются эсхатологические процессы<sup>32</sup>.

#### .. 4. Типологическое сходство на уровне некоторых мифологических мотивов

Обратим внимание на два мифологических сюжета, сближающих Локи и Прометея. Первый из них — мотив речи, "говорения", обмана на вербальном уровне. Локи известен своим "злым языком" (брани, ср. *Lokaspetta*). Он — лгун, умеющий находить оправдания своей лжи, придинаясь к словам (ср. спасение собственной головы от отрезания). Локи неоднократно и различными способами предупреждается об опасности лжи и логореи (ср. зашивание

рта, *Skáldskaparmál*, 33) и, в конце концов, получает наказание за брань — апофеоз "негативной", деструктивной вербальной деятельности (по версии Старшей Эдды). Лгуном является и Прометей, обманывающий Зевса во время "первого жертвоприношения". Поединок Зевса и Прометея в Теогонии — это, прежде всего, словесная дуэль. Ср. также "перебранку" Прометея с Гефестом в финале *Прометея прикованного*. Прометей — герой-демагог, в первичном (ср. его связь с людьми) и вторичном смысле этого слова.

И брань Локи, "разоблачающего" асов, и словесные "агоны" между Прометеем и Зевсом (Прометеем и Гермесом) отсылают нас к определенному типу ритуального диалога, к ритуальной "перебранке"<sup>33</sup>. Брань Локи и его инвективы богам, истинные или вымышленные<sup>34</sup>, становятся его наиболее серьезным преступлением. Это — осквернение сакральной сферы, "богохульствование", которое в определенные моменты более значимо и более эффективно, чем прямое действие<sup>35</sup>. Разрушительную силу брани, лжи, клеветы понимает и сам Локи и избирает именно этот путь борьбы, описывая его и вводя основные для "перебранки" понятия (*Lokasenna*, 3) ... *i oll os áfo færí ec Oaza zopom*, | *os blend ec peim svá mein i móð*. Итак, слово Локи несет *i oll* (unbekanntes Wort: "Streit, Unfrieden"<sup>36</sup>), *áfa* ("Нав, Streit"<sup>37</sup>), а затем (*Lokasenna*, 4) еще и *hróp* ("Ruf, Vorgwurf, Anwurf"<sup>38</sup>) и *rógi* ("Schmähung, Verleumdung"<sup>39</sup>). Все эти понятия и действия концентрируются в *mein* ("Unheil, Freveltat, unheilwirkende Kraft"<sup>40</sup>). Таким образом, Локи является носителем всего набора признаков деструктивной вербальной деятельности (крик, брань, упрек, клевета), которая в определенной ситуации (спор, скора) оказывает губительное воздействие (*mein*) на окружающих и ведет к негативным практическим последствиям ("не-мир", ненависть).

Прометей тоже "богохульствует", обвиняя Зевса и критикуя олимпийские порядки, и не случайно (как и Локи) неоднократно получает предостережения и совет попридержать язык, обуздать гнев, заменить брань "исцеляющей" лексикой (Aesch., *Prot.*, 379–380: ούχονι, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι | δρυῆς μοσούστης εἰσὶν ἱατροί λόγοι. Иль ты не знаешь, Прометей, что вылечить | Способно слово бурный, нездоровый гнев — из

уст Океана, ср.: ... τε θηγμένους λόγους | βίφεις Ήταν κυριό<sup>но</sup>  
больше, злобные и резкие | Бросать слова 311–312)<sup>41</sup>. Обвинения, формулируемые Прометеем, весьма сомнительны и, по мнению сторонних наблюдателей, несправедливы: ἐπιγλωσσῷ Διός (Aesch. *Prom.*, 928). Прометей "оговаривает" Зевса, клевещет на верховного бога, ругает его: ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηρὸς ἢ μηδέν μέλει. А *яже* до Зевса никакого дела нет (938), затем достается Гермесу: θεῶν ὑπτρέπτης – слуга богов (953), τῆς σῆς λατρείας... οὐκ ἄν ἀλλάξαι μ' ἔγώ Ήταν твое холопство [тяжкий жребий *мой*] | я променять ... не согласен (966–967), σὲ γὰρ προστρόδων οὐκ ἄν διν' ὑπτρέπτην α το δι c тобой, холопом, говорить не стал (983), οὐ γὰρ σύ πάτε τε κάτι τοῦδ' ἀνούστερος глупее ты *мальчишки* (987), а в конце концов, и всем остальным богам: ... τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεός – всех ненавижу я | Богов (975). Таким образом, Прометей организует "перебранку" с Гермесом, который "вынужден" отвечать ему, следуя схеме ритуального диалога. Прометей, подобно Локи, идет по типологически аналогичному деструктивному пути: "общное слово" (брани) – клевета – спор, ссора – ненависть (*ἐχθαίρω*). Бранящегося Локи асы награждают эпитетом *lævis* ("unheilkundig"<sup>42</sup>; *Lokasenna*, 54; *Hymiskviða*, 37); *vætrr* ("verächtlich"<sup>43</sup>; *Lokasenna*, 57, 59, 61, 63). Гермес не раз говорит о дерзости Прометея: πρὶν αὐθαδίσμασιν строптивость (964), αὐθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ χαλῶς | αὐτὴ καθ' αὐτῷ οὐδεὶς μεῖζον σθένει Когда в управстве нет расчета трезвого, | Оно не стоит ровно ничего (1012–1013).

Показательна и однотипная реакция представителей дестабилизируемого космоса на негативную вербальную деятельность персонажа. Желание нарушить космическое равновесие или божественную иерархию словами или поступками можно объяснить только безумием злоумышленника. Безумен ты, Локи, | что дерзостно вздумал Гебьюон гневить, – восклицает Один (Erft ertu *Loki* ос ὄρνιτι...; *Lokasenna*, 21<sup>44</sup>). Безумие может даже найти оправдание – Ты, Локи, от твоих рассудка лишился, – предполагает Хеймдалль (*Qlr ertu, Loki, svá at ri er ὄρνιτι; Lokasenna*, 47). Деструктивные абсурдные действия Прометея, нарушение им многочисленных запретов, его строптивость и нежелание подчиниться голосу разума с точки зрения олимпийских богов тоже

можно объянить лишь умопомрачением, ср. Aesch., *Prom.*: χλίω σ'έγω μεμηνότ' οὐ σμικράν νόσον *Великим*, вижу, болен ты безумием (977), τόλμησον, ὃ μάταιε, τόλμησόν ποτε | πρὸς τὰς παρούσας πτυμονὰς ὅρτῶς φρονεῖν; Пора, глупец, пора же наконец тебе | *Разумно, трезво на беду свою взглянуть* (999–1000), τοιάδε μέντοι τῶν φρενοκλήτων | *всюлеумат'* ἔπῃ τ' ἔστιν ἀκοῦσαι. | ... | ... τί χαλᾶ μανιῶν *Безумную речь услышали мы* | ... с ума он сошел... | *Он болен душой* (1054–1057).

Итак, разрушительная деятельность Локи и Прометея объясняется в лучшем случае неведением, еще вероятнее безумием (невольным или сознательным) или неким "отклонением от нормы", выражаящимся прежде всего в стремлении эту норму нарушить. Нарушение происходит на всех уровнях – вербальном, интенциональном и деятельностном, поэтому и ответ со стороны "обижаемых" (асов или олимпийских богов) должен выражаться на уровне слова (участие в "ритуальной перебранке"), замысла (многократные предупреждения нарушителя, месть, план наказания, гнев богов<sup>45</sup>) и, наконец, на уровне действия (приведение наказания в исполнение).

В другом случае представляется интересным рассмотреть и сопоставить на типологическом уровне два сюжетных фрагмента мифов обеих рассматриваемых традиций: повествование о первом жертвоприношении (*Theog.*, 535–564) и противоборство Локи и Тьяци (*Skáldskaparmál*, 1). В обоих случаях речь идет о заклании быка для богов с одной и той же "двойной" целью; в случае Прометея – для жертвы Зевсу (а строго говоря, и с "кулинарными" целями<sup>46</sup>, иначе как объяснить гнев громовержца, открывшего обман), а в случае Локи – именно для трапезы, но в то же время как бы и для жертвы, ибо бык предназначается, с одной стороны, богам (классическая жертва), а с другой – Тьяци (откупительная жертва). Далее в обоих случаях речь идет о поставленном условии определенного типа: "часть вам, часть мне" (Зевс и люди, Тьяци и боги). И также в обеих ситуациях совершается обман, нарушение предварительного договора. За этим неизбежно следует расплата – гнев Зевса, месть Тьяци. В первом случае основной виновник обмана и основной пострадавший – Прометей, во втором – Локи. Таким образом, на уровне архетипической схемы оба мифа представляются идентичными: жертва с

двойкой целью — договор между двумя сторонами — обман / нарушение договора — гнев, месть, расплата за обман. При сравнении двух вышеприведенных мифов любопытно также отметить антагонистическое соотношение: "реконструированный протоперсонаж" (Локи, Прометей) / орел (Тьяци, орел, клюющий печень Прометея).

Основной актант мифа — описанный выше "протоперсонаж", к которому восходят более поздние образы Прометея и Локи. Несоответствие друг другу противников протоперсонажа в двух традициях по знаку или по функциям ("небесный" Зевс и "хтонический" Тьяци) ни в коей мере не должно противоречить реконструированной схеме. Протоперсонаж также амбивалентен, а архетипическая схема важна именно как структурный каркас, который может быть заполнен по-разному. Изначально протоперсонаж, обладающий "обоймой" оппозиционных признаков, имеет возможность развиваться как бы в двух направлениях — получить мифopoэтическую реализацию в виде деструктивного элемента или стать "конструктором", "прогрессивным" героем. В случае Прометея развитие персонажа останавливается на полпути, с некоторым минимальным тяготением в сторону положительного знака (в основном благодаря позднейшей литературной традиции). Не следует также забывать, что в рамках греческой традиции Прометей уже имеет антипода — собственного брата Эпиметея, персонажа с противоположным знаком, который и "предназначен" для отрицательной версии героя (ср. очевидную и многократно отмечавшуюся оппозиционность на лингвистическом уровне)<sup>47</sup>. Кроме того, классической филологией уже предпринимались попытки дифференцировать двух Прометеев — ионийско-аттического (культурного героя, ремесленника и металлурга) и беотийско-локийского (титана-противника богов)<sup>48</sup>. История Локи, изложенная в Эдде, напротив, представляет собой "негативную" версию возможного развития протоперсонажа, победу хтонического начала. Локи / Лодур / Лоптр "деградирует", начиная как один из богов-создателей, как культурный герой и кончая в образе деструктивного демона-мстителя, "вдохновителя" эсхатологических процессов. И Прометей, и Локи являются "трансгрессорами", персонажами-нарушителями.

На основании всех этих наблюдений достаточно правомерным

представляется утверждение, что греческий Прометей и германский Локи восходят к условному схематическому первообразу некоторого индоевропейского амбивалентного персонажа, обладающего рядом типологически идентичных характеристик, свойств и функций. Представляется возможным (в дальнейшем) и реконструировать некоторые фрагменты мифа с участием этого прототипа персонажа<sup>49</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> De Vries J. *Altgermanische Religionsgeschichte*. B. II. Berlin, 1970 (далее — De Vries. ARG). § 511. S. 272.
- <sup>2</sup> Основной обзор посвященной этому литературе с анализом различных сопоставлений см.: De Vries. ARG. II, §§ 504, 508; Simek R. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart (далее — Simek, LGM). S. 233–234; 236–244; Мелетинский Е.М. Локи // Мифы народов мира (далее — МНМ). М., 1992. Т. 2. С. 67–69.
- <sup>3</sup> Dumézil G. *Loki*. Darmstadt, 1959. S. 125 ff.; *Idem. Gli dei dei germani*. Milano, 1991. Р. 114–120.
- <sup>4</sup> Кейпер Ф.Б.Я. Индийский Прометей? // Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 147–155. Другие аналогии (Локи и индийский демон Раху; Локи и Тантал; снова Локи и Прометей) см: De Vries. ARG. II. § 504.
- <sup>5</sup> См., например: Чикованы М.Я., Амирани. // МНМ. 1. С. 68–69; Салакая Ш.Х. Абрекил // МНМ. 1. С. 22–23.
- <sup>6</sup> О сходстве Локи и Прометея на основе их внутренней амбивалентности и "оппозиционной" правящим богам интеллектуальности кратко упоминает Вернан, ссылаясь на одну из ранних работ Дюмезиля (*Le festin d'immortalité*. Paris, 1924), см.: Vernant J.-P. *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*. Torino, 1978. Р. 277–278.
- <sup>7</sup> Впрочем, это "расхождение" представляется достаточно условным. Некоторые исследователи без колебаний определяют и Прометея как трикстерса, см., например: Eliade M., Coulain I. *Handbuch der Religionen*. Zürich; München, 1991. S. 99, 168.
- <sup>8</sup> Подробно об образе Прометея в литературных источниках см.

прежде всего: Kraus W. Prometheus // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XXIII, 1. München, 1957 (далее: Paulys RE). S. 653–730.

- <sup>9</sup> О двойной природе и поливалентности функций титанов (включая Прометея) в древнегреческой мифологии и об их связях со "смежными" персонажами (циклопы, сторожие), восходящими, очевидно, к единому архетипическому образу, см.: Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia. Milano, 1992. P. 41–76. В этой связи интересно отметить многие параллели на сюжетном уровне в эддической и греческой мифopoэтических традициях: война асов с йотунами (великанами)/гигантомахия; война асов с ванами/титаномахия (война между разными поколениями божеств и т.п.) и др. Аналогии эти достаточно очевидны, учитывая внутреннюю природу актантов этих фрагментов мифа, но на них редко обращается внимание исследователей, ср. полное отсутствие каких-либо типологических сравнений у Дюмезиля в анализе конфликта между асами и ванами: Dumézil G. Gli dèi dei germani... P. 13–51. Воздерживается от поиска параллелей и Де Фрис: De Vries. ARG. II. § 474–475.
- <sup>10</sup> См. из последних работ: Топоров В.Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. М., 1990, С. 47–53.
- <sup>11</sup> О хтонических порождениях Локи см.: De Vries. ARG. II. § 506; Branston B. Gli Dèi del Nord. Milano, 1991. P. 181 ff.
- <sup>12</sup> Лосев А.Ф. Прометей // МИМ. 2. С. 337–340.
- <sup>13</sup> De Vries. ARG. II. §§ 507–508; Dumézil, Loki... S. 50–51; в связи с этим ср. проклятие огнем в *Lokasenna*, 65 (Локи – Эгиру):...eiga ·pín qll, er hér inni er, | leíki yfir logi, | oc brenni pér á baki!; цит по: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel. Band I. Text. 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn, Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1983; (...пусть все чём владеешь | в пламени сгинет, пусть опалит огонь тебе спину; перевод А.Корсун).
- <sup>14</sup> Токарев С.А. Огонь // МИМ. 2. С. 239–240; Eliade M. Schmiede und Alchemisten. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 103–114.
- <sup>15</sup> Ср. хотя бы: Kerényi K. Prometeo: il mitologema greco

- dell'esistenza umana // Kerényi K. Miti e misteri. Torino, 1979. PP. 191–264, 202–204; Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 274; Paulys RE. XXIII, 1. S. 689–690.
- <sup>16</sup> Ср.: Eliade M. Schamanen, Götter und Mysterien. Die Welt der alten Griechen. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 24–27.
- <sup>17</sup> Цит. по: Esiodo. Teogonia. Milano, 1992. Родила...Прометей | с хитрым искусством умол (509–511); на выдумки хитрого (521); обмануть домогаясь Кронида (537); покрывши [спрятавши] (539); разместивши искусно (540); искусно прикрытые (555); Прометей хитроумный (546); но коварных повадок своих не забывши (547); "замысливший хитрость" (550); о хитрости (551); меж всех испытал на выдумки хитрый (559); Ко зней коварных своих... еще не забыл ты (560); обман совершенный запомнив (562); украл (566); не обманет никто многоядного Зевса (613) [пер. В.В.Вересаева].
- <sup>18</sup> Цит. по: Esiodo. Le opere e i giorni. Lo studio di Eracle. Milano, 1991. Прометей хитроумный (48); Въкрад (51); за прятав (52); меж вселы искуснейший в замыслах хитрых (54); разум обманом опутал (55) [пер. В.В.Вересаева].
- <sup>19</sup> Цит по: Aeschylus in two volumes. I. London; Cambridge, Mass., 1973. похитил (8); искусен (62); и сам ты опытен (308); к тебе проныра и брюзга брюзгливейший, | Богов предатель, а людей, чей век, как день, | Заступник – благодетель, огнекрад, спешу (944, 946) [пер. С.Апта].
- <sup>20</sup> Ср. основанные на лингвистических данных выводы М.Детьена и Ж.-П.Вернана: Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza... Р. 42–45; там же – интерпретация сущности греческого понятия δόλος, р. 45.
- <sup>21</sup> "Среди богов упоминается и тот, кого иначе называют потибелю асов и первопричиной обманов и несчастья всех, людей и богов... Локи умен и красив на вид, зол духом и изменчив в поведении. Больше, чем кто-либо другой, обладает качеством, называемым хитростью и обманывает в любом деле. Он часто ставил богов в тяжелое положение или выводил их из него при помощи коварного обмана..."
- <sup>22</sup> Ср. огненного великана Сурта, представляющего наиболее опасное деструктивное начало в эздицкой эсхатологии; Völuspá, 52–53 и др., см.: De Vries. ARG. II. § 593; Simek

LGM. S. 374–375.

<sup>23</sup> *Lokasenna*, 58.

<sup>24</sup> De Vries. ARG. II. § 511; Simek. LGM. S. 233–234.

<sup>25</sup> Paulys RE. XXIII, 1. S. 696–698.

<sup>26</sup> Хотя и не является его изобретателем. ср.: Vernant J.-P. *Mito e pensiero...* P. 273–274.

<sup>27</sup> Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Band II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1968. S. 122 (далее — *Edda*, II). Ср. *Voluspá*, 18: lá gaf Lóðurr oc lito góða.

<sup>28</sup> О "связанном" Локи на материале *Haustlōng* Тьодольфа см.: Schneider H. Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 7. 1936. S. 8–21. О наказании Локи и о кавказских параллелях (полемика с Ольриком) см.: Dumézil. *Loki*. S. 115–121. В другом месте Дюмезиль без особого энтузиазма отзывается о предположении Ольрика о прикованном Локи как персонаже "прометеевского" типа, "Prometheuse": *Dumézil. Loki*. S. 202 ff.

<sup>29</sup> В эддической традиции ср также приковывание Фенрира (кстати говоря, сына Локи) особой цепью, которая должна быть не толста и массивна, а сакральна, то есть обладать определенными ("волшебными", "магическими") свойствами, чтобы нейтрализовать хтоническое.

<sup>30</sup> О связывании как о наиболее эффективном способе блокировки "нежелательной" деятельности и борьбы с деструктивными явлениями см.: Detienne M., Vernant J.-P. L'astuzia dell'intelligenza... P. 83–86, с многочисленными примерами из греческой мифологии (Пелей и Фетида, Геракл и Нерей, Геракл и Тритон и др.). Сеть — другая конкретная реализация образа пут или оков. Пойманный в сеть Гефеста Арес — связан = наказан за нарушение определенных норм.

<sup>31</sup> Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza... P. 85.

<sup>32</sup> Частое чрезмерное и поначалу безнаказанное нарушение запретов, обещаний и — того хуже — клятв всегда ведет к гибели и разрушению. Судьба асов-клятвопреступников (во многих случаях) — тому подтверждение (ср. интерпретацию Rag-

погрѣх как наказания за нарушения клятв, см., напр.: *Dumézil. Loki. S. 61–66*). Не случайно, что клятвопреступление асов совершается часто по наущению Локи, или Локи является персонажем-исполнителем клятвопреступления асов, ср. *Gylfaginning*, 42 — обман великана-строителя. О функциях запрета и последствиях его нарушения из последних работ см. тезисы, являющиеся частью более обширного исследования (в печати): Евзелин Е. Запрет на подсматривание: мифологические и космогонические источники // Балканские чтения-2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1992. С. 26–29.

- <sup>33</sup> Связь Локи и Прометея со словом или с "деструктивным" словом — бранью открывает возможность видения исследуемого прототиперсонажа не только в перспективе мифа, но и на уровне ритуала как вербальной и "деятельностной" реализации мифа. Ритуальная перебранка является своего рода заменой определенного обряда, конкретным, "физическим" образом связанного с насилием (жертва, инициация, реальный, а не словесный поединок, ср. о вербальном конфликте и "трагическом диспуте": *Girard R. La violenza e il sacro. Milano, 1992. P. 71 ff.*). Ритуальная перебранка — характерный пример как письменного текста самых разных жанров (*Lokasenna, Harbarðslið* из Старшей Эдды, словесные агоны в трагедиях, граффити, "сортирные" тексты—"диалоги" по модели "дурак — сам дурак" и др.), так и письменно-устного или устного текста (тексты ряженых в разных традициях, карнавальные диалоги, реплики персонажей *Commedia dell'arte*, клоунская реприза, сатирические песни бардов и др.). Ср.: Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 45–51; Байбурик А.К., Толоржков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С. 105–109. Поразительна подсознательная ориентированность человеческого менталитета на архетипические ритуальные модели в самых, казалось бы, неожиданных ситуациях. До недавнего времени по шоу-программе итальянского телевидения Canale 5 показывалась на всю страну самая настоящая ритуальная перебранка. Для участия в передаче приглашалась супружеская пара (чаще пожилая и из сельской местности) как бы для выяснения отношений "на людях". В течение получаса

супруги предъявляли друг другу претензии и осыпали один другого всевозможными упреками и ругательствами, обвиняя во всех возможных грехах, не важно реальных или выдуманных (ср. *Lokasenna*). После передачи участники мирно расходились, как ни в чем не бывало, получив, без сомнения, определенное вознаграждение за развлечение публики.

<sup>34</sup> В комментариях к *Старшей Эдде* И. Стеблин-Каменский пытается установить, что из сказанного Локи соответствует действительности, а что нет (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нидбелунгах. М., 1975. С. 679–681). Это имеет безусловное значение для текстологии, в нашем же анализе важен сам факт обвинения и брани, прецедент нарушения определенных сакральных запретов, а не соответствие сказанного реально-му, хотя ложь, бесспорно, увеличивает серьезность нарушения. К анализу *Lokasenna* см.: De Vries J. Altnordische Literaturgeschichte. В. II. Berlin, 1967. § 170; Simek. *LGM*. S. 236–238; Simek R. Pálsson H. Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart, 1987. S. 232–233.

<sup>35</sup> Ср. итальянские *bestemmie* — ругательства с упоминанием имени Бога или Мадонны, формально табуированные и поэтому замещаемые эвфемистическими по звуанию (рогко zio!) или условно "противоположными" по смыслу (порко Giuda!).

<sup>36</sup> Переводы и толкования Х. Куна, *Edda*, II. S. 114.

<sup>37</sup> *Edda*, II. S. 13.

<sup>38</sup> *Edda*, II. S. 102.

<sup>39</sup> *Edda*, II. S. 102.

<sup>40</sup> *Edda*, II. S. 139; см.: *Lokasenna*, 32, 56; ср. χακός θύμος Зевса по отношению к людям в Теогонии (551).

<sup>41</sup> С чрезмерностью "говоренья" и ложью связан также и мотив хвастовства, столь свойственного Локи и не чуждого Прометею: βραχεῖ δὲ μύθῳ κάντα συλλίβδοι μάθε, | κᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἔκ Προμηθέως Короче говоря, одни ты истину | Запомни: все искусства — Прометейев дар (Aesch., *Prom.*, 505–506).

<sup>42</sup> *Edda*, II. S. 133.

<sup>43</sup> *Edda*, II. S. 232.

<sup>44</sup> *Еrr* — "wahnsinnig" (*Edda*, II. S. 235); ørviti — "um den Verstand gebracht" (*Edda*, II. S. 235). Та же формула *Еrr*

*ertu Loki* ос *þrviti* — в: *Lokasenna*, 21 — из уст Фрейи.

<sup>45</sup> ...*gremðu eigi goð at per* (*Lokasenna*, 12) — Бойся гнева богов; ср. в *Прометее прикованном*: *þeini* *þólos* (29).

<sup>46</sup> *Vernant J.-P. Mito e pensiero...* Р. 275.

<sup>47</sup> Керенъи, не позволяя себе делать далеко идущие выводы в области мифологических реконструкций, говорит, тем не менее, о "первосуществе" Прометея / Эпиметея в "догесиодовой" мифологии, см.: *Kerényi K., Prometeo...* Р. 210; ср.: *Vernant J.-P. Mito e pensiero...* Р. 278. Все эти наблюдения отсылают нас к идее "двойничества", "близничества", столь важной для индоевропейской мифологии.

<sup>48</sup> Идея Виламовица, разделяемая Сешаном (*Séchan L. Le mythe de Prométhée*. Paris, 1951); см. об этом: *Vernant J.-P. Mito e pensiero...* Р. 274–275. Выше уже говорилось о более позднем (по традиции — начиная с Эсхила и далее) "литературном" видении Прометея как благородного персонажа и культурного героя. Но и у Эсхила при всем восхвалении (точнее самовосхвалении) Прометея заметны его отрицательные качества, хитрость, беспринципность и, в какой-то мере, и трусость. В *Прометее прикованном* герой, несмотря ни на что, остается похитителем. Превозносящий себя и свою культуртрегерскую деятельность, изливающийся в своей любви к людям, Прометей бранится, мечет угрозы и гневные инвективы направо и налево, хочет дестабилизировать олимпийский порядок. Однако, при появлении Гермеса борец за справедливость, за благо людей и противник "режима" Зевса, забывает о своих призывах. Он мгновенно ориентируется в сложившейся ситуации и предлагает сделку: открыть Зевсу свое пророчество в обмен на освобождение (*Aesch., Prom.*, 1001–1006). То есть о борьбе за изменение и улучшение порядка нет больше и речи. В двух следующих частях трилогии герой-оппортунист, очевидно, "деградировал" еще больше, окончательно мирясь с Зевсом, ср.: *Vernant J.-P. Mito e pensiero...* Р. 283.

<sup>49</sup> Проведя тщательное и подробное сравнение между Локи и Сирдоном, Дюмезиль осторегается сделать какой-либо "решающий" вывод о возможном происхождении такого сходства двух персонажей, заводя в тупик и себя, и своих будущих критиков

грозным предупреждением: "Um dieses Buch zu annulieren, müßte man erst noch irgendwo in der alten oder neuen Literatur eine Figur finden, die Loki und Syrdon in dem Maß gleicht, wie Loki und Syrdon sich untereinander gleichen." С другой стороны, почти что парадоксальным образом французский исследователь исключает как возможность заимствования, так и наличие общего прототипа (не говоря уже об архетипическом уровне): "daß ich keinen Weg sehe, Loki von Syrdon oder Syrdon von Loki herzuleiten noch einen gemeinsamen Prototyp für sie zu finden" (Dumézil. *Loki*. S. 207). При этом здесь говорится о некоей терминологически не определенной "общей схеме" ("...ein gemeinsames Schema, das aber... in keiner Weise schematisch oder banal ist, sondern im Gegenteil originell und komplex und das nirgends sonst begegnet...") S. 206–207; курсив везде наш – Н.М.). Нам же, напротив, представляется перспективным (о чём могут свидетельствовать некоторые приведенные выше наблюдения) идти по пути реконструкции прототипа. Тогда, возможно, найдет свое логическое подтверждение и "уникальное" сходство Локи и Сирдона.

N. A. Michailov

LOKI UND PROMETHEUS.  
ZUR TYPOLOGIE DER "URFIGUR"

*Zusammenfassung*

In dem Artikel wird von neuem die Ähnlichkeit der zwei Figuren zweier verschiedener mythropoetischer Überlieferungen auf archetypischer Ebene analysiert. Anhand der Primärtexte (*Theogonie*, *Werke und Tage* von Hesiod, *Der gefesselte Prometheus* von Aischylos, die *Ältere Edda*, *Edda von Snorri*) wird die offensichtliche Gemeinsamkeit mehrerer Hauptmerkmale von Loki und Prometheus festgestellt. Die Untersuchung dieser Hauptmerkmale führt zu der Hypothese von der Existenz einer durch eine Reihe bestimmter Charakteristiken markierten "Urfigur" in der indoeuropäischen Mythologie. Bedeutsam scheinen

die Ambivalenz der beiden Figuren, ihre Zugehörigkeit sowohl zur göttlichen, als auch zur chthonischen Welt, die Ausführung einiger konstruktiver Tätigkeiten von ihrer Seite und zugleich ihre Fähigkeit, zu einem destruktiven Element zu werden, Zerstörungen bis hin zur eschatologischen Katastrophe (Weltuntergang) hervorzurufen. Besonders betont wird die destabilisierende Aktivität nicht nur Lokis, sondern auch jene von Prometheus, welcher dank der späteren Interpretationen fast ausschließlich als Kulturträger dargestellt wurde. Beide Figuren überschreiten eine Reihe von heiligen Verboten, stören das bestehende kosmische Gleichgewicht und müssen deshalb von den Vertretern der kosmischen Ordnung bestraft werden. Die Art der Bestrafung (Fesselung von Loki und Prometheus), ist durch die Notwendigkeit, die exzessive kontraproduktive intellektuelle Mobilität der "Transgressoren" mit "materiellen" Mitteln (Ketten, Bänder) physisch zu beschränken, bedingt. Untersucht wird die Bindung der Figuren dieser Art zu den Motiven von Wahnsinn (als Erklärung des Wunsches, den Kosmos zu destabilisieren), von destruktivem Wort, Verdammung ("ritueller Streit").

Außerdem wird vorgeschlagen, die bedeutsamen Strukturanalogen zwischen den zwei folgenden Motiven zu finden; dem Mythos des "ersten Opfers" (Hes., *Theog.*) und der Geschichte von Tjazi (*Skáldskaparmál*, 1).

Schließlich scheint es möglich, von einer eventuellen Rekonstruktion einer "Urfürfigur", von welcher die später entwickelten mythologischen Figuren wie Loki und Prometheus abstammen, zu sprechen.

**ПЕРВОЧЕЛОВЕК И ПЕРВОСЛОВО  
(к истокам мифа о Прометеев)**

Миф о Прометеев всегда воспринимался как миф о человеке и человечестве (в их противостоянии природе, с одной стороны, и богу — с другой). Но оценочное отношение к этому персонажу менялось очень сильно — от весьма прохладного в средние века до апологетического в новое время. В 20-м веке искренняя апология сменилась откровенной демагогией. Реакцией на эту демагогию (по крайней мере отчасти) можно объяснить усиление критического отношения к этой фигуре в самые последние годы. Одна из целей настоящей статьи — показать, что определяющей, существенной чертой образа Прометея изначально является двойственность, которая и дает основания для прямо противоположных оценок.

Титаны — дети Геи и Урана, Земли и Неба, — являются третьими в мироздании и связаны прежде всего со средним миром между землей и небом. Этому среднему, граничному положению соответствует их посредническая роль, самым наглядным образом воплощенная в фигуре Атланта, в буквальном смысле соединяющего (и разделяющего) небо и землю<sup>1</sup>.

Прометей, как и Атлант, — титан из следующего поколения, поколения внуков Геи и Урана (впрочем, у Эсхила<sup>2</sup> мать Прометея богиня правосудия Фемида<sup>3</sup> отождествляется с Геей), и это его место в космо-теогонической иерархии тоже удивительно точно соответствует его характеру и действиям. Титан второго поколения, Прометей занимает промежуточное положение между старшими титанами и олимпийскими богами. Сохраняя несомненные титанические черты: "первобытную дикость" (А.Ф.Лосев), "безмерность", "беззаконность"<sup>4</sup>, своеvolие, — он в то же время противостоит остальным титанам, в частности своему брату Эпиметею, прозорливостью, пророческим даром, что закреплено в самих именах Прометея ("Передний ум") и Эпиметея ("Задний ум")<sup>5</sup>. В борьбе Зевса с титанами Прометей становится союзником Зевса. А в противостоянии Зевса людям он неизменно на стороне людей. Таким образом, посредничество составляет самую суть образа Прометея<sup>6</sup>, он как бы вдвое посредник —

во-первых, между титанами и олимпийцами и, во-вторых, между богами и людьми. Это позволяет соотнести Прометея с образцовым, первичным посредником — словом. Слово, взятое в предельно обобщенном и широком смысле (т.е. как средний член триады "мысль, слово, дело"), является посредником во многих отношениях (между землей и небом, людьми и богами, телом и душой, говорящим и слушателем, "я" и "ты"), средством общения, средой обитания человека, образующей уже упомянутый средний мир.

Именно прочеловеческая деятельность составляет основное содержание подвигов (или преступлений — с точки зрения Зевса) Прометея. Он создал людей<sup>7</sup>, похитил для них огонь с Олимпа и с его помощью обучил всем искусствам. "Запомни: все искусства (*πᾶσα τέχνα*) — Прометеев дар", — говорит он в трагедии Эсхила (506). Решающую роль огня подчеркивают и Эсхил (ср.: "силу всех ремесл — огонь [*παυτέχου πύρος*] похитил он"; "всех искусств учителем она", т.е. огнегородная искра, "для смертных стала и началом благ"; "Оно" — пламя — "научит их искусствам всяческим". — Прометей прикованный, 7, 110, 254), и Платон, согласно которому Прометей крадет "премудрое умение (*έγιτεχνος* *σοφία*) Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть и пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку" (Протагор, 321d, перевод Вл. Соловьева; ср. еще Филеб, 16с).

По существу, все три подвига — создание людей, добыча огня и обучение искусствам<sup>8</sup> — сводимы к единому деянию, в основе которого лежит обретение нового, прометеевского слова — логоса<sup>9</sup>. Именно в связи с похищением премудрого умения (или искусственного разума, в переводе В.В. Бибихина), т.е. в связи с огнем и искусствами, сказано у Платона, что "человек стал причастен божественному уделу", "стал членораздельно говорить и искусно давать всему названия" (Протагор, 322a). Ср. слова Прометея у Эсхила (443-444): "Ум и сметливость | Я в них, дотоле глупых (*μητίοντς*), пробудить посмел", где *μητίος* буквально значит 'неговорящий', ср. лат. *in-fans* 'глупый', 'ребенок', тоже из исходного 'неговорящий'.

Если титаны связаны с "диким", дочеловеческим, природным "словом" (пред-словом), то прометеевское слово — это первое подлинно человеческое слово — нарождающееся первослово нарож-

дающегося первочеловека<sup>10</sup>. Эпиметеевское пред-слово представляют собой непосредственную реакцию (на внешнее воздействие или внутреннее побуждение) и мало чем отличается от природных, в том числе чисто физических, реакций. Прометеевское же слово вклинивается между воздействием и ответом на него, становясь средним звеном, промежуточным действием, освобождающим человеческое поведение от жесткой природной детерминированности. Это меняет и характер ответного действия, превращая его из природной реакции в произвольное, осмыщенное человеческое дело.

Кроме того, первослово-логос занимает промежуточное положение между титаническим до-словом и вторичным, обработанным ("культурным") словом, которое соотносится с поколением олимпийских богов во главе с Зевсом. Из трагедии Эсхила можно вынести впечатление, что Прометей с его человеколюбием и прозорливостью противостоит жестокому, "дикому" Зевсу, делающему ставку на грубую силу<sup>11</sup>, как "культурный герой" более примитивному, стихийному божеству. Но это ложное впечатление. Хотя Зевс — двоюродный брат Прометея, он несомненно относится к следующему, олимпийскому поколению. В отличие от своеольного, "беззаконного", Прометея Зевс связан с социальной организацией, законом, порядком, мерой, гармонией, и весь олимпийский космос строится как хорошо организованный социум. По Платону, Зевс привил людям умение жить обществом, введя среди них через Гермеса<sup>12</sup> стыд и правду. "И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества", — говорит он Гермесу (Протагор, 322d). Таким образом, Зевс представляет социальное, принудительное начало, и его жестокость — это суровость общественных законов по отношению к природному, индивидуальному, носителями которого являются титаны. Прометей и здесь занимает переходное положение — между Эпиметеем и Зевсом, природой и обществом, индивидуальным и коллективным.

Вторичное слово, соотносимое с Зевсом, по некоторым (но не по всем) признакам сближается с мыслью в современном понимании. Связь Зевса с мыслью отражена в мифе о Метиде (μῆτις 'мысль'), первой жене Зевса, которую он проглотил беременной, после чего из его головы родилась богиня мудрости Афина. Символично, что "родовспомогателем" был Прометей (вариант: Ге-

фест), удариивший для этого Зевса топором по голове (*Гесиод. Теогония*, 886–900; *Аполлодор*, 1.3.6.). Можно сказать, что первослово Прометея вызвало к жизни мысль (вторичное слово) Зевса, и отсюда еще одна возможная семантическая мотивировка имени Прометея — "предшественник мысли", "пред-мыслитель".

Вторичное слово имеет много преимуществ по сравнению с первословом: оно более организованно, членораздельно, практически (так как учитывает опыт первослова), правдиво ("Лгать не умеет Зевс, и что уста его | Произнесли, свершится". — *Эсхил. Прометей*, 1032–1033) и менее косноязычно, но в одном оно уступает первослову — в способности служить предсказанием, прорицанием. Организация мера, порядок предполагают ограничение, и вторичное слово ограничено и ограничивает. Именно в силу своей правдивости, "прикованности" (как Прометей к скале) к наличной, зримой действительности оно не может вырваться за ее пределы, в сферы неопределенности и риска. Так можно объяснить отсутствие у Зевса способности предвидения, ставящее его в зависимость от Прометея (скованный Прометей оказывается свободнее всевластного Зевса). Если у Эпиметея и остальных титанов еще нет этой способности, то у Зевса уже нет, он ее утратил, приобретя взамен практическое могущество благодаря трезвому, "правдивому", но бескрылому разуму.

Хитрость, лукавство Прометея, обман и кража, совершенные им, не должны помешать нам увидеть, что и он связан с правдой, но с другой — высшей, полной, "первой" правдой (включающей в себя и ложь, ср. пословицу "Ложь — половина правды"). Правда как категория появилась вместе со словом: чтобы мочь говорить правду, нужно уметь говорить вообще, — но одновременно появилась и ложь как категория<sup>13</sup>. Эти две категории, по сути дела, равнозначны, они слиты воедино в двойственном прометеевском слове. Полная, категориальная прометеевская правда, возможно, и есть то, что называют истиной<sup>14</sup>. (В терминах триады "мысль, слово, дело" истину можно определить как слово, соответствующее делу, ср. говорить то, что есть, а правду — как слово, соответствующее мысли: говорить то, что думаешь). Она противостоит частичной, "партийной" правде Зевса, вносящей в мир асимметрию, делящей его на правое и неправое (левое, кривое, ср. *кривда*).

Прометей стоит у истоков человечества, он не только созда-

тель и спаситель людей, но и их первопредок, т.е. первочеловек в прямом смысле<sup>15</sup>. "Первочеловеческие" мотивы постоянно возникают в связи с ним. Сын Прометея Девкалион, спасшийся с женой Пиррой после потопа, подобно Ною, становится прародителем, возродившим погибший было человеческий род. Он "первым | И города основал и священные храмы возвдвигнул | Для присносущих богов, и первым царил над людьми"<sup>16</sup>. Сын Девкалиона и внук Прометея Эллин считался родоначальником греков. Имя сестры Эллина — *Протогенея* (*Протогения*), "Перворожденная". Пандора, созданная богами по велению Зевса в отместку за похищение Прометеем огня (по другой версии — ср., например, *Лукиан*. Прометей, — ее создал сам Прометей), — первая женщина на земле (у Вяч.Иванова она — "женский двойник Прометея", "изведенный" его матерью Фемидой из него самого<sup>17</sup>, — как Ева из Адама). У Эсхила Прометей выступает как первооткрыватель, первоучитель, его действия передаются глаголами (часто в сочетании с πρῶτος 'первый') ἐξῆρον '(я) открыл, изобрел, выдумал' (460, 469, 503), ἐμπράμην 'придумал' (477), ἔδειξα 'указал, научил' (483), ἐστοίχισα 'установил' (484), κάθηκτιν '(и) растолковал, объяснил' (485), εγγράρις 'познакомил, объяснил, показал' (487) и др.

Идея первоначальности, "первости" близка к идеи предшествования, составляющей ядро значения элемента *proto-* в имени Прометея (первый — это самый ранний, тот, что прежде всех, впереди всех). Эти смыслы легко переходят друг в друга, и имя *Прометей* может означать не только 'промыслитель', 'прорицатель', но и 'первомыслитель' (< 'первоговорящий'). Способность предвидения — способность именно первочеловека (первобытного человека и во многом подобных ему ребенка, дурака, жреца, поэта)<sup>18</sup>.

Прометея приковывают на Кавказе, куда многие древнейшие предания относят прародину человечества. У Эсхила Кавказ — бρος ὑψιστος ("царь всех гор" в переводе С.М.Соловьева или "всем горам гора" в переводе С.К.Апта), и расположен он у (северо-)восточного края земли, в то время как Атлант и соответственно Атласские горы — у (юго-)западного края. Это своего рода "первогора" — идеальное местонахождение первочеловека и даже его замена. Гора для мифопоэтического сознания такой же "мост" между землей и небом, как и первочеловек (ср. еще

мировое дерево), который и по размерам соотносим с горой, ср. древнеиндийского Пурушу, хурритского Убеллури, иудейского Адама, скандинавского Имира, греческих титанов, особенно Атланта, да и самого Прометея, которого в цитированном отрывке из Лукиана приковывают к двум скалам. Гора фигурирует и в преданиях о прародителях — ср. Аарат, на котором высадился Ной, и Парнас, к которому причалил Девкалион; оба случая продолжают тему Кавказа. В представлениях древних греков Кавказ менял свои очертания и месторасположение по мере расширения их географических познаний. По некоторым источникам, он простирался далеко на восток Азии вплоть до Паропамиса (современный Гиндукуш) и Памира. По-видимому, ядром семантики имени Кавказ и было 'высочайшая'<sup>19</sup> гора (или горы) на восточных границах экумены'. Семантические элементы "высокий", "граница", "восток" с несомненностью указывают на мифологему пути, среднего места между землей и небом, и это место — путь посредника вроде Прометея или Атланта. Обратим внимание на важный смысловой переход: высшее, крайнее становится средним, промежуточным, предельное — граничным, первое — третьим.

Точно так же ороним *Парнас*(с) обозначал не только знаменитую гору на границе Фокиды и Локриды, но и Паропамис, "под которым, однако, подразумевается не один Гиндукуш, а вся горная система — от Копетдага до Памира и Тянь-Шаня"<sup>20</sup>. Таким образом, Кавказ, Парнас, Паропамис (а также Индийские горы), различаясь в своих узких значениях, в широких могли относиться к одним и тем же географическим объектам).

У Проперция (Элегии, 1.2.10) встречаем название Кавказского хребта *Promethea jūga*, с характерной игрой значений слова *jūgum*: 'ярмо, хомут, цепи, узы, иго, бремя' и 'горная цепь, хребет, вершина'. Того же корня глагол *jūgo* 'связывать, соединять; граничить; запрягать, запирать; заживлять, исцелять'. Ср. родственные слав. \**jъgo* и др.-греч. ζυγόν, ζυός со сходным набором значений. Индоевропейский корень \**ieu-g-*/*\*ieu-g-* (*Pokorny*, 1.508) — один из самых "прометеевских"; ср. такие значения ζυγόν как 'распорка, перекладина, поперечина, перемычка'; 'коромысло весов' > 'весы' (к идеям меры, измерения и суда, правосудия); 'ряд, строй' (к идеям порядка и миrouстройства, строительства, созидания). Из значения 'средняя

скамья для гребцов' (из трех в триере) в результате переноса получилось 'командное место', 'первое или высшее место в государстве'; направление семантического развития — 'средний', 'третий' > 'первый (по важности), главный, высший' (ср. значение 'вершина' у лат. *jugum*), — обратное отмеченному выше. По сути дела, эти два направления представляют два противоположных взгляда на мир. Согласно одному, крайнее понимается как главное, первостепенное, а среднее — как по-средственное, второстепенное; согласно другому, середина — это средоточие, центр, первое по важности (ср. *сердце*, *сердцевина*), а края, периферия второстепенны.

Другой "прометеевский" корень — и.-е. \*dēə-/\*də- (*Pokortu*, 1. 183), представленный в др.-греч. δέω 'связывать', δεσμός 'связь, оковы', ср. δεσμότης 'скованный, связанный' в названии трагедии Эсхила.

Прометей не только скован, связан (ἐνέξευμαι — Эсхил. Прометей, 108) Зевсом, но и сам связывает, соединяет — как в самом приземленном смысле (ср.: χάξευξα πρώτος ἐν ξυγόσι κιβόδαλα | ζεύγλασι [...] "Я первый, кто животных приучил к ярму, | И к хомуту, и к вьюку", 462–463), так и в отвлеченном, "логосном": он ставит себе в заслугу, что "для людей измыслил сложенье букв" (γραμμάτων τε συνέδεεις — от συν-δέω 'связывать', 460). В социальном плане связь, соединение имеет уже определенно положительные коннотации: согласие, мир, любовь (ср. узы дружбы и пр.).

Не менее значим в мифе и антонимичный и.-е. корень \*leu-, \*leuə-, \*lēu- : \*ləu- (: \*lī-) (*Pokortu*, 1. 681) 'отрезать, разделять, разъединять, отрывать', давший др.-греч. λύω 'развязывать, освобождать, разрешать; кончать, разрушать; выкупать, платить'; λύτρον '(денежный) выкуп, искупление'; ἀλύσις 'разрешение, освобождение', 'смерть'; лат. *luo* 1. 'искупать жертвоприношением, каяться, платить', 2. 'омывать'; *soluo* (из *ze-luo*) 'отвязывать, платить, растворять, объяснять, разгадывать'; сюда же слав. *луска* > *лузга* 'шелуха'.

С этим же корнем связывают и.-е. \*leuk- 1. 'светить, свет', 2. 'видеть' (*Pokortu*, 1.687), к которому восходят др.-греч. λευκός 'светлый, блестящий, белый'; лат. *lucido* 'быть светлым, светить(ся), блестеть; быть видимым, ясным, очевид-

ным; зажигать'; *lumen* (из \**luctmen*), *lux* 'свет, светило; день; жизнь; зрение'; *lustro* 'светить, очищать, искупать; осматривать, обдумывать; освещать, озарять' и др.

Все это многообразие значений так или иначе соотносится с Прометеем и, шире, с первочеловеком и первословом. Вот только самые очевидные связи: 'развязывать, освобождать' — к избавлению Прометея от наказания (ср. ἐλύσατο, ὑπεξέργασε — Теогония, 528, 615), но и к его роли спасителя людей; 'освещать, объяснять' — к просветительской, учительной функции; идеи платы, искупления, жертвы, очищения, святости особенно важны в свете дальнейшего, и отдельную тему составляет анализ как способ познания.

Посредником между землей и небом, наряду с горой, является и огонь, в частности жертвенный огонь, возносящий к богам пищу от людей и сопровождаемый пением<sup>21</sup> и смехом — постоянными спутниками, можно даже сказать, формами существования первослова. Направление движения прометеевского огня противоположное — с неба на землю. Отненную природу имеют ангелы ("вестники"), чья основная функция — «медиация (посредничество) между "горним" и "дольним", между богом и миром»<sup>22</sup>. Ср. также Ангираса — "в ведийской и индуистской мифологии великий риши, посредник между богами и людьми, родоначальник класса полубогов-ангирасов" — и самих ангирасов, семерых древних мудрецов, сыновей неба и богов, "отличавшихся дивным пением"; «на основании уподобления ангирасов языкам пламени, вестникам, посланным на небо, продолжает пользоваться популярностью сопоставление их имени с греч. ἄγγελος "вестник"»<sup>23</sup>.

Связь с огнем — важный опознавательный признак первочеловека и первослова-логоса. Добытие (похищение) огня — характернейшее действие так называемого культурного героя, одной из ипостасей первочеловека. Логос и огонь — два основополагающих принципа Гераклита, так близко стоящие друг к другу в системе его взглядов, что комментаторы постоянно поддаются искушению отождествить их<sup>24</sup>, хотя прямых указаний на это в сохранившихся фрагментах нет. Слияние этих двух начал отчетливо выражено у стоиков с их семенными (сперматическими) логосами, имеющими огненную природу.

Каков культурный герой, таковы и его дары, и наоборот —

характер даров определяет природу культурного героя. Обобщая, это можно отнести к любому мифологическому персонажу: при достаточно глубокой реконструкции характер (сущность) и функции (действия) героя, а также его имя обнаруживают тесное единство, вплоть до полного тождества. Прометей, приносящий людям Зевсов огонь, сам может представляться воплощением небесного огня, исходящего на землю, и сближаться с различными светилами — солнцем, планетой Венерой (утренней и вечерней звездой) и особенно с падающей звездой. А к дарам Прометея можно причислить "передний ум", определяющий его характер и внутреннюю форму его имени. Исходным мотивом, перводействием, давшим ключ к толкованию всех других проявлений этого образа, мы считаем, как уже было сказано, обретение (рождение) первослова-логоса. На логосе — пророческом, "переднем" слове основан "передний ум", так же как и тёхнai "искусства, уменья" (ср. этимологическое родство *ум* и *уметь*). Ум по определению есть нечто "переднее", начальное<sup>25</sup>, задним умом крепок дурак, поэтому *передний ум* — сочетание вроде *подниматься на-верх*, производное от *задний ум*.

Главные "уроки" Прометея связаны с распознаванием и предсказанием будущего: "Я ввел разнообразные гадания | И первый распознал, какие сбудутся | Сны и какие — нет. И темных знамений, | Да и примет дорожных объяснил я смысл" и сл. (Эсхил. Прометей, 484–499).

В резком противоречии со всем этим находится место у Эсхила, где Прометей в числе своих подвигов называет то, что он "у смертных отнял дар предвиденья". "Предводительница хора. Каким лекарством эту ты пресек болезнь? Прометей. Я их слепыми наделил надеждами. Предводительница хора. Благодеянье это, и немалое" (248–251). Для объяснения этого совершенно "антипрометеевского" фрагмента (предполагающего, что люди исконно, еще до того как Прометей "пробудил в них ум и сметливость", обладали даром предвидения — даром, которого был лишен сам Зевс!) платоновскому Сократу пришлось придумать новый миф о том, что это было сделано по приказанию Зевса потому, что люди, зная наперед день своей смерти, мешали судьям правильно вершить последний суд над ними (Горгий, 523bcd). Это не очень убедительное и не очень вразумительное объяснение в других первоисточниках не встречается. У Гесио-

да, наоборот, Зевс, наслав на людей через Пандору множество болезней и бедствий, в то же время лишил их надежды, которая здесь оценивается явно положительно и скорее сближается с предвидением, чем противопоставляется, как у Эсхила и Платона.

Можно попытаться объяснить это противоречие так: это прометеевское пророческое слово было заменено (Прометеем, но по велению Зевса) на Зевсово вторичное слово, давшее людям вместо рискованных прозрений будущего надежное, достоверное знание настоящего. Тем самым дар Прометея был не отменен, а ограничен; надежда оказалась не антиподом, а ослабленным вариантом предвидения, как бы компромиссом между Прометеем и Зевсом. А дар предвидения в известном смысле действительно можно назвать болезнью — он является источником страданий и самого Прометея и всех других "пророков в своем отечестве". Судьба первочеловека всегда трагична. Первооткрыватель и прорицатель, он видит то, чего не видят другие, и потому обречен на неверие и непонимание окружающих. Плодами его открытий пользуются другие — трезвые, практичные, умные "вторые люди" (ср. пословицу "Дурак дом построил, а умница купил"). ПервоЧеловек — живая иллюстрация к двум, на первый взгляд, отрицающим, но в действительности дополняющим друг друга пословицам: "Добре начало — половина дела" и "Первый блин комом". (В обоих смыслах может быть понято двойственное "Лиха беда начало".) Опыт первооткрывателя, часто (и даже как правило) неудачный, тем не менее служит тем необходимым началом, без которого не может быть ни продолжения, ни тем более успешного завершения. Неудача, ошибка как бы входят в состав успешного дела, вместе с ним противопоставляясь причастному хаосу неделанию-небытию. Первое действие прорывает границу между небытием и бытием, и это придает ему мироустроительное значение, вне зависимости от конечного успеха. В этом смысле первый шаг действительно важнее и труднее всех последующих: "почин всего дороже".

Еще один аспект неудачливости первочеловека — его причастность прежде всего слову, а не делу. И хотя именно словом начинается (рождается) любое человеческое ("прометеевское") дело, но "вторые", "деловые" люди, принявшие дело уже готовым и забывшие о его родословной, видят в первочеловеке, который первым сказал о деле, дал ему имя и тем самым положил начало, просто болтуна и бездельника.

Связь с огнем объединяет Прометея с другими вариантами первого человека — Адамом<sup>26</sup>, трикстером<sup>27</sup> (ср. "огненного человека Каскета у кетов"), фольклорным дураком<sup>28</sup>, первотворцом-демиургом, часто выступающим в обличье гончара или кузнеца — "хозяина огня".

Трикстерная природа Прометея проявляется в мотивах хитрости, обмана, воровства, смеха. Смех в связи с Прометеем возникает чаще, чем можно было бы ожидать от такого трагического персонажа. Он может иметь разную субъектно-объектную отнесенность (смех не только Прометея, но и над ним), разную мотивировку, а иногда и отсутствие видимой мотивировки. Это говорит о том, что смех органически присущ всей ситуации рождения первослова и первочеловека. Вот несколько примеров. После кражи Прометеем огня

В гневе к нему обратился Кронид, облаков собиратель:  
"Сын Иапета, меж всеми искуснейший в замыслах хитрых!  
Рад ты, что выкрал огонь и мой разум обманом опутал  
На величайшее горе себе и людским поколеньям!  
Им за огонь ниспошли я беду. И душой веселиться  
Станут они на нее и возлюбят, что гибель несет им".  
Так говоря, засмеялся родитель бессмертных и смертных.

(Гесиод. Труды и дни, 53-59)

Странным выглядит это сочетание гнева со смехом у Зевса и беды с весельем у людей. Точно так же смех и гнев соединяются у Зевса в "Теогонии" (543-547) после обмана с тушей быка:

"Сын Иапета, меж всеми владыками самый отличный!  
Очень неровно, мой милый, на части быка поделил ты!"  
Так насмеялся Кронид, многосведущий в знаниях  
вечных.  
И, возражая, ответил ему Прометей хитроумный,  
Мягко смеясь, но коварных повадок своих не забывши [...]

Похожая ситуация описана в упомянутом гомеровском гимне "К Гермесу" (389-390): после кражи младенцем-Гермесом коров у Аполлона "Расхохотался Кронид, на мальчишку лукавого глядя, | как хорошо и искусно насчет он коров отпирался" (перевод В. В. Вересаева).

У Эсхила Прометей чаще всего является объектом смеха, что

естественно объясняется положением поверженного, униженного героя (это типичное положение образцового объекта смеха — дурака, "дуряцкое положение"). Ср.: "Прометей. Пускай бы меня под землю, в Аид | Упрятал он, в Тартар низвергнул глухой [...] Тогда б никого, ни богов, ни людей, | Потешить страданье мое не могло. | Ведь я на потеху заклятым врагам | Игралищем ветров повешен! (152–158)".

Связь с огнем в сочетании с рядом других общих черт позволяет сблизить Прометея с армянским Ва(х)агном. Почти все из того немногого, что известно о Ваагне, находит соответствие в мифе о Промете. Ваагн, как и титаны, сын Неба и Земли, т.е. третий по "космическому" счету, представитель и воплощение третьего мира. Как эпитет этого третьего мира — пространства между земной и небесной твердью — можно трактовать "пурпуровое море" в "Песни о Ваагне" (*Мовсес Хоренаци. История Армении*, 1.31), названное третьим после Неба и Земли. Впрочем, первочеловек связан и с водой, с Нижним миром, ср. родственные отношения Прометея с Океаном и океанидами. Отгненность пронизывает все существование Ваагна, он, можно сказать, является олицетворением огня: "У него были огонь-волосы, | У него была борода-полымя | И глаза (словно два) солнышка".

Драконоборству Ваагна, закрепленному в его имени (из иранск. *Vərəθgrata* 'убийца Бритры') и постоянном эпитеце *vī-žarāk 'ač* 'истребитель вишапов', отвечает участие Прометея в титаномахии на стороне Зевса.

В обоих мифах фигурируют мотивы хищения с неба и тростника. Ваагн крадет не огонь, а солому (отсюда другой его эпитет — *jardagoč* 'соломокрад' и название Млечного пути — "След соломокрада"), но связь с огнем прослеживается и здесь. Вот как рассказал этот эпизод в "Космографии" Анании Шираакаци (6): "Некоторые из первых армян также говорили, что суворой зимой Ваагн, предок армян, украл солому у Баршама, предка ассирийцев, что у нас, по преданию, и называют следом вора соломы"<sup>29</sup>. Похищение совершено суворой зимой (чем оно, по-видимому, и мотивировано) у Баршама, чье имя по-сирийски значит "Сын солнца", — т.е. у такого же небесного "хозяина огня", как Зевс или Гефест. Показательно и то, что рассыпанная Ваагном солома отождествляется со звездным Млечным путем (об астральных связях Ваагна см. ниже). Горючесть соло-

мы<sup>30</sup> так же важна для нашей темы, как и ее способность выступать заместителем человека в различных обрядах (ср. соловенные чучела мифологических персонажей типа слав. Костромы и Масленицы, сжигаемые в сопровождении смеха и песен) Те же мотивы — связь с огнем, (перво)человеком, словом, пением — характерны и для тростника. Прометей приносит огонь в стволе нартка, а Ваагн сам рождается из горлышка тростника. Рождение (создание) первых людей во многих мифологиях связано с тростником; ср. паскалевское определение человека — "мыслящий тростник"<sup>31</sup>. Тростник — древнейший материал для изготовления духовых музыкальных инструментов<sup>32</sup>, точнее всего имитирующих человеческий голос<sup>33</sup>. Из него же делалось древнейшее орудие письма — тростниковое перо, связь которого со словом и человеком была некогда гораздо более прозрачной, чем теперь<sup>34</sup>. Тростник использовался и как инструмент для измерения, мера, мерка. Одно из значений др.-греч. χάλαμος — 'мера длины, равная 6<sup>2/3</sup> πτήχεις (локтей)'. От др.-греч. χάυτ 'камыш, тростник' образовано слово χαῖμη, первоначально 'прямой прут', затем — 'линейка, правило', 'отвес', наконец — 'правило, норма, мера, образец'. И здесь тростник выступает заместителем человека — "меры всех вещей", по Протагору. Сходство тростника с человеком — частный случай более общего соответствия "человек — растение" — основано на нескольких признаках: прямизна и устремленность вверх (рост) — ср. прямохождение и связанную с ним двуногость как определяющие признаки человека; полость, пустотелость и связь с огнем: огонь внутри тростника как душа (мысль, слово, логос) в человеке; способность издавать звуки ("петь"); хрупкость, ломкость, бренность ("трость, ветром колеблемая") и т.д. Значение тростника в жизни древнего человека было так велико, что он мог даже обожествляться, ср. шумеро-аккадскую Нисабу (Нидабу), богиню растительности — тростника и злаков — и мудрости, покровительницу искусств (прежде всего письма и счета) и наук, ведавшую измерениями и следившую за соблюдением границ и договоров.

О Ваагне как перво человеке — предке армян — говорит в приведенном отрывке Анания Ширакаци. Значима и его ссылка на "первых армян" — как бы непосредственных свидетелей и адресатов деяния Ваагна.

"Титанизм" Ваагна, вопреки традиционному отождествлению его с героем Гераклом (*Мовсес Хоренаци*, 1.31; *Фавстос Бузанд*, 3.14) и новым сближениям с богами Зевсом (М.Абегян) и Аресом (К.С.Тер-Давтян и С.С.Аревиштаян), выводится из следующих "уравнений". Жена Ваагна Астхик (арм. *ast̪ik* 'звездочка') — сестра трех братьев Зрвана, Титана и Иапетосте, которых Мовсес Хоренаци (1.6) отождествляет с сыновьями Ноя Симом, Хамом и Иафетом. Но из приводимого им рассказа о борьбе Титана и Иапетосте против владычества Зрвана (в которой Астхик играет роль посредника-миротворца) скорее проступают контуры мифа о борьбе Зевса с титанами. (Вспомним, что имя отца Прометея — Иапет.) В этом же рассказе Зрван назван отцом богов — Эпитет, приложимый к первоисточнику этого имени — иранскому верховному божеству Зервану, но и напоминающий о Зевсе, тем более что несколькими строками ниже гора Дюэнкец отождествляется с Олимпом. В другом месте (1.8) Мовсес Хоренаци отождествляет Хама с Кроносом.

Если эти "уравнения" верны, то Астхик и вместе с нею Ваагн оказываются "в одном поколении" с Зевсом и титанами. Попробуем теперь пойти в обратном направлении — от титанов к Ваагну и Астхик. Среди титанов есть женский персонаж со сходным "звездным" именем — Астерия, дочь старших титанов Фебы и Коя/Кея, т.е. двоюродная сестра Прометея<sup>35</sup>. Мужем Астерии был Перс, чье имя-этноним напоминает об иранском происхождении имени Ваагна. А характеристика Перса как "между всеми другими отличного хитростью" (бс խալ լամ բետէլքշէ լիմօսնդրւ — Теогония, 377) сближает его с Прометеем (ср.: "Сын Иапета, между всех наиболее на выдумки хитрый!", լայտոն թէրի միքեա և օնք — Теогония, 559). Прометей в свою очередь, как мы видели выше, связан с Кавказом, Азией и — шире — с востоком. Океанида Асия, по Аполлодору (1.2.3), была матерью, а по Геродоту (4.45) — женой Прометея.

В окружении Перса есть еще один, на сей раз мужской, персонаж с астральным именем — Астрей, брат Перса и муж богини утренней зари Эос. Их дети — Анемы и Астры, т.е. ветры и звезды, среди которых особое место занимает Эосфор, букв. 'Зареносец', персонификация утренней звезды. В римской мифологии Эосфору соответствует Люцифер, и это имя вводит нас в новый круг образов и представлений (см. ниже).

Очевидная составность, прозрачная внутренняя форма имени Прометея делает его похожим на прозвище, эпитет. Эпитетом является и источник имени Ваагна – *Vægðarðr*. Не является собственно именем и Перс. Можно поэтому предположить, что исконно они имели другие имена, не исключено, что одно и то же<sup>36</sup>. Каким могло быть это имя? Семантика его (насколько можно говорить о семантике имени собственного) могла включать любой из основных "прометеевских" мотивов, но скорее всего – их все в синкетическом виде. Идеальным вместилищем для такого смыслового богатства обычно являются наиболее "пустые", "общие" слова или заимствования. В нашем материале одной из самых "разработанных" является астральная символика, восходящая к именам семитских божеств Астара (Истара), Астарты, Иштар. Подчеркнем "половой синкретизм" (Астар – Астарта, Астрай – Астерия, ср. еще богиню справедливости Астрею, сюда же пара Прометей – Пандора у Вяч.Иванова), вообще характерный для представлений о перво человеке<sup>37</sup>, в котором сходятся (вернее, еще не разошлись) все противоположности: мужское и женское, человеческое (божественное) и природное, правда и ложь, ум и глупость, соединение и разделение (мир и война, любовь и расправа). Перво человек соединяет в себе не только все человеческие качества, но и как бы всех людей – носителей этих качеств (ср. Пурушу). В этом смысле перво человек – это и всечеловек и общечеловек, всеобщий посредник, медиатор. Любое общение между людьми возможно только через него. Везде, где есть хотя бы двое, есть и третий – перво человек. Важно то, что объединяет начальное: роль третьего (посредника) играет первый.

У кавказских народов существует целая серия похожих героев – так называемые кавказские Прометеи, богоборцы, похитители огня, приковываемые к скале и терзаемые хищной птицей, ср. грузинского Амирани, ингушского Курюко, абхазского Абрскила, адыгского Насрен-жаче, других героев народовых сказаний, армянских Артавазда и Мгера. Сходство так велико, что напрашивается предположение об общности происхождения или о заимствовании. Данные греческого мифа, упорно связывающие Прометея с Кавказом и Азией (под которой понималась Малая Азия), склоняют к выводу о заимствовании (что не исключает генетической общности на значительно более глубоком уровне), причем

направление заимствования — с востока на запад, из (Малой) Азии в Грецию. Правда, в древнейшей версии мифа, у Гесиода, нет упоминаний Кавказа и Азии, зато все гесиодовское сказание о первых поколениях богов, как заметил еще в 40-х годах Г.Г.Гютербок<sup>38</sup>, имеет ряд общих черт с хурритскими мифами.

Хурриты, чей язык предположительно относят к нахско-дагестанской группе кавказских языков<sup>39</sup>, пришли на Ближний Восток из Закавказья. "К началу второго тысячелетия до н.э. они уже прочно осели на юге Малой Азии, в Сирии, Палестине, Северной Месопотамии и в предгорьях Загроса. Культура хурритов составила связующее звено между восточным и западным Средиземноморьем"<sup>40</sup>. По мнению Г.Вильхельма, "исконно хурритским, во всяком случае лишенным древневосточных параллелей, является мотив о свергнутом повелителе богов, пытающемся вернуть себе утраченную власть. [...] Мотив бунтарей против бога Бури, порожденных старшими богами, проник из Южной Анатолии и Северной Сирии в греческую мифологию, которой известны различные версии истории о порожденном Геей и Тартаром или же Кроносом чудовище Тифоне, угрожавшем Зевсу, но в конце концов оказавшемся побежденным им"<sup>41</sup>. Но собственно мифу о Прометео ни в хурритской, ни в шумеро-аккадской мифологии как будто нет соответствия. "Странно, — пишет Э.Кьера, — но мы до сих пор не нашли еще мифа, в котором говорилось бы об овладении огнем. Миф о Прометео пока не встретился нам в вавилонской литературе, хотя, возможно, позднее мы обнаружим его"<sup>42</sup>.

Но овладение огнем, при всей его важности, не исчерпывает содержания мифа о Прометео. Если исходить из всего комплекса прометеевско-первочеловеческих мотивов, то предшественника Прометея можно усмотреть в шумеро-аккадском Энки (Эя, Эа). На первый взгляд, Энки, бог подземного пресноводного океана Абзу, не может иметь много общего с огненосцем Прометеем, но даже беглый обзор связанных с ним мотивов показывает, что это не так. Схождений так много, вплоть до отдельных деталей, что подробный анализ месопотамских источников мог бы даже прояснить некоторые темные места греческого мифа (и наоборот). Вот основные мотивы.

Мудрость, всеведение (Эа — "сверхмудрый, хитроумный, искусный"), способность предвидения: именно Энки/Эа пре-

дупредил шумеро-аккадского "Ноя" Зиусудру/Утнапишти о потопе и посоветовал построить корабль — как Прометей Девкалиону; здесь Энки выступает сразу в нескольких ролях — провидца, доброго советчика, учителя и спасителя людей, "хранителя человеческих судеб".

Связь со словом: Энки — "властелин красноречия", "вла-  
дыка истинных слов", бог искусства заклинаний. Он смешал язы-  
ки, положив тем самым конец "золотому веку": "В их устах язы-  
ки изменил, разногласие установил, | Когда речь человечья еди-  
ной была" <sup>43</sup>. (Здесь звучит еще один "прометеевский" мотив —  
разделения).

Энки — хранитель м е, божественных сил, управляющих миром. Смысл этого понятия передают словами (обычно во множественном числе) *сущность, суть, закон, установление, норма, мера, пре-  
допределение*. Даже самые конкретные употребления этого шумер-  
ского слова, по-видимому, предполагали некий глубинный, все-  
объемлющий смысл — что-то вроде позднейшего "мирового разу-  
ма". Можно заметить, что сходные смыслы (но уже на более вы-  
соком уровне абстракции) связываются с греч. λόγος. У шумеров  
существовала, говоря словами С.Крамера, "доктрина о созида-  
тельной силе божественного слова", которая была впоследствии  
принята на всем Ближнем Востоке <sup>44</sup>. Ср. древнеегипетские  
представления о творческом слове бога Птаха, который сам есть  
мысль и речь и первое созидаельное начало ("Мемфисский бого-  
словский трактат"); в этих представлениях видят один из исто-  
ков новозаветного учения о Логосе <sup>45</sup>.

Создание людей. Энки вместе с богиней-матерью Нинхур-  
саг/Нинмах выпепил людей из глины (в том числе и уродов <sup>46</sup>),  
и то, что он хозяин подземных вод, хорошо увязывается с двой-  
ственной — водно-земной — природой людей, созданных Проме-  
теем.

Учительство, приобщение людей к культуре. Из "благ цивилизации", дарованных Энки, особо отметим строи-  
тельство домов, использование плуга, ярма и упряжи. Последние  
два — к теме չուց 'ярмо, ноша, бремя'. Сюда же можно отнести  
и "бремя богов", о котором говорят Энки и его мать в мифе о  
создании человека: "Бремя богов, их корзины, на него да  
возложим!" Ср. слова сына Эа Мардука в вавилонской поэме  
"Энума элиш": «Я свяжу жилы, я плоть укреплю костями, | Я

люллю создам, я его назову "человеком". | Воистину я сотворю человека, люллю. | Бремя богов на него возложу я, | Дабы они вздохнули свободно». Эти фрагменты могут бросить свет на происхождение Прометеевых цепей (уз): возможно, первоначально это было бремя забот (воплотившееся в корзинах — как чем-то сплетенном, связанным? ср. δέω), которое боги переложили на человека, в чем и состояла цель его создания. Таким образом, человек изначально несет бремя забот, служения богам, тяжелого ("в поте лица") труда и даже вины (ср. *работа* : *раб*, *служение* : *слуга*, *повиновение* : *вина*). Отсюда недалеко до идеи первородного греха.

А плуг — к теме разделения: лемех плуга сродни тому медному резаку, при помощи которого, по хурритскому мифу, Небо было отделено от Земли; им воспользовался Эа, чтобы "срезать" Улликумми; ср. др.-греч. λαῖον 'лемех' : λόγος, а также топор Прометея, помогший Зевсу разрешиться от бремени Афиной. В стихе из гимна Энки: «Борозде священной "уста" открыл он» — находим новый поворот этой темы: разделение как раскрытие уст (ср. развязывать язык, разрешить молчание, немоту).

Энки проводит границы в соответствии с договорами и поручает соблюдать их солнечному богу Уту, "судье и посреднику богов. Все эти мотивы — границы, договоров, суда, посредничества — связаны друг с другом и с предыдущим мотивом разделения.

"Первочеловечность". Известное предположение С.Крамера, объясняющее мотив сотворения Евы из ребра Адама игрой слов, восходящей к мифу об Энки и Нинхурсаг, фактически приводит Энки к Адаму. Имя шумеро-аккадского первочеловека Оани(ес)а предположительно связано с эпитетом Энки *умману* 'мастер'. Таким образом, и здесь создатель первых людей сам оказывается первочеловеком.

Приведем, выделяя ключевые слова, наиболее показательные отрывки из двух гимнов Энки, удивительно насыщенных "прометеевско-первочеловеческими" мотивами.

Владыка волшебного взгляда, погруженный в раздумье, нездвижный — все равно проникаешь все сущее, | Энки, твоим безграничным всеведением возвышен Совет Анууннаков! | Многомудрый! Покорности ждущий, когда его разум направлен | На миртворчество и решения! | Советчик, в

судебные споры вникающий | От восхода до солнечного заката! | О Энки, владыка истинных слов, тебя хочу я прославить!"

Во втором гимне сам Энки говорит о себе:

Мой отец, властелин вселенной, | Во вселенной дал мне сияние. | Предок мой всех стран владыка, | Все сути собрал, вложил мне в руку! | Из Экура, храма Энлиля, | К Абзу моему в Эредуге все искусства, всю искусность мою принес. | Я – праведное семя, быка великого исторжение, я – сын первородный Ана! | Светоч, взошедший в Кигале, – я, владыка великий Шумера – я! [...] Писарь книги вселенной – я, | Разум премудрый всех стран – я! | С Энлилем вместе на горных вершинах, откуда он смотрит, судьбы решают – я! | Решение судеб, там, где солнце встает, он вложил в мои руки! [...] Я – господин, чье слово свято, всех я превыше, я властелин! | По Слову моему загон построен, хлев возведен, | Слово мое к небесам приблизилось – с небес дождит изобилие! | Слово мое к земле приблизилось – рыб потоки несет половодие.

Этим многократно повторенным "я" гимн перекликается с монологом эсхиловского Прометея о его благодеяниях людям (436–471, 476–505); ср. такие выражения, как "кто же, как не я...", "я первый, кто...", "не кто иной, как я...", "кто скажет, что не я, а он...". Слово, движущееся между небесами и землей, – емкий прометеевский символ, можно сказать, что Прометей и есть воплощение этого слова.

Но что же с похищением огня? Уже из цитированных отрывков видно, что связь "с огнем и светом вполне органична для Энки (ср. "сияние", "светоч", упоминания солнечного восхода и заката). Она проявляется и в его тесной близости с богом солнца Уту и особенно с сестрой Уту – Инанной. Инанна, богиня любви и распри (т.е. соединения и разделения!), олицетворение утренней звезды, предшественница Иштар, Астарты и Астара, а также Астерии, Астрея и Астхик, есть в некотором смысле (функционально) "женский двойник" Энки. И здесь двойничество могло оборачиваться полярной противоположностью; так, Инанна все-таки больше ассоциируется с небом, а Энки – с Нижним миром, но, будучи по сути своей посредниками, оба они причастны

всем трем мирам, служат связью между ними. Известный сюжет о происхождении Инанны в преисподнюю и возвращении оттуда предваряет траекторию движения звезды-перепелки Астерии, упавшей в море, и огненосца Прометея (доставка огня с неба на землю, затем низвержение в бездну, изофункциональное приковыванию к скале, за которым — через "огромное время" — должно последовать освобождение, "выход на свет").

Но нас здесь больше интересует другой сюжет — о похищении Инанной ме у Энки. Если верны предположения о связи ме с логосом и логоса с огнем, то в этом эпизоде можно видеть один из источников главного прометеевского действия. "Огненная составляющая" мифа, которая все-таки несколько слаба в шуммеро-аккадской версии, могла быть усиlena (или прояснена) индо-иранским влиянием. В связи с этим нельзя не остановиться на древнеиндийском Агни.

Этот наименее антропоморфный из всех рассматриваемых персонажей тем не менее с большой полнотой представляет "первочеловеческие" мотивы, в том числе самые архаичные. Агни — сын Неба и Земли, заполняющий оба мира, посредник между ними ("вестник", "гонец", "возница"), троицтельный во многих отношениях<sup>47</sup> и в то же время "первый с самого начала", "первнец", прародитель, предок, он "породил это потомство людей"<sup>48</sup> (Ригведа, 1.96.2. Здесь и далее перевод Т.Я.Елизаренковой), ср. "Тебя, о Агни, первым Аю для Аю | Сделали боги" (1.31.11. Аю — букв. "живой", "человек"). Постоянно подчеркивается близость, дружественность Агни к людям, он "родственник", "союзник милый", "защитник", "пастырь народа". Еще один его эпитет — *Вайшванара*, букв. "принадлежащий всем людям", ср.: "О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений. | Ты (всегда) держал людей, как опорный столб" (1.59.1-2).

Агни мудр, прозорлив, всеведущ, он — "знаток всех существ", "возбудитель мыслей", "знающий границы людских поселений" (1.72.7), тот, "кто знает божественные обеты, | Рождения рода человеческого" (1.70.1-2). Типичны для него и мотивы рождения, юности (он — "новорожденный", "самый юный"<sup>49</sup>), сыновства, смеха (Агни — "веселый бог", "веселый хотар", "радостный прозорливец"), кражи ["исчезающий тайно, словно вор — с (украденным) скотом", 1.65.1-2], камня, горы (одно из мест рождения Агни — скала), соломы (непременный атрибут обряда

жертвоприношения — соломенная подстилка *bārhīs*, название которой этимологически связано с *brahman*<sup>50</sup>), воды: Агни — "царь вод", как Энки, владелец Абзу.

Но особенно глубоко и всесторонне разработан мотив слова, речи, прежде всего ритуальной (пение гимнов, произнесение заклинаний). Агни — покровитель и вдохновитель поэтов и сам поэт<sup>51</sup>, "первый, самый настоящий Ангирас" (1.31.2), "прозорливый отец тех (слов), что должны быть сказаны, [...] чья речь истинна" (3.26.9). Часто обыгрывается сходство языков пламени с языком — органом речи. Встречается и прямое уподобление Агни "сверкающей священной речи" (3.29.15).

Слово Агни — из Прометеевой триады, предшествующее делу (при том что делом обычно называется обряд, жертвоприношение, ср. 3.12.7): "Агни — хотар, поставленный впереди | Обряда, (бог,) движущийся в разные стороны. | Он знает жертвоприношения по порядку" (3.11.1). Отметим это движение в разные стороны (приводящее на память и разделительно-соединительную функцию первочеловека, и раскачивание подвешенного героя, и мельканье, маяченье знака<sup>52</sup>) и порядок (дёла, жертвоприношения), возникающий именно в этом акте полагания одного впереди другого. Творческое, созидающее прометеевское слово предстает вполне материальной и действенной силой. Агни — "ртом везущий (жертву), с речью, приносящей потомство". Ср. еще: "даже крепкие твердыни отцы наши Ангирасы | Проломили гимнами, (а) скалу — ревом. | Они создали нам проход к высокому небу. | Они нашли день, солнце, знамя утренней зари" (1.71.2).

Переходя к последнему персонажу — Иисусу Христу, — приведем еще одну цитату из Ригведы, содержащую сразу несколько перекличек с евангельскими мотивами: "Знамя всего, отприск вселенной, | Рождаясь, он заполнил оба мира. | Даже твердую скалу расколол он, уходя вдаль, | Когда пять народов почитали Агни" (10.45.6).

Распятый Христос — такой же мировой символ страдальца за человечество, как и прикованный Прометей. Но при всей своей очевидности это сопоставление христианского бога с языческим титаном никогда не пользовалось популярностью в христианской Европе и если и встречалось, то в форме противопоставления, как, например, в следующих словах Вяч.Иванова о Промете: "Поистине он положил душу свою за человеков, но совершил этот

подвиг не как Агнец Божий, а как мятежный Титан, — в грехе и дерзновенной надежде<sup>53</sup>.

"Первочеловечность" Иисуса Христа имеет более сложный — опосредованный и инвертированный<sup>54</sup> — характер. В качестве посредствующего звена выступает ветхозаветный Адам. Христос в евангелиях называет себя "Сын человеческий" (евр. *בֶּן ḥādām*, букв. "сын Адама"). По богословской традиции, восходящей к апостолу Павлу, Христос трактуется как "второй" ("новый", "последний") Адам, ср.: «Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: "первый человек Адам стал душою живущею", а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15.44–49).

Христос — первый не только по важности, но и — парадоксальным образом — по времени. Ср. слова Иоанна Крестителя: "Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня", *ὅτι πρότος μου ἦν* (Ин 1.15). В другом месте: "Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь" (Ин 8.58). Ср. в гимне Агни: "Ты стал отцом богов, хоть ты и есть (их) сын" (РВ, 1.69). Христос — перворожденный и первый воскресший из мертвых: "рожденный прежде всякой твари", "Он есть прежде всего, и все Им стойт". "Он — начаток (*ἀρχή*), первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство" (Кол 1.15,17,18). "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу" (1 Кор 15.20–24). Таким образом, Христос не только первый, но и последний — первый с конца: "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний" Ср. в Ветхом завете: "Я, Господь, первый, и в последних Я тот же" (Ис 41.4).

Образ Христа, имеющего упразднить всякое начальство и всякую власть и силу (*καταργήσῃ πάσαις ἀρχήσι καὶ πάσαις ἐξουσίαις καὶ δύναμιν*), возвращает нас к "мятежному Титану" и его "конвоирам" Кратосу и Бие. В "Протагоре" настойчиво повторяется мысль о том, что Прометей не сумел научить людей жить обществом (321d — 322b). Первочеловек, находящийся "в самом нача-

ле", у самых истоков социальности, т.е. на границе природы и общества, при определенном взгляде — "изнутри" общества — видится стоящим вне и часто против общества. Законодатель (ср. родство слов *закон* и *начало*) оказывается как бы вне закона, высший судия — несудим. (Так и первослово-логос противостоит обычному, вторичному "Зевсову" слову-мысли.) Прометей у Вяч. Иванова — "зачинщик раздора", в трагедии он говорит: "Не мир мне надобен, но семя распри"<sup>55</sup>. Это почти дословно совпадает со знаменитым речением Христа: "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч" (Мф 10.34). В Евангелии от Луки (12.49) сказано немного иначе: "Огонь пришел Я низвести на Землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!" Здесь нельзя не вспомнить Прометеев огонь и его различные (астрально-солнечные) воплощения. Хотя огонь Христа и приравнен к мечу, в конечном счете он так же благодетелен для человечества. Меч в свою очередь приравнивается к слову, ср.: "Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы" (*καὶ ἐξ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἔκπορεύεται φρίμαία δέση*, Откр 19.15); "Ибо слово Божие живо и действенно и остнее всякого меча обоюдоострого" (Евр 4.12); ср. многочисленные пословицы типа: "Не ножа бойся, языка", "У него язык как бритва", "Слово не стрела, а разит". А разящее слово, замыкая круг, уподобляется пожирающему огню: "И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их (*πῦρ ἐκπορεύεται ἐξ τοῦ στόματος αὐτῶν*) и пожрет врагов их (Откр 11.5). "Думаете ли вы, — продолжает Христос у Луки (12.51), — что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение" (*διαιρέσιμον* — 'раздор, раскол'). Как мы уже говорили, разделение-соединение — типичная функция первочеловека-посредника (вспомним еще раз Атланта, служащего как бы распоркой — *ζυγόν!* — между небом и землей, и Эа с его резаком — далеким предком Иисусова меча-огня). Разъединить, расчленить, разрушить — и соединить, скрепить по-новому, на новых основаниях — в этом смысле всякого творческого, т.е. первичного, начального акта, например первожертвы. Так и третейский судья разводит спорщиков по сторонам, чтобы свести, примирить их.

В евангелиях эти мотивы углубляются и обретают новые оттенки, так же как ключевые "прометеевские" слова *δέω*, *λύω* и однокоренные: "Истинно говорю вам: что вы свяжете (*δέστε*) на

земле, то будет связано на небе; и что разрешите (λύστε) на земле, то будет разрешено на небе. Истинно также говорю вам, что, если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного. Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них" (Мф 18.18–20; ср. 16.19); "Не думайте, что Я пришел нарушить (καταλύσαι) закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. [...] Итак, кто нарушит (λύσῃ) одну из заповедей [...]'" (Мф 5.17, 19).

А ζυγός в устах Иисуса по смыслу даже ближе к шумерскому "бремени богов": "Придите ко Мне, все тружащиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое (ζυγόν μου) на себя, и научитесь от Меня [...] Ибо иго Мое благо, и бремя (φορτίον) Мое легко" (Мф 11.28–30).

К огненным и звездным связям Христа ср. его описание в Откровении Иоанна Богослова (1.12–16). Иоанн Креститель о Христе: "Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; [...] Он будет крестить вас Духом Святым и огнем [...] и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым" (Мф 3.11–12). Вряд ли случаен здесь и мотив сожжения соломы. Символичен эпизод с волхвами — магами-звездочетами — и звездой Иисуса, по которой они нашли его. Обратим особое внимание на то, что звезда — восточная, т.е. "утренняя", и на восточное, по многим толкованиям — персидское, происхождение волхвов. К востоку и небесному огню ср. еще Мф 24.27: "Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет призвание Сына человеческого". Вот, наконец, прямое самоотождествление Христа со звездой: "Я есмь [...] звезда светлая и утренняя" (Откр 22.16).

Со всем сказанным органично увязывается начало Евангелия от Иоанна (1.1–18), представляющее собой некий сгусток "первоучеловеческих" мотивов. Простой перечень ключевых слов (ключевых не только для нашей темы, но и для данного отрывка) подтверждает это: *начало* (ἀρχή), *Слово* (λόγος), *Бог* (θεός), *Свет* (φῶς), *рождаться(ся)* (γίγνομαι; этот глагол, употребленный здесь десять раз, в синодальном переводе лишь однажды передан глаголом *родиться*), *человек* (ἄνθρωπος), *мир* (κόσμος), *закон* (νόμος), *истина* (ἀλήθεια), *единственный*, *единородный* (μονογενεῖς).

Рассмотрим коротко еще несколько "прометеевских" мотивов, связанных с Христом.

Христос как посредник, "ходатай (μεσίτης) нового завета": "Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления (ἀντιληπτοῦ — καὶ λόγων) всех" (1 Тим 2.5-6). Это соотношение "один — все" (один как все, один за всех) — еще один определяющий признак первочеловека. Первый человек — один, единственный (отсюда такие характерные мотивы, как одиночество, сиротство, отсутствие потомства), но он соотносится со всем человечеством: является всеобщим предком, всеобщим посредником, всеобщим спасителем и т.д. У древнейших мифологических персонажей (Пуруша, Один, Имир, иудейский Адам, титаны, гиганты, гекатонхеиры и др.) это опять-таки находит буквальное выражение в тысячеглавости, тысячеглазости, сторукости, громадных размерах, сверхъестественной силе. В христианстве это соотношение во многом переходит в духовную сферу. Вот как, к примеру, формулируется всеобщее посредничество Христа: "где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них".

Даже такой архаичный и, казалось бы, чисто мифологический мотив, как драконоборство, представлен в канонических текстах об Иисусе Христе, причем в выражениях, напоминающих миф о титанах и Промете: "И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал (ἔδρειν) его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным (δεῖ λυθῆναι) на малое время" (Откр 20.1-3).

Сходство не только в общемифологических мотивах (дракон, происхождение с неба, низвержение в бездну, закование в цепи), но и в некоторых деталях. Ср. с приведенным отрывком следующие места из Гесиода и Эсхила:

И Титанов отправили братья [сторуки]—  
В недра широкодорожной земли и на них наложили  
Тяжкие узы (δεσμοῖσιν), могучестью рук победивши  
надменных.

Подземь их сбросили столь глубоко, сколь далеко от неба,  
Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар.

(Теогония, 717-721)

[Гермес Прометею] Ведь сперва отец  
Утес вот этот огнекрылой молнией  
И громом разобьет и под обломками  
Твое склонит тело, навалив камней.  
Когда же время истечет огромное,  
Ты выйдешь на свет.

(Прометей прикованный, 1016-1019)

Выход Христа из гробницы, вход в которую был завален большим камнем (по три раза упомянутым в Мф и Мк), напоминает этот последний эсхиловский фрагмент. Двойственный Прометей (одновременно титан и титаноборец) сродни и дракону-змию, и ангелу, сходящему с неба, и самому Христу, который в Евангелии от Иоанна (3.14-15) уподобляется змее: "И как Моисей вознес змия в пустыне, так должно вознесену быть Сыну человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную". Имеется в виду следующее место в Ветхом завете: "И сказал Господь Моисею: сделай себе (медного) змея и выставь его на знамя, и (если ужалит змей какого-либо человека), ужаленный, взглянув на него, останется жив" (Числ 21.9). Титан-титаноборец, змей, спасающий от змеев, Агни — "змей метнувшийся" (РВ, 1.79.1;ср. сходство огня и змеи в загадках) и убийца Бритры — составляют ряд, который можно продолжить. С этим можно связать и принесение в жертву самого себя (Пуруша, Один), с предельной наглядностью показывающее совмещение в перво человеке субъекта и объекта (перво) действия.

Прометеевское слово показывает (ср. сказать), являет (заявлять, объявлять), проясняет (объяснять), освещает невидимое, скрытое, темное, тайное, в частности будущее. Отсюда его связь со светом<sup>56</sup> (восходящая к связи с огнем и рождением — "появлением на свет"), глазами, зрением. Прометей, давший разум дотоле неразумным ("неговорящим") людям, замечает: "Раньше люди | Смотрели и не видели и, слыша, | Не слышали"<sup>57</sup> (βλέποντες ἔβλεπον μάττρ, | χλώροντες οὐδὲ τρόον, Aesch., Prom., 447-448)<sup>58</sup>. Христос, в Евангелии от Иоанна не-

однократно называемый светом ("Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме". — Ин 12.46), употребляет почти ту же формулу, вероятно имевшую характер поговорки (в евангелиях это цитата из Книги пророка Исаи, 6.9–10): "Потому говорю им притчами, что они видя не видят и слыша не слышат, и не разумеют" (*βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν*, *οὐδὲ συνίουσιν* — Мф 13.13). К прозорливцам вроде Прометея применима "обратная" поговорка: "не видя видит и не слыша слышит".

Как и Прометей, Христос чаще всего является объектом смеха, оказываясь в глазах окружающих в положении глупца и безумца. Ср.: "И когда пришел Иисус в дом начальника и увидел народ в смятении, сказал им: выйдите вон; ибо не умерла девица, но спит. И смеялись на Ним" (Мф 9.23–24); "Тогда плевали Ему в лицо и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?" (Мф 26.67–68). Сходные насмешки над пророческим даром звучат в драме Эсхила: "Власть (Прометею). Нет, имя прозорливца не заслуженно | Дано тебе богами: как избавишься | От этих пут надежных, предскажи пойди!" (86–88). Снова евангелие: "Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий (*καταλύων*) храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста" (Мф 27.39–40). Прометей: "Вот сколько ухищрений для людей земных | Придумал я, злосчастный. Мне придумать бы, | Как от страданий этих самому спастись" (469–471). С Христом перед распятием обращаются как с карнавальным шутом: "И, раздев Его, надели на Него багряницу. И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и дали Ему в правую руку трость (*χάλαρον*); и, становясь перед Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него, и, взяв трость, били Его по голове. И, когда насмехались над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие" (Мф 27.28–31). Такие места, вероятно, имел в виду М.М.Бахтин, когда говорил о карнавальной стихии в евангелиях.

Средневековый довод "Христос никогда не смеялся" до сих пор используется как решающий для дискредитации самого смеха. Действительно, в канонических текстах нигде не говорится о смехе Христа. Это вполне объяснимо. Весь смысл пришествия

Христа в том, чтобы пострадать и погибнуть за людей. Эта ситуация (именно ситуация, хотя она и равна всей земной жизни Христа) исключает смех если не из его жизни, то из жизнеописаний. Но значит ли это, что христианские представления о боже и божественном несовместимы со смехом, весельем, радостью? (Здесь нет подмены понятий: смех – это прежде всего радость, со-радование с "адресатом" смеха и лишь вторично – злорадство, насмешка над объектом.) Это звучало бы нелепо и даже кощунственно. Разумеется, смех двойствен (как двойствен Прометей и человек вообще), в нем есть не только божественное, но и "сатанинское" начало, ведь "сатана – обезьяна бога", но и оно вторично, как всякое подражание. Здесь полная аналогия со словом: все те отрицательные стороны, которые бесспорно есть у слова, нисколько не отменяют его "божественного" (т.е. чисто человеческого в противоположность природному) характера<sup>59</sup>.

Многочисленные подтверждения божественности смеха можно найти не только в мифологии (ср. смех олимпийских богов, вошедший в поговорку под названием гомерического) и поэзии ("Кто смеется? Боги, | Дети да глупцы". – Ф.Сологуб), но и в библейских текстах, в том числе новозаветных. Сам факт земных страданий Иисуса доказывает от противного блаженство неземной жизни, "Ибо Царство Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе" (Рим 14.17). Радость, как и страдание, сопровождает Христа на протяжении всей его жизни, радостью (*εὐαγγέλιον* – 'радостная весть') начинаются и радостью же (воскресением и вознесением Христа) кончаются евангелия. Увидев звезду Иисуса, волхвы "возрадовались радостью весьма великою" (Мф 2.10). В Нагорной проповеди, в так называемых "заповедях блаженства", Христос говорит ученикам: "Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас" (Мф 4.11-12). В ответ на вопрос о посте "сказал им Иисус: могут ли печальаться сыны чертога брачного, пока с ними жених?" (Мф 9.15).

Таким образом, и разделение, и распри, и страдания, связанные с Христом, временны, это жертва, приносимая с целью достижения противоположного – соединения, мира и радости.

Мы рассмотрели ряд персонажей, очень разных во многих от-

ношениях, но объединяемых тем, что мы назвали первочеловеческими мотивами. Круг этих персонажей, конечно, можно было бы расширить (ср. прежде всего Митру). Даже если часть намеченных схождений отнести на счет случайных совпадений или мифологических "общих мест", их число все равно остается достаточно большим. Кроме того, "общие места" ведь предполагают особую, глубинную общность (в конечном счете, по-видимому, генетическую), которая нас здесь прежде всего и интересует.

Эти схождения (независимо от того, как решать вопрос о конкретных влияниях, прямых или опосредованных заимствованиях) дают основания предполагать существование некоего протомифа о рождении огненного первочеловека-первослова, являющегося, вероятно, частью или продолжением мифа о сотворении мира.

В самых общих чертах реконструируются следующие элементы этого протомифа (дадим их в виде ключевых слов-представлений): Земля-Небо (первое-второе) — рождение — первочеловек-первослово (третье, среднее, воздух-огонь). Основные предикаты, наряду с рождением и в связи с ним: разделение-соединение, движение вниз (извержение, падение) и вверх (во схождение, вознесение), посредничество.

Особый интерес представляет "логосный" аспект мифа: первослово как член триады "мысль, слово, дело", всеобщий медиатор, творческое, порождающее начало, организующий принцип, закон, с функциями предсказания, предписания, указания, обозначения и т. д.<sup>60</sup>

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Ср. связи Атланта с границей и порогом: он держит небо "там, где граница земли", "в месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая | Медный порог, меж собою они перебросятся словом — | И разойдутся" (Гесиод. Теогония, 519, 747-750; здесь и далее поэмы Гесиода цитируются в переводе В. В. Вересаева).
- <sup>2</sup> Прометей прикованный, 209-210. Далее трагедия Эсхила цитируется в переводе С. К. Алты.
- <sup>3</sup> Судья [слав. \*sōdъ — из и.-е. \*sōm- + dñē-, к которому восходит и др.-греч. σύνθεσις 'соединение', 'складывание', 'соглашение', с тем же корнем, что в имени Фемиды, см.

*В.В.Иванов, В.Н.Топоров.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 231] тоже типичный третий, посредник — сополагающий, примиряющий два слова или дела.

- <sup>4</sup> Ср. в русских пословицах *несудимый, бессудный, (и) суда нет на кого* в применении к дураку, миру, богу, царю, правде и к самой пословице.
- <sup>5</sup> Об Эпитетемеевом, первом по времени, и обратном ему Прометеевом, первом по важности, порядках членов триады "мысль, слово, дело" см. *В.Айрапетян.* Герменевтические подступы к русскому слову. М. 1992. С. 37, 73.
- <sup>6</sup> Как и в случае с Атлантом, это может выражаться в пространственных образах, ср. загадочную "среднюю колонну", к которой у Гесиода (Теогония, 521, сразу после строк об Атланте) привязан Прометей, или гору (Кавказ), к которой, по другим версиям, он прикован. Ср. следующее место из Лукиана: "Гефест. Нужно его распять не слишком низко к земле, чтобы люди, создание его рук, не пришли ему на помощь, но и не близко к вершине, так как его не будет видно снизу; а вот, если хочешь, распнем его здесь, посередине, над пропастью, чтобы его руки были распростерты от этого утеса до противоположного" (Прометей, или Кавказ, 1. Перевод Б.Казанского).
- <sup>7</sup> Смешав землю с водой (*Апполодор. Миологическая библиотека*, 1.7.1; *Овидий. Метаморфозы*, 1.81), что указывает на двойственную природу людей и косвенно самого Прометея. По другим версиям (например, в платоновском "Протагоре", 320d), людей создали боги из смеси земли и огня. О создании людей Прометеем говорится в относительно поздних источниках, но с настойчивостью, указывающей на органичность этого мотива.
- <sup>8</sup> Здесь актуальны старые смыслы слова *искусство*, лучше сохранившиеся в родственных *искусный, искусенный*.
- <sup>9</sup> В этом же ключе можно истолковать первое (по Гесиоду) преступление Прометея — обман Зевса при распределении частей жертвенного быка. Возникновение слова и человека знаменует отпадение от бога части мира, до того безоговорочно и

безусловно ему подвластного. "По-видимому, с этого времени боги стали в меньшей степени богами, потому что на земле появились смертные существа", — иронически замечает Прометей у Лукиана (Прометей, или Кавказ, 13). То, о чем на исходе античности сказано с иронией, во времена Гесиода и Эсхила воспринималось вполне серьезно. Предметно мыслящему древнему человеку приобщение людей "божественному уделу" рисовалось как кража у богов или лишение их обманом причитающихся им благ.

- <sup>10</sup> Ср. противопоставление *μῆθος* — *λόγος* в статье В.Н. Топорова "О ритуале. Введение в проблематику" // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 60: "Если допустима связь др.-греч. *μῆθος* 'слово' ('миф', и.-евр. \**tū-dh-*) и родственных ему лексем, обозначающих словесную и даже мыслительную деятельность и их результаты в других индоевропейских языках, со словами, восходящими к и.-евр. \**tū-*, обозначающему неясную, неартикулированную, неполную речь, "квази-речь", "квази-слово" [...], то окажется, что др.-греч. *μῆθος* 'слово' (→ миф) мотивируется понятием некоей "до-речи", ее природного субстрата, хаотизированного звукоиспускания. [...] Отсылающему к своим "до-культурным", биологическим корням *μῆθος*'у в этом отношении противопоставлено другое обозначение слова, слова-мысли, слова-идей — *λόγος*".
- <sup>11</sup> Власть и Сила (*Κράτος* и *Βία/Βίη*) — верные слуги Зевса, его персонифицированные атрибуты, которые "неотступно при Зевсе живут" (Гесиод. Теогония, 388).
- <sup>12</sup> Еще один классический посредник, имеющий много общего с Прометеем (мотивы воровства, плутовства, хитроумия, смеха, тростника, добывания огня — см., например, гомеровский гимн "К Гермесу").
- <sup>13</sup> Ср.: "Знак не просто существует как часть действительности, но отражает и преломляет другую действительность, потому-то он может искажать эту действительность или быть верным ей [...]" В.Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1929. С.16.
- <sup>14</sup> Ср. басню Федра "Прометей и Обман", в которой "Прометей, людского рода лепщик нового, | Заботливейше изготовил Истину" (перевод М.Л. Гаспарова).

- <sup>15</sup> По одному из вариантов мифа (*Аполлондор*, 2.5.4), Прометей первоначально был смертен. Он выпросил у Зевса бессмертие кентавра Хирона, жестоко страдавшего от раны и потому желавшего умереть.
- <sup>16</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика, 3. 1088–1089 (перевод Г.Ф. Церетели).
- <sup>17</sup> Вяч.Иванов. Прометей / Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 147; ср. с. 161.
- <sup>18</sup> Ср.: "Существуют многочисленные и разнообразные свидетельства тому, что в определенных условиях и в филогенезе и в отногенезе резко возрастает тенденция смотреть вперед, то есть про-зревать, преодолевать преграды на пути взгляда, наконец, предвидеть (в широком плане *Homo sapiens* отличался от других антропоидов именно быстрым возрастанием способности приспособления к будущим событиям; вместе с тем показательно, что детям идея будущего дается легче, чем идея прошлого) [...]" . — В.Н.Топоров. Об одном специфическом повороте проблемы авторства // "Scribuntur haec...". Проблема автора и авторства в истории культуры. Научная конференция. Москва, 12–15 мая 1993 г. М., 1993. С. 55.
- <sup>19</sup> "...Кавказ, величайшая из гор по протяженности и высочайшая по величине" (*Геродот. История*, 1.203; перевод С.Н.Муравьева). Ср. Аристотель: "Так, в Азии большинство рек, и величайшие, явно текут с так называемых "Парнасских" гор, о которых признано, что это крупнейшие горы на зимнем востоке" (*Метеорологика*. А 13,350<sup>a</sup>18; перевод С.Н.Муравьева).
- <sup>20</sup> С.Н.Муравьев. Проблема Аракса – Танаиса – Яксарта и уровень Каспия в VI – III вв. до н.э. // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 119–120.
- <sup>21</sup> Ср. этимологическую связь *петь* – *поить* 'давать пить', 'совершать возлияния': О.Н.Трубачев. Следы язычества в славянской лексике. 1. *trizna*. 2. *rēti*. 3. *kobъ* // Вопросы славянского языкознания. 1959. Вып. 4. С. 135 и сл.
- <sup>22</sup> С.С.Аверьяцев. Ангелы // Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1991–1992 (далее – Мифы).
- <sup>23</sup> В.Н.Топоров. Ангирас; Ангирасы // Мифы.
- <sup>24</sup> См., например, А.Ф.Лосев. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 367.
- <sup>25</sup> У Аристотеля (*О душе*, 1.5) – начальное и по времени, и по

значению: "Ведь разумно считать, что ум есть самое изначальное и по природе главное [...]".

<sup>26</sup> В раввинской литературе "Адам светоносен: пята его затмевает солнечный диск; [...] уподобление Адама и Евы солнцу и звездам сохранялось и в апокрифической христианской литературе" (В.Н.Топоров. Первчеловек // Мифы). Имя Адама по-древнееврейски значит буквально 'красный' — цвет огня; кроме того, оно связано с землей (Мифы, ст. Адам), что еще раз напоминает о двойственной — небесно-земной — природе человека.

<sup>27</sup> Ср. U.Bianchi. Prometheus, der titanische Trikster // Paidéia. 1961. VII. № 8.

<sup>28</sup> Ср. пословицу "Дурень и дом сожжет, так огню рад". Данные русских сказок позволяют, "во-первых, вскрыть трикстерные черты героя типа Иванушки-дурачка (в котором обнаруживаются и черты "первчеловека") и, во-вторых, реконструировать почти во всех основных частях схему мифа о добывании огня [...]" (В.Н.Топоров. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 21). Как это ни парадоксально, Прометей (вообще первчеловек) теснее связан со словом и глупостью (безумием) — дурак как homo loquens,—чем с мыслию и умом, ср. его отношение к смеху (ниже) и такие контексты: "Океан. Гораздо лучше ты другим, чем сам себе, | Даешь советы, судя по твоим делам"; "Гермес. Пора, глупец, пора же начонец тебе | Разумно, трезво на свою беду взглянуть"; "Безумную речь услышали мы, | Рассудка туманного странный язык. | С ума он сошел. Его похвальба | Похожа на бред. Он болен душой" (Эсхил. Прометей, 335–336, 999–1000, 1054–1057).

<sup>29</sup> Перевод К.С.Тер-Давтян и С.С.Аревшатяна.

<sup>30</sup> Ср. пословицу: "Солома с огнем не дружись". В Библии горение — наиболее частый мотив, связанный с соломой, ср.: "И дом Иакова будет огнем, и дом Иосифа — пламенем, а дом Исавов — соломою; зажгут его, истребят его" (Авд 18; ср. Исх 15.7, Иоил 2.5, Мал 4.1). Солома в древности была такой же эталонной "пищей огня", как теперь бумага. Сходство подкрепляется отношением к письму, письменному слову, ср. этимологическое родство слов солома и калам.

(др.-греч. *χαλάμη* ‘соломина, стебель’, *χάλαμος* ‘тростник’, позднее — ‘тростниковое перо’, ‘свирель, флейта’). Основа сходства — легкость, невесомость, ослабленная материальность слова (как звучащего, так и письменного) по сравнению с делом.

- <sup>31</sup> Эту связку — огонь, тростник, (перво)человек — мы находим в словах Вяч.Иванова о Промете: «К Дионису грядущему говорит его Эрос — и к живому носителю Дионисова огня — "мыслящему и ропщущему тростнику", подобному той трости полой, в которую спрятал похититель молнии божественную искру, — к возникающему под его творящими перстами Человеку». — о действии и действие / Собр. соч. Т. 2. С. 161: "И ропщет мыслящий тростник" — строка из стихотворения Тютчева "Певучесть есть в морских волнах...", посвященного важному прометеевскому мотиву разлада.
- <sup>32</sup> До сих пор основной звучащий элемент многих музыкальных инструментов изготавливается из тростника и называется тростью, а сами инструменты — тростевыми.
- <sup>33</sup> Поющий и говорящий тростник встречаются друг с другом в двух "смежных" греческих мифах — о нимфе Сиринге и царе Мидасе.
- <sup>34</sup> С тростниковым пером соотносится язык как "орудие" устной речи: "Язык мой — тростник проворного писца" (Пс 45/44.2). Слегка приглушенное сравнение с тростником звучит в словах Иисуса Христа об Иоанне Предтече (Мф 11.7-9): "...Иисус начал говорить правду об Иоанне: что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли (*χάλαμου*), ветром колеблемую? [...] Что же смотреть ходили вы? пророка? Да, говорю вам, и больше пророка".
- <sup>35</sup> С Астерией связан следующий миф: она, "приняв образ перепелки, кинулась в море, чтобы избежать преследований Зевса, хотевшего с ней сойтись (ее именем вначале был назван город Астерия, который позднее стал именоваться Делос)". — Аполлондор, 1.4.1 (Перевод В.Г.Боруховича). В образе Астерики иногда усматривают персонификацию падающей звезды.
- <sup>36</sup> Разумеется, все собственные имена восходят к нарицательным. Здесь речь идет о прозвищах и эпитетах, которые существовали рядом с собственными именами и осознавались именно как прозвища и эпитеты. (Сказанное не относится к

Ваагну, а только к его прообразу Веретрагне).

- <sup>37</sup> Ср. устойчивые мотивы двуполости или бесполости первочеловека и связанные с ними мотивы близнечества и двойничества.
- <sup>38</sup> H.G. Gütterbock. Kumarbi, Mythen vom churrerischen Kronos // Istanbuler Schriften, 16. Zürich; N.Y., 1946.
- <sup>39</sup> I.M. Diakonoff, S.A. Starostin. Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft. N. F., 12. 1986.
- <sup>40</sup> Н.Б. Якобская. — В кн. Г. Вильхельм. Древний народ хурриты. М., 1992. С. 3.
- <sup>41</sup> Г. Вильхельм. Древний народ хурриты. С. 104, 105.
- <sup>42</sup> Э. Кьера. Они писали на глине. М., 1984. С. 75.
- <sup>43</sup> Здесь и далее шумерские и аккадские тексты приводятся в переводе В.К. Афанасьевой.
- <sup>44</sup> С. Крамер. История начинается в Шумере. [2-е изд.] М., 1991. С. 93.
- <sup>45</sup> См. Дж. Уилсон. — В кн. Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. В преддверии философии. М., 1984. С. 66–70.
- <sup>46</sup> Уроды, неудачные первые люди — образ и подобие самого первотворца — "неудачника" — тоже иллюстрация к пословице "Первый блин комом".
- <sup>47</sup> "...повсюду в отношении Агни обыгрывается число три. С этим числом связаны многие мистические спекуляции: у него тройное рождение, тройной свет, три местопребывания и три тела" (Т.Я. Елизаренкова. — В кн. Ригведа. Избранные гимны. С. 278, ср. с. 280).
- <sup>48</sup> С Агни тесно связан Вивасват ("сияющий") — солярный бог, олицетворяющий свет на небе и на земле, отец первочеловека (первого умершего) Ямы. Ему соответствует авест. *Yeuāt-hvānt*, отец иранского первочеловека и культурного героя Ямы.
- <sup>49</sup> Ср. уменьшительные формы имен и эпитетов Ваагна ("паренек", ср. "красненький тростничок" в том же гимне), Астхик, Шавушки — "хурритской Иштар", Иванушки-дурочка, "младенчество" Гермеса в упоминавшемся гомеровском гимне и т.д.
- <sup>50</sup> В.Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

- <sup>51</sup> Насколько поэзия "прометеична", видно из стихотворения Тютчева "Поэзия", почти каждое слово которого отсылает к уже знакомым нам мотивам:

Среди громов, среди огней,  
Среди клокочущих страшней,  
В стихийном, пламенном раздоре,  
Она с небес слетает к нам —  
Небесная к земным сынам,  
С лазурной ясностью во взоре —  
И на бунтующее море  
Льет примирительный елей.,

- <sup>52</sup> К мотивам висения, раскачивания и мелькания см. работы В.Н.Топорова.

- <sup>53</sup> Вяч.Иванов. О действии и действе. С. 160. Правда, Вяч.Иванов видел подлинного предтечу Христа в другом языческом боге — Дионисе.

- <sup>54</sup> Первый по времени > первый по важности, ср.: "Многие же будут первые последними и последние первыми" (Мф 19.30). Подобная инверсия уже произошла с титанами, но, так сказать, в противоположном направлении: "Те, что великими слыли, ничтожны стали" (Эсхил. Прометей, 151). Смыслом "первый по важности" мотивирован титул Иисуса Христа "царь иудейский".

- <sup>55</sup> Вяч.Иванов. Собр. соч. С. 166, 114, 128. Связи распри со словом (ср. препираться, пренять, спор с тем же корнем) и огнем (ср. вспыхнуть, разгореться о споре, вражде, мятеже, войне) делают допустимым соотнесение "семени распри" с семенными логосами стоиков.

- <sup>56</sup> Ср. вероятное этимологическое тождество и.-е. \*bhā- 'говорить' (слав. *bajati*, др.-греч. φημί, лат. *fari* 'говорить' арм. *bał* 'слово, речь') и \*bhā- 'светить' (др.-инд. *bháti* 'светит, блестит, сияет', др.-греч. φαίνω 'показывать', слав. *bělъ* 'белый', *bajati* 2 'гореть, тлеть, мерзнуть'). — Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н.Трубачева. Вып. 1. М., 1974. С. 139-140.

- <sup>57</sup> Приводим это место в более точном переводе С.М.Соловьева.

- <sup>58</sup> В этом они похожи на титанов, не послушавшихся советов Прометея (215) и на каменного "титана" Улликумми, который

"глух и не слышит, слеп и не видит".

- <sup>59</sup> Много здравых мыслей в защиту смеха от религиозной критики высказывает Л.В.Карасев в статье "Смех и зло" (Человек. 1992, № 3).
- <sup>60</sup> Приношу свою искреннюю благодарность В.Н.Топорову, Т.В.Цивьян и В.Айрапетяну, чьи ценные замечания помогли мне в работе над статьей.

Armen Grigoryan

THE FIRST MAN AND THE FIRST WORD  
(towards the origins of the myth about Prometheus)

*Summary*

The Prometheus saga is considered to be one of the most deeply and fully developed variants of the myth about the first man. The basic motives and functions characteristic of the first man are discussed, i.e.: connection with the word (the principal motive), the fire, the birth, the number three; mediation (between the sky and the earth, gods and people and so on) and hence ambiguity; junction and division (peace and war, love and discord); wisdom, capacity of foreseeing — and folly, madness; truth and lie (deception), theft; laughter (joy) and pain. Special attention is given to concrete images embodying these motives: (falling) star, mountain (stone), snake (dragon), reed, straw, sword and others. On the basis of these motives Prometheus is compared to other mythological and religious personages, such as Armenian Vahagn, Judaic Adam, Shumerian Enki, Indian Agni, Jesus Christ, and some elements of the very archaic proto-myth about the birth of the fire first man — first word (*logos*) are reconstructed.

**О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ  
"ФИЛАНТРОПИЧЕСКОЙ" КУЛЬТУРТРЕГЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
ПРОМЕТЕЯ**

Благодаря позднейшим литературным, нередко социологизированным интерпретациям, роли культа, изменению типа восприятия мифопоэтических феноменов в результате "отхода", отдаления от первичной архетипичности мышления, образ культурного героя, благодетеля человечества, традиционно наделяется позитивными характеристиками и является носителем положительного знака. Такое понимание роли культуртрегерства и заслуг персонажа-просветителя, изобретателя ремесел, первооткрывателя огня и т.п. связано, несомненно, с рядом процессов, обусловивших эволюцию и вызвавших модификацию самовосприятия "племени людского". Как только человек в своем собственном восприятии становится центральным субъектом космоса, любая деятельность, направленная на его благо, стимулирующая его интеллектуальное развитие, материальный и технический прогресс, автоматически начинает расцениваться исключительно как позитивная. При этом начисто забывается о предыдущем — "первом" — этапе существования человечества, о его происхождении и внутренней (зачастую хтонической или хотя бы с элементами хтоничности) природе, о его зависимом положении в руководимом богами универсуме. Первые люди в большинстве случаев создаются богами (высшими существами) из "хтонического" материала — земли, грязи, глины, скелета мертвого животного, "праха земного", камня и т.д. или, например, вырастают прямо из земли, как деревья или трава<sup>1</sup>. Для нейтрализации первоначальной хтоничности вышие существа-создатели должны вложить в "заготовку" "искру Божию" — частицу небесного огня, тлеющий уголь, живую воду, кровь, душу или аналогичные "оживляющие" субстанции.

Таким образом, принимая во внимание хтонический аспект происхождения людей и историю антропологии, нельзя не отметить ряд причин, обуславливающих, практически во всех традициях, зависимое и подчиненное положение людей по отношению к богам. Прежде всего, люди созданы богами и могут быть теми же

богами уничтожены. Кроме того, изначальная хтоничность людей придает им (в рамках определенной модели мира) отрицательный знак. Если нечто нейтрализует или элиминирует хтоничность, то это "нечто" или дается богами, или приобретается, достигается, завоевывается с их помощью или с их согласия. В большинстве космологий мир людей занимает среднее промежуточное место между верхним миром (миром богов) и нижним миром хтонических существ (ср. *Midgård*). В этом заключается пространственная реализация внутренней двойственности, "промежуточности" людей, иллюстрация их "серединного" положения между двумя полюсами. Люди — существа, выведенные богами из первоначального хтонического состояния, организмы, получившие своего рода сакральную прививку, позволяющую им в случае правильного поведения занимать положение территориально и, возможно, функционально более высокое, чем остальные существа, тем или иным образом связанные с нижним миром. Если человек грешит, идет против установленного богами космического порядка, нарушает определенные сакральные запреты или табу, то его антихтоническое противоядие теряет свою силу и человек-нарушитель "отбрасывается" назад в нижний мир, возвращается в первоначальное хтоническое состояние или становится совершенно беззащитным, неспособным противостоять року, болезням, страданиям, природным катастрофам.

В каком-то смысле было бы правильнее говорить не об антропоморфизме богов, но о теоморфизме людей<sup>2</sup>, учитывая "первичность" всего божественно-сакрального и вторичность всего, создаваемого впоследствии. Кроме того, представляется достаточно очевидным, что все то, что задумано, изобретено и создано богами, должно подчиняться особым правилам, установленным теми же создателями. В этом — гарантия стабильности космоса. Если подчиненные, вторичные существа начинают бунтовать, нарушать запреты-законы, пытаются дестабилизировать установленный и закрепленный космический порядок, то они неминуемо должны быть наказаны. Человек не может знать, что для него хорошо, что принесет ему пользу, а что губительно и принесет только вред. Это ведомо лишь богам.

В связи с такой изначальной предопределенностью человеческого существования и функционирования по божественным нормам

не может не возобновиться речь о культурных достижениях человечества и о роли персонажей-цивилизаторов, культурных героев. Вопрос заключается в том, всегда ли полезна деятельность культурных героев, действительно ли она приносит благо человечеству, законна ли она? "Прогрессивная" цивилизаторская деятельность хороша тогда, когда она совершается с ведома "компетентных" персонажей, то есть в большинстве случаев с ведома божеств, изобретателей и /или/ обладателей культурных благ (огня, орудий труда и т.п.). Если же человек знакомится с прогрессом преждевременно, то такая "посвященность" может быть для него опасна и деструктивна, он должен будет потом в течение всей жизни расплачиваться за это преждевременное знание. Человечество должно подготавливаться к своему собственному интеллектуальному и материальному созреванию планомерно, постепенно и с помощью достойных доверия наставников. Подобно тому, как нельзя принимать лекарства без указания врача, не рекомендуется приобщаться к прогрессу без точных советов и разрешения-благословения.

Не секрет, что многие культурные герои оказывают человечеству медвежью услугу. Люди слишком рано или вопреки желанию богов становятся обладателями тех или иных благ, инструментов или знания. Культурный герой во многих случаях — похититель, трикстер, "трансгрессор"—нарушитель сакральных запретов и божественных табу, что уже само по себе свидетельствует о негативной направленности его деятельности<sup>3</sup>. Одно дело, когда культурный герой действует с ведома и с разрешения богов—"законодателей": в таком случае его действия оправданы, другое — если культуртрегер проявляет самостоятельную инициативу вопреки воле богов. Если боги считают это возможным, они сами подготавливают человека к существованию в уже созданном и функционирующем по определенным законам универсуме или, наоборот, "оснащают" космос необходимыми элементами, подготавливают его к появлению человека. Так, например, в скандинавской традиции асы сначала создают руды, минералы, орудия труда (*Völuspá*, 7), а лишь потом — людей (*Völuspá*, 17–18).

Таким образом, деятельность героя-цивилизатора (бога, полубога, человека, животного) может иметь положительный эффект и быть законной, но может быть отрицательной и противо-

законной с точки зрения космической стабильности. Здесь представляется интересным вновь обратиться к образу Прометея, одного из самых почитаемых и воспетых в литературе (от античности до современности) культурных героев. Приходится констатировать, что позднейшие литературные интерпретации сильно модифицировали и изменили первоначальный образ и этого персонажа. За Прометеем прочно утвердился образ благородного героя — просветителя, цивилизатора, благодетеля человечества. Достаточно процитировать некоторые мифологические (т.е. претендующие на научность) словари конца XIX в. Ср., напр.: "Прометей освободил человечество от рабства и невежества... Наказание Прометея суть страдания, неотделимые от величия гения, который воюет с мировой несправедливостью и предрассудками"<sup>4</sup>. В чем же, строго говоря, гениальность Прометея, которая никак не явствует из первичных литературных источников? Прометей — герой-похититель, нарушитель сакральных запретов, наказанный и побежденный герой. Казалось бы, провидец Прометей лучше, чем кто-либо другой, должен был предвидеть последствия своих опрометчивых поступков как для себя, так и для всего человечества. Действия Прометея нельзя объяснить и желанием самопожертвования. Сам он, в конце концов, будет освобожден, но люди вынуждены до конца дней своих расплачиваться за похищение огня Прометеем. Ранние тексты (*Теогония* и *Труды и дни* Гесиода и в некоторой мере *Прометей прикованный* Эсхила) позволяют реконструировать первоначальный образ и характер этого персонажа, имеющего, как не раз отмечалось, большое количество параллелей в других традициях<sup>5</sup>. Прометей, безусловно, культурный герой, однако, его культурная деятельность в большой степени негативна и деструктивна как по методам, которыми он пользуется, так и по достигнутым результатам. На лингвистическом уровне и на уровне структуры текста (ранние первичные тексты) образ Прометея практически лишен положительных характеристик<sup>6</sup>.

В *Теогонии* представлены два мифологических сюжета о Прометееве, объединенные во фрагменте 507–616<sup>7</sup>. Речь идет об обмане Прометеем Зевса во время "первого жертвоприношения" (535–560) и о похищении огня с последующим мифом о Пандоре (561–616). В некотором хронологическом диссонансе с этими фрагментами мифа о Прометееве дается также описание его наказания и затем осво-

бождения Гераклом (521–534). Сразу же бросается в глаза то обстоятельство, что текст не уточняет, за какое из совершенных преступлений был наказан Прометей. Говорится лишь: ούνεχ' ἐρίζετο βουλάς ὑπερμενεί Κρονίωνι (534)<sup>8</sup>. Из этого можно заключить, что Прометей получил наказание "по совокупности", за свою деструктивную деятельность, за попытку помешать, ἐρίζειν βουλάς верховного бога. Эпитеты, которыми наделен Прометей, связаны с понятием хитрости, мобильного ума (*ποικίλον αἰολόμητην* С хитрым, искусственным умом 511; *ποικιλόβουλον* на выдумки хитрого 521; *πρόφρονι* фумф *μιογοχοхитрого* 536; *δολίη ἐπὶ τέχνῃ* по обманному искусству 540, 555; *δολίης δ'οὐ λήθετο τέχνης* но коварных повадок своих не забывши 547; *δολοφρονέων* задумывающий обман 550; *δόλον обман* 551; *δολίης ἐπελήθεο τέχνης* козней коварных своих... еще не забыл ты 560; Прометеус ἀρχυλομήτης Прометей хитроумный 546), обмана (*Διὸς υἱον* ἐξαπαφίσκων 536), прятания (*χαλίφας* 539), похищения (*χλέψας* 566; *χλέψαι* υἱον 613), ведения-видения-проявления (*πάντων πέρι μήδεα εἰδώς* 559), теоретического и практического знания-умения (доли́η τέχνη; τέχνη). В *Трудах и днях*, где содержится миф о похищении огня и создании Пандоры (42–105), характеристики как Прометея, так и его действий остаются неизменными: Прометеус ἀρχυλομήτης Прометей хитроумный 48; *ἔκλεψε* выкрад 51; *λαθών* запрятав 52; *πάντων πέρι μήδεα εἰδώς μεχ* всеми искусствнейший в замыслах хитрый 54; *χλέψας* выкрад 55; *φρένας ἴπεροπέντας* разум обманом опутал 55.

Итак, в Теогонии Прометей выступает как обманщик и похититель, герой-трикстер, пытающийся повредить верховному богу<sup>9</sup>. О культуртрегерской деятельности Прометея, о принесенной им пользе – ни слова. А вред, нанесенный всей системе космических равновесий, – велик, наказание получает не только Прометей, но и племя людей, ставшее жертвой его "благодействий". Несправедливость заключается еще и в том, что наказание, назначенное Прометею, временно, хоть и сурово, а люди должны страдать вечно. По приказанию Зевса создается Пандора, олицетворяющая зло, негативное начало для людей, о чем прямо говорит-ся: *τεῦξε χαλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῦ* создан он прекрасное зло вместо блага (*Theog.*, 585); *ώς εἴδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθώποισιν* Как увидали приманку искусственную, гибель для смерт-

ных (*Theog.*, 589); ἀνθρώποισιν ἐμήρατο κτέεα λυγρά жестокой заботой людей поразил он (*Op.*, 49); тоīς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δύοις κακόν *им* за огонь подарю я беду (*Op.*, 57). Закономерной представляется и вся последующая деградация людей, описанная в *Трудах и днях*. Она — вполне обоснованная расплата за ненужное, неразрешенное, неправильными методами совершающееся культуртрегерство<sup>10</sup>. Думается, что все это "цивилизаторство не по правилам" провоцирует и миниэсхатологию — всемирный потоп, истинную катастрофу для человечества, в которой спасается, будучи предупрежденными, только Девкалион, кстати говоря, сын Прометея<sup>11</sup>. Прометей, прежде всего, обманщик и похититель, а вот положительным культурным героем на материале двух текстов Гесиода его назвать едва ли возможно. Действительно, Прометей похищает огонь для людей лишь после того, как Зевс их его лишил. Ср.: ἐξ τούτου δῆκε οτα χόλου μεμνημένος αἰεί | οὐκ ἐδίδον μελίσσῃ πυρὸς μένος ὀχαμάτοιο | θυττοῖς ἀνθρώποις οἱ ἐπὶ ηαιτεάσουσιν *В сердце великому навеки обман совершенный запомнив, | Силы огня неустанной решил ни за что на давать он | людямничтожным, которые здесь на земле обитают* (*Theog.*, 562–564); κρύψε δὲ πῦρ спрятал огонь (*Op.*, 50). Это можно истолковывать как то, что люди уже знали огонь без Прометея, и в первый раз он был им предоставлен, по всей видимости, с ведома богов, то есть на "законных основаниях". Таким образом, в этом фрагменте мифа Прометей выступает как злой гений человечества. Начальная ситуация такова: люди обладают огнем и имеют все возможности им пользоваться. Прометей, прикрываясь людьми, "подставляя" их под гнев Зевса, обманывает верховного бога во время "первого жертвоприношения"<sup>12</sup>, в котором свою определенную функцию имеет и огонь. Зевс открывает обман и в наказание отбирает у людей огонь, которым они в нужный момент не сумели (пусть косвенно) правильно воспользоваться<sup>13</sup>. За нарушение, обман полагается наказание. Прометей, герой-подстрекатель не успокаивается и крадет огонь, совершая следующее нарушение. В итоге наказывается он сам (временно), и снова наказываются люди (на веки вечные), получающие Пандору, а вместе с ней и "женщин губительный род"<sup>14</sup>.

Прометей — герой-искуситель, приносящий человечеству больше несчастий, чем пользы. По своим функциям он аналогичен змею

из райского сада, искушающему Еву. Огонь, открывающий дорогу к цивилизации, в случае Прометея является тем же самым яблоневым плодом с древа познания, запретным плодом. Прометей, как и змей, посвящен в значение сакрального запрета, но его внутренняя природа, его изначальная хтоничность, толкает его на нарушение<sup>15</sup>. Не следует забывать, что Прометей имеет, кроме того, антипода, своего собственного брата ("двойника", второго члена бинарной оппозиции) Эпиметея. О семантике обоих имен писалось многократно<sup>16</sup>. Эпиметей является отрицательным персонажем, но отрицательным не по своей вине, а по неведению, из-за собственной интеллектуальной инертности и малой динамичности. Гесиод в Теогонии характеризует Эпиметея следующим образом (512): ὅς χαρόν ἐξ ἀρχῆς γένεται ἀνδράσιν ἀλφροτῷ, с самого этого начала несчастьем явился для смертных. Но это "плохое" Эпитетей совершает именно по неведению, из-за неумения (отсутствия определенного рода тέχνη, присущей, кстати говоря, Прометею) понять, предугадать развитие событий, осмыслить его, заподозрить хитрость и мгновенно среагировать (миф о Пандоре). В случае Прометея, персонажа, наделенного провидческими качествами, возникает подозрение, что его нарушения — умышленны. Действительно, если в оппозиции Эпиметей/Прометей порядок "функционирования" Эпиметея может быть представлен как "дело-слово-мысль", а Прометея — как "мысль-слово-дело"<sup>17</sup>, то в "зломыслии" Прометея не остается сомнений. Он, как прорицатель, должен знать о последствиях своих поступков. Нарушения знающего гораздо серьезнее ошибок по неведению, поэтому и наказан знающий нарушитель должен быть более значимым образом.

Хорошо известны рассуждения Видамовица, поддержанные впоследствии Сешаном и другими, о возможном существовании двух Прометеев — ионийско-аттического (культурного героя) и беотийско-локрийского (титана-противника богов)<sup>18</sup>. Это "интерпретационное" разделение не может вызвать особых возражений. Необходимо лишь строго оговорить, что подобное разграничение (на территориальном уровне) относится уже к более позднему периоду существования персонажа, к его восприятию в рамках культа, мифологии и литературных источников. Первонаучальный же "протогреческий" Прометей — един, хотя и амбивалентен, и он, в свою очередь, возможно, восходит к некоему протоперсо-

нажу, который можно определить как взаимодополняющий комплекс Прометей/Эпиметей, что осторожно предлагает Керены<sup>19</sup>. На индоевропейском уровне представляется также возможным предпринять попытку реконструкции образа персонажа, соединяющего в себе черты трикстера и культурного (мнимого или реального) героя. Не исключено, что подобный персонаж нашел свою хотя бы частичную реализацию в образах Прометея, Локи, Сирдона, не говоря уж о фольклорных трикстерах-культуртрегерах<sup>20</sup>.

\* \* \*

Выше говорилось о том, что наиболее ранние дошедшие до нас тексты (две поэмы Гесиода) представляют Прометея не столько как "положительного" культурного героя, сколько как "трансгрессора" и обманщика. В любом случае, даже если Прометей культуртрегер, то его культуртрегерство – незаконное, а посему, как показывает дальнейшее развитие событий, деструктивное. В этой связи нельзя не вспомнить о по крайней мере частичной хтоничности титана (потомка титанов) Прометея, ибо в этом случае закономерно возникает вопрос: может ли быть безусловно "позитивным" культуртрегером герой, несущий в себе элементы хтоничности, имеет ли он право заниматься "филантропической" культурной деятельностью? По всей видимости, даже остаточная (не надо забывать о позднейшем культе героя) хтоничность Прометея не позволяет ему стать полноправным персонажем верхнего мира. Его деятельность приносит людям не только и не столько добро, сколько зло, поэтому не отличающееся скромностью восхищение героя: *πᾶσι τέχναι φροτοῖσιν ἐξ Προμηθέως* *все искусства – Прометеев дар* (Aesch., *Prot.*, 506)<sup>21</sup>, – можно интерпретировать двояко: *τέχναι* – ремесла, искусство, но и опасная *δολίη τέχνη*<sup>22</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Иванов В.В. Антропогонические мифы // Мифы народов мира (далее *MHM*). М., 1991. Т.1. С.87–89; Pettazzoni R. In principio. I miti delle origini. Torino, 1990. О различных версиях антропогонии в греческой традиции, подтверждающих тезис о хтоническом происхождении первых людей, см., напр.: Keré-

- <sup>2</sup> nyi X. Gli dèi egli eroi della Grecia. Milano, 1989. P. 178-195; Kirk G.S. La natura dei miti greci. Roma; Bari, 1987.
- <sup>3</sup> Ср. в греческой традиции: Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων | ἀθάνατοι κοίτραν 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες Создали прежде всего поколенье людей золотое | Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских (Hes., Op., 109-110). Здесь и далее цит. по: Esiodo, Le Opere e i Giorni. Lo scudo di Eracle. Milano, 1991.
- <sup>4</sup> См., например: Мелетинский Е.М. Культурный герой // МНМ. Т. 2. С. 25-28.
- <sup>5</sup> Ioannis Humbert. Mythologia. Sardini; Brixiae. 1873. P. 150-151. О различных позднейших интерпретациях образа Прометея см. подробное исследование: Turato F. Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del "Prometeo" di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871). Firenze, 1988.
- <sup>6</sup> Ср., например: Кейпер Ф.Б.Я. Индийский Прометей? // Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 147-155; Dumézil G. Loki. Darmstadt, 1959; De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. В. II. Walter de Gruyter Co. Berlin, 1970. § 504,511. Из последних работ см.: Евзлик М., Образы и похищения в мифологии. (рукопись). См. также основополагающую работу Дж.Фрезера Myths of the Origin of Fire. London, 1930 с изложением различных версий мифа о Прометее (в ит. переводе): Frazer J.G. Miti sull'origine del fuoco. Milano, 1993. Р. 253-258.
- <sup>7</sup> Ряд из предлагаемых ниже положений изложен в нашей статье Локи и Прометей. К типологии персонажа (в наст. сборнике; отсюда, по необходимости, некоторые повторения).
- <sup>8</sup> 7 Формальный анализ мифа о Прометее у Гесиода с привлечением лексического материала дается в статье Ж.-П.Вернана (Il mito di Prometeo in Esiodo//Vernant J.-P. Mito e società nell'antica Grecia. Torino, 1981. P. 173-191). Ср. также и другие попытки анализа мифа о Прометее на материале Теогонии и Трудов и дней: Wehrli F. Hesiods Prometheus // Hesiod. Wege der Forschung. B.XLIV. Darmstadt, 1966. S.411-418; Heitsch E. Das Prometheus Gedicht bei Hesiod. Ib., S.419-435.
- <sup>9</sup> 8 Цит по: Esiodo. Teogonia. Milano, 1992.

- <sup>9</sup> На это обращает внимание, в частности, В.Буркерт в одной из своих статей, не делая, однако, никаких обобщающих выводов, см.: *Burkert W. Sacrificio-sacrilegio: il "Trickster" fondatore // Sacrificio e società nel mondo antico.* Roma; Bari, 1993. Р. 163–175. В принципе Прометея трудно назвать "классическим" трикстером (несмотря на достаточно категорические утверждения некоторых исследователей, ср.: *Eliade M., Couliano I. Handbuch der Religionen.* Zürich; München, 1991. S. 99, 168; *Kirk G.S. La natura...* Р. 146–147); он, скорее, нарушитель, захватчик, бунтовщик.
- <sup>10</sup> Многие исследователи задаются вопросом, почему собственно Прометея так стремится выступить в роли благодетеля человечества. По мнению некоторых, для Прометея это лишь предлог, чтобы смохь полнее реализовать свою сущность трикстера, см., например: *Kirk G.S. La natura...* Р. 146–147.
- <sup>11</sup> Hes., *Catal.*, I, 2а. К интерпретации древнегреческого мифа о потопе см.: Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 84–95.
- <sup>12</sup> Попутно интересно отметить, что обман Зевса Прометеем по своей сути тождествен обману Кроноса Реей; оба они основаны на подмене объекта, предназначенного в жертву.
- <sup>13</sup> О "кулинарных" функциях огня, используемого при первом жертвоприношении см.: *Vernant J.-P. Il mito di Prometeo in Esiodo.*
- <sup>14</sup> О фатальной роли мифа о появлении женщины ("наказание, без которого, тем не менее, жизнь не могла бы продолжаться") см.: *Kirk G.S. La natura...* Р. 143–146.
- <sup>15</sup> О происхождении Прометея по разным мифологическим источникам см. прежде всего: *Kraus W. Prometheus // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Band XXIII, 1. München, 1957. S. 653–730. Ср. также: Лосев А.Ф. Прометей // *MHM.* Т. 2. С. 337–340.
- <sup>16</sup> Paulys Realencyclopädie... S. 689–690; *Kerényi K. Prometeo: il mitologema greco dell'esistenza umana // Kerényi K. Miti e misteri.* Torino, 1979. Р. 191–264; 202–204; *Vernant J.-P. Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica.* Torino, 1978. Р. 274.
- <sup>17</sup> Топоров В.Н. Об этой книге. Вместо предисловия // *Айрапե-*

- тиан В. Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992. С. 4–27, 26. Концепт триады "мысль–слово–дело", "эпиметеева" и "прометеева" порядков введен В. Айрапетяном в главе *Толкование слова*. С. 29–58, 35.
- <sup>18</sup> Séchan L. *Le mythe de Prométhée*. Paris, 1951; Vernant J.-P. *Mito e pensiero presso i greci*. Р. 274–275.
- <sup>19</sup> Керенъи предполагает существование некоего "первосущества" Прометей/Эпиметей в "догесиодовой" мифологии, см.: *Kerényi K. Prometeo...* Р. 210.
- <sup>20</sup> Здесь нельзя не упомянуть о целом ряде традиций, в которых хтонические существа, злые духи, подземные демоны и т. п., несмотря на свою принадлежность к деструктивной стихии, выступают как культурные герои, создатели космоса, покровители ремесел, помощники людей. Так, например, в литовской фольклорной традиции Вяльняс творит мир и людей вместе с Диевасом, учит людей ремеслам, прячет огонь, помогает крестьянам или ремесленникам (часто оказывается покровителем кузнецов) и др. Иногда помощь, оказываемая им, действенна, иногда — деструктивна и представляет собой культурную деятельность "наоборот", с противоположным знаком. Есть все основания предполагать, что подобные фигуры восходят к тому же архетипическому персонажу с определенным набором амбивалентных культуртрегерских функций, что и Прометей. О культурной деятельности Вяльняса см., в частности: Vėlius N. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987. Рл. 116–126, 200–224. О "классическом" трикстере — культурном герое, с одной стороны, и персонаже-пройдохе, "пародийном комическом дублере", с другой, см: Топоров В.Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования народов Сибири. М., 1987. С. 5–27.
- <sup>21</sup> Цит. по: Aeschylus in two volumes. I. London; Cambridge, Mass., 1973.
- <sup>22</sup> О роли понятия *δόλος* в греческой традиции см.: Detienne M., Vernant J.-P. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*. Milano, 1992. Р. 45 ff. Показательно, что и более поздние, литературно обработанные тексты косвенным образом подтверждают "хтонические" характеристики Прометея, дестабилизатора мирового порядка. *Прометей прикованный* Эсхила,

считывающийся обычно прославлением благородного героя, содержит немало указаний на деструктивный характер персонажа, его хитрость и беспринципность. При обращении к трагедии Эсхила необходимо соблюдать предельную осторожность, принимая во внимание вторичность литературного текста, его незавершенность и высокую степень "идеологизированности". Тем не менее, и у Эсхила Прометей выступает, в первую очередь, как "дестабилизатор", инициатор и предсказатель падения власти Зевса (517–525, 754–774, 926–927, 929–940, 958–959 и др.) и возможной эсхатологической катастрофы (369–374). О позитивной культуртрегерской деятельности титана можно узнать только из его собственных уст, другие же персонажи награждают его отрицательными эпитетами, во многом повторяющими характеристики, уже засвидетельствованные у Гесиода, ср.: *χλέψας* (8), *σοφιστής* (262), *πιχρῶς ἑπέτη-χρον* (944), *τὸν πυρὸς χλέπτην λέγω* (946). Неоднократно упоминается хтоническое происхождение Прометея. Значимо и объяснение дестабилизирующей деятельности персонажа его безумием (977, 999–1000, 1054–1057). (Ср. о безумии как слепой деструктивной хтонической деятельности в статье: Евзелин М. Смерть Геракла [в наст. сборнике]). На сюжетном уровне Прометей – герой-оппортунист (ср. Pauly's Realencyclopädie... S. 673), согласный открыть Зевсу свое пророчество в обмен на освобождение (1001–1006).

N. A. Michailov

EINIGE ASPEKTE DER "PHILANTHROPISCHEN" TÄTIGKEIT  
DES KULTURTRÄGERS: PROMETHEUS

*Zusammenfassung*

Im Artikel wird die Figur des "destabilisierenden" Kulturtägers (Prometheus) analysiert und die für die Menschensippe bestimmte, aber "illegalen" und verbotene Kulturaktivität dieses Heros neu interpretiert. Im Unterschied zu traditionellen Interpretationen werden hier die negativen Aspekte solcher "philanthropischen" Tätigkeiten für die Stabilität und das Gleichgewicht des schon existierenden Kosmos untersucht.

СТРУКТУРА И СМЫСЛ  
ДИАЛОГА ПЛАТОНА "КРАТИЛ"

"Кратил" представляет собой одну из наиболее сложных загадок платонова наследия. Начиная с проблемы датировки<sup>1</sup>, практически все возможные пути анализа диалога заводят исследователей в тупик — так что название одной статьи более чем двадцатилетней давности: "Making Sense of the *Cratylus*" (Weingartner 1970) до сих пор звучит весьма актуально. В то же время чем сложнее загадка, тем больше любопытство: „библиография работ, посвященных "Кратилу", уже двадцать лет назад составляла без малого сто страниц (Derbolav 1972, 234–308), а с тех пор прибавилось еще немало и отдельных статей, и цельных монографий. Но тем не менее все еще "Кратил", "о котором написано больше, чем о множестве других диалогов Платона, остается одним из самых трудных его произведений" (Rehn 1982, 7). И трудность эта тем более требует преодоления, что, по единодушному мнению исследователей, значимость "Кратила", прежде всего, для истории античного языкоznания такова, что "все созданное греками позднее и известное нам далеко не полностью вряд ли добавило к нему что-нибудь существенное" (Гадамер 1988, 472).

Чтобы уяснить, в чем причина пресловутой загадочности "Кратила", необходимо сперва хотя бы вкратце напомнить, как собственно строится диалог. В начале два его участника — Гермоген и Кратил — предлагают Сократу рассмотреть вместе с ними проблему "правильности имен" (ὅρθοτης τῶν ὀνομάτων, 384a4–5). Это выражение, ставшее впоследствии неоплатоническим подзаголовком к "Кратилу" ("Кратил, или о правильности имен"), уже само по себе требует некоторых пояснений. Известно, что "правильностью имен" (ὅρθοέπεια) занимались в свое время софисты, прежде всего Протагор (см., например, Федр 267c: Πρωταγορεία δέ...οὐκ τὴ μέντοι τοιαῦτ' ἄττα· ὅρθοέπεια γέ τις καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά) и, возможно, Продик (Эвтидем 277e: πρῶτον γάρ, ὃς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὅρθοτυτος μαθεῖν δεῖ). Недаром и в самом "Кратиле" нередки ссылки на их учение (см.,

например, 384b, 385e–386c, 391c и т.д.). Надо сказать, что эту протагорову "правильность" также толкуют весьма различно. Так, неоплатонический комментарий Гермия к цитированному месту из "Федра" видел в ней аналог понятию "буквального словоупотребления" (χωριολεξία, Radermacher B II 5)<sup>2</sup>. Впоследствии Протагору приписывалось представление об ὄρθοτης как об использовании общеупотребительных слов (Koller 1958, 26). Большинство современных ученых склонны считать, что под ὄρθοτης Протагор понимал некую общую языковую "правильность", не раскрывая ее конкретных механизмов (см. Pfeiffer 1968, 37, 280–281).

На наш взгляд, в софистической ὄρθοτης следует скорее видеть правильность употребления слова в контексте (ср. Fehling 1965, 215 ff.). Не случайно в платоновом "Протагоре" знаменитый софист настаивает на необходимости внутренней согласованности (ὁμολογία) текста (339d)<sup>3</sup>. Отвечают такому пониманию ὄρθοτης и другие приписываемые Протагору суждения о языковых проблемах. Знаменитый упрек Гомеру за неподобающее обращение к Музе в императиве: μῆτιν ἀείδε, θεά (фр. 80 A 29 Diels-Kranz) – как раз и дает пример такой "формальной" несогласованности субъекта – θεά и предиката в повелительном наклонении. Известные протагоровы "мены рода" слов, впоследствии высмеянные в "Облаках" Аристофана, также можно интерпретировать как своеобразные исправления языковой несогласованности. В рассуждениях Протагора не говорится, например, что слово μῆτις 'гнев' само по себе всегда должно быть мужского рода; приводится опять-таки конкретный пример из начала "Илиады", и неправильным признается не отдельное слово, но сочетание слов – μῆτις οὐλομέντη: на сей раз нарушена связь между определением и определяемым словом<sup>4</sup>.

Возможно, что подобный же смысл вкладывал в понятие языковой "правильности" и Продик: для него ὄρθοέλεια/ὄρθοτης<sup>5</sup> могла служить основой для разработки теории синонимии, которая не просто бы учитывала оттенки значений, но указывала бы, какое слово из синонимического ряда следует употребить в том или ином контексте (см. Siebenborn 1976, 22; Kerferd 1984, 70 f.)<sup>6</sup>. ὄρθοτης ὄνομάτων Платона, бесспорно, продолжает

софистическую ὄρθοέπεια — отсюда и ссылки в диалоге на авторитет Протагора и Продика. Следует заметить также, что и у самого Платона категория "правильности" порой также сопрягается с "порядком" и "согласованностью" (ср. τάξις καὶ ὄρθοτης, *Горгий* 506d). Однако, в "Кратиле" Платон в известном смысле меняет акцент в обозначаемом этим термином понятии: ὄρθοτης подразумевает уже не согласованность слова с контекстом, с соседствующими словами, но согласованность слова с обозначаемым им смыслом, или предметом. Отсюда и конечное определение "правильности имени как того, что указывает нам, каков сам предмет" (428e: δύοματος ὄρθοτης ἐστὶν αὕτη ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα, ср. 422d).

Основываясь именно на таком понимании, Кратил и Гермоген формулируют две диаметрально противоположные точки зрения на характер сношения имени и вещи. Кратил полагает, что имена (*δύομата*) даны вещам (*τὰ δύτα*) по их исконной природе (*φύσις πεφυκυῖα*), в то время как Гермоген убежден, что "нет у имен никакой иной правильности, кроме людского договора и согласия (*συνθήτη καὶ διολογία*" или, иначе, человеческого "закона и обычая" (*νόμος καὶ ἔθος* — 383а, 384b, d).

Тем самым "Кратил" дает развернутую экспликацию общефилософской дилеммы *природа-закон* (*φύσις-νόμος*) или *природа-установление* (*φύσις-θέσις*), прослеживаемой с раннеклассической эпохи на протяжении чуть ли не всей античности (Heinemann 1945). Начиная с "Кратила"<sup>8</sup>, она нередко ставилась и в рамках античного учения о языке. При этом современные интерпретаторы стремятся разграничить два возможных преодоления этой единой проблемы: во-первых, оппозиция *природа-закон* могла быть отнесена к вопросу *происхождения* языка; во-вторых, эта дилемма могла быть использована для обсуждения реально-го *функционирования* языка, т.е. для доказательства естественной/условной соотнесенности слова и обозначаемого им предмета (Siebenborn 1976, 22–23). Иными словами, эта оппозиция могла соответствовать двум различным подходам и отвечать решению вопроса как об-*онтологическом*, так и о *гносеологическом* статусе языка, а потому, разбирая ее конкретные воплощения в античных текстах, следует всегда четко осознавать, о какой из

этих двух областей идет речь в данном случае. Правда, на наш взгляд, применительно к "Кратилу" вряд ли следует строго разграничивать онтологический и гносеологический подходы. Специфику их соотнесенности в диалоге мы попробуем обозначить позднее, пока же ограничимся одним вполне очевидным соображением: естественное или условное происхождение слов/имен соответственно и предусматривает естественную/условную связь между именем и вещью и наоборот — а потому и нельзя до конца развести две стороны этой единой идеи.

В ходе диалога Сократ избирает своим оппонентом сначала Гермогена и в полемике с ним последовательно обосновывает кратилову теорию природной правильности слов. Это обоснование, в частности, побуждает его выстроить длинную цепь этимологий, подтверждающих тезис "имя — отражение вещи" (392a-421c). Затем, во многом на основании этого этимологического экскурса, Сократ формулирует своеобразную концепцию "звукового символизма", согласно которой за каждым звуком языка закрепляется особый присущий ему смысл ( $\rho$  означает "движение и порыв",  $\iota$  — "тонкость и проницаемость",  $\lambda$  — "гладкость" и т.п., 426c-427d). Эти части диалога всегда вызывают диаметральные расхождения в мнении интерпретаторов. Убеждение одних: "этимологическая часть — чистой воды игра" (Abramczyk 1928, 19; Büchner 1935, 14; ср. Rehn 1982, 23 ff.; Sluiter 1990, 12); другие утверждают, что это — "сущностно значимая и центральная составляющая всего диалога" (Gaisser 1974, 49, 77 ff.; ср. Barwick 1957, 70-79; Nehring 1945, 16-18, Pfeiffer 1968, 62-63). Недоумение и взаимные разногласия исследователей можно понять. Действительно, трудно воспринимать всерьез подобные этимологические обоснования: "Похоже, что и теперь многие мудрецы до того крутятся, доискиваясь до сути сущего, что у них и голова-то идет кругом. Оттого и кажется им, что все предметы носятся кругами и вообще движутся... И поэтому вроде по всему выходит, что имена обозначают движение, поток и всякое возникновение вещей..." (Кратил 411b-c). И далее следует ряд этимологий, возводящих обозначения основных категорий бытия и мышления к этимонам с семантикой "движения", "перемещения" и т.п. (φρόντης ~ φορᾶς μόρτις, ἐπιστῆμη ~ ἔπομαι, σύ-

нега́с ~ συνίπτει и т.п., 411d слл.). Продолжив подобный ряд вполне фантастичных этимологий, логично можно прийти и к выводу о принципиальной произвольности и "несерьезности" диалога в целом.

Но с другой стороны, в "Кратиле" содержится немало достаточно корректных с современной точки зрения этимологий. Часть из них отвечают принятому на сегодняшний день этимологическим трактовкам (так, например, интерпретация Платоном греческого названия души — *ψυχός* — как слова, несущего в себе семантику "пыла, горения" — *ψύξις* (<*ψύω*), Кратил 419e, как оказалось, гораздо ближе к строгой лингвистической истине, чем многократно повторенная версия о соответствии этого слова лат. *fumus* и ст.-слав. дымъ, см. Chantraine 1983, 446). Другие также соответствуют прошлым, а иногда и допускаемым современными словарями версиям (410b: ἄτρο ~ αἴρω [Meillet]; 410d: ἐνιαυτός ~ ἐνὶ αὐτῷ [Prellwitz]; 420d: ἀναρχαῖον ~ ἄρχος [Schwyzer, Güntert]). Даже весьма причудливая этимология названия "человека" (*ἄνθρωπος*) — "различающий то, что видит" (*ἀναθρῶν ἀ βλητε* — 399c) вызовет меньше нареканий, если иметь в виду, что в ней сохранена поддерживаемая многими авторитетными этимологами идея присутствия в имени "человека" корня со значением "зрения" (\**okʷ* — гр. ὄφ, ср. Chantraine 1983, 91)<sup>9</sup>. Кроме того, некоторые из сократовых этимологий, на которых лингвисты уже давно поставили крест, могут заново представить интерес в контексте новейших изысканий: это относится, например, к постулируемой связи имени *Муз* с идеей мысли (Μοῦσαι ~ μῶσαι 406a, т.е из и.-евр. \**tep-*, ср. реинтерпретацию этой гипотезы, высказанной в свое время К.Бругманном [ср. Hoffmann 1949, 206], в работе Топоров 1977: 30–33). Наконец — и это, быть может, всего важнее — многие полностью забракованные современной этимологией варианты Платона вполне органичны по отношению к самой античной традиции и уж тогда, по крайней мере, не выглядели чем-то забавным или намеренно фантастичным. Скажем, имя "женщины" (*γυνή*) с *γονή* 'род' (Кратил 414a) связывал также Демокрит (фр. В 122a Diels-Kranz), имя Гермеса с 'переводчиком' (*έρμητρεύς*, 407e)<sup>10</sup> объединяли гомеровы схолии (α 38 Dindorf), версия, сопоставляющая *δαίμων* 'божество'

с δαήιῳ 'знающий, искусный' была распространена в античности от Архилоха до Гесихия<sup>11</sup>.

В этом контексте практически все этимологические опыты Сократа можно воспринимать как своего рода пробы — более или менее остроумные, более или менее укоренившиеся в традиции<sup>12</sup>. Сократ явно увлечен и кажется чуть ли не "одержимым" (396d, Гермоген о Сократе: καὶ μῆτρα δὴ ἀτεχμῶς γέ μοι δοκεῖς ὅπερ οἴ ἐνθουσιῶτες ἔξαιφντς χρηματιδεῖν, ср. то же Кратил в 428c), и сам иронично говорит о снизошедшей на него "божественной мудрости" (δαιμονία σοφία, 396d, 428d), однако, иронию эту вряд ли стоит толковать однозначно уничтожительно: ведь по "Федру" мы знаем, что "от одержимости (διὰ μανίας) для нас проис текают величайшие блага" (244a)<sup>13</sup>.

Завершив этимологический и фонетико-семантический экскурсы, Сократ как бы подводит слушателей к убеждению в естественной "правильности" языка. Однако, сразу же усомнившись в высказанной им самим "мудрости", он уже в диалоге с Кратилом начинает постепенно опровергать предыдущие рассуждения. Финальный вывод Сократа оставляет участников беседы "у разбитого корыта": "не на основании имен, похоже, надо судить о вещах, но исследовать и изучать вещи скорее на основании их самих, нежели на основании их имен" (οὐκ ἔξ ὀνομάτων, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἔξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον [τὰ δύτα] ἦ ἔ τῶν ὀνομάτων, 439b). Проблема остается так и не разрешенной, а взгляд Сократа (а стало быть, и Платона) на возникновение и саму сущность языка так и не выясненным.

Ученые нынешнего дня всячески стараются восполнить эту прискорбную непроясненность. И вполне естественно, что касательно позиции, занимаемой Сократом, их мнения диаметрально расходятся. Отчасти чисто "количественные" аргументы (размеры части, посвященной доказательству "природной" сущности языка [386–427] многократно превосходят раздел с обоснованием конвенционального учения) убеждают одних в близости Сократу теории естественного происхождения языка (особенно популярна эта точка зрения в прошлом веке: Herrmann 1839, 492–498; Dittrich 1841; Schmidt 1869; ср., однако, схожий взгляд в работах Anagnastopoulos 1973, 331–332; Clegg 1973, 27; Rijla-

arsdam 1978, 4 ff.). Одухотворенность и энергичность этимологизирующего Сократа здесь также служит косвенным доказательством. В таком случае принятие Сократом "условного" взгляда на язык представляется скорее вынужденным и частичным. "Сократ склонен в диалоге согласиться, что презентация через подобие преобладает над использованием произвольных знаков ... но несмотря на привлекательную силу подобия, он чувствует себя обязанным признать дополнительный фактор — условность, обычай, привычку" (Якобсон 1983, 104–105).

С другой стороны, немало исследователей приписывают Платону/Сократу приверженность конвенциональной теории языка. По их мнению, сократова "*δαὶ μούσα σοφία* — не высокое, но мнимое знание" (Rehn 1982, 25), многочисленные этимологии попросту "водят Кратила за нос" (Weingartner 1970, 22). Диалог в целом направлен против теории Кратила и, кстати, именно поэтому назван его именем (ср. "Протагор", "Горгий", "Ион" и т.п.). Платон, как впоследствии его ученик Аристотель<sup>14</sup>, объясняет возникновение и действие языка людским обиходом и договоренностью, правда, делает это не в такой крайне-индивидуалистической форме, как Гермоген (Rehn 1982, 37).

Наконец, как это всегда бывает, некоторые комментаторы стремятся занять промежуточную между этими двумя полюсами точку зрения. По сути дела, она сводится к простой констатации неразрешенности поставленной в диалоге проблемы. Эту неразрешенность можно толковать в положительном смысле и считать, что Платон "модифицирует обе точки зрения и тем самым обнаруживает, что ни одна из них не достаточна для разрешения языковых проблем" (Gaiser 1974, 32; ср. Иль 1980, 139–142). Можно, напротив, не видеть при этом в диалоге никакого конструктивного начала и относить его к наиболее ярким проявлениям принципиального "скептицизма" Платона (Woodruff 1986, 25–30; ср. Leroi 1968, 151).

Разнобой в современных оценках содержания диалога заставляет вспомнить о принципе, выдвинутом в свое время Аристархом ("Οὐπροὶ ἐξ οὐπροῦ σαφτρίζειν) и попробовать "объяснить Платона из него самого". Проследив саму структуру текста Платона и механизмы его аргументации, мы, быть может, окажемся в

состоянии прийти к неким более общим заключениям относительно смысла и значения диалога в целом.

Прежде всего интерес вызывают сами способы, с помощью которых Платон пытается совместить две, казалось бы, диаметрально противоположные друг другу взгляда на сущность языка. С этой точки зрения весьма показательным становится начало диалога, где описан процесс первичного наименования вещей. Имена вещам дает некий *законодатель* (*υορθέττς*, 388e), сообразуясь с подлинной природой (*φύσις*, 389d4) и внутренней формой (*εἶδος*, 390ab) предмета. Отметим, что в имени самого "законодателя" заключены сразу оба варианта названия второго, оппозиционного "природе", полюса дихотомии *природа/закон* – и собственно 'закон', *νόμος*, и 'установление', *θέσης*: *νομοθέττς*. Имена устанавливаются (*θέσης*) по "естественному" (*φύσις*), но при этом "законом" (*νόμος*) – тем самым практически изначально два полюса совмещены в рамках единого действия, единого процесса (ср. Fehling 1965, 222 f.)<sup>15</sup>. И дело здесь не просто в здравомысленной констатации того очевидного факта, что "естественно или нет происхождение слов, они все равно должны были быть когда-то установлены" (Robinson 1955, 230). Для Платона, как кажется, чрезвычайно важен сам принцип такого совмещения крайних точек оппозиции – и быть может, в первую очередь, совмещения их на чисто языковом, словесном, терминологическом уровне. Существенна не столько реальность, актуальность этого объединения, но формальная его осуществимость: совмещение полюсов становится первичным приемом, исходной посылкой в аргументации. В результате начало и конец диалога образуют некую рамочную структуру: заложенная в начале имплицитно, на уровне словесной игры идея объединения концепций *природы* и *закона* в конце диалога получает вполне эксплицитное выражение. "Мне нравится мысль, по которой имена сходны с предметами, но [сказанное выше] убеждает нас в том, что необходимо еще пользоваться и договором" (*ἔμοὶ ἀρέσκει ὅμοια εἶναι τὰ διόματα τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ ... ἀναρχαῖον οὐ καὶ τῇ συνθήκῃ προσχρῆται*, 435b–c).

Значимость реализации этой идеи исходно именно на словесном уровне подчеркивает также сам способ введения Платоном в

диалог образа "законодателя". Тезис, согласно которому именно номотет является первичным номинатором, вовсе не столь очевиден. Поэтому не случайно Платон предваряет и сопровождает появление "законодателя" гораздо более понятной и ожидаемой, хотя и вполне абстрактной, фигурой "установителя имен" (διοματούργος 389а, διομάτων θέτης 389д, δημιουργός διομάτων 431е). Это предварение опять-таки, как кажется, продиктовано законами некой фонетической, если не этимологической, игры: Платон сближает 'имя', *ἴωμα* в διοματούργος и под. с 'законом', *ιόμος* в *ιορδεθέτης*. Заметим, что помимо того, что такая этимология вполне вошла в античную грамматику (*Scholia in Dion. Thr. 216, 25 ff.*), она не представляется абсурдной и с точки зрения современных знаний<sup>16</sup>. Таким образом, помимо очевидных этимологических опытов Сократа, в ткань диалога введена и своего рода "скрытая" этимология, объясняющая его основные термины. Ведь и в столь частых в "Кратиле" этимологических обоснованиях с семантикой 'движения', 'перемещения', 'текучести' тоже можно усмотреть скрытую этимологическую мотивировку другого основного "лингвистического" термина Платона — *ῥῆμα* 'глагол, слово, выражение'<sup>17</sup> ~ *ῥεῖν* 'течь' (ср. Софист 263е: τὸ δὲ *ῥῆμα* διὰ στόματος ἵδν μετὰ φθόγγου χέχληται λόγος).

Тем самым фигура *номотета* уже изначально несет в себе возможность соединения двух принципов подхода к языку, возможность, уже открыто констатируемую в конце диалога (см. выше 435 b-c). Откуда же у читателя возникает убеждение в их не-примиримом противопоставлении? Дело здесь прежде всего, безусловно, в самой форме диалога, в ходе которого обе точки зрения выходят на первый план одна вслед за другой и доминируют *попеременно* — отсюда и впечатление оппозиции и контраста. За каждой из них "закреплен" свой апологет — соответственно Гермоген и Кратил, — хотя по сути каждую позицию обосновывает и аргументирует только Сократ. На наш взгляд, это может быть указанием на своеобразную жанровую принадлежность диалога, а именно на близость его к так называемым "рассуждениям в обе стороны", *dissertationes in utramque partem*, распространенным во времена Платона как в софистической среде

(см. "Двоякие речи", *Δισπολ λόγοι*), так и в стенах Академии (Krämer 1971, 24–30). В ходе такого рассуждения ученик должен был одну за другой произнести две речи за и против определенного тезиса. В принципе целый ряд платоновых произведений (например, "Пир", "Софист", "Парменид") заставляет вспомнить о текстах такого рода.

Спецификой такого сочинения можно объяснить, например, встречающиеся в разных ("природной" и "установленческой") частях "Кратила" противоположные друг другу этимологии одного и того же слова (ср. 412а: ἐξιστήμη 'знание' ~ ἔχομαι 'следовать, идти', 437а: ἐξιστήμη ~ ἰστέμαι 'ставить, стоять') или противоречащие друг другу суждения о звуковой семантике (426 д–е: звуки *ρ* и *σ* различны по значению и символизируют первый — "движение" [χίνητις], второй — "дыхание" [κιεῦμα]; 434 с–д: оба этих звука подобны друг другу [βροῖα], ибо соседствуют в одних и тех же словах). Отсюда и нередкие во второй части диалога отсылки на его первую, "природную" часть. Само доказательство конвенционального статуса языка начинается с того, что Сократ внезапно подводит отрицательный "баланс" предыдущему рассуждению: "Я и сам–то удивляюсь и не доверяю собственной мудрости. Надо бы еще раз рассмотреть (έκανα χαρέφασθαι), что я такое говорю" (428d1–3). И далее Сократ сам проводит границу между рассуждениями *rho* и *contra*: "Надо бы... вновь обратиться к только что сказанному и попытаться, по словам поэта, "глядеть и вперед, и назад" (428d5–6). "Глядеть и вперед, и назад", иными словами, "вести речь будущую, исходя из предыдущей" — фраза эта очень сродни обычным засыпкам второго *dissertatio* из пары: "Мы вели речь о том, что мир не разрушим, теперь послушайте о его разрушимости" (Левинская 1991, 177 слл.).

Обычно следует ожидать, чтобы парные речи были сравнимы друг с другом и по своему объему. В случае с "Кратилом", на первый взгляд, это совершенно не так: часть "природная" значительно больше "установленческой". Однако, если исключить из такого подсчета входящие внутрь аргументации "естественной" теории языка растянутую цепь этимологий (392а–421е) и более или менее подробный разбор звуковой семантики (426с–427д), то

размеры чисто теоретических обоснований обеих концепций оказываются вполне сопоставимыми (теория φύσις – 385a–391b и 421d–426b; теория φέσις – 429a–438e). Однако, конечно, такого рода механическое исключение также требует дополнительных объяснений. Иначе говоря, этимологической и фонетической частям "природного" раздела также должны найтись соответствия в части "установленческой". И такие соответствия обнаруживаются. Внутри аргументации конвенциональной теории языка мы сталкиваемся и с некоторым набором этимологий (437a–c), и с рассуждениями касательно семантики звуков (434c–e). При этом мы имеем дело со своеобразным композиционным механизмом: Платон предельно сжимает соответствующие пассажи из второй части диалога, довольствуясь отсылками на подробный разбор данного предмета в части "природной". В результате эти разделы конвенциональной теории становятся до некоторой степени знаком, метой, указывающей на связь (пусть и с обратным знаком) с предыдущим рассуждением и сохраняющей внутреннюю симметрию диалога.

Наверняка может встать вопрос: стоит ли применительно к тексту Платона говорить о чисто риторической его организации, да еще образцом для которой был тип сочинений, разработанный в основном в недрах софистических школ? Ведь, как известно, Платон и софисты – два непримирамо противостоящих друг другу полюса. Однако, в том, что касается диалектической практики, техники аргументации, Платон зачастую очевидно следовал софистическим рецептам. О связи Платона с риторикой софистов в принципе уже писалось (Buccellato 1953, ср. также Vasmonolis 1988). Конкретные примеры можно привести, не выходя за пределы того же "Кратила".

Немало разногласий у исследователей вызывают так называемые "ошибки" Платона в ходе его лингвистических рассуждений. Одной из наиболее ярких подобных ошибок является утверждение Сократа, согласно которому *имя* способно быть истинным или ложным (Кратил 385c; см. Steinthal 1890, I 89; Arelt 1922, 135). Вся последующая традиция античной лингвистической философии однозначно отдает прерогативу обладания истинностью/ложностью только лишь высказыванию (предложению), но никак не

имени (см., например, Аристотель. *Об истолковании 16*). Более того, сам Платон в "Софисте" 262с недвусмысленно придерживается именно этой точки зрения: "звуки не способны означить ни бытие, ни небытие до тех пор, пока глаголы ни смеются с именами: ведь только из их соединения и возникает высказывание...". Попытки оправдать такую непоследовательность Платона в "Кратиле" некими специфическими взглядами на сущность предложения (Prauss 1966, 53 ff., Derbolav 1972, 93–94 и др.) не выглядят убедительными. Вряд ли можно довольствоваться и ссылкой на "подлинное" стремление Платона в этом пассаже не укрепить, но ослабить "естественную" теорию языка (Rehn 1982, 12–13). Полезно проследить, собственно как Сократ доказывает этот сомнительный тезис. "Сократ. Можно ли высказать в высказывании (λόγῳ λέγειν) сущее и не сущее... Гермоген. Безусловно. Сократ. А может ли быть истинным высказывание, части которого не истинны? Гермоген. Нет, и части его должны быть истинными. Сократ. Только большие части, а малые могут быть не истинными; или все? Гермоген. Я полагаю, что все. Сократ. А есть ли какая-либо часть высказывания меньшая, чем слово? Гермоген. Да нет, это и есть наименьшая. Сократ. И высказывается оно и в истинном высказывании? Гермоген. Да. Сократ. И тогда оно истинно, как ты только что сказал? Гермоген. Да. Сократ. А как часть ложного высказывания, не будет ли оно ложным? Гермоген. Думаю, да. Сократ. Значит, как и высказывание, слово может высказывать и истину, и ложь? Гермоген. Почему бы и нет". В данном случае мы очевидным образом имеем дело с так называемым софизмом "целого и части", или как его именует Аристотель, софизмом "по разделению" (κατὰ διατέρεσθαι — *О софистических опровержениях 166а*): если целое тождественно чему-то, то ему тождественны и все части этого целого. Таким образом, речь в данном случае скорее должна идти не о содержательной полемике Платона "с самим собой", сколько о чисто риторической технике аргументации *ad hoc*. Примером аналогичного приема может служить сократово опровержение тезиса Гермогена, по которому "имя ... порождается ... законом и обычаем именующих обывателей (κεφιζέναι ὄντα ... μόνῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων καὶ καλούντων, 384d)". В своих последующих

вопросах Сократ подменяет pluralis Гермогена на единственное число ("ежели кто назовет") и тем самым сводит идею конвенциональной номинации к номинации индивидуальной (ἰδία-οὐδείς, 385a-b) — аргументация его при этом вполне следует принципу *reductio ad absurdum* (ср. Heitsh 1984, 12).

Риторическую подоплеку диалога как нельзя лучше обнаруживает его заключение, в котором два "класса" слов (имена "по природе" и "по закону" — иначе говоря, две теории происхождения имён) предстают как две тяжущиеся стороны в судебном процессе, где ни одна из них не может окончательно доказать свою правоту: "Когда имена в раздоре, и одни говорят, что на их стороне истина, а другие, что на их, — как же нам их рассудить? (ἴδιοι μάτιοι οὖν στασιαζόμενοι, καὶ τῶν μὲν φρασθέντων ἔστι τὰ εἶται τὰ διοια τῇ ἀληφείᾳ, τῶν δέσποτά, τίνι ἔτι διαχρινοῦμεν, 438d)". Метафора суда — обязательного признака риторического дискурса — выглядит здесь вполне очевидной<sup>18</sup>.

Итак, что касается *формальной структуры* диалога, мы можем с достаточной степенью вероятности утверждать, что "Кратил", подобно некоторым другим сочинениям Платона, следует образцу "двойких речей", в которых нет идеи окончательного положительного доказательства одного тезиса, но содержится принцип равнозначной аргументации двух внешне противоположных точек зрения на один предмет. Такой подход, как было показано выше, способен прояснить некоторые особенности платоновой аргументации и, что гораздо важнее, пролить свет на *содержательную структуру* диалога в целом. Полюсы природы и закона оказываются в нем противопоставленными скорее в угоду жанровым и композиционным принципам, ради симметрии и внешней наглядности построений, в то время как на уровне содержательном они на протяжении всего диалога не перестают дополнять друг друга.

Но этот принцип взаимного дополнения опять-таки проистекает из *формальной организации* диалога. Композиционно противопоставленные друг другу части диалога по сути аргументации имеют в действительности разный предмет. Если в части "природной" речь "идет прежде всего об анализе отдельно взятого, изолированного слова (отсюда и бесконечные ряды этимологий), а значит об установлении связи слово-вещь, то в части "уста-

"новленческой" мы имеем дело скорее с построением и разбором высказывания. Вопросы Сократа здесь в основном представляют собой рассуждения типа: "Если кто-либо произнесет [следующую фразу], скажет ли он нечто и будет ли понят?" (429e, 431a, 434e и т. д.). Таким образом, различна и та языковая "правильность", которую собеседники ищут соответственно в первой и второй частях диалога. В первом случае это, действительно, "правильная" соотнесенность имени и самого предмета, о которой постоянно говорят участники диалога и которую сами определяют как искомую ὀρθότητα. Внутри же "конвенционального" раздела опять-таки происходит некий сдвиг, и "правильностью" становится корректное построение и корректная интерпретация высказывания (и эта "правильность" восходит уже скорее к софистической ὀρθοέξει). Поэтому "негативный" вывод Сократа: "Не на основании имен надо судить относительно вещей" – это не констатация полной никчемности языковых штудий для истинного философа, но как раз вывод (в заключение второй части) о неприменимости для анализа высказывания той категории "правильности", которая была сформулирована изначально.

Интересно, что и сам Сократ по-разному определяет сам метод своего исследования в первой и во второй части. Поиск "природной" правильности слов предваряется рассуждением, согласно которому "имя есть орудие, разграничитывающее сущее (ὄντα ... ἄργαον ... διαφέρει τοῦ ὅστις, 388c)"; именно этому принципу последовательного разделения разбираемого материала, *разложение* целого на составные части и следует Сократ в своих этимологиях. Во второй части диалога, напротив, главенствующей становится уже идея внутриязыкового соединения (σύνθεσις, 433e–434b)<sup>19</sup>. Если метафорическим определением языка в первой части служит образ ткацкого *челюка*, распределяющего нить (так же как *имя* – сущности и предметы, 388b1, 11; ср. разбор этой аналогии в [Ketchum 1979, 138–141]), к концу диалога на смену ему приходит метафора *картины*, в которой краски смешаны так же, как слова в *предложении* (434b). Таким образом, во второй части диалога описывается построение высказывания, причем ориентировано это построение прежде всего на восприятие *слушателя* (подобно тому, как картина обраще-

на к восприятию зрительному [αἴσθητις τῶν ὀφθαλμῶν], языковое высказывание адресовано слуховому восприятию [αἴσθητις τῆς ἄκουστος], 430e–431a). Оппозиция слово /язык/ – вещь уступает место дихотомии говорящий–слушающий, или точнее высказывание /язык/ – адресат [этого высказывания]<sup>20</sup>. В результате, если первая часть диалога оказывается скорее ориентированной на выяснение онтологического статуса языка, то во второй его половине Сократ уже занят установлением его функциональной, а точнее коммуникативной природы (ср. Hayduck 1868; Taylor 1967, 78). Таким образом, во второй части "Кратила" язык очевидным образом предстает не в виде совокупности отдельно взятых слов, но в форме актуального диалога. Но здесь опять-таки следует подчеркнуть имплицитную взаимосвязь двух частей диалога. Установка на звучающую диалогическую речь присутствует в "Кратиле" с самого начала: именно этим объясняется главенствующая роль, которую Сократ отводит в процессе "естественной" номинации мужу-диалектику (*διαλεκτικός*), который должен присматривать за деятельностью присваивающего имена номотета. Ведь *диалектика* и ведает *диалогом*: он, по определению Платона, "знает, как надо спрашивать /έρωτάν/ и как отвечать /ἀκοχρίνεσθαι/" (389c). Точно так же идея языкового соединения опять-таки скрыто содержится и в начальной части диалога. Именно ее постепенным "введением" в диалог объясняется, на наш взгляд, столь активно проповедуемый Сократом этимологический принцип, согласно которому за каждым словом надо видеть некоторое выражение, или высказывание (ἐκ δύματος βιοῦ τέγονεν – 399b7)<sup>21</sup>. Высказывание является безусловным воплощением языкового "составления", а тем самым и слово оказывается причастным этой идеи (Bestor 1980, 317).

Одновременно обе части диалога проясняют – как бы с двух, дополняющих друг друга сторон – языковую гносеологию: сначала в центре внимания способность языка нести в себе информацию об обозначаемых им объектах бытия, впоследствии – его способность передавать эту информацию от одного носителя языка к другому.

Эту взаимную дополнительность двух излагаемых в "Кратиле" концепций языка весьма убедительно демонстрирует включенная в

ткань диалога теория языкового подражания. Идея, согласно которой слова подражают (μιμεῖσθαι) обозначаемым ими предметам, в окончательном и неотменяемом виде будет сформулирована Аристотелем (τὰ διοράματα μιμήσαται ἔστιν — *Риторика* 1404а). В "Кратиле" этому соответствует такая слегка тавтологическая дефиниция: "имя есть подражание голосом тому, чему подражает и что именует голосом подражающий всякий раз, когда он этому подражает" (ὅμοιός ἄρ' ἔστιν...μίμηστα φωνῆς ἐστὶν δι μιμεῖσθαι καὶ διοράμειν δι μιμοῦμενος τῇ φωνῇ δι τὸ μιμεῖσθαι). При этом с точки зрения композиции рассуждения о языковом мимесисе занимают в "Кратиле" срединное положение: теория подражания расположена в центре диалога и характерным образом симметрично разнесена по разделам "природы" и "закона". В части "природной" она предстает примерно в следующей аргументации: "Имена подражают вещам, значит, они сходны /близка/ с вещами, значит, они способны отразить природу вещей" (422e–424a). В доказательстве конвенционального статуса языка построение прямо противоположное: "Имена — всего лишь подражания вещам, т.е. пустые подобия /εἶχόνεις/, не имеющие в себе ничего от самой вещи" (430e–432d). Таким образом, если ограничиваться формальной конструкцией, мы вновь сталкиваемся с классическим примером *dissertatio in utramque partem*: один и тот же тезис полностью амбивалентен и может быть использован как со знаком "плюс", так и со знаком "минус"<sup>22</sup>. В то же время на содержательном уровне теория мимесиса как раз образует некое необходимое промежуточное звено, способное связать полюсы природы и закона. Подражание очевидно предполагает внутри себя совмещение естественного и конвенционального подобия. Потому в рамках этой теории органично соединяются и два противоположных принципа подхода к языку. Платон начинает описание языкового подражания обозначением характерного для этого процесса "способа разделения" (τρόπος τῆς διατέρεσεως, 424b7). Завершается же это описание демонстрацией последовательности языковых соединений: от звука к слогу и далее к слову и предложению (424e6–425a6)<sup>23</sup>. В рамках единого учения о подражании естественным образом происходит переход от языкового анализа к синтезу — и от одной части диалога к другой.

Такое совмещение двух типов подхода к языковому материалу влечет за собой необходимость выделения некоей дополнительной ступени между двумя крайними точками оппозиции *идаи-вещь*. Как кажется, именно эту промежуточную ступень Платон и пытается определить, вводя понятие образа *идаи* (εἶδος διόρματος, 390а). Появление этого термина, естественно, не могло не привлечь повышенного внимания исследователей, ломающих копья по поводу того, имел или не имел Платон в данном месте в виду образ, аналогичный знаменитой метафизической *идее* (см. Derbolav 1972, 80–99; Kahn 1973, 162–165). Смущение вызывает тот факт, что εἶδος διόρμαтоς в этом контексте стоит в ряду аналогичных образов членка, сверла и т.п., а метафизические *идеи*, по-видимому, не могли постулироваться Платоном для артефактов, "неприродных" видов сущего (Luce 1965, 30; De Rijk 1986, 245 ff.). Быть может, источником возникновения этой категории в "Кратиле" следует считать чисто языковую реальность, не имеющую непосредственного метафизического статуса<sup>24</sup>. Недаром многие исследователи, отказывая этому контексту из "Кратила" в релевантности с точки зрения теории идей (Rehn 1982, 21), видели в образе *идаи* и сходных высказываниях об "имени как оно есть" (αὐτὸ δέ ἐστιν, 389а) рефлекс представлений о чистой "словесности" (Worthaftigkeit-Derbolav 1972, 84), функции языкового знака (Weingartner 1970, 19) и т.д. Образ имени – безболезненный способ решения проблемы языкового подобия, способ, подготавливающий почву для появления в дальнейшем, уже в стоической теории, категории *означаемого* (отмечено), окончательно заполнившей лакуну внутри отношения *слово-предмет* (Pagliaro 1956, 184–190; Leroy 1968, 148–150; De Rijk 1986, 248–253). При этом, если не выводить категорию εἶδος διόρμатоς непосредственно из метафизической концепции *идеи* и учитывать возможность ранней датировки "Кратила", то присутствие в диалоге этого термина может заставить взглянуть по-новому в целом на генезис платоновой теории идей, в которой языковые построения могли играть отнюдь не чисто иллюстративную роль.

Пора подвести некоторые итоги. Как кажется, предпринятый разбор платонова диалога убеждает в том, сколь значимой для исследования классических текстов должна являться литературная форма этих текстов. Зачастую без понимания формальных особенностей и требований жанра конкретного произведения оказывается невозможным понять его существенные содержательные черты. Так, в случае с "Кратилом", непримиримое столкновение двух, казалось бы, диаметрально противоположных друг другу точек зрения на поверку оказывается данью лежащей в основе диалога риторической схеме. И случай этот отнюдь не единичен: и другие антитезы античной научной мысли, и даже то, что долгое время считалось актуальными реалиями античности, могло быть порождением все той же благодарной схемы "двойной речи". Наглядность внешнего контраста естественна для аргументации древних: она рождала необходимую четкость и убедительность. Но не менее естественна для античности была и внутренняя не-противоречивость и дополнительность излагаемых точек зрения, возможность их всегдашнего сущностного соотнесения и одновременного их присутствия в рамках единого текста, единой мысли. В этом античное мировосприятие всегда оставалось наследником мифологической модели мира с недействующим законом "исключенного третьего": один и тот же предмет мог быть сам собою и своей противоположностью, и противоречия этого не следовало избегать. Разрешению, а точнее, снятию этого противоречия служил прежде всего язык — идеальный "медиатор", по Леви-Строссу. Своего рода языковая игра, постоянное смещение и уточнение смыслов, благодаря которому Платон оказывается в состоянии в конечном счете совместить оппозиционные полюсы природы и закона — в действительности, как нельзя лучше демонстрирует этот универсальный "посреднический" языковой механизм. Потому и рефлексия над языком, попытки понять принципы действия этого механизма были так существенны для античной гуманитарной мысли. Подобно тому, как в беглых высказываниях

Платона о языковой форме (*εἶδος*) можно усмотреть истоки развития его метафизической теории идей, так и в целом в языковых наблюдениях античной философии можно (а на наш взгляд, и нужно) видеть значимую составляющую общефилософской проблематики. Недаром в том же "Кратите" оппозиция двух лингвистических подходов порождает этиологическую дихотомию двух классов имен, обозначающих основные категории бытия, одни из которых возводятся к этимонам со значением "движения" (*χίνησις*), другие, напротив, к этимонам с семантикой "покоя" (*στάσις*). Два принципа языкового анализа указывают на два исходных первоначала бытия (подробнее этот механизм разработан уже в платоновом *Софисте*). При этом амбивалентность предлагаемых этиологий, возможность зачисления одного и того же слова и в один, и в другой разряд способно как бы предварить метафизический механизм взаимоперехода и дополнительности этих космических первоначал. Язык для древних был универсальным и в то же время достаточно конкретным полем для испытания и проверки самых разнообразных отвлеченных идей, от этических до космологических. Языковые реалии в античности могли порождать абстракции любого уровня — от этиологических мифов до философских спекуляций. В этом смысле, столетия спустя, первая часть начальной фразы Евангелия от Иоанна: 'Ἐν ἀρχῇ ὢν ὁ λόγος...' была истинным "прощанием" с античностью, точно указывшим на самое ее сущность.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> См. обзор полемики по этой проблеме в (Luce 1964, 146–148; Guthrie 1978, 1–2). Сторонниками ранней датировки "Кратила" были, например, Г. фон Арним, Д. Росс, А. Тэйлор, в то время как такие авторитеты, как В. Шадевальдт, Дж. Кёрк и В. Аллен, относили диалог к позднему, так называемому "критическому" периоду творчества Платона.
- <sup>2</sup> Следуя терминологическому противопоставлению *χώριος*-*χαταχρότικός* 'буквальный-переносный' в эллинистических поэтиках и грамматиках.
- <sup>3</sup> Под "согласием" Протагор в одноименном диалоге понимает

взаимное соответствие слов, или их смыслов, внутри единого текста (примером берется стихотворение Симонида) — так чтобы он "отвечал самому себе" (*ὅμολογεῖν αὐτὸς ἔστω*). Эта идея внутреннего единства и непротиворечивости произведения была близка и самому Платону (ср. Федр 268d: [трагифобία] τὴν τῶν ρήψεων σύστασιν πρέκουσαν ἀλλόροις καὶ τῷ δὲ συνισταμένῳ).

- 4 Так, по крайней мере, выглядят рассуждения Протагора в передаче Аристотеля (*О софистических опровержениях* 173b17). Приведенный пример из "Илиады" именуется при этом соленди-  
мом (*σολεῖδισμός*), т. е. определяется как нарушение синтак-  
тической связи (см. подробно об этом грамматическом терми-  
не в Flober 1986).
- 5 Мы не склонны, как некоторые исследователи (см., например, Pfeiffer 1968, 40), разводить протагорову *δρούσηται* и про-  
дикову *δρόστης*. На наш взгляд, это варианты одного терми-  
на, отвечающего общему подходу к явлениям языка.
- 6 Ср. также разбор Демокритом гомеровского контекста (Diels-Kranz A 101), где под *δρούσηται* понимается адекват-  
ная интерпретация контекстуального значения слова (как из-  
вестно, у Демокрита было сочинение, именовавшееся *Περὶ Ὀμήρου ἡ δρούσηται καὶ γλωσσέων*). Показателен также кон-  
текст из "Гиппия младшего", где о еще одном знаменитом со-  
фисте говорится, что он был сведущ *τερὶ δύθμαιν καὶ δρούση-*  
*ῶν καὶ γραμμάτων δρόστητος* (368d): "правильность" обнару-  
живается прежде всего в соединении, ибо и *δύθμός*, и *δρούσηται* — категории синтаксического порядка. Связывать понятие  
грамматической правильности (*δρούσηται*) с представлениями  
о корректно построенном тексте предлагалось в свое время в  
работе Buccellato 1953 (Р. 63).
- 7 Ср. упомянутую выше *ὅμολογία* Протагора. При этом опять-  
таки показательно, что "согласие" слов в тексте, о котором  
говорил Протагор, здесь заменено Платоном на "согласие"  
носителей языка.
- 8 Чуть ли не первое отчетливое употребление этой дихотомии в  
общефилософском контексте связано с именем софиста Гиппия  
(Протагор 337c). Что касается языка, то делались попытки

усмотреть следы этой оппозиции в высказываниях о языке Парменида, Гераклита, Демокрита (*Dieis* 1910, 3, 10; *Pagliaro* 1956, 50ff; ИЛУ 1980, 115–119). Отсутствие сколько-нибудь убедительного фактического материала заставляет ученых в последнее время отказаться от произвольных толкований и согласиться с утверждением Д.Фелинга (*Fehling* 1965, 225) о том, что применительно к языковым явлениям это противопоставление было использовано впервые именно Платоном.

- <sup>9</sup> В свое время в работе (*Nehring* 1945, 16–17) были собраны многие лингвистические версии происхождения этого слова, порой выглядящие отнюдь не менее фантастичными, чем гипотеза Платона. Заметим, кстати, что столь авторитетный этимолог, как О.Хоффманн, предполагал, вслед за Платоном, присутствие в ἄνθρακος корня глагола ἀθρέω со значением 'видеть, различать'.
- <sup>10</sup> Среди современных лингвистов эту гипотезу отстаивал Э.Босхарт (*Bosshardt* 1942, 36–38).
- <sup>11</sup> У Архилоха мы встречаемся с этим словом в контексте: *χεῖνοι δαίμονές εἰσι μάχης* (3, 4), — явно отсылающем к схожим гомеровским формулам с δαΐμων, ср., например, № 811: *οὐ τοί τι μάχης ἀδαίμονες εἴμεν*. Словарь Гесихия прямо соотносит два слова: δαίμων· δαΐμων.
- <sup>12</sup> При этом для Сократа первостепенно важно указать именно на саму связь слов, обнаружить некую этимологическую идею, а не установить однозначный и непосредственный этимон. Так между собой связываются ἀστέρ 'звезда' и ἀστράκη 'молния', пусть и с неверным убеждением в первичности значения "молнии" (409c); в имени Деметры точно указывается основной корень, но и префикс объяснен, пусть некорректно лингвистически (с ним до сих пор у этимологов хватает хлопот), зато семантически "сильно" (404b); в имени Зевса верно угадана "двуэтимонная" природа, хотя основы этих этимонов названы неверно (зато, кстати, в полном соответствии с античной традицией: *Ζεύς ~ διά*) и т.п.
- <sup>13</sup> В этом контексте стоит упомянуть об описании Платоном поэтического "безумия", которое, как было показано, скажем, в

книге Дж.Элса (Else 1986, 7–9), оценивалось Платоном вовсе не так однозначно пейоративно, как обычно считается.

<sup>14</sup> Об истолковании 16: "Ни одно имя не является именем по природе, но лишь тогда, когда становится символом..." (φύσει τῶν ὄντων οὐδέν εἰστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ср., однако, интерпретацию этого пассажа в работе Kretzmann 1974).

<sup>15</sup> Отсюда характерная ошибка, допущенная в работе (Rijlaarsdam 1978, 101), где фигура *номотета*, вопреки тексту диалога, связывается не с естественной, но с конвенциональной теорией языка.

<sup>16</sup> Если для *бюма* предполагать, как это делает, например, О.Семерены (Szemerényi 1964, 224–226), индоевропейский корень типа \*п̥эпти/п̥теп- с протезой в греческом (и армянском), то на индоевропейском уровне этот корень может быть сопоставлен с корнем \*п̥ет- 'распределять' с неплохой семантической мотивировкой: *имя* как нечто, чем наделяется человек. Таким образом, на греческой почве оба основных "словесных" термина: *бюма* и *λόγος* (< лέγω с исходным значением 'собираю, выбираю') — своеобразным образом дополняют друг друга, находясь в то же время в едином семантическом поле распределения–выбора. Человеку даются имена (*διώρητα*) вещей, из которых он может (с "разбором") составить цельное высказывание (*λόγος*) об этих вещах.

<sup>17</sup> В противовес мнению, высказанному в работе (Rijlaarsdam 1978, 65 ff.), мы не склонны полагать, что *ρῆμα* в "Кратите" по значению полностью эквивалентно *бюма*. *Рῆμа* не значит, конечно, исключительно "глагол", для которого оно станет термином в последующей традиции, но скорее "предикат" (но не "атрибут", как доказывается в [Rijk 1984, 222 ff.]) и одновременно "высказывание".

<sup>18</sup> Ср. еще раньше Сократ говорит: "Так что же, стоит нам прикинуть количество имен каждого вида, и правильность тут же и обнаружится?" (437d). Имена уподоблены здесь камешкам для голосования (ψῆφοι), а аргументация — судебному разбирательству.

<sup>19</sup> Этот метод вообще для Платона (как и для всего античного

языкознания) является основным способом описания языковых процессов. Сам предмет грамматики (*γραμματικὴ τέχνη*) — обнаружение взаимной связи (*δεσμός*) языковых элементов (Филей 18с-d). Структура языка регулируется последовательностью сочетаний: сочетание звуков — слог, сочетание слогов — слово, сочетание слов — предложение (Теэтет 202а).

- <sup>20</sup> Таким образом, на наш взгляд, может быть уточнено предложенное в работе (Kretzmann 1971, 127, 138) разделение подходов Кратила и Гермогена, соответственно, на взгляд "с точки зрения носителя" и "с точки зрения пользователя" языка.
- <sup>21</sup> Так, своего рода "высказыванием" (*οἶον λόγος*) оказывается имя Зевса (*Ζεύς ~ δι' ὅν ζῆτιν*, 396а) и Гермеса (*Ἐρμῆς ~ δι' τὸ εἴρειν ἐμήσατο*, 408а-b), за названием "мужчины" стоит словосочетание "стремление вверх" (*ἀνήρ ~ ἡ ἄνω δοή*, 414а) и т.п. На наш взгляд, в основе этого приема лежат универсальные представления о реализуемом на разных уровнях языка принципе лингвистического сочетания, а не стремление обосновать (через высказывание) теорию истинности/ложности отдельного слова (Lorenz-Mittelstrass 1966, 15–20; Derbois 1972, 113–114).
- <sup>22</sup> То же, по всей видимости, может быть отнесено ко всей античной истории теории языка как подражания. Идеальная иллюстрация тому — знаменитая фраза Демокрита: "Слово — тень вещи" (*λόγος ἔργου σχιτή* — фр. В 145 Diels-Kranz) с ее очевидной амбивалентностью ("слово всего лишь тень вещи" или "слово — отражение вещи"?).
- <sup>23</sup> Подражание в диалоге вообще часто соотносится с "соединением" и "связью". Так, например, эти понятия дополняют друг друга в характеристике взаимоотношения имени и вещи: "Невозможно было бы, чтобы имена были бы чему-нибудь подобны, если бы не существовало изначально некоего сходства между тем, из чего составлены имена и тем, чему имена подражают" (*ἐξ ὧν συντίθεται τὰ διόματα ἐκείνοις ὧν ἔστιν τὰ διόματα μητήματα*, 434b; ср. также соположение соответствующих терминов в 414b: *μεμιμήται τῷ διόματι συναρμόσας...*). Об этом соотнесении и его включенности в

общую концепцию *иммесиса* у Платона см. подробно в Гринцер (в печати).

<sup>24</sup> Ср. определение этой категории в работе (Kretzmann 1971, 129) как "сверхлингвистической данности", или "идеального имени" (model correct name).

#### Литература

Гадамер 1988 — Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.

Гринцер, в печати — Гринцер Н.П. Подражание как ментальный акт // Логический анализ языка.

ИЛУ 1980 — История лингвистических учений. Древний мир. Л.

Левинская 1991 — Левинская О. О терапевтах и философской традиции рассуждений *in utramque partem* // *Mathesis*. М.

Топоров 1977 — Топоров В.Н. Мойсай 'Музы': соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. М.

Якобсон 1983 — Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М.

Abramczyk 1928 — Abramczyk I. Zum Problem der Sprachphilosophie in Platons "Kratylos". Breslau.

Anagnostopoulos 1973 — Anagnostopoulos G. The Significance of Plato's *Cratylus* // Review of Metaphysics. V. 27.

Apelt 1922 — Apelt O. Platons Dialog "Kratylos". Leipzig.

Barwick 1957 — Barwick K. Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Berlin.

Bestor 1980 — Bestor Th.W. Plato's Semantics and Plato's *Cratylus* // Phronesis . V. 25.

Bosshardt 1942 — Bosshardt E. Die Nomina auf -ενς.

Buccellato 1953 — Buccellato M. La retorica sofistica negli scritti di Platone. Roma; Milano.

Büchner 1935 — Büchner K. Platons "Kratylos" und die moderne

Sprachphilosophie. Berlin.

- Chantraine 1983 — Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque.
- Clegg 1973 — Clegg J. Self-predication and linguistic Reference in Plato's Theory of Forms // *Phronesis*. V. 18.
- Derbolav 1972 — Derbolav J. Platons Sprachphilosophie im "Kratylos" und in den späteren Schriften. Darmstadt.
- Diels 1910 — Diels H. Die Anfänge der Philologie bei den Griechen // Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum. V. 25.
- Diels-Kranz — Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1951-1952.
- Dindorf — Dindorf E. Scholia Graeca in Homeri Odysseam. Oxford, 1855.
- Else 1986 — Else G. Plato and Aristotle on Poetry. Chapel Hill; London.
- Dittrich 1841 — Dittrich E. De Platonis Cratylo. Berlin.
- Fehling 1965 — Fehling D. Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie // *Rheinisches Museum*. V. 108.
- Flobert 1986 — Flobert. La théorie du solécisme dans l'Antiquité: de la logique à la syntaxe // *Revue de Philologie*. V. 60.
- Gaiser 1974 — Gaiser K. Name und Sache in Platons "Kratylos". Heidelberg.
- Guthrie 1978 — Guthrie W.K. A History of Greek Philosophy. V. 5. Cambridge.
- Hayduck 1868 — Hayduck W. De Cratyli Platonici fine et consilio. Breslau.
- Heinimann 1945 — Heinimann F. Nomos und Physis. Basel.
- Heitsch 1984 — Heitsch E. Willkür und Problembewusstsein in Platons Kratylos. Stuttgart.
- Hermann 1839 — Hermann K. Geschichte und System der platonischen Philosophie. Berlin.

- shen Philosophie. Heidelberg.
- Hoffmann 1949 — Hoffmann J. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. Berlin.
- Kahn 1973 — Kahn Ch.H. Language and Ontology in the *Cratylus* // Phronesis. Suppl.1.
- Kerferd 1984 — Kerferd G. The Sophistic Movement. Cambridge.
- Ketchum 1979 — Ketchum R.A. Names, Forms and Conventionalism // Phronesis. V. 24.
- Koller 1958 — Koller H. Die Anfänge der griechischen Grammatik // Glotta. V. 37.
- Krämer 1971 — Krämer H. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin; New York.
- Kretzmann 1971 — Kretzmann N. Plato on the Correctness of Names // American Philosophical Quarterly. V. 8.
- Leroy 1968 — Leroy M. Etymologie et linguistique chez Platon // Bulletin de l' Académie Royale de Belgique. V. 54.
- Lorenz-Mittelstrass 1966 — Lorenz K., Mittelstrass J. On Rational Philosophy of Language: the Program in Plato's *Cratylus* Reconsidered // Mind. V. 75.
- Luce 1964 — Luce J.V. The Date of Plato's *Cratylus* // American Journal of Philology. V. 85.
- Luce 1965 — Luce J.V. The Theory of Ideas in the "Cratylus" // Phronesis. V. 10.
- Nehring 1945 — Nehring. Plato and the Theory of Language // Traditio. V. 3.
- Pagliaro 1956 — Pagliaro A. Nuovi saggi di critica semantica. Messina; Firenze.
- Pfeiffer 1968 — Pfeiffer R. History of classical Scholarship. Oxford.
- Radermacher — Radermacher L. Artium scriptores. Wien, 1951.
- Rehn 1982 — Rehn R. Der Logos der Seele. Hamburg.
- Rijk 1986 — Rijk L.M. de. Plato's Sophist. A Philosophical

Commentary. Amsterdam.

- Rijlaarsdam 1978 — Rijlaarsdam J.C. Platon über die Sprache.  
Ein Kommentar zum "Kratylus". Utrecht.
- Robinson 1955 — Robinson R. The Theory of Names in Plato's  
*Cratylus* // Revue Internationale de Philosophie. V. 9.
- Schmidt 1869 — Schmidt H. Platos Kratylus. Halle.
- Siebenborn 1976 — Siebenborn E. Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Amsterdam.
- Sluiter 1990 — Sluiter I. Ancient Grammar in Context. Amsterdam.
- Steinthal 1890 — Steinthal H. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin.
- Szemerédy 1964—Szemerédy O. Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of the Indo-European Accent. Napoli.
- Taylor 1967 — Taylor A.E. Plato. The Man and his Work. London.
- Vasmonolis — Vasmonolis G.E. Ὁ Σωκράτης ὡς σοφιστής· κατὰ τὰ τρία κρῦπτα βιβλία τῆς Πλάτωνος Πολιτείας. Αθῆναι.
- Weingartner 1970 — Weingartner R. Making Sense of the *Cratylus* // Phronesis. V.15.
- Woodruff 1986 — Woodruff. The Sceptical Side of Plato's Method // Revue Internationale de Philosophie. V. 156-157.

N. P. Grinzer

#### STRUCTURE AND MEANING OF PLATO'S CRATYLUS

##### *Summary*

The article deals with the analysis of one of the most enigmatic dialogues of Plato in the light of its inner organization and text structure. The author seeks to demonstrate that, as far as the formal level is concerned, *Cratylus* represents the type of the so-called rhetorical "dissertation in both sides", when one and the same speaker should prove

both views pro and contra on one and the same topic. So, in *Cratylus* Socrates defends subsequently two formally contrasted views on the origin and functioning of language — theories of *nature* and *convention*. Meanwhile, on the essential level these two approaches have, actually, different applications, as the "naturalist" position concentrates on the analysis of single words and reveals the significance of the *name-thing* correspondence, while the conventionalist argumentation is based on the investigation of utterance and deals with the relation *name-addressee* (of speech). Therefore, in two corresponding parts of the dialogue, Socrates uses and two different methods: in the "naturalist" section it is the way of separation and *distinction*, while in the second part the leading principle is that of composition and *construction*. The author shows the ways of the interrelation and complimentation of the two theories within the structure of the dialogue and claims these ways to lie on a pure linguistic, or terminological, level. He pursues the mechanics of such linguistic correlations (e.g. the method of "inner etymology", when Plato implicitly connects the categories of ὄνομα and *νόμος*).

So the structure of the Platonic dialogue reveals the complicated interaction of its rhetorical design and philosophical discourse. It also shows the inner cooperation existing between Plato's linguistic observations and his metaphysical speculations (the *εἰδος* doctrine). The ideas of the mutual complimentation of the opposites and of the approval of philosophical constructions by linguistic data seem to be characteristic not only for Plato alone, but for the classical Greek intellectual outlook on the whole.

Along with the main stream of argumentation, the author also pays attention to some specific issues of Plato's linguistic doctrine: for instance, the history and meaning of the notion of "the correctness of names" (*ὀρθοέντα*), the principles of Plato's etymological inquiry and so on.

СТОИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ *τάθος*

Грамматическая теория *τάθος* представляет собой способ описания языковых изменений на уровне буквы, слога, слова и высказывания. Ее формирование и развитие обычно связывается с александрийской школой. И. Вакернагель<sup>1</sup> считал основателем этой теории жившего во второй половине I в. до н.э. грамматика Трифона, однако, несомненно, она была известна Филоксену, который, по-видимому, был старше Трифона<sup>2</sup>. Предполагается также влияние теории *τάθος* на Варрона<sup>3</sup>, что позволяет датировать ее серединой или первой половиной I в. до н.э.

Традиционная реконструкция<sup>4</sup>, которая основывается на свидетельствах александрийских грамматиков (Аполлония Дискова, Геродиана, Трифона и Филоксена), заключается в следующем.

Грамматиками постулируется существование некоторой исходной формы слова или высказывания (*ἀκαθέεις* "непретерпевшая", *ὑγιεέις* "здоровая", *ὅλοκληρον* "целая", *ἐντελέχεις* "законченная", *χλήρεις* "полная", *τὸ κατὰ φύσιν* "соответствующая природе", *κατάλληλον* "согласованная", *ἄκόλουθον* "последовательная"). Но в речи может употребляться иная, измененная форма (*κεκοινόεις* "претерпевшая", *ἀκατάλληλον* "несогласованная"), которая объясняется через возведение к исходной форме. Аполлоний пишет, что "любую несогласованную (*ἀκατάλληλον*) форму можно исправить через последовательную (*ἄκόλουθον*)" ("Синтаксис" 196, 14–16). Для обозначения формы — как исходной, так и измененной — использовался термин *σύγμα*.

Начальная форма могла также обозначаться термином *θέμα* "основа": например, Аполлоний рассматривает местоимения 3-го лица как "имеющие собственные основы", а не отклоненные от формы местоимения 1-го лица ("Синтаксис" 168, 22) (ср. ЕМ 88, 13, где этим термином определяется начальная форма глагола, т.е. форма 1-го лица единственного числа настоящего времени: *τὸ θέμα ἀμύσσω* ὁ μέλλων ἀμύξω "основа — *ἀμύσσω* "я царапаю", будущее время — *ἀμύξω* "я буду царапать".

Сам термин *τάθος* "претерпевание" обозначает процесс изме-

нения первоначальной формы (см., напр., Аполлоний "Синтаксис" 5, 10; 6, 15; Геродиан II 313, 25).

Сопоставляя "претерпевшую" и исходную формы, грамматики выделяют различные виды *κάθη* и распределяют их по четырем группам:

1) прибавление элемента (*κλεομαρμός* "плеоназм"): например, как говорит Аполлоний, в глагол *ἄειν* "испускать дождь" была вставлена буква *δ*, в результате чего появилось слово *ὕδωρ* "вода", таким образом, в слове *ὕδωρ* буква *δ* "лишняя" (тò *ὕδωρ τῷ δ κλεονάσει*) ("Синтаксис" 4, 24; ср. Геродиан II 285, 5);

2) отнятие элемента (*έλλειψις* "эллипс", *ἀφαίρεσις* "отнятие"): например *γῆ* > *αἴ* "земля" (Аполлоний "Синтаксис" 5, 10);

3) перестановка элементов (*ἐπέρθεσις*): *χραδία* – *χαρδία* "сердце" (Аполлоний "Синтаксис" 8, 20);

4) замена элемента (*τροπή, ἀντίθεσις*): например, дорийцы "имеют обыкновение менять (*τρέχειν*) ε на α – *τρέχω* – *τράχω* "бежать" (Геродиан II 504, 28).

К этим группам примыкают явления *διαίρεσις* "разделение" (например, разделение одного слова на два: *χοῖλον* – *χόϊλον* "впадина" – Аполлоний "Синтаксис" 7, 27; Геродиан I 162, 14; II 313, 25) и *συναίρεσις* "соединение" (например, соединение двух слов в один: *γῆραι* – дательный падеж от *γῆρας* "старость" > *γῆρᾳ* – Аполлоний "Синтаксис" 8, 1–2).

Изменения могут происходить на различных уровнях. Называя каждый вид *κάθη*, Аполлоний приводит примеры претерпевания как слов, так и высказываний. Так, он рассматривает как аналогичные процессы удвоение буквы (*έλλαβεν* вместо *έλαβεν* от *λαζβάνω*, *έννεκε* вместо *ένεκε*), слова (*λέλεξ*, *κάτικαν*) и слова (*Μῶσ' ἄγε*, *Μῶσα λίγεια*; *βαρὺς* *βαρὺς σύνοικος*) ("Синтаксис" 4, 15–19).

Нередко теория *κάθος* применялась для анализа грамматических форм имени и глагола, не соответствовавших законам аналогии<sup>5</sup>. Например, Геродиан определяет родительный падеж имени *ἄντρ* "муж" – *ἄνδρός* – как отклонение от ожидаемой формы *ἄνερος*, при котором происходит эллипс буквы ε и плеоназм буквы δ (Геродиан II 939, 17; I 406, 17).

Как *τάθος* трактовалось также отсутствие какой-либо формы в парадигме при словоизменении. Например, Аполлоний определяет как эллипс (один из видов *τάθη*) отсутствие у местоимения ἐμός "мой" формы звательного падежа ("Синтаксис" 221, 23 ff)<sup>6</sup>.

Однако в задачи патологии входило не только установление отношений между отклоненной и исходной формами, но и поиск причины отклонения. Например, форма звательного падежа местоимения ἐμός отсутствует, поскольку она была бы омонимична аккузативу ἐμέ. Если употребление "претерпевшей" формы обосновано, то *τάθος* не является ошибкой, а необоснованное изменение рассматривается как грамматическая неправильность. Так, Аполлоний, разбирая процесс удвоения, пишет, что оно иногда бывает необходимым (*ἀναρχαίως*), а иногда излишним (*ἐν παρολεῖ*) ("Синтаксис" 4, 21).

С помощью теории *τάθος* также анализируется структура высказывания, и части речи выстраиваются в порядок согласно их роли в построении высказывания. Основные (*θεματικά τέρα* — ср. термин *θέμα* в патологии) части речи, по мнению Аполлония, — это имя (*ὄνομα*) и глагол (*ῥῆμα*), потому что без них не может быть высказывания<sup>7</sup>. Если либо имя, либо глагол отсутствует, то высказывание становится недостаточным (*β λόγος ἔλλεί φει*), в то время как если убрать другие части речи, то высказывание все равно останется законченным. Следовательно, исходная структура заключается в соединении имени и глагола, а остальные части речи "вставлены" (*ἔρχεται* — ср. категорию прибавления элемента в теории *τάθος*) (Аполлоний "Синтаксис" 11, 8 ff). Местоимения (*ἀντωνυμίαι*) так же, как и имена, могут вместе с глаголами составлять высказывания, однако такие высказывания будут неопределенными, если местоимению не предпослано имя, которое замещается этим местоимением ("Аполлоний "Синтаксис" 112, 22 ff). Следовательно, местоимение не может считаться основной частью речи, оно не может употребляться самостоятельно, и его функция — замещать имя (ср. категорию замены элемента в теории *τάθος*).

Еще одно понятие, относящееся к теории *τάθος* — *συμτάθεια* "совместное претерпевание", — мы встречаем у Трифона в его этимологических штудиях. Он употребляет этот термин для опи-

сания случаев, когда звуковые изменения, происходящие в слове, можно связать с семантикой слова. Например, слово λιμός "голод" Трифон возводит к глаголу λείπω "оставлять, не хватать": "слово λιμός происходит от λείπω, λείψω, и оно должно было бы писаться с дифтонгом (т.е. \*λείμος — прим. Б.Н.). Но звучание изменилось согласно значению (συνέπειαν τη φωνή τῷ οπιλαγμένῳ): поскольку это слово обозначает недостаток (ένδεια)<sup>8</sup>, поэтому оно получило и недостаток звучания" (гр. 1 р. 97 De Vels).

Таковы основные положения и области применения теории патологии в александрийской грамматике I в. до н.э.—II в. н.э.

Однако о существовании этой теории и в более ранний период свидетельствуют источники, относящиеся к стоической традиции — прежде всего к разделу стоической диалектики, который назывался περὶ τῆς φωνῆς τόκος "область звучания"<sup>9</sup>.

По словам Диогена Лаэрция (VII 59), в "область звучания", помимо определений "звукания" (φωνή), "слова" (λέξις) и "высказывания" (λόγος), входило также описание достоинств (ἀρετάί) и недостатков (χακίαι) речи. Недостатки — это "варваризм" (βαρβαρισμός), т.е. слово, "отклоняющееся от обычая речи почитаемых эллинов", и "солецизм" (σολοιχισμός): "высказывание, построенное несогласованно (ἄκαταλλήλως)". Здесь можно обратить внимание на употребление термина ἄκαταλλήλως, к которому, по-видимому, восходит оппозиция, используемая Аполлонием для описания "непретерпевшей" и "претерпевшей" форм: κατάλληλον "согласованная" — ἄκατάλληλον "несогласованная"<sup>10</sup>.

Похожее определение варваризмов и солецизмов мы находим у латинского грамматика Харисия<sup>11</sup>, который, как это показал К.Барвик, ориентировался на стоическую теорию языка<sup>12</sup>. "Варваризм — это слово, неправильное в какой-либо своей части или произношением, или написанием" (Харисий 350, 25). "Солецизм — это соединение слов, не соответствующее структуре высказывания (rationi sermonis)" (Харисий 352, 32).

Точно так же, кстати, объясняет значение терминов "варваризм" и "солецизм" Аполлоний Дискол: "Варваризм — это погрешность в одном слове, а солецизм — это погрешность в сплетении несогласованных слов" ("Синтаксис" 198, 6–7). По свидетельст-

ву Аполлония, все грамматики согласны, что именно такой смысл следует вкладывать в эти понятия ("Синтаксис" 198, 5-6).

Варваризмы и солецизмы являются ошибками в прозаической речи, в то время как в поэзии их употребление допустимо, поскольку обусловлено поэтическим контекстом. Здесь, как и уalexандрийцев, мы встречаемся с идеей обоснованности и необоснованности языковых изменений. Варваризм в поэзии становится "метаплазмом" (*metaplastus*), а солецизм — "Фигурой" (*schema*) (Харисий 350, 2). Харисий рассматривает варваризм и метаплазм как отклонения от правильной формы слова, выделяя те же четыре рода отклонений, что и alexандрийцы (в латинском переводе — *adiectio* "прибавление", *delectio* "отнятие", *immutatio* "замена", *transmutatio* "перемена мест") (Харисий 366 ff.).

К стоической теории Фигур речи восходят, по-видимому, фрагменты Цецилия<sup>13</sup>. Фигура (*σχῆμα*) определяется Цецилием как изменение исходной формы словесного выражения или мысли в форму, не соответствующую природе (*τὸ μὴ κατὰ φύσιν*) (Цецилий fr. 50 Of.). Первоначальная форма, наоборот, соответствует природе (*κατὰ φύσιν*) или обычью (*κατὰ συνήθειαν*) (Фрагмент Александра Rh G 3, 12, 11, восходящий к Цецилию<sup>14</sup>). Здесь мы сталкиваемся с оппозицией *τὸ κατὰ φύσιν* и *τὸ μὴ κατὰ φύσιν*, которую применяют и alexандрийские грамматики для обозначения исходной формы, возникшей в результате *κάθοσ*<sup>15</sup>. В другом фрагменте Цецилия говорится об обусловленности того изменения, которое приводит к образованию фигуры: "Фигурой называется какое-либо обоснованное (*cum ratione*) изменение обыкновенной и простой формы мысли или речи" (Цецилий fr. 51a Of.). Ориентировавшийся на Цецилия Александр<sup>16</sup> перечисляет виды фигур в последовательности, позволяющей выделить четыре группы: фигуры, образованные в результате прибавления слова (например, плеоназм), отнятия слова (эллипс), замены и перестановки слов (Rh G 3, 29, 3)<sup>17</sup>.

Итак, как и alexандрийцы, стоики рассматривали изменение слова и высказывания как отклонение от исходной формы, соответствующей природе, выделяли четыре основных типа этих отклонений и определяли как ошибки те изменения, которые не бы-

ли обоснованы, в то время как изменения с *sunt ratione* ошибками не являлись.

Подобный метод стойки применяли и для исследования семантических изменений слов. В ряд "варваризм" ("метаплазм") – "солецизм" ("фигура") попадает термин *тρόπος* "троп", обозначающий употребление слова в переносном значении. Псевдо-Платон в трактате "De vita et poesi Homeri"<sup>18</sup> сопоставляет тропы и фигуры, определяя троп как "отклонение" (*εξτροπή*) слова, а фигуру – как отклонение соединения слов. Основное значение слова (*χωριολογία*, *χώρας λέξεις*) соответствует природе (*τὸ κατὰ φύσιν*), как и исходная форма слова и высказывания (см., напр., Григорий Rh G 3, 215, 5; Марциан Капелла 356–360). В соответствии с характером отношения между измененным и первоначальным значениями слова выделяется три вида тропов: перенос по сходству, по смежности и по противоположности<sup>19</sup>. Как пишет Марциан Капелла (358–360), перенос значения, если он происходит без каких-либо на то оснований (*sine ulla ratione*), является ошибкой (например, "если назвать камнем человека, не отличающегося твердостью тела или слабостью ума"), и подобного словоупотребления следует избегать. Можно пользоваться только теми словами, которые меняют свое значение вследствие необходимости (*propter necessitatem*) или ради украшения (*propter decorem*).

По свидетельству Августина ("De dialectica" VI = Варрон pp. 238–241 Goetz), стойки применяли теорию изменений для этимологического анализа. Они считали, что из "первых слов" (*сипавбула вербогум*) посредством переноса значения по сходству, по смежности или по противоположности образуются новые слова. Например, слово *crus* "голень", по мнению стойков, произошло из сих "крест", потому что голень длиной и твердостью подобна древесине креста (перенос по сходству – *similitudo*). Слово *piscina* "бассейн" восходит к *piscis* "рыба": бассейн наполнен водой, а вода – это среда обитания рыб (перенос по смежности – *vicinitas*). "Война" (*bellum*) названа этим именем, потому что она далеко не прекрасна (*res bella non sit*): это пример переноса по противоположности (*contrarium*). Кроме того, этимологу нужно иметь в виду, что изменяется и звучание

слов: в языке неизбежно происходит "порча слов" (*corruptio verborum*). Способы этих изменений рассматривает Варрон во II-IV книгах трактата "О латинском языке", а затем вновь перечисляет их в V книге ("О латинском языке" V 6) — это прибавление (*additio*), отнятие (*demptio*), перестановка (*traiectio*) и замена (*comutatio*) букв и слогов. Таким образом, стоики используют учение о трех видах тропов для описания семантических изменений, происходящих при словообразовании, а разновидности фонетических изменений рассматриваются ими так же, как виды *λάθη* у Александрийцев.

В терминах патологии стоики разбирали также и "двусмысленные выражения" (*ἀμφιβολίαι*). Гален (SVF II 153) приводит классификацию, в которой выделяется восемь типов подобных высказываний. В трех случаях из восьми двусмысленность получается вследствие семантической неоднозначности слова или выражения, а остальные пять непосредственно соотносимы с разновидностями *λάθη*: это эллипс (например, высказывание *ὅτι σου* "он твой", в котором отсутствует указание на характер отношений, выраженных родительным падежом — подобное высказывание может значить "он твой сын" и "он твой раб"); плеоназм (например, *ἀπέργεσεν αὐτῷ μὴ πλεῖν* — "Он запретил ему не плыть" — вставленная отрицательная частица *μή*<sup>20</sup> делает неясным смысл высказывания — "Он запретил ему плыть" или "Он запретил ему не плыть"); разделение и соединение элементов (*σύνθεσις* и *διάρρεσις*) — т.е. случай, когда часть высказывания в разделенном и соединенном виде имеет разный смысл (например, *ἡ αὐλητρὸς κέροῦσα* — это "упавшая флейтистка", а в разделенном виде — *ἡ αὐλὴ τρὶς κέροῦσα* — "трижды упавшая дворовая ограда"); а также два типа высказываний, в которых неясно, какой элемент к какой части относится (в одном случае — буква, в другом — слово). Пример первого типа подобных двусмысленных высказываний — *καὶ νῦ κεν ἡ παρέλασσεν*: в данном случае гласный может относиться к предшествующему слову (*καὶ νῦ κεντὴ παρέλασσεν*), к следующему слову (*καὶ νῦ κεν ἡ παρέλασσεν*) или быть самостоятельным словом (*καὶ νῦ κεν ἡ παρέλασσεν*). Пример второго типа — *πεντέκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίγε δῆος Αχιλλεός*: числительное *ἑκατόν* можно относить к сло-

ву ἀγρόν, и тогда это высказывание можно перевести как "Пятьдесят из ста мужей оставил божественный Ахилл", а можно понимать ἔκατον как объект при глаголе λέπει, и в этом случае предложение будет иметь такой смысл: "Сто мужей из пятидесяти оставил божественный Ахилл". Нам представляется, что эти два последних вида двусмысленных выражений можно отнести к категории "перестановки элементов", хотя речь здесь идет не о перемещении элемента в пространстве, а об изменении его места в системе синтаксических отношений (т.е. синтаксические отношения представляют собой некое пространство высказывания).

Итак, можно утверждать, что теория πάθος существовала не только в Александрийской, но и в стоической грамматике. Употребление самого термина πάθος по отношению к языковым явлениям мы встречаем у Хрисиппа во фрагменте, который относится уже к другому разделу диалектики — к "области означаемого". Хрисипп, подчеркивая связь между преобразовательными процессами, происходящими на уровне "звучания", с одной стороны, и "означаемого", с другой (речь идет о построении сyllogismov), говорит: "Некоторые из сyllogismov не являются каким-то особым родом, а могут быть истолкованы как образованные в результате претерпевания слова (διὰ περιουσίας λέξεως) или иногда вследствие изменения последовательности слов (χατ' ὁκολογίας ὑπέρβεσιν<sup>21</sup>) (SVF II 247)<sup>22</sup>.

Поскольку преобразования могут затрагивать не только "звучание", но и "означаемое", стоики применяют теорию πάθος и для описания явлений, относящихся к "области означаемого".

По свидетельству Диогена Лаэрция, в учении об означаемом стоики рассматривали "представления" (φαντασίαι), "высказываемые" (λεξτά), виды предикатов (χατηγορίαта), способы построения суждений и т.д. (DL VII 43–44). "Высказываемые"<sup>23</sup> бывают законченными (αἴτοτελή) и недостаточными (έλλιπτή). Недостаточные — это "высказываемые, которые произносятся в незавершенном виде", например, "Пишет" (Γράφει). Спрашивается, кто? Законченные — это "высказываемые, которые произносятся в завершенном виде", например, "Пишет Сократ" (Γράφει Σωκράτης) (DL VII 63).

У Порфирия мы находим такое определение недостаточного

"высказываемого": "Недостаточное и нуждающееся в добавлении некоторого элемента, чтобы довести предикацию до конца" (SVF II 184). Порфирий приводит примеры двух недостаточных высказываемых, в которых отсутствует по одному элементу (*κερικατεῖ* "Гуляет"; в полном виде — *Σωκράτης κερικατεῖ* "Сократ гуляет"; *μεταμέλει* "Внушает раскаяние" — здесь не хватает объекта при безличном глаголе: в полном виде — *τούτῳ μεταμέλει* "Ему внушает раскаяние", т.е. "Он сожалеет") и двух недостаточных высказываемых, в которых отсутствует по два элемента (φίλει "любит" — необходим субъект и объект; *μέλει* "Заботится" — не хватает двух объектов при безличном глаголе: в полном виде — *Σωκράτει Ἀλκιβιάδου μέλει* "Сократ заботится о Алкивиаде").

Можно обратить внимание на параллель между оппозицией λεκτὸν ἔλλιπές — λεκτὸν αὐτοτελές и, с другой стороны, характерным для теории τάφος противопоставлением форм ἔντελές (αὐτοτελές) "законченная, самодостаточная" и τέκονθός "претерпевшая" (ср. одну из разновидностей "претерпевания" — ἔλλειψις "эллипс"). Примером такого противопоставления является описание Аполлонием Дисколом законченных и недостаточных высказываний: "Никакой прямой падеж не составляет законченности (αὐτοτέλεια) без глагола, а также если глагол не получает требуемого косвенного падежа. Так, высказывание "Он гуляет" (οὗτος κερικατεῖ) законченное, а "вредит" (βλάπτει) незаконченное, потому что не хватает (λείπει) объекта "кому?" (τίᾳ)" ("Синтаксис" 198, 14–18).

Стоики определяют недостаточное высказываемое через его отношение к законченному: высказываемое становится недостаточным, если в нем отсутствует какой-либо элемент. Следовательно, за единицу принимается λεκτὸν αὐτοτελές — законченное высказываемое является некоторым первоначальным состоянием, в то время как недостаточное высказываемое представляет собой отклонение от этого первоначального состояния: это отклонение вызвано отнятием одного из элементов. У Августина ("De dialectica" I = Варрон pp. 234–235 Goetz) мы встречаем уже иную трактовку этих понятий. Августин выделяет "простые и составные выражения" (*verba simplicia et coniuncta*) и принимает за единицу *verba simplicia*, а *verba coniuncta* — это либо слова,

имеющие дополнительное значение, например, значение личного местоимения, присутствующее в глагольных формах 1-го и 2-го лица (*loquor* — "я говорю"), либо выражения, состоящие из нескольких слов. Стоические *λεχτὰ αὐτοτελῆ* соответствуют одному из видов *verba coniuncta* в классификации Августина: "одни из составных выражений содержат высказывание" (Варрон р. 235, 14–15 Goetz). Таким образом, если стоики исходят из целого (*λεχτὸν αὐτοτελές*), изменяющегося вследствие отнятия одного из элементов, то для Августина отправной точкой служит элемент — слово (*verbum simplicium*).

С помощью теории отклонений в "области означаемых" стоики описывали также виды "сомнительных суждений" (*οἱ ἀκέρατοι λόγοι*), т.е. суждений, не приводящих к окончательному заключению (SVF II 240). Суждение, в котором заключение соответствует посылкам, определяется как имеющее "здоровую форму" (*τὸ δύναται σῶμα*) — это термин, который обозначает исходную форму в теории *κάθησις*<sup>24</sup>. "Сомнительные суждения", отклоняющиеся от "здоровой формы", могут быть четырех видов, три из которых соотносимы с видами *κάθησις*. Правильная форма суждения выглядит так (SVF II 240): "Если день, то светло. Сейчас день. Значит, светло". Первое отклонение называется отклонением "по разрыву" (*κατὰ διάρτησιν*) и заключается в замене меньшей посылки на иную, взятую извне (что соответствует категории замены элемента в грамматике): "Если день, то светло. На рынке проходится пшеница. Значит, светло". Второй тип отклонений — "по избытку" (*κατὰ παρολχήν*). Термин *παρολχή* употребляется в грамматике как синоним плеоназма (см., напр., Аполлоний Синтаксис" 4, 21). Отклонение "по избытку" происходит, "когда к посылкам добавляется что-то лишнее извне": "Если день, то светло. Сейчас день. И доблесть полезна. Значит, светло". Суждение также становится "сомнительным" вследствие опущения (*ἔλλειψις*) какого-либо элемента из посылок. Пример такого типа "сомнительных суждений": "Богатство — или добро, или зло. Богатство — не зло. Следовательно, богатство — добро." В посылке отсутствует утверждение, что богатство безразлично. Суждение в " здоровой форме" должно быть следующим: "Богатство — не добро и не зло. Значит, богатство безразлично".

Теорию *τάθος* мы встречаем не только в стоической диалектике, которая была частью логики (см. прим. 9), но и в этике. Стоики утверждают, что "нужно жить, следуя природе (*τῷ φύσιν ἀκολούθως*)" — ср. определение исходной грамматической формы как "соответствующей природе" (*χατὰ φύσιν*) и "последовательной" (*ἀκόλουθον*). "Доблесть" (*ἀρετή*) — это "согласованное (*ὁμολογούμενη*) состояние ведущей части души, от которого иногда отклоняется (*διαστρέφεται*) разумное существо" (DL VII 89; SVF III 459). Доблесть также — это "общая для всего законченность" (*τελείωσις*) (DL VII 90) — ср. термины *αὐτοτελές* и *ἐντελές*, обозначающие исходную форму в грамматике. Стоики "понимают под доблестью состояние ведущей части души и силу, рождаемую разумом (*ὑπὸ λόγου*), или, скорее, саму являющуюся разумом (*λόγος*), который согласован (*ὁμολογούμενος*), верен (*βέβαιος*) и неизменен (*ἀμετάκτωτος*)" (SVF III 459). Стоит обратить внимание на то, что слово *λόγος*, переводимое здесь как "разум", в грамматике обозначает "высказывание" и употребление его с прилагательными *ὁμολογούμενος* и *ἀμετάκτωτος* (ср. термин *πτῶσις* в значении "падеж") не может не вызывать ассоциации с определением исходной формы высказывания.

Иногда душа, или, точнее, ее "ведущая часть", поддается "страстям" (*τοῖς τάθεσι*) (SVF III 459). Определив "страсть" как отклонение от исходного — "согласованного" состояния души (DL VII 89; SVF III 459), стоики разбирают виды страстей. Во-первых, страсти могут быть "неразумными" (*ἄλογα*) и "благоразумными" (*εὖλογα*) — в этом случае их называют *εὐτάθετα* (DL VII 110–116). Это разделение аналогично классификации языковых изменений, происходящих *sine ratione* и *cum ratione*. Неразумная страсть — "это неразумное и происходящее вопреки природе (*χαρὰ φύσιν*) движение души или избыточный порыв (*ἡ δρμὴ πλεονάζουσα*)" (DL VII 110). Понятие "избыточного порыва" соответствует грамматическому термину "плеоназм". Кроме того, в этом определении страсти мы встречаем выражение *χαρὰ φύσιν* — ср. оппозицию *τὸ χατὰ φύσιν* "соответствующая природе" — *τὸ μὴ χατὰ φύσιν* "несоответствующая природе", с помощью которой описывались исходная и измененная грамматические формы.

Три из четырех "неразумных страстей" имеют параллели среди

"благоразумных" (DL VII 110–116): "влече<sup>н</sup>ие" — "неразумное желание" — противопоставляется "стремлению" — "благоразумному желанию"; "страх", т.е. "ожидание зла" — "осторожности", которая определяется как "благоразумное отклонение" ( $\epsilon\breve{\eta}\lambda\sigma\tau\omega\zeta$ ) (термин  $\epsilon\breve{\eta}\lambda\sigma\tau\omega\zeta$  — ср. лат. *declinatio* у Варрона — обозначает в грамматике изменение слова); если "удовольствие" представляет собой "неразумное возбуждение" ( $\alpha\lambda\omega\zeta\epsilon\breve{\eta}\lambda\sigma\tau\omega\zeta$ ), то "радость" — "благоразумное возбуждение" ( $\epsilon\breve{\eta}\lambda\omega\zeta\epsilon\breve{\eta}\lambda\sigma\tau\omega\zeta$ ). Первое значение слова  $\epsilon\breve{\eta}\lambda\sigma\tau\omega\zeta$  — "набухание", т.е. оно указывает в данном случае на некоторое увеличение души, что позволяет соотнести это отклонение с грамматической категорией прибавления элемента, тем более что четвертая "неразумная страсть" — "скорбь" — рассматривается как "сокращение" ( $\sigma\mu\tau\omega\lambda\zeta$ ) души, причем слово  $\sigma\mu\tau\omega\lambda\zeta$  является грамматическим термином, который обозначал сокращение долгого гласного (категория отнятия) (см. напр., Аполлоний "Синтаксис" 281, 7)

Стоики Зенон и Хрисипп связывали учение о "страстях" ( $\tau\acute{a}$   $\kappa\acute{a}\theta\acute{t}$   $\tau\acute{e}\zeta$   $\psi\lambda\chi\tau\zeta$ ) с учением о телесных болезнях ( $\tau\acute{a}$   $\kappa\acute{a}\theta\acute{t}$   $\tau\acute{o}\beta$   $\sigma\omega\mu\lambda\alpha\zeta$ ): "Болезнь души в высшей степени подобна неустойчивости тела" (SVF III 471). Это замечание особенно интересно, поскольку грамматическую теорию  $\kappa\acute{a}\theta\acute{o}\zeta$  нередко сопоставляют с медициной<sup>25</sup> — такое сопоставление вполне обосновано, тем более, что античная грамматика нередко апеллирует к медицине и наоборот. В данном случае медицина — как этика и диалектика (в которую входит грамматика) является одной из областей применения теории патологии.

Понятия  $\kappa\acute{a}\theta\acute{o}\zeta$  и  $\sigma\chi\tau\mu\zeta$  мы встречаем и в стоической физике. У всего существующего, по мнению стоиков (DL VII 134), есть два начала: активное ( $\tau\acute{o}$   $\chi\lambda\omega\zeta$ ) и пассивное ( $\tau\acute{o}$   $\kappa\acute{a}\theta\acute{h}\omega\zeta$ )<sup>26</sup>. Кстати, Аполлоний Дискал будет называть словом  $\chi\lambda\omega\zeta$  причину, вызывающую отклонение от исходной формы ("Синтаксис" 196, 26 и 197, 1). Пассивное начало — это "бескачественная сущность", или "материя" ( $\bar{\nu}\lambda\tau\zeta$ ), которая сама по себе неподвижна и бесформенна ( $\delta\sigma\chi\tau\mu\alpha\zeta\omega\zeta$ ), и необходима некая причина (активное начало), чтобы перевести материю в движение и придать ей форму ( $\sigma\chi\tau\mu\zeta\epsilon\zeta\iota\zeta$ ) (SVF II 311). Форма не является внутренним свойством материи, однако материя всегда неразрывно

связана с каким-либо качеством, всегда присутствует в одной из форм (SVF I 88)<sup>27</sup> (как и языковая единица — слово или высказывание — всегда заключена в ту или иную форму — *σύμμα*), и следовательно, материю можно отделить от качества лишь гипотетически. Материя переходит из одной формы в другую, то есть она подвержена изменениям (*καθητή*) — если бы она была неизменна (*άτρεκτος*), ничто не могло бы из нее возникнуть (DL VII 150). Итак, *χάρος* в физике обозначает переход материи из одной формы в другую.

Стоики разграничивают понятия "первичной материи", являющейся сущностью всего, и материи, характеризующей часть сущего. Если "первичная материя" не может уменьшаться или увеличиваться (*οὐτε κλείων οὐτ' ἐλάττων γίνεται*), то материя в узком смысле обладает этой способностью (DL VII 150) (ср. грамматические категории отнятия и прибавления).

Мир (*χόρμος*) представляет собой качественно определенное состояние всеобщей сущности (*διδίως κοιτὸς τῆς τῶν ὅλων σύστασις*) (DL VII 138), т.е. является формой, в которую заключена первичная материя<sup>28</sup>. При этом мир подвержен гибели, поскольку если что-то изменяется к худшему, то оно подвержено гибели, а мир изменяется к худшему, так как он "иссыхает" и "изжигается" (DL VII 141). Стоики предполагают некоторое начальное состояние мира, в котором четыре элемента ("жидкий" — вода, "сухой" — земля, "горячий" — огонь, "холодный" — воздух) уравновешены и согласованы, однако со временем одни из этих элементов становятся избыточными, т.е. происходит своего рода плеоназм, приводящий к ухудшению и разрушению мира.

Итак, теория *χάρος* является универсальным способом описания явлений, относящихся ко всем областям стоической философии. В Стое существовала сознательная установка на объединение в единую систему различных областей знания, причем мастерской, в которой разрабатывались методы анализа бытия и человека, служила грамматика. Некоторые из рассмотренных понятий, относящихся к теории *χάρος*, например, *συγκολύ*, *έλλειψις*, *κλεοπαρμός*, хотя и употребляются в различных разделах философии, однако именно в грамматике становятся терминами, точно определенное значение которых сохраняется и в последующей

традиции.

Если стоическая система категорий предлагает принципы анализа объекта в его соотнесенности с другими объектами – т.е. устанавливает синтаксические связи внутри системы объектов<sup>30</sup>, то теория *κάθος*, возводя одни формы к другим, выстраивает систему парадигматических отношений. Синтезом этих двух подходов становится понятие *συμβάσεια* "сопретерпевание", обозначающее взаимообусловленные изменения (*κάθη*) объектов. В грамматике (у Трифона) *συμβάσεια* может представлять собой "сопретерпевание" звучания и значения (*συμβάσει ἡ φωνὴ τῷ σημαίνει*) (frg. 1, 2 р. 97 De Vels)<sup>31</sup>, в этике и медицине – взаимосвязанные процессы, происходящие с душой и телом: "Претерпевает (*συμβάσει*) душа вместе с телом, когда тело болеет или разрезается, и тело вместе с душой: ведь когда душа испытывает стыд, тело краснеет, а когда душа испытывает страх, тело бледнеет" (SVF I 518).

"Сопретерпевание" является одной из главных особенностей мира: изменение одной части мира вызывает изменение другой его части (SVF II 1013). Например, вследствие увеличения или убывания луны растут или идут на убыль многие наземные и морские животные, а также происходят морские приливы и отливы (все перечисленные "претерпевания" – *κάθη* – соответствуют грамматическим категориям прибавления и отнятия). Под влиянием восхода и захода небесных светил случаются изменения в атмосфере, которые иногда бывают к лучшему, но иногда губительны. "Сопретерпевание" характеризует системы телесных объектов, определяемые как "единые" (*τριώμενα*) – в отличие от "связанных" систем (*συγκάτομενα*), в которых объекты находятся рядом друг с другом и "склоняются к некоей целостности", однако изменение одного из этих объектов не влечет за собой изменения других (например, цепь), а также в отличие от расчлененных систем (*διεστῶτα*), в которых объекты разделены и каждый существует сам по себе (например, войско: в случае гибели всех воинов один спасшийся не страдает). К "единым" системам относятся животные, растения и сам космос, части которого испытывают "сопретерпевание" одна по отношению к другой (SVF II 1013; см. также SVF II 534; II 546; II 1211). Таким образом,

*σύμπάθεια* — это не просто взаимное тяготение объектов, это характеристика единого целого, в котором состояние каждой части обусловлено состоянием остальных частей, и значит, понятие *σύμπάθεια* говорит о взаимосвязи синтаксических и парадигматических отношений между объектами.

Возникает вопрос о датировке стоической теории *κάθος*: существовала ли она в Древней Стое или в законченном виде была сформулирована позднее. Что касается этики и физики, то в этих областях метод патологии применялся еще Хрисиппом (так, например, учение о "страстях" излагается Хрисиппом в трактате *κερὶ καθῶν* — см. SVF III 443–455). Теорию тропов, варваризмов и солецизмов связывают с именем Диогена Вавилонского<sup>32</sup> на том основании, что именно он, по-видимому, впервые выделил три разновидности тропов (перенос значения по сходству, по смежности и по противоположности), а более ранних фрагментов, относящихся к учению о языковых изменениях, не находят. Однако стоит обратить внимание на цитировавшийся нами фрагмент Хрисиппа SVF II 247, где говорится об интерпретации некоторых силлогизмов как образованных от других в результате "претерпевания" (*κάθος*) слова или вследствие изменения последовательности слов. Кроме того, в списке трудов Хрисиппа, приводимом Диогеном Лазерием (DL VII 192, 193, 195), мы встречаем трактаты о солецизмах (*κερὶ σολοιχισμῶν*; *κερὶ σολοιχισόντων λόγων*), семь произведений, посвященных двусмысленным выражениям (*κερὶ αἱρεψιῶν* и др.), а также относящийся к разделу "об означаемых" трактат *κερὶ τῶν καρελχόντων λόγων* ("Об избыточных суждениях"), в заглавии которого употреблен грамматический термин *καρολχή*. Все это, с нашей точки зрения, позволяет отнести теорию *κάθος*, по крайней мере, к Хрисиппу (о роли Зенона и Клеанфа в ее формировании трудно что-либо утверждать из-за недостатка материала) и датировать ее самое позднее III в. до н.э.

#### Примечания

<sup>1</sup> J. Wackernagel. "De pathologiae veterum initiis". Basel. 1876. P. 22 ff.

- <sup>2</sup> См., напр., Chr.Theodoridis. "Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos". Berlin; New York, 1967. S. 6. Теория κάθης, по-видимому, использовалась Филоксеном при анализе односложных глаголов (см.: R.Reitzenstein "M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita". Leipzig, 1901. S. 86 ff). На то, что Филоксен действительно разрабатывал систему κάθη, указывают фрагменты его трактата περὶ ἀναδικλασίασμοῦ (frg. 224–227 Th.).
- <sup>3</sup> См. R.Schroeter. "Studien zur varronischen Etymologie". 1 Teil. Wiesbaden, 1960. SS. 48–53.
- <sup>4</sup> Помимо упомянутой работы Вакернагеля см. также D.Blanck "Ancient Philosophy and Grammar (The Syntax of Apollonius Dyscolus)". Chico, 1982. Pp. 41–49; E.Siebenborn. "Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik". Amsterdam, 1976. SS. 108, 150–151.
- <sup>5</sup> См.: Siebenborn. Op. cit., SS. 108–109.
- <sup>6</sup> См.: A.Thierfelder. "Beiträge zur Kritik und Erklärung des Apollonios Dyskols". Leipzig, 1935. S. 85.
- <sup>7</sup> Ср. определения высказывания, образованного соединением имени и глагола как ἡ πρώτη συμβολή "первое сплетение" у Платона ("Софист" 262) и ἀπλῆ αὐθόφασις "простое высказывание" у Аристотеля ("Об истолковании" 17а20–22).
- <sup>8</sup> Слово ἔιδεια "недостаток" употребляется Аполлонием Дисколом в качестве синонима к эллису (одному из видов κάθη) – см. "Синтаксис" 5, 10.
- <sup>9</sup> Стоическая философия разделялась на логику, этику и физику, логика – на диалектику и риторику, а диалектика – на "область означаемых" и "область звучания" (DL VII 39–43).
- <sup>10</sup> Об употреблении терминов χατάλληλον и ἀχατάλληλον в греческой грамматике см. Blank. Op. cit. Pp. 55–57.
- <sup>11</sup> В этой части нашей работы мы будем приводить свидетельства античных авторов, не связанных непосредственно со стоической школой. Однако ориентация всех приводимых фрагментов на стоическое учение доказывалась во многих исследованиях, на которые мы будем ссылаться, разбирая каждый из источников. Рассматриваемое нами учение о варваризмах и солециз-

- мах, очевидно, восходит к стоикам: на это указывают прежде всего одинаковые определения понятий "варваризм" и "соленцизм" у стоиков и в последующей традиции (подробнее см.: K. Barwick. "Remmius Palaemon und die römische ars grammatica". Leipzig, 1922).
- <sup>12</sup> См.: K. Barwick. "Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik". Berlin, 1953. S. 98.
- <sup>13</sup> См.: H. Gomoll. "Caecilius' Stellung zu den Σχήματα Διανοίας // Rheinisches Museum, 82. 1933. S. 59–66; Barwick. "Probleme..." S. 103.
- <sup>14</sup> См.: Barwick. Probleme... S. 100.
- <sup>15</sup> Например, Геродиан, утверждая, что слово ἀλαλή "крик" происходит от λαλῶ "говорить" (I 321, 16), указывает на плеоназм буквы α (ср. Аполлоний "Синтаксис" 4, 24) и пишет, что "слово ἀλαλή трехсложное не по природе (οὐ φύσει)" (II 944, 16) — "по природе" оно должно быть двусложным (т.е. \*λαλή).
- <sup>16</sup> См.: Barwick. "Probleme..." S. 100, 104.
- <sup>17</sup> См.: Barwick. "Probleme..." S. 104.
- <sup>18</sup> О стоической ориентации этого трактата см.: Barwick. "Probleme..." S. 94. Цитаты из Псевдо-Плутарха и Марциана Капеллы мы приводим по кн. Barwick. "Probleme...". S. 90 ff.
- <sup>19</sup> Эти три основные группы можно выделить, исходя из порядка перечисления тропов у Псевдо-Плутарха (см.: Barwick. "Probleme..." S. 90 ff).
- <sup>20</sup> В русском варианте высказывание "Он запретил ему не плыть" однозначно. По-гречески двусмысличество получается из-за того, что частица μή "не", употребленная при *verba timendi*, к которым можно отнести и глагол ἀπαγορεύω, не меняет значение высказывания на противоположное, поэтому данное предложение можно переводить как "Он запретил ему не плыть" (т.е. "он заставил его плыть") и как "Он запретил ему плыть (боясь, как бы он не поплыл)".
- <sup>21</sup> Ср. термин ὑπέρθεσις в теории κάθος у Александрийцев, где он обозначал один из видов "претерпеваний" — перестановку элементов (Аполлоний "Синтаксис" 8, 20 ff).
- <sup>22</sup> Ср. определение стоиками варваризма как отклонения от пра-

- вильной формы слова и солецизма как отклонения от правильной формы высказывания (т.е. последовательности слов) (DL VII 59).
- <sup>23</sup> Мы не останавливаемся здесь на сложной проблеме интерпретации стоического понятия "высказываемое", неоднократно обсуждавшейся в научной литературе (см., напр., А.Ф.Лосев. "Учение о словесной предметности (лектон) в языкоznании античных стоиков" // А.Ф.Лосев. "Знак. Символ. Миф." М., 1982. С. 168–183; G.Nuchelmans. "Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of the Truth and Falsity". Amsterdam; London, 1973. Р. 47 ff.). Мы считаем, что этим понятием стоики обозначали организацию мысли для высказывания — т.е. мысль, которая организована в соответствии с языковыми законами и должна быть выражена в высказывании.
- <sup>24</sup> Об употреблении в теории *τάθος* термина *ὑγιές*, см. K. Lehrs. "Analecta Grammatica" // Herodiani scripta tria emendatiora. Berlin, 1857. S. 381–481.
- <sup>25</sup> См.: Blanc. Op. cit. Р. 83, прим. 2; в качестве параллели к определению исходной формы в грамматике как *ὅλοχληρον*, *ὑγιές* и *τὸ κατὰ φύσιν* приводятся термины *ὅλοχληρία*, *ὑγίεια* и *τὸ κατὰ φύσιν*, которыми рационалисты обозначали цель медицины.
- <sup>26</sup> О взгляде стоиков на соотношение активного и пассивного начала см. A. Long, D. Sedley. "The Hellenistic Philosophers". Vol. 1. Cambridge, 1987. Р. 270–272.
- <sup>27</sup> Long, Sedley. Op.cit., pp. 270–272.
- <sup>28</sup> Понятия "материя" и "форма" соотносятся с категориями *τί* (объект) и *κοῖος* (качественно определенный объект) в стоической системе категорий — см., напр., Long, Sedley. Op. cit. Р. 172–173.
- <sup>29</sup> Н.П.Гринцер. "Стоическая доктрина: картина мира и система языка" // Балканские чтения-1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 16–19.
- <sup>30</sup> См.: Ph. De Lacy. "Stoic Categories as Methodological Principles" // Transactions of American Philological Association. 76. 1945. Р. 246–247.

<sup>31</sup> Согласно Ф. Зоммеру, понятие *сиркáфса* в значении "сопретепревания" звучания и значения было известно уже Луцилию (F. Sommer. "Lucilius als Grammatiker" // *Hermes*. 44. 1909. S. 70 ff). Зоммер считает, что это понятие возникло в сточеской школе, с ним согласен и Барвик (Barwick. "Probleme..." S. 56–57), который предполагает, что понятие *сиркáфса* появилось в сточеской грамматике во второй половине II в. до н.э.

<sup>32</sup> См.: Barwick. "Probleme...." S. 110–111.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аполлоний "Синтаксис" — Apollonii Dyscoli de constructione libri quattuor / ed. G.Uhlig. Lipsiae, 1910.
- Аристотель — Aristotelis opera (Graece ex rec. I. Bekkeri) / ed. Academia regia borussica. T. 1–2. Berolini, 1831.
- Варрон (Goetz). — M. Terentii Varronis de lingua latina quae supersunt. Accedunt grammaticorum Varronis librorum fragmenta / rec. G.Goetz et F.Schoell. Amsterdam, 1964.
- Геродиан — Herodiani technici reliquiae / coll. A.Lentz. T. 1–2. Lipsiae, 1867–1870.
- Платон — Platonis opera / rec. I.Burnet. T. 1–5, Oxonii, 1956–1959.
- Трифон (De Vels.) — Tryphonis Alexandrini fragmenta / coll. A.de Velsen. Berlin, 1853.
- Филоксен (Th.) — Chr.Theodoridis. "Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos". Berlin; New York, 1967.
- Харисий — Charisii artis grammaticae libri quinque / ed. C.Barwick. Lipsiae, 1925.
- Цецилий (Of.) — Caecilii Calactini fragmenta / coll. E.Offenloch. Lipsiae, 1907.
- DL — Diogenes Laertius. "Lives of Eminent Philosophers" (with an English translation by R.Hicks). Vol. 1–2, London; Cambridge, Mass., 1925–1938.

EM — Etymologicum Magnum / ed. T.Gaisford. Oxonii, 1848.

Rh.G. — Rhetores Graeci / rec. L.Spengel. T. 1-3. Lipsiae, 1853-1856.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta / coll. I. ab Arnim. Vol. I-IV. Lipsiae, 1921-1924.

B. M. Nikolsky

### THE STOIC THEORY OF PATHOS

#### *Summary*

This article deals with the reconstruction and analysis of the theory of pathos in the Hellenistic grammar. This theory was, in fact, a method of describing linguistic transformations. The term "pathos" denoted the declination of the original, "natural" form of a linguistic unit (a word or a sentence) into another, "corrupted" form. This declination could be produced by the addition, subtraction, transposition or substitution of one or several elements. The grammarians described the corrupted forms by tracing them back to the original ones.

The theory of pathos is believed to have been developed by the Alexandrian grammarians in the 1st century B.C. In this article, however, we are trying to show that the same theory existed in the Stoic school. The Stoics described the notions of barbarismus and soloecismus in terms of pathology. Similarly, they used the method of pathology in analysing ambiguous statements, as well as in their etymological studies.

The theory of pathos is to be found not only in the Stoic grammar, i.e. in the study of the significant, but also in other parts of the Stoic philosophy. The Stoics used the method of pathology in analysing complete and incomplete significatum. They used the same terms in describing passions in their ethics and the transformation of matter in their physics. Whereas the Stoic theory of categories established the syntactic relationships between objects, the theory of pathos

was used for establishing paradigmatic relationships. The synthesis of these two approaches results in the emergence of the notion of *sympatheia*, which meant mutually determined changes of objects.

There are reasons to believe that the Stoic Chrysippus in his day made use of the method of pathology. Hence, it may be assumed that this theory dates at least from the 3rd century B.C.

The fact that the theory of pathos is common both to the Stoics and the Alexandrians shows that there is hardly any reason to speak of an absolute opposition of the methodological principles of these two schools. On the contrary, it may be assumed that some of the principles developed by the Stoics were used by the Alexandrians as well. We may also conclude that the theory of pathos was used by the Stoics as a universal method of describing phenomena which were the subjects of study by the various parts of their philosophy. That theory expressed the Stoics' desire to combine the various fields of knowledge into a single general system.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>B.N.Топоров.</i> Диоскуры в «бобровой версии» основного мифа.	3
<i>V.N.Toporov.</i> Dioscuroi in the «beaver» version of the «principal» myth. <i>Summary</i> .....	33
<i>T.B.Цивьян.</i> 'Εφήμερος/αύδημερος и обыденный (к истокам ритуала).....	35
<i>T.V.Civjan.</i> Le concept de l'éphémère dans un rite dionysiaque et ses parallèles russes. <i>Résumé</i> .....	57
<i>M.C.Евзлин.</i> Смерть Геракла.....	58
<i>M.S.Yevzlin.</i> Der Tod des Heracles. <i>Zusammenfassung</i> .....	81
<i>E.G.Рабинович.</i> Рождество Пана (Hom. hymn. XIX).....	82
<i>E.G.Rabinovich.</i> The Birth of Pan. <i>Summary</i> .....	92
<i>E.A.Мончадская.</i> Античный миф о золотом руне и его памирские параллели.....	93
<i>Ye.A.Monchadskaya.</i> The classical myth of the golden fleece and its Pamirs parallels. <i>Summary</i> .....	106
<i>B.N.Топоров.</i> К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского (мarginalia к статье о золотом руне).....	107
<i>V.N.Toporov.</i> Contribution to the mytho-ritual motives of Apollonius of Rodos (marginalia to the article about the golden fleece). <i>Summary</i> .....	114
<i>H.A.Михайлов.</i> Локи и Прометей. К типологии протоперсонаажа.....	116
<i>N.A.Michailov.</i> Loki und Prometheus. Zur Typologie der «Urfigur». <i>Zusammenfassung</i> .....	133
<i>A.Григорян.</i> Первочеловек и первослово (к истокам мифа о Прометееве).....	135
<i>A.Grigroryan.</i> The first man and the first word (towards the origins of the myth about Prometheus). <i>Summary</i> .....	171
<i>H.A.Михайлов.</i> О некоторых аспектах «филантропической» культуртрегерской деятельности Прометея.....	172
<i>N.A.Michailov.</i> Einige Aspekte der «philanthropischen» Tätigkeit des Kulturträgers: Prometheus. <i>Zusammenfassung</i> .....	183
<i>H.P.Гринцер.</i> Структура и смысл диалога Платона «Кратил». <i>Summary</i> .....	184
<i>N.P.Grinzner.</i> Structure and meaning of Plato's <i>Cratylus</i> . <i>Summary</i> .....	210
<i>B.M.Никольский.</i> Стоическая теория пάθος.....	212
<i>B.M.Nikolsky.</i> The stoic theory of pathos. <i>Summary</i> .....	231

**3.71 Знаки Балкан. Сборник статей. Т. I.— 232 с.**

На протяжении тысячелетий Балканы были одним из важнейших культурных центров, чье наследие органически вошло в состав современной культуры. При всем многообразии, при всех перипетиях истории, когда творческие взрывы сменялись падениями и периодами застоя, есть основания говорить о единстве культуры Балкан в пространстве, времени и духе, «особости» этой культуры, образующей особый «балканский» текст. В центре внимания этой книги как раз и находятся его элементы — знаки Балкан. В культурно-исторической перспективе рассматриваются архаичные образы (Геракл, Прометей), мифологические сюжеты и ритуалы (золотое руно, обряды, связанные с Дионисом, Паном, Диоскурами), анализируются древние и современные тексты (в частности, коптские). От античности через средние века до наших дней (поэзия Кавафиса) — вот временные рамки представленных в книге статей, которые должны быть интересными историкам, филологам, философам — всем, чье внимание привлекает культурология, источниковедение, мифология, фольклор.

**ББК 63.3.(4)**

Лицензия ЛР №062281 от 22 февраля 1993 г.

Лицензия ЛР №090063 от 15 октября 1993 г.

Издательский код ГЭ8/031

Подписано в печать 1.03.94. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. п. л. 14,5. Тираж 1000 экз.  
Заказ 212

Издательство «Радикс».  
121019, Москва, а/я 336.

Отпечатано с оригинал-макета на Можайском полиграфкомбинате  
Комитета Российской Федерации по печати. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

