

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 II

Москва
•Радикс•
1994

ИЗ КОПТСКИХ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ
("Пистис София", Фрагменты)

Коптские гностические тексты не только своим содержанием располагают к семиотическому анализу, но и сами они хранят образцы подобного подхода.

Текст, фрагменты которого даны ниже, принято называть по одной из его частей — "Пистис София". Он дошел до нас в коптском кодексе, датируемом в настоящее время по палеографическим особенностям промежутком между 340 и 360 годами. Это перевод с греческого. Оригинал мог быть составлен около 330 г., а спустя десятилетие переведен на саидский диалект коптского языка¹.

"Пистис София" принадлежит литературе гностицизма. Характеризуя последний как феномен в истории культуры первых веков нашей эры, исследователи единодушны в признании многовариантности его проявлений. Поэтому своеобразие, которым отмечена "Пистис София", ни в коей мере не умаляет значения этого манускрипта для обсуждения общей проблемы гностицизма.

В "Пистис Софии" отношение между знаком в широком понимании этого слова и его смысловым наполнением — в центре мировоззренческих раздумий автора. Это отношение в разных формах заявляет о себе, становится предметом рефлексии, оказывается до некоторой степени стержнем произведения. Впечатляет свобода в обращении с текстами самого разного происхождения и содержания, которые слагаются в некую новую целостность. Это отвечает сути гностицизма как умонастроения, ориентированного на индивидуальный поиск, на активность воображения, не скованного обязательной догмой.

Фрагменты взяты из разных частей произведения: той, которая посвящена Пистис Софии, ее покаянию и спасению, и другой, подчиненной решению вопроса и грехе и спасении, соотнесенного с представлением о пути души. Темы обеих частей связаны между собой, обнаруживая в основе единый принцип.

Перевод с коптского выполнен нами по изданию текста "Пис-

тис Софии" К. Шмидтом (*Pistis Sophia*). Деление на страницы соответствует первому изданию текста Шварцем (*Schwarzze*). Шмидтом в GCS введена разбивка на главы. Принятые в переводе круглые скобки означают дополнение, сделанное автором русского перевода; ломанные скобки — дополнение, полученное с помощью конъюнктуры в коптском тексте.

Фрагмент I

Гл. 1

(С. 1) Было же, после того как Иисус воскрес из мертвых, он провел одиннадцать лет, говоря со своими учениками и получая их только до мест первой Заповеди и до мест первой тайны, которая внутри завесы, которая внутри первой Заповеди, то есть двадцать четвертая тайна наружу и книзу, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают во втором Пространстве первой тайны, которая прежде всех тайн, — отец по подобию Голубя². И говорил Иисус своим ученикам: "Я исшел из этой первой тайны, которая последняя тайна, а именно двадцать четвертая", — и ученики не узнали и не поняли, что есть нечто внутри этой тайны, но они думали об этой тайне, что она — глава Всего и глава всех пребывающих, и они думали, что она — совершенство всех совершенств, потому что Иисус говорил им об этой тайне, что она — та, которая окружает первую Заповедь и пять Начертаний и великий свет (С. 2) и пять Предстоятелей и всю Сокровищницу света. И еще не сказал Иисус своим ученикам обо всем изведении всех мест великого Невидимого и о трех Троесильных и двадцати четырех Невидимых и всех их местах и их Эонах и всех их чинах, как они изведены, — те, которые суть исхождения великого Невидимого, — и их Нерожденных и их Саморожденных и их Рожденных и их Звездах и их Непарных и их Архонтах и их Властиах и их Господах и их Архангелах и их Ангелах и их Деканах и их Литургах и всех домах их Сфер и всех чинах каждого из них. И Иисус не сказал своим ученикам обо всех изведениях исхождений Сокровищницы, ни о их чинах, как они изведены; и не сказал им о их Спасителях, сообразно чину каждого из них, каковы они; и не сказал им, кто страж у каж-

дых *«из врат»* Сокровищницы света, и не сказал им о месте Спасителя — близнеца³, который (С. 3) есть Сын Сына; и он не сказал им о месте трех Амен, в какие места они изведены, и не сказал им о пяти Деревьях, в какие места они изведены, ни о других семи Амен, которые суть семь Гласов, каково их место, сообразно тому, как они изведены. И не сказал Иисус своим ученикам о пяти Предстоятелях, какого они вида или в какие места принесены; и не сказал им, каким образом изведен великий Свет или в какие места он принесен; и не сказал им о пяти Начертаниях, ни о первой Заповеди, в какие места они принесены, но прямо он говорил им только, поучая их, что они пребывают, — но о их изведении и о чине их мест, сообразно тому, как они пребывают, он не сказал им. Вот, поэтому они не узнали, что внутри этой тайны пребывают другие места. И он не сказал своим ученикам: "Я исшел из таких мест, прежде чем вошел в эту тайну и прежде чем их нее продвинулся", — но он говорил им, поучая их: "Я исшел из этой тайны". Вот, поэтому они думали об этой тайне, что она — совершенство (С. 4) всех совершенств и что она — глава Всего и что она — вся Полнота, ибо Иисус говорил своим ученикам: "Эта тайна — та, которая окружает все, о чем я говорил вам всем со дня, когда встретил вас, до дня сегодняшнего", — вот, поэтому ученики думали, что ничто не пребывает внутри этой тайны.

Гл. 2

И было, ученики сидели друг подле друга на Масличной горе, говоря эти слова и радуясь великой радостью и веселясь весьма и говоря друг другу: "Мы, блаженны мы перед всеми людьми, которые на земле, ибо Спаситель открыл это нам и мы получили Полноту и все Совершенство," — в то время, когда они говорили это друг другу, Иисус сидел, удалившись от них немного.

Было же, в пятнадцатый день луны месяца Тобе, то есть, день, когда луна полная, в этот, вот, день, когда солнце вышло в своем движении, за ним вышла великая Сила света, свечясь весьма, весьма, не было меры света, охватившего ее⁴, ибо она вышла из света светов и вышла из последней тайны, то есть (С. 5) двадцать четвертая тайна от внутреннего до внеш-

него, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают в чинах второго Пространства первой тайны. Она же эта сила света, нисшла на Иисуса и окружила его всего, сидевшего вдали от учеников его, и он светился весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на нем, и ученики не узрели Иисуса из-за великого света, в котором он пребывал, или который пребывал на нем, ибо их глаза омрачились из-за великого света, в котором он пребывал, но они видели только свет, бросавший множество лучей света. И лучи света не были равны друг другу, и свет был разного рода, и он был разного вида снизу доверху, один (луч) был избраннее другого..... в великой неизмеримой славе света; он простирался от низа земли до небес. И когда ученики видели этот свет, они были в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 3

(С. 6) И было, когда эта Сила света нисшла на Иисуса, она окружила его всего мало-помалу; тогда Иисус поднялся или взлетел в вышину светясь весьма, весьма в свете неизмеримом. И ученики смотрели на него, никто из них не заговорил до тех пор, пока не восшел он на небо, но они все пребывали в великом молчании. Это, вот, было в пятнадцатый день луны, день, когда завершается месяц Тобе.

И было, когда Иисус восшел на небо, после трех часов, все силы небес встревожились и все двинулись друг на друга, — они и все их Эоны и все их места и все их чины, и вся земля двинулась и все живущие на ней. И все люди, которые в мире, встревожились, и также ученики, и они все думали, что, быть может, мир свернется. И все силы, которые на небесах, не переставали тревожиться, — они и весь мир, и они все двигались друг против друга с третьего часа пятнадцатого дня луны **«месяца»** Тобе до девятого часа следующего дня. И все Ангелы и их Архангелы и все силы Вышины — они все воспевали внутреннюю часть (С. 7) внутренних частей, так что весь мир слышал их глас, и они не переставали до девятого часа следующего дня.

Гл. 4

Ученики же сидели друг подле друга, убоявшись; и они встревожились весьма, весьма; боялись же они из-за великого землетрясения, которое было, и плакали друг подле друга, говоря: "Что же будет? Быть может, Спаситель развязет⁵ все места!"

Это, вот, говорили они, плача друг против друга. Около девятого часа следующего дня небеса отверзлись, и они узрели Иисуса, который нисходил, светясь весьма, весьма, не было меры его свету, в котором он пребывал. Ведь он светился более, чем в тот час, когда восшел к небесам, так, что люди мира не могли сказать о свете, который пребывал на нем, и он отбрасывал много, много лучей света, не было меры его лучам. И свет его не был равен друг другу, но был он разного рода, и был он разного вида, причем одни превосходили другие..... и весь свет был друг подле друга, и был он трех образов, и один превосходил другой.....; второй, который был в середине, превосходил первый, который был внизу, и третий, который был над ними всеми, превосходил эти два, которые были внизу; и первый луч, положенный под ними всеми, был подобен свету, который нисшел на Иисуса до того, как он восшел к (С. 8) небесам, и был равен только ему своим светом. И три образа света были разного рода света, и они были разного вида, причем одни превосходили другие.....

Гл. 5

Было же: когда ученики увидели это, они очень убоялись и встревожились. Но Иисус, милостивый и кроткий сердцем, когда увидел своих учеников, что они встревожились великой тревогой, заговорил с ними и сказал: "Ободритесь, это я, не бойтесь"⁶.

Гл. 6

И было, когда ученики услышали эти слова, они сказали: "Господи, если это ты, притяни к себе твой свет славы, дабы мы могли встать; иначе — глаза наши омрачились бы и мы встре-

вожились бы и весь мир также встревожился бы из-за великого света, который на тебе".

Тогда Иисус притянул к себе славу света своего, и когда это было, все ученики ободрились, подошли к Иисусу, пали ниц все разом, поклонились ему и возрадовались великой радостью. Они сказали ему: "Учитель, куда ты пошел, или каково твоё служение, на которое ты пошел, или, скорее, к чему все эти тревоги и все эти землетрясения, которые были?"

Тогда сказал им Иисус милостивый: "Возрадуйтесь и возвеселитесь⁷ с этого часа, ибо дошел я до мест, из которых я исшел. Так, с этого дня я буду говорить с вами (С. 9) открыто от начала истины до ее совершенства, и я буду говорить с вами лицом к лицу без притчи⁸; я не скрою от вас с этого часа ничего из тех, которые принадлежат Вышине, и тех, что принадлежат мести истины. Ведь мне дана власть⁹ Неизреченным и первой Тайной всех тайн говорить с вами — от начала до Полноты и от внутреннего до внешнего и от внешнего до внутреннего. Так, слушайте, я скажу вам обо всем.

Было, я сидел, удалившись от вас немного на Масличной горе, думал о чине служения, из-за которого я был послан, что он исполнился и еще не послала мне моей одежды последняя тайна, то есть двадцать четвертая тайна от внутреннего до внешнего, — те (двадцать четыре тайны), что пребывают во втором Пространстве первой тайны в чине того же Пространства. И было, когда я узнал, что чин служения, из-за которого я пошел, исполнился и что эта тайна еще не послала мне моей одежды, которую я оставил в ней, до тех пор пока ее время не исполнилось, — вот, об этом думая, я сидел на Масличной горе, удалившись от вас немного.

Гл. 7

Было, когда солнце всходило на востоке, затем, вот, от первой тайны, которая пребывала от начала, из-за которой все начало быть, (С. 10) из которой я исшел ныне, не во время до моего распятия на кресте¹⁰, но ныне, было, по велению этой тайны мне была послана моя одежда света, которая была мне дана от начала, которую я оставил в последней тайне, то есть

двадцать четвертая тайна от внутреннего до внешнего, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают в чине второго Пространства первой тайны. Этую, вот, одежду <света> я оставил в последней тайне, до тех пор пока не исполнилось время, дабы я облачился в нее и начал говорить с родом человеческим и открыл им все от начала истины до ее совершенства и говорил с ними от внутренней части внутренних частей до внешней части внешних частей и от внешней части внешних частей до внутренней части внутренних частей. Так, возрадуйтесь¹¹ и возвеселитесь и приумножьте радость, ибо вы те, кому дано, чтобы я говорил с вами прежде всего от начала истины до ее совершенства; из-за этого я избрал вас от начала через первую тайну. Так, возрадуйтесь¹² и возвеселитесь, ибо когда я исшел в мир от начала, я (С. 11) понес с собой двенадцать Сил, как я сказал это вам от начала, которые я взял от двенадцати Спасителей Сокровищницы света, по велению первой Тайны. Их, вот, я бросил в утробу ваших матерей, в то время как я пошел в мир, это они в ваших тела ныне. Ведь эти Силы даны вам перед всем миром, ибо вы те, кто спасет весь мир, и дабы вы были в состоянии перенести угрозу Архонтов мира и страдания мира и их опасности и все их преследования, которые Архонты Вышины принесут вам. Ведь я говорил вам многократно, что Сила, которая в вас, — я понес ее от двенадцати Спасителей, которые пребывают в Сокровищнице света. Вот, поэтому я говорил вам от начала, что вы не от мира, и я — я также не от него¹³. Ведь все люди, которые в мире, получили души от <силы> Архонтов Эонов; сила же, которая пребывает в вас, от меня. Ваши же души принадлежат Вышине. Я понес двенадцать сил двенадцати Спасителей Сокровищницы света, взяв их из части моей Силы, которую (С. 12) получил от начала. И когда я направился в мир, я прошел посреди Архонтов Сфера и уподобился Гавриилу, Ангелу Эонов; и Архонты Эонов меня не познали¹⁴, но они думали, что я — Ангел Гавриил. И было, когда я шел посреди Архонтов Эонов, я посмотрел книзу на мир человечества по велению первой тайны. Я нашел Елизавету, мать Иоанна Крестителя, прежде нежели она приняла его. Я бросил в нее Силу, которую взял от малого Иоа благого, который в середине, дабы он был в

состоянии проповедать прежде меня и подготовил путь мой¹⁵ и крестил в воде отпущения грехов. Эта, вот, Сила пребывает в теле Иоанна. И опять вместо души Архонтов, которую надлежало ему получить, я нашел душу Илии пророка в Эонах Сфера и я принял его и получил его душу, снова я отнес ее Деве света, и она дала своим Приимщикам, они отнесли ее в Сферу Архонтов и бросили ее в чрево Елизаветы. Сила же малого Ио, который от середины, и душа пророка Илии, — они повязаны в теле Иоанна Крестителя. Вот, поэтому вы усумнились однажды, (С. 13) когда я сказал вам: "Иоанн сказал: я не Христос"¹⁶, — и вы сказали мне: "Написано в Писании: когда Христос придет, Илия придет прежде и подготовит путь его"¹⁷. Я же, когда вы сказали мне это, я сказал вам: "Именно, Илия пришел и подготовил все¹⁸, сообразно тому, как написано, и они сделали ему, как им хотелось". И когда я узнал, что вы не поняли, что я сказал вам о душе Илии, которая повязана в Иоанне Крестителе, я ответил вам в слове открыто лицом к лицу: "Если хотите принять Иоанна Крестителя, — он есть Илия, о котором я сказал, что он придет"¹⁹.

Гл. 8

Снова продолжил Иисус в слове, он сказал: "И было после этого, по велению первой Тайны я опять посмотрел книзу на мир человечества, нашел Марию, ту, которую называют матерью моей по вещественному телу; я заговорил с ней снова под видом Гавриила и, когда она обратилась в вышину, ко мне, я бросил в нее первую Силу, которую взял у Барбело, то есть тело, которое я понес в Вышине. И вместо души я бросил в нее Силу, которую взял (С. 14) у великого Саваофа благого, того, который пребывает в месте правого, и двенадцать Сил от двенадцати Спасителей Сокровищницы света, которые я взял у двенадцати Служителей, которые в середине, — я бросил их в сферу Архонтов. И Деканы Архонтов и их Литурги думали, что это были души Архонтов; и Литурги принесли их и повязали их²⁰ в теле ваших матерей; и когда ваше время исполнилось, вас родили в мир, причем не было в вас душ Архонтов. И вы получили вашу часть от Силы, которую вдохнул в смесь последний Предстоятель, ту

(Силу), которая смешана со всеми Невидимыми и всеми Архонтами и всеми Эонами, словом смешана с миром погибели, то есть смесь. Эта (Сила), которую я извлек из себя от начала, — я бросил ее в первую Заповедь, и первая Заповедь бросила часть от нее в великий свет, и великий Свет бросил часть от того, что получил, в пять Предстоятелей, и последний Предстоятель взял часть от того, что он получил, и бросил это в смесь, и она (часть) во всех тех, которые пребывают в смеси, (С. 15) как я вам об этом уже сказал.

Это, вот, говорил Иисус своим ученикам на Масличной горе. Иисус снова продолжил в слове с учениками его: "Возрадуйтесь²¹ и возвеселитесь и приложите радость к вашей радости, ибо исполнились времена, облачился я в одежду мою, которая была уготована мне от начала, которую оставил я в последней тайне до времени ее исполнения. Время же ее исполнения — это время, когда будет ведено мне первой Тайной говорить вам от начала истины до ее совершенства и от внутренней части внутренних частей <до внешней части внешних частей>, ибо мир будет спасен через вас. Так, возрадуйтесь²² и возвеселитесь, ибо блаженны вы перед всеми людьми, которые на земле, ибо вы спасете весь мир".

Гл. 9

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова своим ученикам, он снова продолжил в слове, он сказал им: "Вот, облачился²³ я в одежду мою, и дана мне вся Власть²⁴ первой Тайной. Еще немного времени и я скажу вам тайну Всего и Полноту Всего, и я не скрою от вас ничего с этого часа, но в совершенстве совершу вас во всей Полноте, и (С. 16) во всяческом совершенстве и во всяческой тайне, которые суть совершенство всех совершенств, и Полнота всей Полноты²⁵ и Ведение²⁶ всех Ведений, которые пребывают в одежде моей. Я скажу вам все тайны от внешней части внешних частей до внутренней части внутренних частей. Впрочем, слушайте, я говорю вам все, что было со мной.

И было, когда солнце всходило на востоке, опустилась большая Сила света, в которой была моя одежда, та, которую я оставил в двадцать четвертой тайне, как я вам об этом теперь только что сказал. И нашел я тайну в моей одежде, писанную в пяти письменах тех, что принадлежат Вышине: ZAMAZA MAWZ ZARAHА MAWZ ZAT²⁷, чего разрешение²⁸ такое: тайна, которая снаружи в мире²⁹, та, из-за которой все начало быть, то есть, все исхождение и все восхождение, та, которая извела все изведения и всех, которые внутри, и из-за которой все тайны и все места их начали быть, выйди к нам, ибо мы — твои други и члены, мы же все с тобой, мы — одно и ты — одно, ты — первая (С. 17) тайна, которая была от начала в Неизреченном, прежде нежели изошла, и имя этого — мы все. Теперь мы все вместе ожидаем тебя у последнего Предела, который есть последняя тайна изнутри, он сам есть часть нас. Теперь мы послали тебе твою одежду, которая твоя от начала, которую ты оставил у последнего Предела, который есть последняя тайна изнутри, до тех пор пока время ее не исполнилось по велению первой тайны. Вот, время ее исполнилось, облачись в нее. Иди к нам, ибо все мы предстоим пред тобою, дабы облачить тебя первой тайной и всей ее славой по ее собственному велению, причем дала это нам первая Тайна, будучи из двух одежд, дабы мы облачили тебя этим, помимо той, которую мы послали тебе. Ибо ты достоин этого, поскольку ты тот, кто первый по сравнению с нами, и ты пребываешь прежде нас³⁰. Вот, поэтому первая Тайна послала тебе через нас тайну всей ее славы, причем она из двух одежд. В первой, именно, вся слава всех имен всех тайн и всех исхождений (С. 18) чинов Пространств Неизреченного; и во второй одежде вся слава имен всех тайн и всех исхождений, тех, которые пребывают в чинах двух Пространств первой тайны; и в этой одежде, которую мы послали тебе ныне, слава имени тайны Вестника, то есть первая Заповедь, и тайны пяти Начертаний и тайны великого Посланника Неизреченного, который есть великий Свет, и тайны пяти Предводителей, которые суть пять Предстоятелей. И также в этой одежде пребывает слава

имени тайны всех чинов исхождений Сокровищницы света и их Спасителей и чинов чинов, которые суть семь Амен и которые суть семь Гласов и пять деревьев и три Амен и Спаситель – близнец, то есть Сын Сына, и тайны девяти стражей трех врат Сокровищницы света. И также в ней вся слава имени <тех>, которые справа, и всех тех, которые пребывают в середине; и также в ней вся слава имени великого (С. 19) Невидимого, то есть великий Праотец, и тайна троих Троесильных и тайна всего их места и тайна их всех Невидимых и всех тех, которые пребывают в тринадцатом Эоне, и имя двенадцати Эонов и всех их Архонтов и всех их Архангелов и всех их Ангелов и всех тех, которые пребывают в двенадцати Эонах, и вся тайна имени всех тех, которые пребывают в Судьбе и всех небесах, и вся тайна имени всех тех, которые пребывают в Сфере, и их небесных сводов и всех тех, которые пребывают в них, и всех их мест. Вот, мы послали тебе эту одежду, которую никто не узнал от первой Заповеди книзу, ибо слава ее света скрыта в ней, и Сфера и все Места от первой Заповеди книзу <этого не узнали>. Так, скоро облачись в эту одежду. Иди к нам, ибо мы ожидаем тебя, дабы облачить тебя твоими двумя одеждами, которые пребывают для тебя от начала у первой тайны, по велению первой тайны, до тех пор пока время, заповеданное Неизреченным, не исполнилось. Вот, время исполнилось. (С. 20) Так, иди к нам скоро, дабы мы облачили тебя, до тех пор пока ты не исполнил все служение исполнения первой тайны, которое заповедано Неизреченным. Так, иди к нам скоро, дабы мы облачили тебя, по велению первой Тайны. Ведь еще немного времени³¹, совсем немного, ты придешь к нам и ты покинешь мир. Так, иди скоро, дабы получил ты всю твою славу³², то есть слава первой Тайны.

Гл. 11

И было, когда я увидел тайну всех этих слов на одежде, посланной мне, я облачился в нее тотчас и начал светиться весьма, весьма и взлетел в Вышину и пришел к вратам небесного свода, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне. И встревожились (и возмутились) друг против друга врата небесного свода и отверзлись все разом, и все Ар-

хонты и все Власти и все Ангелы, которые в нем, встревожились все разом из-за великого света, который пребывал на мне. И они воззрились на одежду света, которой я был облачен и которая светилась, они увидели тайну, которая содержала их собственные имена, (С. 21) они убоялись очень, очень, и развязались³³ все их узы, которыми они были повязаны, и каждый покинул свой чин. И все они пали ниц предо мной, поклонились и сказали: "Каким образом Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И они воспели все разом внутреннюю часть внутренних частей; меня же они не видели, но видели только свет. И они пребывали в великой боязни, и тревожились очень, и воспели внутреннюю часть внутренних частей.

Гл. 12

Я же оставил это место позади себя, взошел к первой Сфере, светясь весьма, весьма, в сорок девять раз более, чем как светился в небесном своде. И было, когда я достиг врат первой Сферы, встревожились ее врата и отверзлись сами собой разом; я вошел в дома Сферы, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, и встревожились (и возмущались) друг против друга все Архонты и все те, которые пребывают в этой Сфере, и они увидели великий свет, который был на мне, и они посмотрели на мою одежду и увидели на ней тайну их имени. И они преумножили тревогу и были в великой боязни, и они сказали: "Почему Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" (С. 22) И развязались все их узы и их места и их чины, и каждый покинул свеч чин. И они пали ниц все разом, поклонились передо мной или перед моей одеждой, и они воспели все разом внутреннюю часть внутренних частей, пребывая в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 13

И я оставил позади себя это место, подошел к вратам второй Сферы, которая есть Судьба³⁴. Врата же все встревожились и отверзлись сами собой, и я вошел в дома Судьбы, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, ибо

я светился в Судьбе в сорок девять раз более, чем в Сфере. И встревожились все Архонты и все те, которые пребывают в Судьбе, и они упали друг на друга, они были в весьма великой боязни, увидев великий свет, который пребывал на мне. И они посмотрели на мою одежду света, увидели тайну их имени на моей одежде и преумножили тревогу, они были в великой боязни и они сказали: "Каким образом Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И развязались все узы их мест и их чинов и их домов; они подошли все разом, пали ниц, поклонились предо мной и они воспели все вместе разом (С. 23) внутреннюю часть внутренних частей, пребывая в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 14

И я оставил это место позади себя, взошел к великим Эонам Архонтов, пришел к их завесам и их вратам, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне. И было, когда я достиг двенадцати Эонов, встревожились (и возмутились) друг против друга их завесы и их врата. Натянулись сами собой завесы, и их врата открылись друг против друга. И я вошел в Эоны, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, (он был) в сорок девять раз более, чем свет, которым я начал светиться в домах Судьбы. И все Ангелы Эонов и их Архангелы и их Архонты и их Боги и их Господа и их Власти и их Тираны и их Силы и их Искры и их Звезды и их Непарные и их Невидимые и их Праотцы и их Троесильные увидели меня, светившегося весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, и они встревожились (и возмутились) друг против друга, и великая боязнь пала на них, ибо они увидели великий свет, который пребывал на мне. И их великая тревога и их великая боязнь достигли (С. 24) Места Великого Праотца Невидимого и троих великих Троесильных. Из-за великой же боязни их и тревоги не прекращая метался³⁵ туда и сюда в его Месте великий Праотец, он и трое Троесильных, и они не могли запереть все их Места из-за великой боязни, в которой они пребывали. И они двигали все их Эоны разом и все их Сфера и все их убранства, боясь и тревожась весьма из-за великого света, который пребывал на мне, не так, как некогда (тот), который

пребывал на мне, когда я пребывал на земле человечества, когда нисшла на меня одежда света, — ведь было невозможно миру перенести свет, каков он в истине его, иначе — мир был бы развязан и все те, кто в нем, разом, — но свет, который пребывал на мне в двенадцати Эонах, был в восемь тысяч семьсот мириад раз более, чем тот, который был на мне в мире у вас.

Гл. 15

И было, когда все те, которые пребывают в двенадцати Эонах, увидели великий свет, который пребывал на мне, они все встревожились (и возмутились) друг против друга и начали метаться³⁶ в Эонах туда и сюда; и двинулись друг против друга все Эоны и все небеса и все их убранство (С. 25) из-за великой боязни, которая начала быть у них, ибо они не узнали тайны, которая начала быть. И Адамас, великий Тиран, и все Тираны, которые пребывают во всех Эонах, напрасно начали воевать со светом, и они не узнали, с кем воевали, так как не видели ничего за светом, весьма превосходствующим.

И было, когда они воевали со светом, они все утомили друг друга и ниспали вниз в Эонах и уподобились земным людям, которые мертвы и без дыхания. И я отнял треть от всей их силы, чтобы они не действовали в их злых деяниях, и чтобы, если люди, которые в мире, призовут их в их тайнах, — тех, которые низвели Ангела преступившие³⁷, то есть в их волхваниях, — так вот, чтобы, если они призовут их в их злых деяниях, они не могли бы исполнять их. И Судьбу и Сферу, над которыми они господствуют, я повернул и заставил их шесть месяцев быть обращенными налево и исполнять их влияния, и шесть месяцев смотреть направо и исполнять их влияния. По велению же первой Заповеди и по велению первой Тайны (С. 26) блюститель света Иеу поставил их смотреть налево всякое время и исполнять их влияния и их деяния.

Гл. 16

И было, когда я вошел в их место, они бесчинствовали и воевали против света. Я отнял треть от их силы, чтобы они не были в состоянии исполнять их злые деяния. И Судьбу и Сферу,

над которыми они господствуют, я повернул и поставил их так, чтобы они смотрели налево шесть месяцев и исполняли их влияния, и я поставил их так, чтобы они другие шесть месяцев были обращенными направо и исполняли их влияния."

Гл. 17

Когда, вот, он это сказал своим ученикам, он сказал им: "Кто имеет уши слышать, да слышит!"³⁸ И было, когда Мария услышала эти слова, которые сказал Спаситель, она устремила свой взор в воздух на час и сказала: "Господи мой, вели мне говорить открыто!"

Ответил Иисус милостивый, он сказал Марии: "Мария, блаженна, то, что я исполню во всех тайнах тех, что принадлежат Вышине, скажи открыто, ты, которой сердце более, чем всех твоих братьев напрямлено в Царствие Небес."

Гл. 18

Тогда Мария сказала Спасителю: "Господи мой, слово, которое ты сказал нам: "Кто имеет (С. 27) уши слышать, да слышит",³⁹ — ты говоришь его, дабы мы поняли слово, которое ты сказал. Так, слушай, Господи мой, что говорю я открыто. Слово, которое ты сказал: "Я отнял треть от силы Архонтов всех Эонов, и я повернул их Судьбу и их Сферу, над которой они господствуют, с тем чтобы, если призовет их род человеков в их тайнах, тех, которым преступившие Ангелы их обучили их исполнению их злых и нечестивых деяний втайне их волхвания, — с тем, чтобы они не были бы в состоянии с этого часа исполнять нечестивые деяния, ибо ты отнял их силу у них и у их устанавливающих час"⁴⁰ и у их вопрошающих⁴¹ и у тех, которые возвещают людям, которые в мире, обо всем, что будет, с тем, чтобы отныне они не разумели возвещать о чем-то, что будет, ибо ты повернул их Сфера и заставил их шесть месяцев быть обращенными налево и исполнять их влияния и другие шесть месяцев смотреть направо и исполнять их влияния". Вот, из-за этого слова, Господи мой, сказала таким образом сила, которая в Исаии пророке, и возвестила однажды в духовной притче, в то

время как он говорил о "Видении на Египет":⁴² "И где, Египет, где твои вопрошающие и твои устанавливающие час и те, которые взывают (С. 28) от земли, и те, которые взывают от их чрева? И да возвести отныне дела, которые соделает Господь Саваоф!" Вот, прежде чем ты пришел, пророчествовала сила, которая в Исае пророке, она пророчествовала о тебе, что ты отнимешь силу Архонтов Эонов и повернешь их Сферу и их Судьбу, с тем чтобы они отныне ничего не знали. Поэтому также сказали: "Вот, вы не узнаете, что соделает Господь Саваоф, то есть никто из Архонтов не узнает, что ты соделаешь отныне, то есть они (Архонты) суть "Египет", ибо они — вещество; вот, сила, которая в Исае, пророчествовала о тебе однажды, она сказала: "Вот, вы не узнаете отныне того, что соделает Господь Саваоф". Из-за силы света, которую ты взял у Саваофа благого, того, который в Месте правого, которая ныне в твоем теле вещественном, вот, из-за этого ты, Господи мой Иисусе, сказал нам: "Кто имеет уши слышать, да слышит"⁴³, — с тем, чтобы ты знал, кто тот, которого сердце осолено (солью, ведущей в Царствие Небес."

Гл. 19

И было, когда Мария кончила говорить эти слова, он сказал: "Хорошо, Мария, ибо блаженна ты перед всеми женщинами, которые на земле, (С. 29) ибо будешь ты — Полнота всяческой Полноты и совершенство всех совершенств."

Когда же Мария услышала Спасителя, сказавшего эти слова, она взвеселилась весьма и предстала перед Иисусом, пала ниц перед ним, поклонилась ногам его и сказала ему: "Господи мой, слушай меня, и я спрошу тебя об этом слове, прежде чем ты скажешь нам о местах, в которые пришел."

Иисус ответил, он сказал Марии: "Говори открыто и не бойся; все, о чем ты спрашиваешь, я открою тебе."

Гл. 20

Она сказала: "Господи мой, все люди, которые знают тайну волхвания всех Архонтов всех Эонов и волхование Архонтов

Судьбы и тех, которые принадлежат Сфере, сообразно тому, как Ангелы преступившие обучили их, — и если они призовут их в их тайнах, то есть в их злых волхваниях, чтобы воспрепятствовать действиям добрым, исполнят ли они их отныне или нет?"

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Они не исполнят их, как исполняли их от начала, ибо я отнял треть от их силы, но они позаимствуют⁴⁴ у тех, которые знают тайны волхвания тринадцатого Эона, и если они призовут тайны волхвания тех, которые пребывают (С. 30) в тринадцатом Эоне, они исполнят их прекрасно и прилежно, ибо я не отнял силы из этого места по повелению первой тайны."

Гл. 21

Было же, когда Иисус кончил говорить эти слова, Мария снова продолжила, она сказала: "Господи мой, разве устанавливающие час и вопрошающие, разве не возвестят они людям того, что будет с ними отныне?"

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Если устанавливающие час находят Судьбу и Сферу обращенными налево сообразно их первому изведению, их слова встречаются, и они скажут то, что должно быть. Если же они встречают Судьбу и Сферу обращенными направо, они не говорят ничего от истины, так как я повернул их влияния и их четыре угла⁴⁵ и их три угла⁴⁶ и их восемь образов⁴⁷, поскольку их влияния от начала были постоянно обращенными налево и их четыре угла и их три угла и их восемь образов. Теперь же я заставил их шесть месяцев быть обращенными налево, и шесть месяцев быть обращенными направо. Вот, тот, кто найдет их исчисление от времени, когда я повернул их и поставил их и заставил их шесть месяцев смотреть на их левые части и шесть месяцев смотреть на их правые пути, — вот, тот, кто увидит их (С. 31) таким образом, узнает их влияние достоверно и возвестит все, что они сделают. Подобно также вопрошающие, — если они призовут имя Архонтов и те встретят их, смотря налево, все, о чем они спросят их Деканов, те скажут им достоверно. Напротив, если их вопрошающие призовут их имена, в то время, как они смотрят направо, те не услышат их, ибо они смотрят иным образом по сравнению с их первой Запове-

дью, в которой Иеу их установил, поскольку иные их имена, в то время как они обращены налево, и иные их имена, в то время как они обращены направо, и если они призовут их, в то время как они обращены направо, они не скажут им истины, но в смущении они смутят их и в угрозе они будут угрожать им. Вот, те, которые не знают их пути, в то время как они обращены направо и их три угла и их четыре угла и все их образы, — они не найдут ничего от истины, но будут смущены в великом смущении и пребудут в великом заблуждении и ошибутся в великой ошибке, так как деяния, которые они делали обыкновенно в их четырех углах, в то время как они были обращены налево, и в их трех углах и в их восьми образах, в которых они постоянно действовали, в то время как они были обращены налево, — теперь я повернул их и заставил их шесть месяцев делать все их расположения, обратившись направо, дабы они смущались в смущении во всей их полноте. (С. 32) И снова я заставил их шесть месяцев быть обращенными налево, делая деяния их влияний и все их расположения, с тем, чтобы в смущении смущались и в заблуждении заблудились Архонты, которые пребывают в Эонах и в их Сферах и в их Небесах и во всех их Местах, дабы они не разумели их собственного пути".

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова, в то время как Филипп сидел и все слова, которые Иисус говорил, писал, — и было после этого, Филипп вышел вперед,пал ниц, поклонился ногам Иисуса и сказал: "Господи мой, Спасе, дай мне власть говорить перед тобой и спросить тебя об этих словах, прежде чем ты скажешь нам о местах, в которые пришел ты из-за твоего служения."

Спаситель милостивый ответил, он сказал Филиппу: "Дана тебе власть возвестить слово, какое тебе хочется."

Филипп же ответил, он сказал Иисусу: "Господи мой, ради каких тайн повернул ты связь Архонтов и их Эонов и их Судьбы и их Сфера и всех их мест и заставил их смутиться в смущении в их пути, и они заблудились в их движении? Так, ты сделал это ради спасения мира или нет?"

Гл. 23

Иисус же ответил, он сказал Филиппу и всем ученикам вместе: "Я повернул (С. 33) их путь ради спасения всех душ. Воистину, воистину говорю вам: если бы я не повернул их пути, погибло бы множество душ и прошло бы много времени, прежде чем Архонты Эонов и Архонты Судьбы и Сфера и все их места и все их Небеса и все их Эоны были бы развязаны⁴⁸, и души были бы долгое время вне этого, и медлило бы совершиться число совершенных душ, которые будут причислены к наследованию Вышины через тайны и пребудут в Сокровищнице света. Вот, поэтому я повернул их путь, с тем чтобы они смутились и встревожились и отдали силу, которая пребывает в веществе их мира, которую они делают душами, с тем чтобы скоро очистились и вознеслись те, которые спасутся, они и вся сила, и с тем чтобы скоро были развязаны⁴⁹ те, которые не спасутся."

Гл. 24

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова своим ученикам, вышла вперед Мария, прекрасна в своей речи и блаженна, она пала к ногам Иисуса, она сказала: "Господи мой, допусти меня, чтобы я сказала перед тобой, и (С. 34) не гневайся на меня, ибо я затрудняю тебя много раз, вопросая тебя."

Спаситель ответил милосердно, он сказал Марии: "Скажи слово, которое хочешь, и я открою тебе это открыто".

Мария же ответила, она сказала Иисусу: "Господи мой, как души медлили бы вне этого, или, напротив, каким образом они быстро очистятся?"

Гл. 25

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Хорошо, Мария, ты спрашиваешь прекрасно в хорошем вопросе и даешь свет на все достоверно и точно. Ныне, вот, я не скрою от вас ничего отынне, но все открою вам достоверно и открыто. Так, слушай, Мария, и вы, все ученики, внимайте⁵⁰: прежде чем я проповедал всем Архонтам Эонов и всем Архонтам Судьбы и Сфера, они все были повязаны в их узах и в их Сферах и в их Печатях, сообра-

зно тому, как повязал их от начала Иеу, блюститель света, и каждый из них оставался в его чине и каждый шел его движением, сообразно тому, как поставли их Иеу, блюститель света. И когда приходило время числа Мелхиседека, великого Приимщика света, он шел посреди Эонов и всех Архонтов, (С. 35) которые повязаны в Сфере и Судьбе, и он отнимает у всех Архонтов Эонов и у всех Архонтов Судьбы и у тех, что принадлежат Сфере, очищенное света, — ведь он отнимает то, что тревожит их, — и он движет Сподвижника, который над ними, и заставляет их вращать их круги скоро, и он⁵¹ отнимает их силу, которая в них, и дыхание их уст и влагу⁵² их глаз и пот их тел. И Мелхиседек, Приимщик света, очищает эти силы и несет их свет в Сокровищницу света, и их вещества от них всех вместе собирают Литургии всех Архонтов, и берут их Литургии всех Архонтов Судьбы и Литургии Сферы, которые ниже Эонов, и делают их душами людей и скота и пресмыкающихся и зверей и птиц, и они посыпают их в сей мир человечества. И опять Приимщики солнца и Приимщики луны, если они смотрят ввысь и видят расположения путей Эонов и расположение Судьбы и тех, что принадлежат Сфере, они отнимают у них силу света и (С. 36) Приимщики солнца приготовляют и оставляют это, до тех пор пока не отадут это Приимщикам Мелхиседека, очистителя света; и их вещественный осадок они берут в Сферу, которая ниже Эонов, и делают его душами людей и, опять, они делают его *(душами)* пресмыкающихся и скота и зверей и птиц, сообразно кругу Архонтов этой Сферы и сообразно всем расположениям ее поворота, и бросают их в сей мир человечества, и начинают они быть душами в этом месте, как я вам уже об этом сказал.

Гл. 26

Вот это они исполняли постоянно, прежде чем их сила в них уменьшилась, и они сократились и ослабели или обессилили. И было, когда они обессилили, тогда и сила их стала уничтожаться в них, так что они ослабели в их силе, и их свет, который пребывает в их Месте, уничтожился и царствие их развязалось⁵³ и все вознеслось скоро.

И было, когда они узнали это некогда и когда сбывалось чи-

сло знаков Мелхиседека, Приммщика <света>, опять он исходил и входил в середину Архонтов всех Эонов и в середину всех Архонтов Судьбы и тех, что принадлежат Сфере, и он тревожит их и заставляет их отложить скоро их круги, и тотчас — они теснимы и они выбрасывают из себя силу в дыхании их уст и во (С. 37) влаге их глаз и в поте их тел. И очищает их Мелхиседек, Приммщик света, сообразно тому, как он постоянно делал, и несет он их свет в Сокровищницу света. И вещество их осадка — все Архонты Эонов и Архонты Судьбы и те, что принадлежат Сфере, окружают его и поглощают его. И они не оставляют их идти и быть душами в мире. Вот, они пожирают их вещество с тем, чтобы они не обессилели и не уничтожилась в них их сила и не развязалось⁵⁴ их царствие, но они пожирают его с тем, чтобы они не были развязаны⁵⁵, но чтобы медлили и пребывали долгое время до совершения числа душ совершенных, которые пребудут в Сокровищнице света.

Гл. 27

И было, Архонты Эонов и те, что принадлежат Судьбе, и те, что принадлежат Сфере, были постоянно такого вида, они поворачивались, поглощали остаток их вещества, они не оставляли их быть душами в мире человечества с тем, чтобы они медлили и были царями, и силы, которые суть сила в них, то есть души, пребывали долгое время вне этого, -- вот, они остаются, делая для себя два круга постоянно.

И было, когда я пошел, дабы взойти на служение, (С. 38) ради которого я был призван по велению первой Тайны, я вошел посреди Тиранов Архонтов двенадцати Эонов, между тем моя одежда света была на мне, и я светился весьма, весьма, не было меры свету, который был на мне.

И было, когда эти Тираны увидели великий свет, который был на мне, великий Адам, Тиран, и все тираны двенадцати Эонов, все они начали воевать со светом моей одежды, так как они желали удержать его при себе, дабы медлить еще в их царствии. Вот, это они делали, не понимая того, с кем они воевали. Вот, когда же они сопротивлялись, воюя со светом, тогда я, по велению первой Тайны, повернул пути и движения их Эонов и пути их Судьбы и их Сферы, и я заставил их шесть месяцев смотреть

на три угла налево и на четыре угла и на тех, которые напротив их⁵⁶, и на их восемь расположений, сообразно тому, как они были вначале. Но их поворот или их зрение я повернул другим чином и я заставил их другие шесть месяцев смотреть на действия их влияний в четырех углах направо и в их трех углах и в тех, которые напротив их, и в их восьми расположениях, и я заставил смутиться в большом смущении и заблудиться в (С. 39) заблуждении Архонтов Эонов и всех Архонтов Судьбы и тех, которые принадлежат Сфере, и я очень встревожил их. И отныне они не были в состоянии поворачиваться к осадку их вещества, дабы пожрать его с тем, чтобы их места постоянно замедлялись и чтобы они были царями долгое время. Но когда я отнял треть их сил, я повернул их Сфера, чтобы заставить их одно время смотреть налево и чтобы другое время они были смотрящими направо. Я повернул весь их путь и все их движения, и я заставил ускорить путь их движения, дабы они очищались скоро и возносились скоро, и я сократил их круги и я заставил их путь быть облегченным, и он ускорился весьма. И они смущились на их пути и не были в состоянии отныне пожирать вещество их осадка очищенной (части) их света, и еще я сократил⁵⁷ их времена и их периоды⁵⁸ с тем, чтобы было исполнено скоро совершенное число душ, которые примут тайны и пребудут в Сокровищнице света. Вот, если бы я не повернул их движений и если бы я не сократил их периодов, они не оставили бы никакой душе идти в мир из-за вещества их осадка, (С. 40) который они пожирают, и они погубили бы множество душ. Вот, поэтому я сказал вам однажды: "Я сократил времена ради моих избранных, иначе — никакая душа не могла бы спастись." Я же сократил времена и периоды ради совершенного числа душ, которые примут тайны, они суть избранные; и если бы я не сократил их периоды, никакая душа вещественная не спаслась бы, но они погибли бы в огне — том, который пребывает в плоти Архонтов. Вот, это слово, о котором ты вопрошаешь меня точно."

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова ученикам его, они пали ниц разом, поклонились ему и сказали ему: "Блаженны мы перед всеми людьми, ибо ты открыл нам эти великие величия."

Иисус снова продолжил в слове, он сказал своим ученикам: "Слушайте, слушайте о том, что было со мной у Архонтов двенадцати Эонов и всех их Архонтов и их Господ и их Властей и их Ангелов и их Архангелов. Вот, когда они увидели одежду света, которая была на мне, они и их Непарные, тогда каждый из них узрел тайну их имени, которая пребывает на моей (С. 41) одежде света, той, которая была на мне. Они пали ниц все вместе, они поклонились одежде света, которая была на мне, и они все вместе вскричали разом, говоря: "Почему Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И они воспели все вместе разом внутреннюю часть внутренних частей. И все их Троесильные и их великие Праотцы и их Нерожденные и их Саморожденные и их Рожденные и их Боги и их Искры и их Звезды, словом, все их великие, увидели Тиранов их места, что их сила уменьшилась в них. И они начали быть в слабости и также начали быть в великой боязни неизмеримой. И они видели тайну их имени на моей одежде и они начали ходить и поклоняться тайне их имени, которая на моей одежде, и они не были в состоянии из-за великого света, который был со мной, но они поклонялись, удалившись от меня немного, поклонялись же свету моей одежды, и они вскричали все вместе разом, воспев внутреннюю часть внутренних частей.

И было, когда это было с Тиранами, пребывающими среди Архонтов, они все утомились, ниспали в их Эонах и уподобились мирским людям, которые мертвы и без дыхания, как (С. 42) они также это сделали в то время, когда я отнял у них их силу.

И было после этого, когда я исшел из этих Эонов, каждый из всех тех, которые пребывают в двенадцати Эонах, — они были повязаны в их чинах и исполняли их деяния сообразно тому, как я поставил их с тем, чтобы они шесть месяцев были обращенными налево и делали их деяния в их четырех углах и их трех углах и в тех, которые напротив их, и еще чтобы они другие шесть месяцев были смотрящими направо и на их три угла и на их четыре угла и на тех, которые напротив их. Это так же, как будут идти (по их пути) те, которые пребывают в Судьбе и Сфере.

Гл. 29

И было после этого, восшел я к завесам тринадцатого Эона. И было, когда подошел я к их завесам, они сами натянулись и разверзлись предо мной. Я вошел в тринадцатый Эон, нашел Пистис Софию ниже тринадцатого Эона, совсем одну, рядом с ней никого из них не было. Она же сидела в этом месте, скорбя и горюя, ибо не взяли ее в тринадцатый Эон, ее место в Вышине. И опять скорбела она из-за страданий, которые соделал ей сей Дерзкий, тот, который один из трех Троесильных. Но это, — когда я буду говорить с вами о их изведении, я скажу вам тайну, как это (С. 43) было.

И было, когда Пистис София увидела меня, светившегося весьма, весьма, не было меры свету, которые пребывал на мне, она впала в большую тревогу, и она воззрилась на свет моей одежды. Узрела она тайну своего имени на моей одежде и всю славу его тайны, ибо она была вначале в месте Вышины, в тринадцатом Эоне. Но она воспевала свет в Вышине, тот, который узрела на завесе Сокровищницы света. И было, когда продолжала она воспевать свет в Вышине, воззрились все Архонты, которые при двух великих Троесильных, и ее Невидимый, соединенный с ней, и двадцать два других исхождений Невидимых, — ибо Пистис София и ее супруг, они и другие двадцать два исхождения составляют двадцать четыре исхождения, те, которыми изошел великий Праотец Невидимый, он и два великих Троесильных."

Гл. 30

И было, когда Иисус сказал это своим ученикам, вышла вперед Мария, она сказала: "Господи мой, я слышала тебя однажды сказавшего: «Пистис София сама есть одна из двадцати четырех исхождений», — и почему она не в их (С. 44) Месте? — но ты сказал: «Я нашел ее ниже тринадцатого Эона»".

Иисус ответил, он сказал своим ученикам: "Было, Пистис София была в тринадцатом Эоне, в Месте всех ее братьев Невидимых, то есть двадцать четыре исхождения великого Невидимого; и было, по заповеди первой Тайны Пистис София обратила взор к Вышине. Узрела она свет завесы Сокровищницы света и она возжелала идти в то место, и она не могла идти в то место. Одна-

ко она прекратила сodelывать тайну тринадцатого Эона, но воспевала свет Вышины, который узрела в свете завесы Сокровищницы света.

И было, в то время как она воспевала Место Вышины, все Архонты, которые пребывают в двенадцати Эонах, те, которые внизу, возненавидели ее, ибо она прекратила их тайну и пожелала идти к Вышине и быть над ними всеми. Из-за этого они разгневались на нее и возненавидели ее; и сей великий Троесильный Дерзкий, то есть сей третий Троесильный, тот, который пребывает в тринадцатом Эоне, тот, который не послушался, не изойдя всем очищенным его силы, пребывающей в нем, и не дав очищенного его света в то время, когда Архонты отдали их очищенное ему, — пожелал, между тем, стать господином надо всем тринадцатым Эоном (С. 45) и теми, которые пребывают ниже его. И было, когда Архонты двенадцати Эонов разгневались на Пистис Софию, которая была выше них, они возненавидели ее весьма. И сей великий Троесильный Дерзкий, тот, о котором я уже сказал вам теперь, — он также присоединился к Архонтам двенадцати Эонов; и он также разгневался на Пистис Софию и возненавидел ее весьма, ибо она помыслила идти к свету, который выше его. И он изошел великой силой с лицом львиным; и из своего вещества, бывшего в нем, он изошел другим множеством вещественных исхождений, очень жестоких, и послал их в места низа, в части Хaosа, чтобы они теснили там Пистис Софию и отняли у нее ее силу, ибо она помыслила идти к Вышине, что над ними всеми, и прекратила опять сodelывать их тайну. Но она продолжала горевать и искать свет, который узрела. И возненавидели ее Архонты, которые пребывают или которые остаются в тайне, дабы сodelывать ее. И опять возненавидели ее все стражи, те, которые у врат Эонов.

И было после этого, по заповеди первой Заповеди сей великий Дерзкий Троесильный, который есть один из троих (С. 46) Троесильных, преследовал Софию в тринадцатом Эоне, дабы заставить ее обратить взор к частям низа с тем, чтобы она увидела его Силу света в этом месте, ту, которая с лицом львиным, и возжелала ее, и пошла к месту этому, и чтобы отняли свет у нее.

И было после этого, она обратила взор книзу и увидела его Силу в частях низа. И она не знала, что та принадлежит сему Троесильному Дерзкому, но она думала, что та — из света, который узрела от начала в Вышине, который был от завесы Сокровищницы света. И она помыслила: пойду я в сие место без супруга моего, возьму свет, создам себе Эоны света с тем, чтобы могла я идти к свету светов, который в Горняя Горних⁵⁹. И помыслив это, она вышла из ее Места, тринадцатого Эона, и сошла к двенадцати Эонам⁶⁰. Архонты Эонов преследовали ее и гневались на нее, ибо помыслила она о их величии. Она же опять вышла из двенадцати Эонов⁶¹ и сошла в Места Хaosа и приблизилась к Силе света с лицом львиным, дабы пожрать ее. Но окружили ее (С. 47) все вещественные исхождения сего Дерзкого. И великая Сила света с лицом львиным пожрала Силы света в Софии и очистила ее свет и пожрала его. И ее вещество бросили в Хaos. Оно начало быть Архонтом с лицом львиным в Хаосе, половина его — пламя, другая половина его — тьма, то есть Иалдабаоф, тот, о котором я говорил вам множество раз. Когда же это было, ослабела София весьма, весьма. И опять эта сила света с лицом львиным начала, чтобы отнять все силы света у Софии; и все вещественные силы сего Дерзкого окружили Софию разом, они теснили ее.

Фрагмент II

(С. 280) ...И когда ученики сказали это, Спаситель снова продолжил, он сказал своим ученикам: "Когда вы идете в города или в царства или в страны, проповедайте им прежде всего, говоря: "Ищите все время и не прекращайте до тех пор, пока не найдете тайн света, тех, которые введут вас в царствие света." Говорите им⁶²: "Остерегайтесь лжеучений"⁶³. Иначе — придут многие под именем моим и будут говорить: Я это, хотя это — не-Я, — и они прельстят многих. И ныне каждому человеку, который идет к вам и верит вам и слушает ваши слова и со-

делывает достойное тайн света, — дайте им тайны света и не скрывайте их от них. И тому, кто достоин тайн высочайших, дайте их ему. И тому, кто достоин тайн низких, дайте их ему и не скрывайте ничего ни от кого. Напротив, тайны пробуждения из мертвых и врачевания болезней не давайте никому и не обучайте ей, ибо тайна сия принадлежит Архонтам, она и все ее поименования⁶⁴. Вот, поэтому не давайте ее (С. 281) никому и не обучайте ей до тех пор, пока вы не укрепите веры во всем мире, с тем чтобы, когда вы пойдете в города или страны и вас не примут в них и не поверят вам и не услышат ваши слова, в этих местах вы будете пробуждать из мертвых и вы будете врачевать хромых и слепых и разные болезни чрез все это такого рода, они поверят вам, что вы проповедуете Бога Всего, и они поверят каждому слову вашему. Вот, поэтому я дал вам тайну сию, прежде чем вы укрепили веру во всем мире."

И когда Спаситель сказал это, он снова продолжил в слове, он сказал Марии: "Ныне же слушай, Мария, о слове, о котором ты спросила меня": "Кто принуждает человека к тому, чтобы он грешил?"⁶⁵

Ныне же <слушай>: Когда дитя рождается, сила мала в нем, и душа мала в нем, и дух обманный⁶⁶ мал в нем, словом, трое вместе малы, никто из них ничего не ощущает, будь то добро, будь то зло, — из-за тяжести сна, весьма тяжкого. И опять тело мало, и дитя поглощает яствия мира Архонтов, и сила притягивает к себе часть силы, которая (С. 282) в яствиях, и душа притягивает к себе часть души, которая в яствиях, и дух обманный притягивает к себе часть злобы, которая в яствиях и его похотениях. И тело также притягивает к себе вещества, не ощущающее, которое в яствиях. Доля⁶⁷, напротив, ничего не берет от яствий, ибо не смешана с ними, но величина — с какой она входит в мир, она идет также с такой. И мало по малу, сила, душа, дух обманный делаются большими и каждый из них ощущает по своей природе: сила ощущает с тем, чтобы искать свет Вышины; душа также ощущает с тем, чтобы искать Место правды, которое смешано, то есть место смешения; дух обманный также ищет всякое зло и похотения и всякие грехи; тело же ничего не ощущает, разве что поднимает силу из вещества. И теперь трое

ощущают, каждый по своей природе. И несущие возмездие⁶⁸ <Приимщики>⁶⁹ посыпают Литургов следовать за ними и быть свидетелями всех грехов, которые они соделывают, из-за способа, каким их будут карать в судилищах. И после этого дух обманный осмыслияет (С. 283) и ощущает все грехи и зло, которые приказали ему для души Архонты великой Судьбы, и он соделывает их душе. И внутренняя сила движет душу, заставляя ее искать Место света и всю божественность, и дух обманный приклоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она постоянно соделывала все его беззакония, все его испытания, все его грехи, и он остается данным⁷⁰ душе и враждебным ей, заставляя ее соделывать все это зло⁷¹ и все эти грехи. И он принуждает Литургов, несущих возмездие, к тому, чтобы они были свидетелями на нее во всех грехах, которые он заставляет ее соделать. И опять, когда она идет отдохнуть ночью <или> днем, он движет ее в сны или в похотения мира и заставляет ее восхотеть всякую вещь мира, словом побуждает (?)⁷² ее на все деяния, которые ему приказали Архонты, и он бывает враждебным душе, заставляя ее соделать то, что ей не хочется. Теперь, вот, Мария, он есть враг души, и он — тот, кто принуждает ее до тех пор, пока не соделает она все грехи. Теперь, вот, когда время этого человека сбывается (С. 284) и исполняется, сначала выходит Доля и ведет этого человека к смерти посредством Архонтов и их уз, которыми связаны они посредством Судьбы. И после этого идут Приимщики, несущие возмездие, и выводят эту душу из тела, и после этого Приимщики, несущие возмездие, бывают три дня, кружка с этой душой по всем местам, посыпая ее во все Эзоны мира, дух обманный и Доля следуют за этой душой, и сила возвращается к Деве света. И после трех дней Приимщики, несущие возмездие, низводят эту душу в преисподнюю Хаоса, и когда низведут ее в Хаос, выдают ее тем, которые карают. И Приимщики возвращаются в свои места в соответствии с домостроительством⁷³ деяний Архонтов об исходе душ. И дух обманный начинает быть Приимщиком души, он дан ей и обличает ее в соответствии с карой за грехи, которые он заставил ее соделать, и он пребывает в большой враждебности к душе. И когда душа исполнится карами в Хаосе в соответствии с грехами, (С. 285) кото-

рые соделала, *«дух»* обманный выводит ее из Хаоса, он дан ей и обличает ее в соответствии с Местом за грехи, которые она сделала, и он выводит ее на путь Архонтов Середины. И когда он достигнет их, они (Архонты) спрашивают ее о тайнах Доли, и когда она не находит их, спрашивают о их Доле. И эти Архонты карают эту душу по грехам, по которым она достойна. Я скажу вам о виде их кары⁷⁴ в изведении Всего. Когда же время кары⁷⁵ этой души в судилищах Архонтов Середины исполнится, дух обманный выводит душу из всех Мест Архонтов Середины и берет ее к свету солнца, по велению первого человека Иеу, и он берет ее к судящей, Деве света. Она проверяет эту душу и находит, что она душа грешная, и она бросает в нее свою силу света для ее выпрямления и для тела и для общности ощущения⁷⁶, о виде которых я скажу вам в исходении Всего. И Дева света запечатывает эту душу и передает ее одному из Приимищиков и (С. 286) побуждает бросить ее в тело, достойное грехов, которые она совершила. И воистину говорю вам: она не отпустит эту душу из ее обменов⁷⁷ тела до тех пор, пока она не отдаст свой последний круг в соответствии с теми, которых она достойна. Обо всем этом я скажу вам — о их виде и виде тел, в которые бросают их, по грехам всякой души, — обо всем этом я скажу вам, когда скажу об изведении Всего."

Гл. 112

Иисус снова продолжал в слове, он сказал: "Но когда есть душа, которая не послушалась духа обманного во всех своих действиях, сделалась благой и приняла тайны света, те, что во втором Вместилище⁷⁸, или те, что в третьем Вместилище, которые внутри, если время *«исхода»* этой души из тела исполнится, дух обманный следует за этой душой — он с Долей — он следует на пути, которым она войдет в Вышину; и прежде чем она удаляется в Вышину, она говорит тайны разрешения⁷⁹ печатей и всех уз духа обманного, которыми Архонты привязали его к душе, и когда это будет сказано, разрешаются узы духа обманного, и он прекращает идти в этой душе и отпускает душу по приказам, которые приказали (С. 287) ему Архонты великой Судьбы, сказав ему: "Не отпускай эту душу, если она не скажет тебе тайны

разрешения всех печатей, которыми мы привязали тебя к душе." Вот, когда душа скажет тайну разрешения печатей и всех уз духа обманного и когда он прекращает идти в душе и прекращает быть связанным с ней, — тотчас она говорит тайну и отпускает⁸⁰ Долю в ее Место к Архонтам, которые на пути Средины. И она говорит тайну и отпускает духа обманного к Архонтам Судьбы, в место, в котором его связали с ней. И тотчас она делается большим потоком света, светя весьма, весьма, и Приимщики, несущие возмездие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И тотчас эта душа делается большим потоком света, и она делается целым крылом света, и она пересекает все Места Архонтов и все чины света, пока не достигнет места ее царствия, которого тайну она получила.

Но если это душа, которая получила тайну в первом Вместилице, что извне, и когда она после того, как получила (С. 288) тайны, исполнит их и совратится и сделает снова грех после исполнения тайн и когда снова исполнится время исхождения этой души, тогда идут Приимщики, несущие возмездие, и выводят эту душу из тела. И Доля и дух обманный следуют за этой душой, ибо дух обманный, привязанный к ней печатями и узами Архонтов, следует за этой душой, которая бродит на путях духа обманного; она говорит тайну разрешения всех уз и печатей, которыми Архонты привязали дух обманный к душе. И когда душа говорит тайну разрешения печатей, тотчас узы печатей разрешаются, те, которые с духом обманным связывали душу. И когда душа скажет тайну разрешения печатей, тотчас разрешается дух обманный и прекращает быть данным душе. И тотчас душа говорит тайну и удерживает дух обманного и долю и освобождает их от того, чтобы следовать за ней, но нет никого из них, (кто) есть в их власти, но (С. 289) она есть в их власти⁸¹. И тотчас приходят Приимщики этой души с тайнами, которые она получила, и забирают эту душу из рук Приимщиков, несущих возмездие, и Приимщики возвращаются к делам Архонтов для домостроительства вывода души. И Приимщики этой души, которые принадлежат свету, делаются крылом света этой души и делаются одеждой света для нее, и они не выводят ее в Хаос, ибо невозможно

вывести в Хаос душу, которая получила тайну, но они выводят ее на путь Архонтов Середины. И когда она достигнет Архонтов Середины, выходят навстречу душе эти Архонты, будучи в великом страхе, в сильном огне, в разных обличьях, словом, будучи в страхе непомерном. И тотчас душа говорит тайну их оправдания⁸². И они очень пугаются и падают ниц, будучи в страхе перед тайной, которую она сказала, и перед их оправданием. И эта душа отпускает им (С. 290) их Долю, говоря им: "Берите себе вашу Долю! Не пойду я в ваши Места отныне; сделалась я чужой вам навеки; пойду я в Место моего наследования." Когда же душа скажет им это, Приимщики света возлетают с ней в Вышину и ведут ее в Эоны Судьбы в то время, как она дает оправдание этому Месту и его печатям, то, о чем я скажу вам в изведении тайн. И она дает Архонтам дух обманенный и говорит им тайну уз, которые привязали его к ней, и она говорит им: "Вот вам ваш дух обманенный! Не пойду я в ваше Место отныне; сделась я чужой вам навеки." И она дает каждому его печать и его оправдание. Когда же душа скажет это, Приимщики света возлетают с ней в Вышину и ведут⁸³ ее из (С. 291) Эонов Судьбы, и ведут ее во все Эоны, в то время как она дает каждому месту его оправдание, а также оправдание всем местам и печати тиранам царя, Адамаса; и она дает оправдание всем Архонтам всех Мест слева, это — обо всех оправданиях и печатях я скажу вам тогда, когда скажу вам об изведении тайн. И опять эти Приимщики ведут эту душу к Деве света, и опять эта душа дает Деве света печати и славу гимнов. И Дева света и семь других Дев света все проверяют эту душу и все находят их знаки на ней и их печати и их крещение и их помазание. И Дева света (С. 292) запечатывает эту душу, и Приимщики света крестят эту душу и дают ей помазание духовное, и каждая Дева света запечатывает ее своей печатью. И опять Приимщики света передают ее великому Саваофу благому, тому, кто у врат жизни, в Месте тех, которые принадлежат правому, тому, кого называют "Отец"⁸⁴, и эта душа дает ему славу его гимнов, дает ему его печати, его оправдания, и Саваоф великий благой запечатывает ее своими печатями. И душа дает свое знание⁸⁵ и славу гимнов и печати всему Месту тех, которые принадлежат правому; и все запечаты-

вают ее своими печатями, и Мелхиседек, великий Приимщик света, тот, кто в Месте тех, которые принадлежат правому, запечатывает эту душу, и Приимщики Мелхиседека запечатывают эту душу и ведут ее в Сокровищницу света. И она дает славу и честь и хвалу гимнов и все печати всех Мест света. И все, принадлежащие Месту Сокровищницы света, запечатывают ее своими печатями, и она идет в место наследования."

Гл. 113

И когда Спаситель сказал это своим (С. 293) ученикам, он сказал им: "Понимаете ли вы, каким образом говорю я с вами?"

Мария снова вскочила, она сказала: "Да, Господи мой, я понимаю, каким образом ты говоришь со мной, и я пойму⁸⁶ их⁸⁷ все. Вот, ныне об этих словах, которые ты говоришь, мой ум⁸⁸ произвел во мне все четыре мысли⁸⁹ и мой человек света повел меня и он возвеселился и он возгорелся⁹⁰ во мне и захотел выйти из меня и войти в тебя. Ныне, вот, Господи мой, слушай, говорю тебе четыре мысли, которые начали быть во мне. Первая мысль, которая начала быть во мне о слове, которое ты сказал: "Ныне, вот, душа дает оправдание и печать всем Архонтам в Местах царя, Адамаса, и дает оправдание и честь и славу их всех печатей и гимны Местам света", — так, об этом слове ты сказал некогда⁹¹. Когда принесли тебе динарий⁹² и ты увидел, что он из серебра и меди, ты спросил: "Чей этот образ?" Они сказали: "Он кесарев." Когда же ты увидел, что он смешанный из серебра и меди, ты сказал: "Так, дайте кесарево кесарю и Богово Богу", — то есть, когда душа получает тайну, она дает оправдание всем Архонтам и Месту (С. 294) царя, Адамаса, и дает душа честь и славу всем тем, которые принадлежат месту света. И слово: "Он блестел, когда ты увидел его, бывшего из серебра и меди", — то есть вид того, что в ней⁹³ есть сила света, то есть серебро избранное, и что в ней есть дух обманnyй, то есть медь вещественная. Это, Господи мой, есть первая мысль.

Вторая же мысль, которую ты сказал нам ныне о душе, тайну принявшей: "Когда она входит в Место Архонтов пути Середины, они исходят перед ней в весьма великой боязни, и душа дает

ему⁹⁴ тайну боязни, и она дает долю ее мести, и она дает дух обманный его мести, и она дает оправдание и печати каждому из Архонтов на путях «Середины», и она дает честь и славу и хвалу печатей и гимны всем тем, которые принадлежат местам света", — об этом слове, Господи мой, ты сказал устами Павла⁹⁵, брата нашего, некогда: "Дайте пошлину тому, которого пошилина, и дайте боязнь тому, которого боязнь, и дайте налог тому, которого налог, и дайте честь тому, которого честь, и дайте хвалу тому, которого хвала, и не оставайтесь должными никому ничем", — (С. 295) то есть, Господи мой, душа, которая получила тайну, дает оправдание всем местам . Это есть, Господи мой, вторая мысль.

Третья же мысль о слове, которое ты сказал нам некогда: "Дух обманный враждебен душе, между тем он заставляет ее соделывать всякие грехи и всякие испытания, и он обличает ее, (подводя) под кары за все грехи, которые он заставил ее соделать, словом, он враждебен душе во всяком роде, — вот, об этом слове ты сказал нам некогда: "Враги человека домашние его"⁹⁶, — то есть, домашние души суть дух обманный и доля, те, которые враждебны душе всякое время, заставляя ее соделывать всякие грехи и всякие беззакония. Смотри, это, Господи мой, третья мысль.

Четвертая же мысль о слове, которое ты сказал⁹⁷: "Когда душа исходит из тела и идет по пути с духом обманным и когда она не нашла тайны разрешения⁹⁸ всех уз и печатей, которые привязаны к духу обманному, так что он прекращает быть данным ей, — когда, вот, она не нашла ее⁹⁹, дух обманный ведет душу к Деве света, судящей, и судящая, Дева света, проверяет душу и находит, (С. 296) что она согрешила, и так как она также не нашла тайн света при ней, она дает ее одному из ее Приимщиков, и ее Приимщик ведет и бросает ее в тело, и не выходит она из обменов¹⁰⁰ тел до тех пор, пока не даст последнего круга", — вот, об этом слове, Господи мой, ты сказал нам однажды¹⁰¹: "Мирись¹⁰² с врагом твоим, пока ты на пути с ним, чтобы враг твой не дал тебя судье и судья не дал тебя слуге, и слуга не бросил тебя в темницу, и ты не выйдешь из того места до тех пор, пока не отдашь последнего гроша¹⁰³, — через

это ясно слово: "Всякая душа, которая выходит из тела, и идет по пути с духом обманнным и не находит тайны разрешения¹⁰⁴ всех печатей и всех уз, так что она не разрешает¹⁰⁵ духа обманнного, который привязан к ней, эта душа, которая не получила тайны в свете и не нашла тайн разрешения¹⁰⁶ духа обманнного, который привязан к ней, вот, если она ее не нашла, дух обманненный ведет эту душу к Деве света, и Дева света и судящая сия дает эту душу (С. 297) одному из своих Приимщиков, и ее Приимщик бросает ее в Сферу Зона, и неизойдет она из смен тела до тех пор, пока не даст последнего круга, который ей принадлежит. Это, вот, Господи мой, четвертая мысль."

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. Tardieu M., Dubois J.-D. *Introduction à la littérature gnostique*. Р. 66, 80.
- ² Ср. Матф. 3, 16.
- ³ При переводе использовано исправление GCS, S. 2.
- ⁴ Дословно: "света, в котором она есть".
- ⁵ НАВОЛ ЕВОЛ Ср. GCS, S.4: wird zerstören. Глагол употребляется в разных значениях, как то: развязать, разрешить, уничтожить и др. См. Crum, p.32 ff. (ВОЛ).
- ⁶ Ср. Матф. 14, 27; Марк 6, 50.
- ⁷ Ср. Матф. 5, 12.
- ⁸ Ср. Иоанн 16, 25.
- ⁹ Ср. Матф. 28, 18.
- ¹⁰ Дословно: "до того как меня распяли на кресте".
- ¹¹ Ср. Матф. 5, 12.
- ¹² См. пред. прим.
- ¹³ Ср. Иоанн 15, 19; 17, 14. 16.
- ¹⁴ Ср. I Кор. 2, 8.
- ¹⁵ Ср. Матф. 11, 10; Марк 1, 2; Лука 7, 27, а также Матф. 3, 11.
- ¹⁶ Ср. Иоанн 1, 20.
- ¹⁷ Ср. Матф. 17, 10.
- ¹⁸ Ср. Матф. 17, 11.
- ¹⁹ Ср. Матф. 11, 14.
- ²⁰ В рукописи ΔΙΜΟΡΟΥ "я повязал их". Исправлено GCS, S. 9.

- ²¹ Ср. Матф. 5, 12.
- ²² См. пред. прим.
- ²³ ΔΙΦΟΡΙ — буквально "я понес".
- ²⁴ Ср. Матф. 28, 18.
- ²⁵ В рукописи мн. число.
- ²⁶ ΤΕΓΝΩΣΙС.
- ²⁷ В GCS, S. 10 предложено другое разделение на слова: Ζάμα
Ζάμα ωζζα ράχαμα ωζαΐ
- ²⁸ ΠΕΤΥΒΑΛ. Ср. GCS, S. 10: dessen Auflösung.
- ²⁹ ΠΗΓΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΝΒΟΛ ζῆ πκοсмос. Возможно и другое понимание
этих слов: "тайна, которая вне мира" (GCS, S. 370).
- ³⁰ Ср. Кол. I, 17.
- ³¹ Ср. Иоанн 16, 16.28.
- ³² Иоанн 17, 5.
- ³³ ΔΙΒΩΛ ЕВОЛ. Ср. GCS, S. 12: es lösten sich.
- ³⁴ ΟΙΜΑΡΜΕΝΗ. Ср. Amélineau. P. 11: Destin.
- ³⁵ Буквально: "бежал".
- ³⁶ Буквально: "начали бежать".
- ³⁷ Ср. Иуд. 6.
- ³⁸ Ср. Марк 4, 9 и парал.
- ³⁹ Ср. Марк 4, 9 и парал.
- ⁴⁰ ΡΕЧΚΑ — ΟΓΝΟΥ. Ср. GCS, S. 16: Nativitätsteller.
- ⁴¹ ΡΕΥΩΝΙΕ. Ср. GCS, S. 16: Befrager.
- ⁴² Ср. Исаия 19, 3.12.
- ⁴³ Ср. Марк 4, 9 и парал.
- ⁴⁴ ΚΕΝΔΕΙΠΕ ΝΟΥΛΟΕΙΓΕ Ср. GCS, S. 18: sie werden eine Anleihe
machen.
- ⁴⁵ ΨΤΟΟГ ΝΚΟΟΣ. Ср. GCS, S. 18: Viereck.
- ⁴⁶ ΥΩΜΝΤ ΝΚΟΟΣ. Ср. GCS, S. 18: Dreieck.
- ⁴⁷ ΥΜΟΥΝ ΝСМОТ. Ср. GCS, S. 18: Achtfigur.
- ⁴⁸ ΕΜΠΟΥΒАЛ ЕВОЛ. Ср. GCS, S. 20: vernichtet wären.
- ⁴⁹ ΝСЕВАЛ ЕВОЛ. Ср. GCS, S. 20: vernichtet werden.
- ⁵⁰ Дословно: "возьмите голос".
- ⁵¹ Согласно GCS, S. 21, подразумевается Сподвижник.
- ⁵² То есть слезы.
- ⁵³ Ср. GCS, S. 22: vernichtet.
- ⁵⁴ Ср. GCS, S. 22: vernichtet werde.

- ⁵⁵ Ср. GCS, S.22: vernichtet werden.
- ⁵⁶ ΕΝΕΤΜΠΕΤΩΤ ЕВОЛ. GCS, S. 23 переводит: in ihrem Anblitze.
- ⁵⁷ В рукописи αΓΤСВКО "они сократили". Исправлено: αΓТСВКО (GCS, S. 23).
- ⁵⁸ В рукописи ΉΝΕΤΟГΟЕΙΩ ΜΗ NETXPONOC.
- ⁵⁹ В коптском множ. число.
- ⁶⁰ Исправлено. В рукописи: "в двенадцатый Эон".
- ⁶¹ Исправлено. В рукописи: "из двенадцатого Эона".
- ⁶² Ср. Матф. 24, 4.5.
- ⁶³ ΕΝΕСВѠ ΜΠЛАН.
- ⁶⁴ ΝΕΥЧОНОМАСІА.
- ⁶⁵ См. GCS, S.182. Предшествующий текст не содержит этого вопроса Марии. Он задан Марией Иисусу значительно позже — на странице 336 (по Schwartze). Видимо, текст был поврежден.
- ⁶⁶ ΑΝΤΙΜΙΜΟΝ ΜΗΝА. GCS, S. 182, оставляет это выражение без перевода; Amélineau, P.144, дает: l'imitation de l'esprit.
- ⁶⁷ ΜΟИРΑ.
- ⁶⁸ ΝΕΡΙΝАΙΟС. GCS ,S.183 оставляет это слово без перевода, сохранив греч. ἡριναῖοι, Amélineau переводит:les Pacificues.
- ⁶⁹ <ΜΠАРАЛНМПТИС> — см. Pistis Sophia. GCS, S. 183 не переводит это слово, давая греч. <καραλήμπτορες>.
- ⁷⁰ В переводе принято исправление текста по GCS, S. 183.
- ⁷¹ В рукописи множ. число.
- ⁷² См. GCS, S. 183.
- ⁷³ ΚАТА ТОИКОНОМИА.
- ⁷⁴ В рукописи множ. число.
- ⁷⁵ См. пред. прим.
- ⁷⁶ ΤΚОИНОМИА ΉΤАΙСӨНСІС.
- ⁷⁷ ΜМЕТАВОЛН.
- ⁷⁸ ΗХΩРНМА.
- ⁷⁹ ΜПВѠЛ ЕВОЛ.
- ⁸⁰ Согласно исправлению: Pistis Sophia, S. 287.
- ⁸¹ Место темное. Можно согласиться с уточнением GCS, S. 377, что использованное здесь греч. ἔξουσία означает "власть", как "начальство". В целом же смысл представляется таким: "нет никого из них (т.е. духа обманного и доли), кто бы был бы их властью, но она есть их власть". Есть ряд вариантов

перевода (GCS, S. 187; Amélineau, p. 149, и др.), однако ни один не есть окончательное решение вопроса.

82 ΝΤΕΓΑΠΟΑΟΓΙΑ.

83 См. GCS, S. 188.

84 "тому , кто у врат жизни..., тому , кого называют «Отец»..."— параллельные конструкции, относящиеся к Саваофу.

85 ΝΤΕСЕПІСТНМН.

86 Дословно: "я схвачу".

87 Т.е. слова.

88 ΠΑΝΟГС.

89 ΝНОНМА.

90 αὐτός ("он вскипел").

91 Ср. Матф. 22,21 сл.; Марк 12,15 сл.; Лука 20,24 сл.

92 ΝΤСАТЕЕРЕ.

93 См. исправление: Pistis Sophia, S. 293.

94 Подразумевается слово "Место".

95 Ср. Рим. 13, 7.

96 Ср. Матф. 10, 36.

97 Ср. Матф. 5, 25.26.

98 ΜΠВΩЛ ЕВОЛ.

99 Речь идет о тайне разрешения уз и печатей.

100 ΣΗΜΜΕΤΑВОЛН.

101 Ср. Матф. 5, 25.26.

102 ωψιε εκβηλ' ЕВОЛ.

103 ΝΛАГИТОН.

104 ΜПВΩЛ ЕВОЛ.

105 ΝСВΩЛ ЕВОЛ.

106 ΜПВΩЛ ЕВОЛ.

СОКРАЩЕНИЯ

Amélineau — Amélineau E. Pistis Sophia, ouvrage gnostique de Valentin. Paris, 1895.

Crum — Crum W.E. A Coptic Dictionary. Oxford, 1939, repr. 1972.

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. T. 45. C. Schmidt. Koptisch-gnostische Schriften. Bd. 1, 2 Auflage, bearb. von Till W. Berlin, 1954.

Pistis Sophia — Schmidt C. Pistis Sophia. Coptica 2. Kopenhagen, 1925.

Schwartz — Schwartz M.G. Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto optico Londinensi descriptum. Berlin, 1851.

M. K. Trofimova

Extracts from Coptic gnostic texts

Summary

The Coptic gnostic texts do not only lend themselves to a semiotic analysis, but they also contain samples of likewise analysis. The article offers a Russian translation of two extracts from "Pistis Sophia", the texts that have reached us in the Coptic manuscript of the IVth Century (the Greek original is lost). The relationship between the symbol in broad sense of the word and its meaning is in the focus of the author's philosophical meditation. It constantly comes through on a number of levels: as the subject of reflex thought, or as a factor determining many of the stylistic and conceptual peculiarities of the text. One excerpt comes from various parts of the text devoted to Pistis Sophia, her downfall, repentance and salvation, while the other has been chosen from the part which centres around the issue of the path of the soul, the concepts of sin and salvation. The themes of both parts are closely interrelated and reveal a common principle.

**SYMEON NOUVEAU THEOLOGIEN
EN TANT QU'UN FOL-EN-CHRIST**

Nous ne nous préoccupons pas ici du contexte historique et théologique de la doctrine de Syméon. Parler de ses tendances messalienistes¹, bogomiliens² ou hésychastes³ aboutirait à la projection du phénomène complexe sur un plan à deux dimensions: orthodoxie / hérésie, et il s'agirait alors d'une dichotomie plutôt politique que religieuse. Du vivant de Syméon, on lui reprochait beaucoup de choses, mais non l'hérésie; ce qui ne veut rien dire en soi mais demeure un fait qui — s'il déconcerte les uns et satisfait les autres — nous permet à considerer la doctrine de Syméon comme un système philosophique isolé.

Au première vue, il n'y a rien de plus antagoniste que Syméon le Nouveau Théologien et le fol-en-Christ. "Salos" est toujours anonyme, alors que Syméon était un personnage public influent; un fol-en-Christ croupit dans les bas-fonds de la société tandis que Syméon était spatharocubicalaire et membre du synklite; un "salos" se tient à l'écart de l'église, et Syméon avait servi comme higoumène dans le monastère du Saint Mamas; un fou-pour-Christ est désinvolte, obséquieux, insolent, le Nouveau Théologien était sérieux, austère, intraitable; "salos" blasphème, Syméon était réputé pour sa piété. Enfin, Syméon lui-même dénonçait ouvertement la conduite des fous: "Bien plus, même ceux qui jouent les fous et parlent à tort et à travers de sottises et de futilités, qui affichent des manières incongrues et invitent les autres à rire, ils les regardent comme si, par de pareilles ruses ou sensées telles, manières, paroles, ils s'efforçaient de dissimuler leur vertu et leur impassibilité, et ils les honorent comme impassibles et saints. Mais ceux qui vivent sans la dévotion, la vertu, la simplicité de coeur, ceux qui sont réellement des saints, ils les négligent, comme un homme quelconque parmi les autres, et les laissent de côté" (Cat. XXVIII, 369-

379)⁴. Ces mots devraient suffire pour dénier toute ressemblance entre Syméon et un fol-en-Christ. Cependant il faut rester prudent.

Tout d'abord prenons garde de croire Syméon sur parole: il se contredit souvent. Quand un certain Hiérotheos voulut racheter sa faute horrible en s'infligeant la plus grande humiliation qui fût on lui conseilla d'entrer dans le monastère de Syméon. Dans le couvent de Saint Mamas, Hiérotheos se conduisait en fol-en-Christ, et Syméon comme il est relaté dans sa Vie, "savait qu'il faisait tout pour s'attirer des avanies" et "voulait donc procurer des couronnes à sa soif" d'humiliation (Vie, p. 74, 19-20). Ainsi, dans sa pratique, Syméon n'était pas adversaire de la Folie-en-Christ. Rappelez-nous aussi d'autres circonstances importantes de sa vie.

Syméon a perdu son higouménat et puis envoyé en exil à cause de son intransigeance sur sujet du culte de Syméon le Modeste, son père spirituel. Plusieurs hauts dignitaires ecclésiastiques protestèrent contre la canonisation du Modeste et exigèrent que la célébration de sa mémoire instituée par Syméon cessât et que les icônes de ce nouveau saint fussent détruites. A la différence de l'Occident, la procédure et les formalités de la canonisation étaient rares à Byzance. Ainsi on ne peut interpréter l'application minutieuse des recherches dont cette procédure fut l'objet autrement que par la réputation de scandale liée à la figure de ce nouveau saint. Nicétas Stéphate, l'auteur de la Vie de Syméon le Nouveau Théologien, dit de leur père spirituel: ..."Or celui-ci, après avoir mortifié sa chair par une apatheia extrême, et éteint parfaitement dès ici-bas ses mouvements instinctifs, tellement que le corps de qui l'approchait (*τοῖς αὐτῷ πλησιάζουσι σώμασι*) ne lui inspirait pas plus de sentiment qu'un cadavre, contrefaisait la sensibilité (*ἰνεπίνετο τὴν ἐμπάθειαν*), d'abord par désir de dissimuler... son apatheia...; ensuite, parce qu'il voulait par cet appât retirer... toutes les âmes... du gouffre de la perdition" (Vie, p. 110).

Laissons provisoirement de côté la question embarrassante si la "chair morte" peut ou non simuler la passion et s'il est

possible de sauver quelqu'un au moyen d'une provocation. Notons simplement que le père spirituel de l'higoumène de Saint Mamas est décrit comme un fol-en-Christ caractérisé⁵. Mais peut-être Syméon défendait-il le culte de son maître, sans percevoir sa folie-en-Christ⁶ ou sans d'en rendre compte? Essayons de comprendre.

Dans ses écrits le Nouveau Théologien porte une grande attention et attache beaucoup d'importance à la possibilité même d'acquérir une impassibilité absolue. Les théologiens occidentaux soutenaient qu'il ne faut pas tourner en dérision la nature humaine, alors que les byzantins n'étaient pas unanimes sur ce point⁷. Des auteurs orthodoxes recommandaient une prudence particulière pour la stimulation voulue d'une tentation. "Ne prends pas tes repas avec une femme!" conseille Evagre le Pontique⁸. Mais Syméon fustige ceux qui sont timides envers la provocation pouvant frôler le péché.

"Bien des gens du monde, que j'ai rencontrés souvent" — commence-t-il par dire avec une sérénité feinte, — "au cours de certains débats... sur la passion et l'impassibilité, m'ont laissé entendre presque tous—non seulement les gens... médiocres, mais ceux-là même qui ont l'air d'être parfaits en vertu... — qu'il n'est pas possible à un homme d'atteindre un degré d'impassibilité tel qu'il puisse rencontrer des femmes et manger à table avec elles sans en éprouver aucun dommage ni subir en secret quelque agitation ou quelque souillure". Et alors le ton de Syméon s'affermi: "...S'ils n'étaient pas esclaves du plaisir et des convoitises de la chair, la mort vivifiante de Jésus Dieu, celle qu'il accorde aux membres de ses saints, ne leur serait pas inconnue et ils ne la mettraient pas en doute... Qu'il soit possible... d'atteindre l'impassibilité de l'âme et du corps, au point non seulement de rester... sans passion quand il prend un repas avec des femmes..., mais encore de n'éprouver aucun dommage, quand il circule en pleine ville, en entendant des chanteurs et des joueurs de cithare ou en voyant des amuseurs et des joueurs ($\pi\alpha\iota\zeta\sigma\tau\alpha\zeta$), tous les traités et toute l'histoire en témoignent; aussi bien les vies des saints nous en donnent des

exemples convaincants" (Eth. VI, 1-10, 16-19, 37-46).

Mais nous ignorons pourquoi le saint apparaît-il dans des villes (ἐν μέσαις στρεφόμενον πόλεσι); et surtout pourquoi visite-t-il leurs quartiers évidemment les plus douteux.

C'est ici que vient au secours se Syméon son éditeur et chercheur contemporain Vasilijs Krivochéine: "Il faut dire que Syméon avait raison quand il citait l'exemple des saints anciens et surtout la Vie de saint Syméon Salos"⁹. Ainsi "tous les traités", "toute l'histoire", "les vies des saints" se trouvent être une vie d'un seul fol-en-Christ. Krivochéine poursuit: "En tout cas, malgré certaines exagérations d'expressions, la théorie de l'impassibilité représente une partie intégrante de la doctrine spirituelle de Syméon"¹⁰. Précisément, ce mot "exagérations" présent un grand intérêt pour nous puisque les autres défenseurs de Syméon s'efforcent à démontrer le contraire: l'absence de toute originalité dans son oeuvre; tels passages ne sont, selon H.Turner, qu'un topo de la littérature monacale¹¹. Il est difficile d'accepter ce point de vue, puisque Syméon revient sur ce sujet plusieurs fois, et ses tirades passionnées ne peuvent pas être considérées comme des clichés: "O charité toute désirable, bienheureux qui t'a embrassée (σὲ ἀπασάμενος): jamais plus la passion ne lui fera désirer d'embrasser une beauté terrestre. Bienheureux qui t'a enlacée, (poussé) par l'amour divin: il... (vit) frayant avec tous (παντὶ πλησιάζων ἀνθρώπῳ)", mais il n'en "recevra aucune souillure". (Cat. I, 78-83). Nous ne savons pas ce que signifie le mot "frayant" — mais voici un autre texte: "Qu'il existe, même à présent, des impassibles,... qui ont tellement mortifié leurs propres membres sur terre..., au point non seulement de ne jamais concevoir d'eux-mêmes le mal et de ne pas le provoquer, mais, même quand ils y sont attirés par d'autres (ὑφ' ἐτέρου πρὸς τοῦτο ἐλκόμενοι), de n'éprouver aucun bouleversement de l'impassibilité" (Cent. 3, 9-15). Alors, il se trouve-t-il que le juste décrit par Syméon non seulement visite des lieux douteux mais aussi qu'il permet à des pécheurs inconnus de le provoquer. Comment savoir?..."... Il n'est pas admissible que

l'homme, doté de grâce..., soit souillé dans son âme ou dans sa pensée, même si son corps très pur vient à se rouler dans le bourbier, pour ainsi dire, des corps humains, ce qui n'est pas dans les habitudes des gens pieux" (Eth. VI, 204-207). Le commentateur français s'accroche à la dernière réserve en l'accompagnant de l'observation suivante: "Il ne s'agit donc pas d'un certain exhibitionnisme..., dont certaines vies de saints, Syméon Salos, par exemple (le même exemple! — S.I.) ne sont pas exemptes."¹² Mais Syméon reprend tout suite: "Allons plus loin: même s'il est emprisonné avec des milliers d'infidèles, d'impies et de débauchés et que son corps nu soit en contact avec leurs corps nus ($\gamma \mu \nu \circ \delta \tau \vartheta \circ \sigma \omega \mu \alpha \tau \iota \gamma \mu \nu \circ \delta \alpha \nu \circ \epsilon \nu \omega \theta \rho \epsilon \tau \alpha \iota$) il n'en tirera aucun dommage pour sa foi" (Eth. VI, 207-210). Les derniers mots ne conviennent guère avec la métaphore de la prison. Mais oublisons pour un moment "la nudité", et attribuons "le contact" à la promiscuité de la cellule: peut-on au moins espérer que le juste ne fait que se soumettre aux circonstances sans manifester d'initiative? Allez donc! "Désormais tu ne feras plus de différence entre homme et femme...; tout en vivant avec des hommes et des femmes, en conversant avec eux et en les accueillant ($\alpha \omega \alpha \zeta \circ \mu \epsilon \nu \circ \delta \circ$: la traduction de Krivochéine "en les embrassant"¹³ nous semble préférable. — S.I.), tu resteras indemne de tout dommage et de toute émotion ($\alpha \omega \iota \nu \mu \circ \delta \circ$)... tu les verras et tu les regarderas comme de précieux membres du Christ". D'ailleurs Syméon ajoute: "Mais tant que tu n'as pas atteins ce degré... tu feras bien d'éviter les spectacles dangereux." (Eth. VI, 462-471). Cette réserve démontre que Syméon se rend parfaitement compte des risques des expériences décrites par lui — cependant il n'explique point où résident leur utilité.

Mais, finalement, l'affaire se limite-t-elle à des baisers? Espoirs vains. "Lui, qui par le corps s'approche des corps, il peut par l'esprit être saint... oui, même si tu le vois soi-disant se mal conduire comme s'il n'en faisait qu'à sa tête ($\alpha \omega \chi \mu \nu \circ \nu \circ \eta \nu \tau \alpha \kappa \alpha \pi \circ \rho \circ \delta \tau \iota \nu \pi \rho \delta \xi \nu \iota \nu \omega \pi \epsilon \rho \alpha \mu \nu \circ \delta \nu \tau \alpha$), sache que c'est un corps mort qui agit ainsi" (Hymn. IX,

20-28). Donc "la mort" du corps d'un juste est définie par l'impassibilité de son esprit, ne subit aucun dommage sans dépendre en cela de ce que fait ce corps. "La fièvre et la convoitise de l'union conjugale, le rapprochement, la volupté... ce qu'on s'imagine généralement que le corps recherche, ce n'est pas le corps... mais l'âme" (Cat. XXV, 75-79). Et puisque l'âme est impassible, que la chair insensée fasse ce qu'elle veut. Cela veut-il dire qu'il n'y aurait pas des critères objectifs de la sainteté? "Si tu vois (ton père spirituel) forniquer ou s'enivrer, ou mal se conduire..., ne t'associe pas à ceux qui se moquent (*λοιδοροῦσιν*) de lui" (Cat. XVIII, 134-137). Et ce n'est pas parce que tu dois demeurer avec lui en dépit de tout, mais parce que ce qui est vu par les yeux, est faux: "Si tu le vois manger avec des prostituées... ne songe à rien de passionnel et d'humain... même pour ce que tu vois de tes yeux, ne les en crois pas, pas du tout: car eux aussi se trompent, comme je l'ai appris par expérience" (Cat. XX, 80-82, 85-87). Et l'éditeur fait cette remarque: "Les aveux de Syméon paraîtront parfois indiscrets à ceux qui ne suivent pas sa perspective: un témoignage objectif ne peut venir que des saints eux-mêmes"¹⁴. Suivons cet avertissement et adhérons pleinement au point de vue de Syméon. Comment faut-il donc agir à la vue de quelqu'un s'adonnant au péché? Le blâmer? Et si, par hasard, il s'agit d'un père spirituel qui n'est pas le tien mais celui de quelqu'un d'autre? "A moins d'être aveugle, (on) n'ignorera jamais", répond Syméon (Cat. XXVIII, 342-343). On l'aurait cru s'il n'y avait pas cette véhémence inopérante qui caractérise ses écrits sur les "véritables" fous-en-Christ (Cat. XXVIII, 369-379, cf. supra). Si l'on rejette le critère d'une sainteté objective, il devient impossible de distinguer le "vrai" et le "faux" salos. C'est justement l'acharnement de Syméon qui prouve qu'il comprends cela.

La doctrine de Syméon s'appuyer sur deux piliers: l'impassibilité et l'Eros divin. Nous avons déjà parlé de l'impassibilité, qui se place, pour Syméon, plus haut que la

sainteté même: "Il y a beaucoup de saints, mais peu d'impassibles" (Eth., IV, 62). La théorie syméonienne de l'amour pour Dieu a attiré maintes fois l'attention de chercheurs. Laissons la parole au défenseur principal de Syméon: "Syméon se distingue par l'audace et le réalisme quelque peu rude de ses descriptions. Pourtant le plus important pour lui, c'était de démontrer la plénitude d'incarnation du Logos"¹⁵. Ainsi préparés par ces explications, penchons-nous sur les textes des Hymnes: "S'unit à moi l'impossibilité au visage fulgurant et elle ne me quittait plus (*συνεγίνετο ἀεί*) — comprends cela de façon spirituelle, je t'en prie, toi qui lis ces mots, pas d'image impure, malheureux! — elle m'apportait ineffablement la volupté de l'union et sans mesure le désir nuptial (*ἀφατον ἐμποιοῦσα μοι ἡδονὴν συνουσίας καὶ γάμου πόθον ἄπειρον*) de nous unir en Dieu. Dans ce partage, moi aussi je suis devenu impassible (*ἀπαθής*), enflammé par la volupté, embrasé de désir pour elle (*ἐκπυρώθεὶς τῇ ἡδονῇ, φλεγθεὶς σὺντῆς τῷ πόθῳ*) et j'ai eu part à la lumière, oui, je suis devenu lumière, au-dessus de toute passion, en dehors de toute malice" (Hymn. XLVI, 29-37).

Attentifs à l'avertissement de l'auteur, nous allons le considérer exclusivement de façon "spirituelle": ainsi, la passion de la copulation mystique a, pour sa correlat inévitable, l'impossibilité terrestre absolue. Ne le perdant pas de vue, adressons-nous à celui des Hymnes de Syméon qui est le plus scandaleux et qui a été même exclu des premières éditions de ses œuvres. "La langue de cet hymne a dérouté plusieurs contemporains de Syméon, comme il déroute actuellement tous ceux qui éprouvent un malaise devant la manière stylistique propre aux mystiques"¹⁶. Alors, "Nous devenons membres du Christ — et le Christ devient nos membres..., ne m'accuse pas de blasphémer, mais accueille cette (vérité)..., et tout ce qui (en nous) est sans honneur (*πάντα τὰ ἀσχήμονα*) il le rendra honorable... Maintenant, eh bien tu as reconnu en mon doigt le Christ, et en cet organe (*βάλανον*)" (ici Syméon passe la parole à un interlocuteur imaginaire) "n'as-tu pas frémi, ou rougi? — Mais Dieu n'a pas eu honte de devenir

semblable à toi..." (De nouveau Syméon donne de grand coeur la parole à un éventuel adversaire) "Mais (quand tu l'as dit) semblable à un membre honteux ($\lambda\sigmaχήμονος μέλους$), j'ai craint que tu ne prononces un blasphème. — Eh bien, tu as eu tort de craindre, il n'y a rien là de honteux... Celui... donne la semence dans l'union divine ($\tauὸ σπέρμα δίδοται ἐν συνουσίᾳ θείᾳ$) ... Dieu s'unite à chacun — oui, je le repète, c'est ma volupté — et chacun devient un avec le Maître... Tu comprendras sans rougir ($\lambdaνεπαισχύντως$) tout ce que je dis." (Hymn. XV, 141, 147, 152, 160-162, 165-167, 171, 176-177, 179). C'est justement ce passage qui a toujours semblé le plus scandaleux aux exégètes parce qu'il offre l'unique exemple où Syméon mentionne l'organe sexuel en empruntant pour le faire un terme inconvenant (cf. Eth. VI, 81). Mais, pour nous, le texte semble tout à fait conforme à la théologie syméonienne et ne nous déconcerte pas. Lisons plus avant: "C'est ainsi qu'il y eut, à notre époque, en ces derniers temps, Syméon le Saint, le Modeste, le Studite, lui ne rougissait devant les membres de personne, ni de voir d'autres hommes nus, ni de se montrer nu... et tous ses membres à lui et les membres de tout autre, tout et chacun, étaient toujours à ses yeux le Christ; il demeurait immobile ($\alpha\chiίνητος$), indemne et impas-sible." (Hymn. XV, 205-208, 210-212). Tous ces motives nous sont familières depuis longtemps et ne peuvent à coup sûr soulever aucun doute. Pourquoi donc Syméon s'enfle-t-il soudain d'une telle colère contre un adversaire imaginaire, avec lequel il a discuté paisiblement jusqu'à ce moment: "Tandis que toi, si tu es nu et ta chair touche la chair, te voilà en rut comme un âne ou un étalon: comment oses-tu donc débatérer contre le Saint lui-même..? Car il se fait époux-tu entends?— chaque jour, et épouses deviennent toutes les âmes auxquelles s'unite le créateur et elles, en retour, à lui... sans les dé-florer... Elles sont éprises du Très Beau, elles s'unissent entièrement à son amour entier; ou plutôt, en recevant... sa semence sainte, elles possèdent au dedans d'elles-mêmes Dieu tout entier." (Hymn. XV, 215-218, 220-224, 228-231). Ici Sy-méon s'adresse de nouveau à ses adversaires, cette fois sans

colère, mais en les taquinant un peu: "Eh bien, Pères, tout cela n'est-ce pas la vérité? N'avons-nous pas parlé comme il faut de ces réalités divines?" (232-233). En effet, tout le passage qui précède abonde en citations des Evangiles. Syméon sait qu'on ne peut pas le prendre en défaut; et cela explique sa bonhomie.

Et c'est ici que nous sentons déconcertés: quel est le rapport entre les raisonnements cités? Admettons que: (1) dans la première partie, Syméon avançait que le juste peut devenir Dieu; (2) dans la deuxième, qu'un "impassible" transforme le terrestre en céleste; (3) dans la troisième, que le Dieu s'accouple avec les âmes humaines.

Donc... (4) le juste peut s'accoupler avec leurs corps?

Syméon lui-même a eu évidemment conscience du syllogisme élémentaire qui s'est justement là où sa construction se trouve suspendue au-dessus de l'abîme, il couple la parole à son adversaire.

Peut-on déduire du raisonnement ci-dessus que Syméon était un "érotomaniaque"? En aucun cas. Malgré tous les exemples plus que ambigus¹⁷, on ne doit pas abaisser le problème sur le niveau personnel¹⁸. Ici, si étrange que ça puisse paraître, nous sommes d'accord avec Krivochéine, qui, voulant défendre Syméon contre les attaques éventuelles écrit: "Son désir ardent de Dieu, son Eros sont toujours adressés à Dieu, à Christ et jamais aux humains."¹⁹ Et c'est vrai, Syméon n'aime pas les humains. Ils n'apparaissent dans ses écrits théologiques que dans la mesure où l'on peut les utiliser dans ses relations avec Dieu.

Et maintenant il est grand temps de répondre à la question que nous avons posée il y a longtemps: pourquoi un juste doit-il venir dans une ville, braver les gens et, finalement, pécher?

S'adonner à l'ascèse devant la Face de Dieu représente une voie ordinaire pour se sauver et le fait que cet exploit s'effectue souvent dans le désert, loin du regard des foules, prouve, une fois de plus, qu'on n'a pas besoin de témoins pour la vivre. Mais si la doctrine chrétienne habituelle veut

que le salut après la mort soit obtenu par les efforts de tout une vie — dans la théologie de Syméon la place centrale revient à l'idée de la divination du vivant de l'homme... L'homme qui a mérité de voir la lumière divine atteint à l'impassibilité. Il est à noter que, selon la remarque d'un chercheur²⁰, les écritis de Syméon ne permettent pas de comprendre si cette impassibilité représente le résultat des efforts ascétiques ou un don charismatique. Quoi qu'il en soit, celui qui l'a atteinté n'est plus contraint de confirmer sa sainteté et on peut croire que ce don ne serait plus jamais enlevé.

Mais, dorénavant, le "juste" lui-même veut avoir pour lui la confirmation qu'il est élu. En effet, les illuminations ne surviennent pas souvent et dans les intervalles la vie s'écoule suivant sa routine. Dieu n'aurait-il pas oublié son élu? "L'impossible" chez Syméon est l'ôtage de son propre charisme. Il est rongé par un doute secret et constant de l'infini du don divin. Il l'éprouve comme s'il pressait sur une dent douloureuse.

Que "les sages de ce monde" pèsent avec leur balances d'apothicaires la mesure de sainteté; que Etienne de Nicomédie s'efforce de pénétrer Dieu à l'aide de syllogismes — qu'est-ce que valent les critères terrestres du péché à côté de l'absolu? Le "juste" de Syméon tourne et retourne autour de l'interdit comme un papillon autour de la flamme: plus près, encore plus près... Et voici que le corps est en train de pécher, qu'il est déjà noyé dans les péchés, mais "l'impossible" demeure toujours inébranlable...

Mais l'infini n'est sondé que par l'infini. Nous lisons: "Que le rayon de nos yeux matériels... n'est aucunement souillé..., aussi repoussant que soit l'objet aperçu..., de même également la pensée des saints, si elle vient à se pencher sur le bourbier des passions (*εἰς πάθη... παρωφύσειν*) et des hontes humaines, n'en est pas souillée... Si (même) elle décide à l'occasion d'entreprendre l'examen de tels états (*Εἰ γὰρ καὶ εἰς τὴν τοιούτων θεωρίαν εἰσελθεῖν ποτὲ βουληθείη*) elle le fait dans le seul but d'observer et

de comprendre" (Eth. VI, 258–263, 265–267). Donc, "l'impassible" ne fait que jeter un coup d'oeil (*παρακύψειεν*) dans l'abîme des passions, tout en restant étranger (*ἐπιθυμίας ἀλλότριος*). Mais cela, nous l'avons déjà vu; c'est son état habituel. En quoi alors s'en distingue "l'examen", celui auquel il se décide à l'occasion (*εἰ γὰρ καὶ... ποτέ?*)? Le contexte nous dit qu'il s'agit là de quelque chose de plus grand qu'un simple "coup d'oeil". Il s'agit certainement d'une expérience sur lui-même: le "juste" ne joue plus le rôle d'un pécheur, mais le devient, pas aux yeux des profanes, comme c'était avant, mais à ses propres yeux.

Il est vrai que Syméon justifie la nécessité de cet examen par les intérêts de la guérison de ses enfants spirituels (Eth. VI, 269–328), comme il justifiait la fornication du père spirituel par l'indulgence pour les faiblesses humaines des autres (Cat. XX, 83–85). Mais c'est peu probable, même si Syméon lui-même croit en justifications telles de pareilles: dans son univers spirituel il n'y a pas de place pour l'aide aux autres et sa conception du salut est profondément individualiste²¹. Ainsi toutes les expériences autour du péché et de l'impossibilité ne sont qu'un jeu du "juste" mené directement avec Dieu.

Notons, tout en passant, qu'en réalité Syméon faisait ses expériences sur les subordonnés; ainsi, une fois, il a ordonné à son disciple Arsène à manger de la viande, malgré le carême. "Tout interdit de cet ordre, mais sachant que désobéir est plus grave que de manger de la viande, Arsène fit une métanie, dit son bénédictité, et commença à mâcher et, tout en pleurant, à manger sa volaille. Quand le saint vit qu'il avait bien haché entre les dents la nourriture, et qu'il allait l'envoyer dans son estomac: "Assez, lui dit il, crache maintenant; comme tu es un goinfre, si tu te mets à manger, tout le pigeonnier ne suffirait pas à te rassasier; retiens l'élan de ta glotonnerie." (Vie, p. 66–68). Cette scène, qui rappelle Dostoïevsky, montre parfaitement le caractère sinistre de la curiosité de Syméon.

Mais si "l'impossible" est étranger aux normes terrestres,

il n'empêche qu'il vit parmi les humains. Et il se trouve que Syméon ne peut pas envers leur jugement conserver l'indifférence qu'il a lui-même proclamée. Dans l'une de ses lettres, le Théologien exhorte son correspondant: "Pauvre homme malheureux, pourquoi ne vénères-tu pas ton père spirituel comme un apôtre de Christ? C'est, réponds-tu, que je ne vois pas qu'il suive les préceptes divins. — Ce n'est que une excuse vaine! Est-ce que tu respectes les commandements mieux que lui? Et même s'il en était ainsi, tu ne devrais pas le juger... Si le roi temporel t'avait envoyé le plus humble de ses serviteurs le plus bas placés, habillé de vêtements usés et pauvres, l'aurais-tu méprisé?"²² Le ton hésitant de la lettre témoigne que Syméon reconnaît la justesse des reproches de son correspondant: il a beau insister sur le fait que ce "va-nu-pieds" spirituel lui est envoyé par le roi céleste, il se rend compte qu'il n'est pas possible de le prouver.

Il faut sous-entendre la hésitation dans passage où Syméon s'indigne de la réaction de gens à l'égard du comportement provocateur des "impassibles": "Si justement ils avaient bien su les livres saints qu'ils lisent... tous les jours, ceux qui taxent de folie ($\tau\pi\mu\mu\omega\rho\lambda\alpha\nu\ \epsilon\pi\iota\varphi\mu\mu\iota\zeta\sigma\tau\epsilon\varsigma$) ces (impassibles) et refusent de les croire lorsqu'ils enseignent les choses divines dans la sagesse de l'Esprit". (Cent. 3, 87) Mais est-ce que ce n'est pas Syméon lui-même qui maintes fois avait glorifié "la bêtise de ce monde", laquelle, selon l'apôtre Paul, représente la sagesse véritable? (Cf. Hymn. XXIV, 82-83; XXXVI, 17-18; Eth. I, 217-226; Cent. 3, 84-85; Cat. VI, 282-287, 300-307; XXVI, 96-97). En effet, cela est juste, mais, aux yeux de laïcs, la bêtise n'est que la bêtise, et Syméon ne peut pas se détacher de ce système d'appréciation.

Syméon est incapable de suivre jusqu'au bout l'idée charismatique, car alors il devrait rejeter la hiérarchie ecclésiastique et même les sacrements — à cela il ne pouvait quand même se résigner, et ici réside la différence entre lui et un fol-en-Christ lequel renie systématiquement toutes les conventions et toutes les institutions de ce monde, y compris l'Eglise. Mais, parmi les idéologues, lequel est assez auda-

cieux pour agir en congruité avec son idéologie? Pour le reste, on peut reconnaître Syméon en tant que fol-en-Christ: comme celui-ci, il agit en visionnaire; il hait tout bon sens et toute érudition; il épate le public; il est tenté par l'exhibitionisme et la provocation sexuelle. A la différence près que le fol-en-Christ est anonyme, il ne laisse pas d'écrits et par là il agit avec plus de logique que Syméon; cependant, c'est justement grâce à ce manque de logique que nous pouvons, à partir de l'exemple de Syméon, comprendre quelque chose d'important dans le phénomène de cette folie.

On est habitué à croire qu'un fou, par le dérèglement de sa conduite, stimule les gens à voir le monde autrement, et c'est incontestablement vrai, quoique ce ne soit pas totalement la vérité. Un fol-en-Christ, anachorète dans le passé, ne se souciait pas beaucoup d'instruire les gens; saint André le Salos dit: "οὐ γὰρ ἐμοὶ σχολὸς ὥστε ἐλέγχειν καὶ ἐκιτημᾶν τοῖς ἀμαρτωλοῖς, ἀλλὰ τρέχειν με τὴν εὐθείαν δόδον"²³. Salos était surtout préoccupé de ses relations avec Dieu, et il ne retourne pas en ville (ou pas seulement) parce qu'il fut pris du désir d'apporter "les lumières", mais pour compliquer sa tâche. Il voulut s'assurer que la perfection obtenue serait vraiment durable. "Il arrive, écrit Maxime le Confesseur, que les passions ne se manifestent pas faute de tentation"²⁴. Pour Maxime et pour d'autres auteures (Nile Sinaïte, M. l'Hermite) qui voient dans "l'apathie" un idéal obtenu grâce à des efforts pénibles, cela signifie une vigilance infaillible pour éviter les épreuves, mais pour celui qui a cru à sa propre "impassibilité", l'absence de tentation ne fait que diminuer la valeur du don divin. Plus forte est la tentation, et plus a de froids l'impassibilité.

Nous sommes persuadés que le fol-en-Christ aurait raconté la même chose, s'il avait parlé. Mais il ne s'adonne pas aux théories et on ne voit que côté extérieur et provocant de sa conduite, alors que l'essentiel de sa provocation est intériorisé.

Nous sommes convenus de juger Syméon d'après les règles créées par lui-même et nous pouvons constater que c'est justement selon ces règles qu'il s'inflige une défaite fou-droyante. Premièrement, il ne peut pas aller jusqu'au bout dans sa négligence de l'opinion publique; deuxièmement, il n'a pas confiance en sa propre qualité d'élu; enfin, il profane cette dernière; les deux premières déductions ont été démontrées plus haut, il est temps maintenant d'examiner la troisième.

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, Syméon en raison de son dévouement fanatique au culte de son maître, a été exilé. Selon Nicétas Stéphate, l'ennemi principal de Syméon était le synkelios Etienne de Nicomédie. C'était lui qui luttait contre le culte en question, c'était lui aussi qui menait une polémique acharnée avec Syméon sur des questions théologiques, et pouvait alors se croire victorieux, — et c'est à lui que Syméon a enterpris d'écrire une lettre dès qu'il arriva pour les lieux de son exil. Il a conçu cet envoi et estime cette missive comme un remerciement. Syméon, selon les préceptes évangéliques, bénit son persécuteur, et remercie Etienne pour ses propres souffrances qui le rapprochent de Dieu. La lettre se termine par ces mots: "Toutes choses pour lesquelles je te rends grâces, et ne cesserai jamais de te rendre grâces et de prier pour toi. Au reste, si tu as encore quelque complément de joie et de gloire pour ceux qui t'aiment, n'hésite pas à le réaliser, pour multiplier ton salaire et rendre plus abondante ta récompense des mains de Dieu, l'auteur des lois que tu observes si bien. Salut" (Vie, p. 134). Le point le plus intéressant qui ressort de cette lettre, c'est ce qu'elle n'était pas conçue comme ironique. Rechercher ses souffrances et prier pour ses offenseurs représentait le conduite ordinaire d'un saint. Mais, d'une autre côté, chaque mot de cette lettre respire une haine ardente et évidemment Syméon ne pouvait pas compter qu'elle serait accueillié comme un exemple d'humilité chrétienne. Cet exemple montre bien comment la plus grande humiliation volontaire et

le plus grand orgueil sont inséparables dans l'âme de Syméon²⁵. Il se permet de ne pas distinguer ces deux sentiments en croyant qu'il obtiendra l'extase sacrée et en ne se rendant pas compte qu'il aboutira à la débauche. C'est ce qui représente la σαλότης, au niveau quotidien, donc dans l'acception actuelle du mot *юродивый* en russe.

Selon les "défenseurs" de Syméon "la plus grande partie de ses contradictions trouve son explication dans le caractère paradoxal et antinomique du mystère de christianisme"²⁶, que sa position exprime l'opposition originelle des apôtres Jean et Pierre²⁷. Le plus important, pour nous, c'est de démontrer que les oppositions essentielles de Syméon sont ses propres oppositions à lui. Le christianisme ne craint pas son goût du paradoxe ontologique, mais en même temps il ne tient pas à attribuer à lui tout ce qui détonne — Syméon, au contraire, ne voit pas les écueils de sa théologie tant qu'il ne s'y heurte pas; c'est alors qu'il perd contenance et se met en colère. Le christianisme, pour obtenir le salut, exige la concentration d'esprit, alors que Syméon voit dans "l'impassibilité" un don divin.

* * *

Celui qui voudrait placer l'absolu dans les limites de l'existence terrestre, se trouve alors devant des problèmes; il y a une tentation de juger l'absolu par les critères de la vie d'ici-bas. Ce retour prouverait qu'il a en lui-même le doute inconscient sur l'absolu — mais avec ça l'homme retournant dans le monde des humains se trouve dépourvu d'immunités terrestres. C'est pourquoi, en commençant par la sainteté, on finit par une bacchanale des péchés; ayant appris l'humiliation, on tombe dans l'orgueil; s'étant glorifié par la dévotion, on lance finalement le défi à Dieu lui-même.

NOTES

¹ Miquel P. La conscience de la grâce selon Syméon le Nouveau Théologien // Irénikon 42, 1969. P. 335.

- ² Loos M. Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine // JÖB 32, 2, 1982. P. 238.
- ³ Rigo A. Monaci esicasti e monaci bogomili. Firenze, 1989. P. 203.
- ⁴ Les références sur les œuvres de Syméon sont données dans le texte avec abréviations suivantes: Cat.=Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses. T. I-III. Éd. par B.Krivochéine et J.Paramelle. Paris, 1963-1965; Eth. = Traité Théologiques et éthiques. T.I. Éd. par J.Darrouzès. Paris, 1966; Hymn. = Hymnes. T. I-II. Éd. par J. Koder, J. Paramelle. Paris, 1967; Vie = Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stéphatos. Ed. par I.Hausherr. Roma, 1928.
- ⁵ Rozenthal-Kamarinea I. Symeon Studites, ein heiliger Narr // Acten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses. München, 1960. S. 515-520.
- ⁶ H.Graef insiste sur le fait que Syméon aimait son père spirituel "whatever the older man's shortcomings" (Graef H. The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian // Kyriakon. Festschrift J. Quasten. II. Münster, 1970. P. 609).
- ⁷ Cf.: Špidlik Th. La spiritualité de l'Orient chrétien. I. Roma, 1978. P. 261-270; Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de la spiritualité. I. Paris, 1937. P. 733-744; Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden. 1974. S. 269-270.
- ⁸ Evagre le Pontique. Traité pratique. II. Paris, 1971. P. 702. Cf. PG. 40, col. 1111-1112; PG. 65, col. 153, 392, 296, 340.
- ⁹ Vasilijs Krivočéine. Prepodobnij Simeon Novyj Bogoslov. Paris, 1980. P. 320-321.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Turner H.J.M. St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990. P. 212.
- ¹² Traité Théologiques et éthiques. Éd., trad. J.Darrouzès. I. Paris, 1966. P. 135.
- ¹³ Vasilijs Krivočéine. Op. cit. P. 318.

- ¹⁴ Centuries... P. 176-177.
- ¹⁵ Vasilij Krivochéine. Op. cit. P. 329.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Cf. Hymn. XVIII, 149-160.
- ¹⁸ Si nous faisons abstraction de la doctrine théologique de Syméon et si nous nous adressons à sa personnalité, nous pouvons supposer qu'il était un eunuque (cf. Koder J. Normale Mönche und Enthusiasten. Das Fall des Symeons Neos Theologos // Religiöse Devianz. Frankfurt/Main, 1990. S. 99); en tout cas, le titre du spatharocubicalaire qui lui avait été attribué revenait d'habitude justement aux eunuques. Alors, il serait inutile de parler de la fornication comme telle. D'autre part, sur les tortures subies par un homme qui a été châtré, mais pas "tout-à-fait", voir: Laurent V. La Vie de Jean, Métropolite d'Héraclée du Pont // Archeion Pontou. 6. 1934. P. 36. Donc, au niveau d'idées ordinaires, il est possible d'interpréter l'érotisme des visions divines de Syméon, comme une sorte de sublimation (cf. Vie. P. 24).
- ¹⁹ Vasilij Krivochéine. Op. cit. P. 331.
- ²⁰ Fraigneau-Julien B. Les Sens spirituels et la Vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. P. 138.
- ²¹ Kazhdan A.P. Predvaritelnye zametchanija o mirovozzrenii vizantijskogo mistika X-XI vv. Simeona // Byzantinoslavica XXVIII. 1967. P. 12-13, 19-22, 38.
- ²² La version originale de cette lettre ne pas été publiée; nous avons utilisé la traduction néogrecque: Toῦ ὄσιοῦ Συμεὼν... μεταρρ. Δ.Ζαχοράιον. I. Συρῷ, 1886. S. 80.
- ²³ Vita s. Andreae Sali. PG. 111. Col. 700.
- ²⁴ Maximi Confessoris Centuria. III. 78.
- ²⁵ Kazhdan A. Op. cit. P. 30. Cf. Vie, p. LXVII.
- ²⁶ Vasilij Krivochéine. Op. cit. P. 178.
- ²⁷ Bergeron H. Le Sens de la Lumière chez Syméon le Nouveau Théologien // Contacts. 38. 1986. P. 26. Cf. Biedermann H. Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen. Würzburg, 1949. S. 74-76.

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ КАК ЮРОДИВЫЙ

Резюме

В статье анализируется творчество и личность крупнейшего византийского мистика Симеона Нового Богослова (949–1022).

На первый взгляд, нет ничего более далекого от облика Симеона, чем юродство: он был видной общественной фигурой, а юродивый принципиально безвестен; Симеон много лет игуменствовал, а юродивый всегда держится в стороне от церкви; Симеон неизменно суров и неприступен, а юродивый назойлив и нагл. Наконец, Новый Богослов и сам совершенно недвусмысленно высказываеться против юродства (Кат. XXVIII, 369–379).

Все это правда — но это не вся правда. Учение Симеона состояло в том, что истинные Божьи избранники, так наз. "бесстрастные", не обязаны подчиняться правилам, выработанным для обычных христиан. Богоизбранность этих праведников — харизматический дар, он ниспосыпается не за добродетель. Подобная логика неизбежно приводит симеонова праведника к желанию проверить степень собственного "бесстрастия". Оно испытывается грехом.

Но тот же импульс движит и юродивым: он хочет доказать себе и другим, что святость есть не столько высшая ступенька на лестнице благонравия, сколько совершенно особое состояние души, приобретаемое не благодаря добродетелям, а вопреки грехам.

Это доктринальное сходство выходит на поверхность, когда Симеон начинает "юродствовать" в том бытовом смысле, в котором это слово употребляется в русском языке сегодня.

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ И РЕЧЕВОЕ ОБЩЕНИЕ НА БАЛКАНАХ

"Нельзя забывать о том, что в начале этой грандиозной конструкции лежит, казалось бы, скромная, лепта звукового уровня"

(Цивьян 1992, 21)

I

Среди намеченных еще К. Сандфельдтом балканлизмов не нашлось места явлениям просодического уровня. Последующие исследователи выявили отдельные схождения в фонетике слова. "Новый балканлизм", особый тип интонации общего вопроса, был обнаружен в начале 80-х гг. П. Ивичем и И. Лехисте (P. Ivic-I. Lehiste).

К сегодняшнему дню просодия балканских языков изучена по-разному, с самой различной интенсивностью и с различной степенью давности. В максимальной степени — сербохорватские факты, в основном группирующиеся вокруг системы четырех акцентов, в меньшей степени румынские и болгарские, как правило — это описание интонации, обычно вопросительных предложений (А. Мишева, Л. Даскэлу и др.). Многие статьи по новогреческой просодии и отдельная монография А. Ботиниса написаны и изданы за пределами Греции. Известна лишь одна статья об интонации албанского языка.

Говоря же о балканistique как о науке в целом, можно характеризовать ее как науку о системах и их схождениях — в том или ином участке языковой структуры. Т.е. речь идет о находках таксономической статики, но не о динамике языкового существования. Как представляется, мена общей парадигмы в филологии становится все более и более отчетливой — по закону спиралевидности развития гумбольдтовские идеи языка как энергии, как деятельности, выходят на первый план. Языковая деятельность немыслима без опоры на коммуникацию в принципе и на

контакт — прежде всего.

Вся зона Балкан — кипящий котел разнородных по языку общин. Факт этот как бы очевиден до неинтересности, однако только в обобщающем труде Т. В. Цивьян было обращено внимание на контактность как на стержень, на ось существования Балканского региона (Цивьян 1992). Т. Цивьян отходит от пассивного созерцания языковых схождений на протяжении балканской истории (а найти предельную нижнюю границу этого балканского круговорождения практически пока нереально) и объявляет коммуникативные задачи телеологическим ядром балканоязычных изменений: "...языки БЯС "подгоняют" свое устройство к оптимальному существованию коммуникации в условиях балканского многоязычия" (Цивьян 1992, 18).

Идеи Т. В. Цивьян актуальны не только по причинам собственно балканистического характера. В общей системе парадигматической ломки современного языкоznания все больше и больше начинает иметь место отход от гипнотического приоритета чисто письменных языковых свидетельств и осознавание того, что звуковой строй языка не равен письменному воплощению по числу измерений: письменная речь ограничена плоскостью двух измерений и графической отдельностью слова. Еще в начале нашего столетия произнесение высказывания мыслилось как сукцессивное исполнение языковых единиц на гомогенной и односторонней языковой оси. Поэтому краткими или долгими, ударными или безударными, растянутыми или укороченными могли считаться только единицы языка — слоги, слова и т. д., но мысль о структурированности этой самой протяженности еще не становилась реальностью.

Между тем в лингвистике последних десятилетий существуют (и соперничают) два принципа, условно называемых *top down* и *bottom up*.

Согласно принципу *top down*, речепорождение, т. е. создание единиц контакта, начинается с планирования крупных единиц суперсегментной сущности, т. е. просодических структур. Эту первичную, многомерную и сложноиерархизированную, систему мы "расцвечиваем" сегментными звуковыми опорами. Принцип *bottom up* предполагает индуктивный подход к просодии на базе сегмен-

тных звуковых цепей в качестве первичных. Однако оба подхода в равной степени предполагают жесткую каркасную структурированность суперсегментных систем.

Новейшие фонологические дисциплины (автономная фонология, линеарная фонология), углубляясь в которые мы не считаем сейчас целесообразным, ставят в центр речевого события феномены именно просодического характера, упорядоченные во времени. Исчезновение (утрата) сегментного наполнения не влечет за собой изменения временной структуры, поэтому возникающая пустота чем-либо заполняется: имеет место геминирование или так называемое "компенсаторное продление" (ранее практически никак не мотивируемое по существу, но лишь описываемое, т.е. характерное для уходящей парадигмы "как" вместо "почему") и под. Длительностный фактор становится центральным при описании не только языковых изменений, но и самого генезиса языка как средства общения. См. характерное для последних лет название статьи – *In the beginning was the lengthened grade* (Vermeer 1990).

Все это заставляет обратиться уже к самой категории Времени, которую можно поистине назвать центральной философской категорией XX века.

II

Осмысление времени как основной категории нашего бытия, основной, ибо мы можем перемещаться в пространстве, но не можем во времени, связывается в философском анализе с двумя временными ипостасями – так называемым циклическим временем и временем прямолинейным, одномерным и необратимым (см., в частности, об этом: Уитроу 1964, 37 и далее). Циклическая модель связывается с древним архетипическим сознанием. Она оказывается не только древней, но и наиболее "жизнестойкой" (об этом в связи с вторым законом термодинамики см. Руднев 1986). Протяженность циклов мыслится различной, но миф о "вечном возвращении" является постоянным источником возвышенных творений человеческого духа (Eliade 1955).

Однако если циклическое время наполнено и заполнено, то

время линейное представляется текущим на нас и мимо нас, "прямолинейное" движение истории заполнено лишь *уникальными* событиями (см. о Распятии: Уитроу 1964, 42).

Дж.Данн так описывает суждение о времени рядового обывателя (*the-man-in-the-street*).

1. Время обладает длительностью, рассекаемой на "прошлое" и будущее.
2. Эта длительность не ориентирована в пространстве, не различает Севера, Юга, Востока и Запада.
3. Прошлое и будущее непосредственно не наблюдаемы.
4. События переходят из будущего в настоящее и затем в прошлое. Таким образом прошлое непрерывно увеличивается (Dunne 1927, 95).

Именно в этом разном отношении к времени, трактуемом нами сейчас пока самым поверхностным образом, лежит, как представляется, стержень оппозиции "холодной и горячей" культуры, по К.Леви-Строссу. Как пишет К.Ясперс, "Принципы западного человека исключают простое повторение по кругу. Постигнутое сразу же рационально ведет к новым возможностям. Действительность не существует как сущая определенным образом, она должна быть охвачена постижением, которое является одновременно вмешательством и действием" (Ясперс 1992, 297).

Однако различие двух видов времени не оказывается исключительно темпоральным феноменом. Как правило, Время обычно ассоциируется с Пространством. Мы предлагаем в дальнейшем связывать его и с Событием, поскольку антропоцентричность нашего сегодняшнего научного сознания позволяет отойти от чисто физических феноменов прежней научной парадигмы.

Таким образом, правильнее говорить не о циклическом ВРЕМЕНИ, а о циклических-во-Времени-Событиях. Такой цикл всегда заполнен, "циклическое" время не знает пустоты, дыр, зияний. Включенность в него освобождает от страха одиночества, освобождает и от свободы. Типичным словом для обозначения События-во-Времени является русское *Пора*, это время, неотделимое от события, "пора любви", "пора ехать на охоту", "пора собирать урожай" и т.д. (см. об этом подробно Яковleva 1992, 30-41). С этим связаны и такие противопоставления как *нынеш-*

кий (т.е. циклично-повторяющийся) и сегодняшний (новое, уникальное) (Яковлева 1992, 39–40).

Итак, циклическое время мыслится заполненным, линейное потенциально открытым. Возникает желание его сжать, компрессировать. В связи с этим интересна идея Т.В.Цивьян о текстах операционного характера, описывающих изготовление человеком разного рода артефактов от начала, созидания, до уничтожения, истребления (Цивьян 1993). Нельзя не согласиться с автором в том, что человек вмешивается в область природы, "навязывая ей свой темп и ритм и добиваясь компрессии времени". Однако в ее же словах можно усмотреть и другую, не менее властную, функцию подобных текстов. "Произнесение текста приобретает над слушателем магическую власть, оно, как метроном, отсчитывает время, и это время сакрально, в него нельзя вторгнуться, текст нельзя прервать, как невозможно нарушить протяженность и целостность Времени" (Цивьян 1993, 36). Тексты, описываемые Т.Цивьян, произносятся в Бытии-сейчас (*Dasein*), они могут быть приказом из циклического прошлого, уничтожением открытости будущего. Мы врываемся в открытое время, уменьшая зияния и другими, более обыденными способами. "Я к Вам на минуту", говорит человек, рассчитывая пробыть немногим более часа (см. об этом Яковлева. Указ. соч., 29). *Мгновения* в прошлом охватывают целую жизнь, это, по Бл. Августину, "растяжение души".

Итак, мы манипулируем с Временем, но и оно манипулирует с нами. Сосуществование разных систем отражает и язык, мы различаем время рациональное, обыденное и исключительное (Яковлева 1992, 20). Различаем циклическое и линейное. Но внутри линейного существует ли только одна вперед указующая стрелка?

Данные русского языка говорят о движении времени как бы за нашей спиной – то, что впереди, это *пред-стоящий*, а за нами – *пред-идущий* (наблюдение Т.В.Булыгиной и А.Д.Шмелева). Точно также знаменитое место из "Слова о полку Игореве" о передней и задней славе можно понимать как отображение от-нас-идущего времени. Мы смотрим вперед, в будущее, но событие может случиться перед *Новым годом*, т.е. в прошлом. Просьба остановиться перед *грузовиком* может реализоваться двумя противоположными способами.

Итак, нециклическое время может быть неоднонаправленным? В.П.Руднев в указанной работе (Руднев 1986), противопоставляя энтропийное время информативному, выдвигает гипотезу о том, что текст (и культура вообще) есть телеологическая данность, направленность в иное время по отношению к уходящей реальности. К сходной мысли приходит и Т.В.Цивьян: "Однако архетипическая компрессия времени заставляет предполагать, что тем самым возможность прогресса оказывается заложенной уже на этом этапе, во всяком случае тогда, когда человек берет на себя роль культурного героя, который стремится овладеть и пространством, и временем. Складывая и произнося текст, Человек делает его мерой времени, тем более доступной и наглядной, что эта времененная единица, так сказать, замыкается на человеке. При этом такая мера времени отходит от непосредственной связи с биологическими ритмами и предполагает осознанную деятельность, своего рода планирование" (Цивьян 1993, 38).

Но таким прорывом можно считать текст, достаточно протяженный, но и отдельные высказывания и диалоги-минитексты.

Для того, чтобы перейти к ним далее, вновь обратимся к проблемам Времени.

Как уже говорилось, циклическое время есть заполненность времени повторяющимися событиями. Но насколько заполнено событиями линейное время, во-первых, и обладает ли оно внутренней структурой или оно всегда гомогенно, во-вторых?

М.Хайдеггер мыслит сиюминутное Бытие как событие, *Dasein* (Хайдеггер 1992). Однако это время структурировано: "Мы называем время, когда говорим: всему — свое время. Это означает, что все, все сущее, приходит и уходит во-время, в свое время и остается в течение отмеренного ему времени. Каждой вещи — свое время" (Хайдеггер 1992, 81). При этом события линейной Вселенной могут быть неповторимыми (Уитроу 1964). Однако означает ли структурированность лишь плотную заполненность событиями? Может быть, линейное время есть само по себе многомерная структура?

Существенной для всех исследователей времени, начиная с Бл. Августина, является невозможность одновременного сосуще-

ствования событий в настоящем, прошлом и будущем (Findlay 1952).

Считая Пространство однородным, А.Бергсон определил его как категорию от Времени, введя для Времени субкатегорию Длительности (Бергсон 1910): "Мы покажем, что время, понятое как бесконечная и однородная среда, есть лишь призрак пространства, осаждающий рассудочное сознание" (Бергсон 1910, 86). Именно в трактовке времени как однородной среды А.Бергсон видел заблуждение И.Канта.

Под длительностью А.Бергсон понимал некий факт внутреннего состояния сознания, когда в сознании одновременно сосуществуют этапы временного потока и нет резкой грани между настоящим и предшествующим состояниями сознания. "Так, последовательность можно понимать без различия, как взаимное проникновение, солидарность, внутреннюю организацию элементов, из которых каждый, отражая в себе все, отделим и различим от других лишь посредством абстрагирующего мышления" (Бергсон 1910, 88). Говоря современным языком, А.Бергсон строит модель Времени, по своей природе гетерогенную, поскольку она неоднородна и неодномерна, целиком опирающуюся на когнитивный аспект и абстрагированную в качестве категории, т.е. преодолевшую уровень эмпирического существования. "Что такое длительность внутри нас? Качественная множественная разнородность (гетерогенность), в которой нет различных между собой качеств. Одним словом, моменты внутренней длительности не внеположны по отношению друг к другу" (Бергсон 1910, 183).

Однако для нас существенна не только многомерность когнитивного существования времени в трактовке А.Бергсона, но и объявление им внутренней структурированности длительностных мер. Т.е. здесь можно привести его вполне связывающийся с нашими задачами пример о том, что если, нарушая тант, мы будем слишком долго тянуть один звук, то не "чрезмерная долгота ноты, как таковая, обнаружит нашу ошибку, а качественные изменения, вызванные таким образом во всем целом музыкальной фразы" (Бергсон 1910, 88).

Идею конфигуративности Времени находим и в упоминавшейся выше книге Дж.Данна. Прямо указывая на преемственность по

отношению к идеям А.Бергсона, Данн не готов принять простейшую позицию, согласно которой протяженность Времени равномерно делится на годы, дни, минуты и т.д. "Но это означает, что протяженность нашего Времени не является незаполненной; оно содержит в себе некие физические конфигурации (Dunne 1927, 113-114). Существенным для лингвиста является здесь интерес к последовательности событий, к серийности. Индивидуализированные члены серий называются Данном Термами, важным является "отношение между термами — тот тип отношений, который привязывает один терм к другому" (Dunne 1927, 123).

III

Нашей задачей было не осветить проблему Времени в философской мысли XX века, а, двигаясь избирательно, подвести под эти общие категории длительностные характеристики языкового высказывания, которые обычно рассматриваются сугубо эмпирически.

Между тем человеческие высказывания обладают рядом существенных по отношению к времени просодических характеристик. 1. Оно информативно и членено на события, передаваемые средствами языка. 2. Эти события оформлены не единообразно по времени: начало протяженно, центр более свободен и вариативен, конечная часть растянута и более всего предсказуема. 3. Внутри этих крупных членений соблюдается и более мелкая, но не менее строгая временная структурированность.

Наконец, четвертое. 4. Структурированное во времени высказывание произносимо. И произносится оно в измерениях уже однородного времени, т.е. за некое число секунд, минут и т.д. Таким образом временная структура реализуется во времени же. Первая временная структура заполнена событиями разной протяженности, вторая структура гомогенна и равномерна.

В этом смысле вторую структуру можно считать Временем-в-Пространстве для высказывания. Т.е. для произносимого высказывания его пространство и есть время. Нетрудно заметить, что индивидуальное человеческое высказывание легко уподобляется индивидуальной человеческой жизни.

Временные структуры языков разных семей изучались достато-

что подробно; вполне доступны изложению как универсальные, так и типологические черты длительности в пределах общей просодии. Однако, как нам известно, не ставился вопрос о возникновении некоторого временного механизма при речевом контакте носителей языков, принадлежащих к разным семьям, но объединенных одним территориальным регионом. Именно таким полигоном является территория Балкан, где, как пишет Т.В.Цивьян, "«чужой язык» становится потенциально своим" (Цивьян 1992, 37).

Сходства и различия языков БЯС обычно описываются как результат контакта этих систем, в нашем же случае, как нам кажется, удалось выявить некоторые закономерности, имеющие место при непосредственной установке на контакт. Полученные результаты, излагаемые ниже, оказались для нас неожиданными и ни в какой степени не коррелирующими с данными экспериментального исследования десяти славянских языков (см. Николаева 1977).

Излагаемые ниже сведения являются лишь частью общих выводов автора о просодии Балкан, полученных экспериментальным путем. Полностью все данные приводятся в книге: Т.М.Николаева. Просодия Балкан (в печати).

Сообщим, по возможности кратко, необходимые сведения о принципах подбора материала и о тех задачах, которые были поставлены. Привлекались факты шести языков: румынского, новогреческого, албанского, сербохорватского, болгарского и македонского. Отбор материала шел с ориентацией на литературные языки — в полном согласии с выраженной позднее формулировкой Т.В.Цивьян о том, что "есть логика в том, что предельно обобщенная схема ориентирована на ограниченный, отлитой и в некотором смысле условный языковой вариант" (Цивьян 1992, 8).

Анализировавшийся корпус языковых фактов состоял из 7 частей:

1) Изолированные слова: двусложные и трехсложные с разным местом ударения (там, где система языка это допускала), т.е. это были ритмические структуры $\acute{\text{--}}$, $\text{--}\acute{\text{--}}$, $\text{--}\acute{\text{--}}$, $\text{--}\acute{\text{--}}$, $\acute{\text{--}}$. Там, где это было возможно, подбирались пары, различавшиеся по месту ударения, например, *áржа* — *áржá* (болг.), *báбá* — *báбá* (рум.) и т.д. Также специально подбирались серии слов близко-

го фонетического состава, для того, чтобы исключить в максимальной степени влияние фактора сегментной микропросодии. Наконец, для удобства типологического сопоставления языков слова оформлялись через две аялаутных серии: с вокальным аялаутом в виде [a] и с консонантным в виде [b], а также как с вокальным, так и с консонантным исходами. Например, (сербохорватские серии):

аба, абълија, абъкат, абаб, абáвија, абáвијо,
абат, абет, абшт, абет;
баба, бáба, бáбак, бáбе, Бáбић, Бáбић;
бабаја, Бабилён, бáзан, бáзар, бáзар;
бáзаше, бáзгобка, бáзговина, бáзичност и т.д.

2) высказывания-фреймы, где слова из материала 1 произносились в разных фразовых позициях. Тем самым оказывалось возможным определить степень воздействия фразовой просодии на словесную в каждом языке. Приводим фреймовые структуры (Х – интересующее в каждый момент слово; для удобства сообщается русский эквивалент):

Это Х? Это Х. Это Х или нет? Как произносится слово Х?
Х – это слово. Скажи слово Х. Скажи слово Х еще раз. Вот так Х! Когда услышите Х, нажмите кнопку.

3) высказывания, в которых, по законам синтаксической семантики, предполагается акцентное выделение, т.е. просодическое подчеркивание одного слова. Таковы были структуры типа: Тише! Папа спит / А где папа? – Папа спит. / Ну, что у вас? – Папа спит, а мамы дома нет и т.д. Сходны проблемы и для высказываний с так называемыми акцентирующими частицами даже, только, и в инициальной и финальной части: Даже Петя не решил задачу; Петя не решил даже задачу и под.;

4) квази-диалог, включающий вопросительные предложения разных типов;

5) текст – отрывок из художественной прозы XX в. на каждом из языков анализа объемом около страницы печатного текста;

6) текст-сказка, пересказанная в манере "как будто бы Вы рассказываете своим детям";

7) отрывок (от 28–33 строк) из народного стиха: "Миорица",

"Баллада о мертвом брате" и т.д.

Тексты с 2 по 4 были переведены на соответствующий язык дикторами — носителями данного языка. Общее число дикторов по каждому языку — от 2 до 4. Запись осуществлялась в Фонетической лаборатории ИРЯ РАН. Интонографическая обработка производилась в течение 1987–1991 гг. в Лаборатории фонетики Московского государственного лингвистического университета, Фонетической лаборатории Института стран Азии и Африки, Лаборатории экспериментальной фонетики Университета дружбы народов, на Кафедре Фонетики и методики преподавания С.-Петербургского государственного университета, в Институте физиологии им. И.П.Павлова РАН (обработка на ЭВМ). Всем, помогавшим мне в этом исследовании, я бесконечно благодарна.

Полученные для балканских языков результаты оказались, как уже говорилось, неожиданно нетривиальными. Примечательно, что эта нетривиальность обнаруживалась только при сопоставлении языков. Факты же каждого языка, рассмотренные в отдельности, никак бы об этом не свидетельствовали. Таким образом, и просодия, казалось бы, периферийный для типологии классического образца языковой пласт, еще раз свидетельствует о том, что балканистика не существует на уровне представления одного или даже двух языков, хотя бы и балканских.

Не останавливаясь на изложении всех полученных темпоральных характеристик, которые могут быть интересны только типологу-интонологу, и на некоторых особенностях просодической схемы слова, не соответствующей "канонической" схеме индоевропейской словесной просодии: т.е. продленным в большей степени оказывается начало слова, а не конец, о чем будет кратко сказано ниже и более подробно уже было сказано в связи с гипотезой о причинах неоштокавского сдвига (см. Николаева 1991), приведем, в последовательности от менее необычного к более необычному и неожиданному, серию наблюдений, которые мы считаем "темперальными балканизмами":

1. В Балканском регионе слово очень мало, а часто и практически никак, не модифицируется по длительности во фразе. Напомним, что в анализ было введено 9 Фреймовых структур таким образом, что исходное слово, вначале произнесенное изоли-

рованию, оказывалось в ситуации 9 разных фразовых нагрузок. Что это значит — большая изоляция слова в просодическом аспекте? Здесь речь идет о двух феноменах:

а) значительная модификация слова во фразе свидетельствует о высокой развитости интонации в данном языке, о сильном воздействии фразовой просодии на словесную, что обеспечивает один из основных показателей интонационной эволюции — показатель "слитности" (см. этот показатель в английском, русском, французском, польском и др. языках). Изоляция слова говорит о малой слитности просодических контуров и, тем самым, о малой их грамматикализованности.

б) немодифицированность слов, с другой стороны, говорит о стремлении не потерять значимый материально компонент речи — слово, сохранить его доступность для носителя "чужого языка", знающего язык говорящего возможно не во всем объеме. Это соответствует идеи Т.В.Цивьян о том, что при реализации балканских контактов важно "выделение значимых элементов сообщения, что уже соответствует переходу на уровень смысла" (Цивьян 1992, 19). Не обращаясь к просодическому уровню, Т.В.Цивьян говорит в этой связи о роли неполнозначных элементов — шифтеров ситуации. Этот же класс элементов обладает еще одним функциональным аспектом, столь же существенным для ситуации контактов: речь идет о разрежении потока информации, когда для уяснения смысла человеку требуется "некоторый разгон, паузы в концентрированном сообщении" (Цивьян 1992, 20). Эти функциональные установки соотносятся с указанной изоляцией балканского слова с еще большей, если так можно выразиться, "буквальностью", о паузах контакта можно здесь говорить в прямом смысле слова.

2. Вторая интерпретация нисколько не противоречит первой. Сильное и модифицированное погружение слова во фразу обычно имеет место в языках-гегемонах с большой традицией устного литературного узуса. Этим языкам нет необходимости приспособливаться к контактам с не очень хорошо понимающим, но неизбежным соседом: соседи сами должны учить его язык. Сказанное в первую очередь необходимо относить к языкам типа английского и — в пределах славянской группы — русского языка и отчасти

польского.

2. Результаты темпорального анализа балканских фактов включали в себя не только сведения о слове, но и подсчеты средней продолжительности речевых тактов в текстах разных жанров.

Предсказуемыми оказались данные о средней продолжительности речевой единицы при чтении художественного текста и при рассказывании сказки. Естественно, что сказка была ближе к народной разговорной речи, единицы которой более кратки, чем единицы литературной кодифицированной речи.

См. соответствующие данные (в мсек):

	Текст	Сказка
Сербохорватский	1355,67	1119,47
Македонский	1175,54	1035,93
Болгарский	2149,44	1866,90
Греческий	1416,46	1326,55
Албанский	1257,38	1121,03
Румынский	1976,3	1864,77

Что касается длительности единиц стихотворного текста, то этой единицей естественно являлась строка. В реальном чтении цезуры (или паузы) разделяли строку на две части. Поэтому для стихотворной строки (во всех языках, кроме румынского, так как стих "Миорица" предельно краток: от 12 до 16 звуков были подсчитаны средние длительности первой половины строки, средние длительности постцезурной части и отношения между ними.

См. данные (мсек и абсолютное отношение между частями):

	Первая часть	Вторая часть	Отношение
Сербохорватский	677,3	1064	0,63
Македонский	767,1	758	1,01
Болгарский	860	860	1
Греческий	1225,75	1171,87	1,04
Албанский	957,3	991,4	0,96

Т.е. в среднем (кроме сербохорватского) отношение двух частей стиха колеблется от 0,96 до 1,04. Т.о. цезура по времени располагается в середине строки.

3. Более интересными являются данные о том, что, как оказывается, по всему Балканскому региону в речевом общении функционируют отрезки совпадающей протяженности. Именно на это здесь и в дальнейшем необходимо обратить внимание читателя, не искушенного в просодических проблемах. Дело в том, что темпоральные возможности речевой организации требуют строгой относительной структурированности, т.е., например, конечный ударный бывает во фразе как правило длительнее ударного в середине фразы, все ударные как правило длительнее заударных, слово под эмфазой произносится более растянуто, часть высказывания, имеющая пояснительное значение, произносится "скороговоркой" по сравнению с остальной частью, *реже* обычно протяженнее *темы* и т.д. Что же касается абсолютных временных характеристик, то они, как предполагается, могут допускать достаточно большой разброс, варьируясь и от языка к языку и от диктора к диктору.

Балканские же факты (на нашем уровне знания просодической типологии) демонстрируют удивительное единообразные по языкам преференции к определенному набору темпоральных единиц. Например, таковы величины средних продолжительностей (в мсек): 560, 600, 1000, 1060, 1640, 1920. Сразу же необходимо заметить, что излюбленные продолжительности речевых единиц уносителей балканских языков совпадают в значительно большей степени, чем излюбленные продолжительности отдельного звука (см. об этом ниже), которые хоть иногда демонстрируют индивидуальные человеческие склонности речепорождения. Но при этом закрепленности речевых единиц за смыслом и/или за жанром текста не наблюдалось.

Например, первая половина стихотворной строки в "Балладе о мертвом брате" (греч.) была как правило протяженностью по времени 880 мсек. Такие же по времени речевые единицы встречались в сербохорватском стихе, албанской сказке, в македонском художественном тексте, румынской сказке, греческой сказке, сербохорватском тексте. И подобное может быть сказано по поводу каждой из перечисленных выше временных единиц. Таким образом, речевые единицы обнаруживают минимальные тенденции к речевому варьированию. Это наводит на мысль о том, что и на-

бор речевых единиц, и их темпоральная протяженность являются первичными, заданными, а человек со своей индивидуальной скоростью к ним подстраивается.

3. Не менее интересные наблюдения были сделаны при чтении текста и особенно при рассказывании сказки. Речь идет об обнаруженных двух типах продолжительности звуков в речевом такте, точнее, о количестве звуков в тактах. Первый набор — 10–11 звуков и второй — 16–17 звуков. Например (11–10 звуков): *преко ватре; змијин цар; а она ту каже; и чује у шуми; и избеглица* (срб.); *и самашт бог; од мојот пат; сеа да видиш; помислубам* (мак.); *и ће ни видат; а тој не зема; на кум Милек* (болг.) и т.д. Подобных примеров можно привести множество. Как видно при этом, синтаксическая структура этих отрезков может быть любой. Интересно, что для румынского языка такой дистрибуции не было отмечено.

Так же частотны отрезки из 16–17 звуков. Оба типа наполнения речевого такта в наибольшей степени представлены в сербохорватском языке, затем в македонском и в албанском. В меньшей степени в болгарском, еще меньше в греческом и чисто случайно — в румынском.

Чем же эти наблюдения интересны?

Дело в том, что обе речевые программы соответствуют основным типам славянского народного стиха. Т.е. это нерасчененный восьмисложник — 16–17 звуков и половина цезурированного десятисложника — 10–11 звуков (Гаспаров 1989, 14 и указанная там литература). Это наводит на мысль о существовании в славянском ареале Балкан изохронных структур, на которые членилась речь (неслучайно они широко представлены в архаическом жанре — сказке). В современной речи мы организуем группы звуков, скорее, по смыслу, чем по принципу изофонности). Народный стих сохранил таким образом подобное членение речи и канонизировал его. Впрочем, о первичности здесь говорить сложно: возможно, разговорная речь (сказка) была и вторичной по отношению к ранее просодически оформленвшемуся стиху. Однако связь эта несомненна.

4. Выше отмечалось наличие общих темпоральных показателей для речевых единиц — тактов и о наличии излюбленных для всех

носителей балканских языков величин. То же самое можно сказать и о данных, полученных при определении средней продолжительности звука (СПЗ) в балканских языках.

Прежде всего, здесь отмечались результиальные и предсказуемые.

Таковыми были данные о продолжительности звуков в текстах всех анализировавшихся жанров.

См. (в мсек):	Худ. текст	Сказка	Стих
Сербохорватский	72,56	76,67	81,48
Македонский	75,23	76,01	82,69
Болгарский	77,09	81,89	90,69
Греческий	61,25	67,48	70,25
Албанский	97,01	114,94	129,83
Румынский	73,22	74,05	87,42

Это означает, что художественный текст читался быстрее, чем сказка, а чтение народного стиха было самым медлительным. Напоминаем, что речевые единицы в сказке, напротив, были короче, чем в тексте, т.е. художественный текст требует большей временной изощренности.

Необычным однако оказался обнаруженный и в этом случае набор "любимых" средних длительностей звука, наблюдаемых по всем языкам Балкан. Одна из них — 66,6 мсек полностью соответствует приведенным В. Левелтом (Lewelt 1990) средним показателям человеческой речи, т.е. примерно 15 звуков в секунду. Интереснее иные общебалканские показатели СПЗ: 68,5; 70; 74,2; 75; 77,7; 80; 83,3; 88,8; 100.

Предпочитаемые скорости можно назвать и для каждого языка, и для каждого диктора, но приведенные выше общебалканские СПЗ примечательны тем, что привлекают внимание к существованию в языке не только отношений структурно-реляционных, но и каких-то абсолютных квантитативных временных показателей, о наличии которых наука о звуковом строе как бы и не подозревала.

Еще раз подчеркнем это нетривиальное наблюдение. Ведь средняя скорость произнесения звуков укладывалась по всему материалу в диапазон от 60 до 100 мсек. Поэтому можно было бы себе представить, поскольку весь просчет велся нами до сотых

долей миллисекунды, что разброс величин в этом континууме будет по вариативности колоссальным. Однако этого не было, и набор предпочитаемых СПЗ не превышал десяти единиц.

5. Как уже говорилось выше, наши наблюдения располагаются по степени нестандартной непредсказуемости полученных результатов. Данные, излагаемые ниже, также связаны с общебалканским явлением, которое можно определить как ориентацию на временнюю серийность (см. выше: Дж.Дани о серийной организации времени) с частным подвидом бинарной изохронии.

Под бинарной изохронией мы имеем в виду одинаковую по времени протяженность, отмечаемую в примыкающих непосредственно речевых единицах:

1) изохрония самих примыкающих речевых единиц:

срвн.: *отколио пожар /900 мсек/ и како је чобан /900 мсек/; и почну се разговорати /1600 мсек/, својим језиком говоре и /1600/.*

болг.: *рече плато яника /1120/ и се притисна до него /1120/; недей Стойчо ще ни видят /1360/; не сме в село да ни видят /1360/.*

албанск.: *нё пјё tavollë /1200/, нё goshe s' raskat ardhur /1200/, тuk kishin ndruar /960/, edhe kafeja /960/ и т.д.*

Бинарную серийность обнаруживают и средние продолжительности звуков (СПЗ) в примыкающих единицах (в мсек):

срвн.:

/T0/ има се киме добило /T0/ Дали је разумно торе и вече рас? /T3 3/ има у земли пук подрут /T3 3/ сребра и злата.

мак.:

/92/ рикал копал /92/ и се што му препречило.

болг.:

/66/ че не може стигна /66/ Стойчо дръпна оглавниците.

рум.:

/T3/ pentru copii /T3/ și le da cîte un crimpel de narav.

На грани бинарной изохронии находится такое явление, когда идентично время произнесения гласных в примыкающих слогах так что один из них ударный, а другой не находится под ударением.

Например (рум.):

jos în casă; ciocolată ; în singularitate.
100-100 80-80-120-120 130-130-130-130

Однаковой длительности оказывались ударные гласные разного качества в серийных цепочках, особенно в стихе.

См. (болг.):

Пофали се молина маіка: 120-120-120-100;
че су имала маіка мона. 130-100-80-80-80.

В некоторых случаях одинакова серийная длительность и ударных, и безударных. См. (мак.): *Старо Йугро, чудовище.* Длительность гласных равна: 120-120-120-120-80-100-100. См., например, также полное повторение длительности гласных в лексемах-повторах при рассказывании: *ра - ве₁, ра - ве₁, ра - ве₁.*
240-160 240-160 240-160
(греч.).

6. Наконец пора сказать о самом поразительном и самом неожиданном показателе времени, отмеченном нами в балканских текстах. Речь идет об абсолютных характеристиках гласных, как ударных, так и безударных. Явление это было отмечено только в тексте и распространяется на все балканские языки, которые мы рассматривали. Его нет в изолированных произнесениях слов, причем нередко это те же самые слова, которые потом предстают в тексте. Такое явление не встречалось и в научной литературе интонационного плана, ни в моих собственных экспериментальных данных при исследовании русской и славянской интонации и просодии, собранных уже в течение более тридцати лет.

В чем же это явление состоит?

Оно является в существовании небольшого набора длительностей гласных, известных всему балканскому региону. Это три основных величины — 120, 100 и 80 мсек. Первичная схема выглядит следующим образом: 120 — это длительность ударного гласного, 80 — это длительность безударного, 100 — возможная длительность и того, и другого.

Примечание. Естествен вопрос: представлены ли иные временные показатели ударных и безударных гласных в балканских языках?

Разумеется, есть. Мы говорим лишь о некоторой обнаруженной фреквенталии, общей тенденции.

Приведем примеры:

Мак.: *задача, погледот, смешка, трипяти, коса, бога.*

120-140 120-70 120-80 120-80 120-80 120-120

Болг.: *колата, ни видят, Стойчо, младите, село, снага,*

120-120 120-100 120 120 120 120

лице и т.д.

120

Но самое интересное состоит в том, что показатели 80 и 120 как бы могут "меняться" при выражении ударного и неударного. См. сербохорватские примеры (цифра указывает длительность ударного гласного):

језик /120/; сребра /80/; злата /120/; отет /80/; у двор /80/; све пореду /120/; је био /120/; чобан /80/ и т.д. Интересно сравнить ударный в корреляции с заударным по отношению к этим трем величинам: *сребра /120-120/; тице /80-120/; подруги /80-120/; сребра /80-120/; писку /120-80/; молити /80-80/ и т.д.*

Данные македонского языка:

дабот /120-80/; глушецот /80-80/; видит /80-80/; оташката /120-80-100/; дупиката /100-100-80/; жака /120-80/; жаката /100-80-150/; куртулиса /80-80-80-60/; вратот /120-80/ и т.д. То, что эти три величины находятся как бы вне отдельных языков, а распределены по всему региону, становится особенно заметно, если привести темпоральные показатели одних и тех же слов, оказавшихся в разных фразовых позициях.

Сербохорватский:

Более подробные данные:

уранчла — 100-90-80-100

по разбоју — 70-180-120-40

по разбоју — 60-140-90-180

у недељу — 90-100-100-100

у недељу — 60-80-60-80

засукала — 80-120-80-70

засукала — 80-140-80-80

у животу — 100-80-100-120

у животу — 60-60-100-70

серебра	кишта
80-120	120
серебра	кишта
80-120	120
злата	чобан
180-120	80
злата	чобан
80-140	60
злата	чобан
120-80	60
у чуду	чобан
120	80
у чуду	чобан
80	100

Болгарский:

малка лома — 120-80	/ 120-80
малка лома — 160-60	/ 200-120
малка лома — 160-80	/ 140-80
малка лома — 180-60	/ 180-100
ясна зора — 220-180	/ 100-160
ясна зора — 100-120	/ 160-160
ясна зора — 200-120	/ 120-100
ясна зора — 140-100	/ 160-120

Македонский:

пропаст — 100-80
пропаст — 100-100
Турци — 80-100
Турци — 120-120

Албанский:

Metmed — 120-80
Metmed — 100-80 и т.д.

Существенно при этом вспомнить немаловажное в просодическом отношении обстоятельство: известно, что каждая гласная характеризуется и своей микропросодией, т.е. качество гласной накладывает еще дополнительные свойства на длительность; в обычных текстах это неизбежно отражается на показателях длительности ударения. А в случае сербохорватского мы еще имели дело и с четырьмя словесными акцентами, именно реализующимися

в зоне ударного слога. Однако этот набор: 120–100–80 кажется как бы рассыпанным по тексту рукой настолько властной, что она перечеркивает требования микропросодии, схему темпоральной акцентной дистрибуции и общепросодический закон о доминировании ударного над бессударным по длительности.

IV

Все перечисленные наблюдения в максимальной степени охватывают именно славянскую часть Балкан, в минимальной части — румынский. Однако они повсеместны.

Что же за этим стоит?

Прежде всего: указанные языки входят в большую зону, которую можно назвать зоной подчёркнутой коммуникативности. Кроме славянобалканских языков, к ней примыкают русский, украинский, итальянский, латинский и древнегреческий, возможно, хеттский и другие языки Малой Азии. В этих языках смысловые единицы отделяются друг от друга посредством темпоральных вариаций; временное варьирование создает и смысловую игру. В других — доминируют тонально-мелодические средства, в третьих — акцентно-экспираторные (интенсивность), хотя во всякой реальной просодической системе параметры представлены во всем наборе, хотя и количественно по-разному.

Общей для всех балканских языков интонационной системы нет. Не совпадают они ни грамматически, ни лексически.

Каким же образом здесь, на перекрестках многообразного общения, осуществляется "проверка контакта на протяжении всего акта коммуникации" (Цивьян 1992, 19)?

Прежде всего — путем выделения значимых элементов, слов. Так происходит подача дискретных сигналов и своеобразная настройка на контакт. Нужную для восприятия изохронию осуществляет серийность.

Какую же роль могут выполнять таинственные общие показатели 120, 100, 80? Как представляется, они являются чем-то вроде сигналов Морзе: тире, точка, тире—тире и т.д. Трудно ответить на вопрос, почему именно эти характеристики так активны, а не какие-нибудь другие. Существенно только то, что они появляются в тексте, т.е. в коммуникативной, а не в лабора-

торной ситуации. Быть может, они являются реликтами какой-то общей темпоральной системы или ростками новой, объединяющейся, — сказать сейчас трудно.

Итак, в каких же Временах протекает речь, произнесенная на Балканах?

1. В общепланетарном Времени, гомогенном и соизмеримом (миллисекунды, секунды, минуты и т.д.).
2. Во Времени языковой системы, структурированном и негомогенном.
3. Во Времени-в-Событиях, через наполнение предыдущей схемы значащими элементами. Это время индивидуально.
4. Время единиц Настройки, время подаваемых единых друг для друга контактов. Это время Контакта.

ЛИТЕРАТУРА

- Цивьян 1992 — Цивьян (Михайлова) Т.В. Концепт языкового союза и современная балканистика. Научный доклад на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.
- Ivić-Lehisto 1980 — Ivić P., Lehiste I. The intonation of yes-and-no questions—a new balkanism? // Balkanistica 6.
- Vermeer 1990 — Vermeer W.R. In the beginning was the lengthened grade: on the continuity of Proto-Indo-European vowel quantity in Slavic // Akten der 111. Fachtagung der Indo-germanischen Gesellschaft. Leiden, 1987. Innsbruck.
- Уитроу 1964 — Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.
- Руднев 1986 — Руднев В.Л. Текст и реальность: направление времени в культуре // Wiener slawistischer Almanach. Bd.17.
- Eliade 1955 — Eliade M. The Myth of the Eternal Return. L.
- Dunne 1927 — Dunne J.W. An experiment with time. Oxford.
- Ясперс 1991 — Ясперс К. Духовная ситуация времени // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М.
- Яковлева 1992 — Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). Автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.
- Цивьян 1993 — Цивьян Т. Текст как мера времени в архетипиче-

ской модели мира // Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden.

Хайдеггер 1991 — Хайдеггер М. Время и бытие // М.Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М.

Findlay 1952 — Findlay J.N. Time: a treatment of some puzzles // Logic and language. Oxford.

Бергсон 1910 — Бергсон А. Время и свобода воли. М.

Гаспаров 1989 — Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М.

Николаева 1977 — Николаева Т.М. Фразовая интонация славянских языков. М.

Николаева 1991 — Николаева Т.М. Попытка фонетической интерпретации неонитокавского акцентного сдвига // Studia Slavica. М.

T. M. Nikolaeva

LE TEMPS COMME LA CATEGORIE PROSODIQUE
ET LA COMMUNICATION VERBALE AUX BALKANS

Résumé

Chaque langue balkanique a son système de couleurs mélodiques à soi, ne montrant pas de coïncidences essentielles. La recherche expérimentale sur les données temporelles prosodiques a montré des résultats inattendus.

Nous insistons que l'identité absolue, de la durée des voyelles accentuées, des unités de parole, des vitesses moyennes des sons ne peut pas être occasionnelle, se répétant régulièrement dans des langues différentes et chez des différents speakers. (On est habitué de considérer que le système prosodique se réalise seulement dans les caractéristiques relatives.

Nous supposons que le rôle d'indicateurs de contact entre les langues de Balkans jouent ces coïncidences absolues temporelles.

Ils fonctionnent comme un signal d'orientation parce que les participants de communication peuvent dans la même mesure manquer de compréhension de la langue de son "voisin".

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ
НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСЛОВИЦ
с использованием результатов пробного опытного
изучения известности хорватских пословиц

1. Введение: простые формы литературы и культуры

Если мы согласимся с предположением, что "культура начинается с мелочей", из этого следует вывод, важный для семиотики культуры: благодаря анализу т.н. "мелких", или "простых", форм культуры можно понять и более сложные знаковые феномены и вообще сущность культуры. Кроме того, методологические принципы, сформированные при изучении простых форм, можно перенести на описание культуры в целом (ср. Grzybek 1991c).

В литературоведении такой подход не нов. Его можно связать в первую очередь с вышедшей в 1929 г. книгой Андре Жоллеса "Простые формы". Жоллес считал своей главной целью дать точное определение предложенного Якобом Гриммом романтического разграничения т.н. "естественной" и "художественной" поэзии, согласно которому отличительной чертой "естественной поэзии" является ее "самодельность", а "художественной" — "приготовленность". Жоллес стремился, по его собственным словам, "определить форму", что позволило бы точнее сформулировать общее понятие "естественной поэзии". Для этого он исследовал отдельные простые формы: легенды, предания, мифы, загадки, изречения и т.д. и возводил их к т.н. "духовым занятиям".

Сегодня следует безоговорочно согласиться с критическими оценками труда Жоллеса: его книга "была до сих пор всё же скорее привлекательной, нежели проясняющей" (Mohr 1956, с. 321). В последнее время появились различные обоснования такого взгляда (ср. Kanyó 1981, с. 74 сл.; Grzybek 1984, с. 215 сл.; Wenzel 1990; Fleischer 1991):

1) рассуждения Жоллеса — особенно когда он говорит о "духовых занятиях" — опираются на устаревшую метафизическую

концепцию языка: они отсылают, если угодно, к "божественному языку", так что обратный путь к эмпирическому изучению поэтики оказывается закрытым;

2) все в совокупности рассмотренные Жоллесом "духовные занятия" и вытекающие из них простые формы представляют у него замкнутую систему, причем множество элементов этой системы произвольно ограничивается и их выбор не обосновывается.

Однако в некоторых случаях у Жоллеса появляется возможность понять простые формы как праформы более сложных: например, когда он находит "духовные занятия", лежащие в основе загадки или легенды, в современном детективном рассказе или в спортивном сообщении (Jolles 1929, с. 48 сл., 106). Если мы решим последовать в направлении, указанном Жоллесом, то это окажется возможным только тогда, когда будут устраниены названные выше методологические недостатки. Как кажется, имеет смысл прежде всего понять простые формы, реализуемые в той или иной культуре, как определенные тексты-образцы, составляющие в принципе открытую систему. Это предположение позволяет затем признать, что из анализа этих простых форм можно вывести конечный набор правил, которые служат основой для порождения как других простых текстов-образцов, так и более сложных культурных текстов и, следовательно, культуры в целом.

Организованный таким образом анализ простых форм позволяет не только прояснить структуру самих простых форм и показать их роль как структур, лежащих в основе более сложных текстов, о чем уже не раз говорили (ср. Grzybek 1983, 1988, 1989b; Wenzel 1990). Он позволяет, сверх того, — как мы попытаемся показать в нашей работе, — получить методологическую парадигму для описания в широком смысле слова культурных текстов и для изучения культуры в целом. Как можно создать подобную парадигму, мы рассмотрим на примере простой формы — на пословице. Однако помимо чисто теоретических вопросов следует обсудить также проблемы, связанные с эмпирическим подходом, который может служить парадигмой эмпирической семиотики культуры. Это эмпирическое направление также будет связано с пословицей как примером простой формы, и основывается оно прежде всего на паремиологических работах Г.Л.Пермякова.

Как можно будет увидеть дальше, пословица никоим образом не является произвольно выбранным примером; напротив, в культурном контексте она представляет собой особый текст-образец, что определяет ее роль в построении искомой нами парадигмы. Разумеется, решение такой задачи предполагает уже существующее определенное понимание культуры (даже если в контексте настоящего сборника это выглядит так, будто кто-то собрался в Тулу со своим самоваром).

2. Культура и семиотика культуры

Если вместе с московской и тартуской семиотическими школами понимать под культурой иерархию и функциональную корреляцию используемых в социуме знаковых систем, то при первом приближении следует представить культуру как совокупность "текстов". Однако, как отмечают в связи с этим Лотман и Успенский (1971, с. 861), правильнее говорить о культуре как механизме, который создает эту совокупность текстов, и о текстах как реализации культуры. В этом случае культура из аддитивного или интеррелятивного конгломерата текстов превращается в абстрактный механизм (в своих поздних работах Лотман говорит также о "генераторе"), особенности которого, однако, могут быть вскрыты лишь при анализе соответствующих культурных текстов.

Понятие "текст" употребляется здесь в самом широком (семиотическом) значении: не каждое высказывание на естественном языке представляет собой текст с точки зрения культуры, но, с другой стороны, понятый таким образом термин "текст" может относиться не только к сообщениям на естественном языке, но и к любым явлениям культуры. Для того, чтобы текст можно было рассматривать как "культурный текст" в указанном выше семиотическом смысле, он должен обладать определенной культурной функцией и следовать определенным правилам порождения — это условие применимо в принципе ко всякой семиотической системе.

Любую семиотическую реализацию, которая отвечает этим условиям, можно определить как "текст", причем все эти тексты существуют не независимо друг от друга, но согласованы друг с

другом и образуют комплексную систему.

Главный вопрос здесь — какую природу имеют эти правила порождения, определяющие, можно ли считать данное явление "культурным текстом". В "Тезисах к семиотическому изучению культуры" Лотман и др. (1973) указывают на то, что модели мира и их фрагменты конструируются с помощью т.н. "вторичных моделирующих систем", так что и культура может быть в конечном счете определена как "вторичный язык". Согласно Иванову и Топорову (1965), это конструирование происходит благодаря ряду основных оппозиций (в "Тезисах..." 1973 г. идет речь о "культурообразующих семиотических оппозициях"), которые либо находятся друг с другом в отношении синонимии, либо служат символами более высоких оппозиций; в последнем случае отдельные оппозиции можно рассматривать как различные реализации основной оппозиции.

Этой основной оппозицией, непосредственно связанной с практическими задачами коллектива, является противопоставление *позитивного* и *негативного* для коллектива и индивидуума. Согласно Иванову и Топорову, основная оппозиция реализуется в ряде специальных оппозиций, которые можно распределить по группам. Иванов и Топоров (1974, с. 259 сл.) выводят в общей сложности 78 таких определяющих оппозиций, для которых постулируется универсальная значимость. При этом совершенно не обязательно, чтобы каждая из этих оппозиций актуализировалась в любой культуре — важный фактор специфики культуры заключается в выборе из универсального запаса, а следующий фактор состоит в способе корреляции актуализированных оппозиций.

Порожденные на основе этих оппозиций (или описанные с их помощью) модели мира устанавливают правила поведения для индивидуума и для коллектива; коллектив контролирует накопление и передачу этих моделей, равно как и способ обучения им людей, причем особое внимание обращается на гомогенность и непрерывность моделей. Для этого важно, чтобы культура производила соответствующие тексты. Здесь является экономичным, чтобы те или иные стереотипные тексты, позволяющие в готовой форме передавать модель культуры, не создавались каждый раз заново (ср. Grzybek 1990).

На этом фоне особое значение приобретает вопрос о минимальных моделях, которые были бы способны выполнить эти функции. Лотман, рассматривая проблему минимальной модели художественного текста и культуры в целом, обращается к метафоре. Эту точку зрения по разным соображениям можно подвергнуть сомнению. В частности, в этом случае метафора получает особый онтологический статус, выделяющий ее из всех прочих знаков; но тем самым отрицается принципиальная семиотическая однородность, которую Лотман в остальном признает. Если идти дальше по пути, предложенному Лотманом, следовало бы понять каждый знак как гомоморфную микромодель культуры (ср. Grzybek 1989a, с. 13 сл.; 1991 a, b).

Здесь можно сделать довольно существенное возражение: один отдельный знак не способен моделировать ситуацию. Это можно обосновать исходя из системно-теоретических соображений: системы, состоящие из одного отдельного знака, определяются как "несобственные системы". На этом фоне особую эвристическую значимость приобретают пословицы, которые М.Черкасский назвал в 1968 г. "минимальной единицей надъязыкового семиотического уровня" — эту точку зрения позднее убедительно обосновал Пермяков в теоретических работах по семиотическому статусу пословицы.

3. К семиотике простой формы — пословицы

Пословицы, согласно Пермякову (1979 а), можно отделить от разного рода фразеологизмов на том основании, что последние являются знаками отдельных концептов (напр., "заяц" в значении "безбилетный пассажир"), в то время как пословицы и пословичные выражения служат "знаками ситуаций или отношений между объектами". Это предположение Пермяков сделал центром и стержнем своей логико-семиотической классификации пословичных оборотов, исходя при этом из двух важных наблюдений.

Первая посылка касается т.н. "политематичности" пословиц; она основана на том факте, что пословица (как, напр., *Одна ласточка бесны не делает*) может с равным правом употребляться в самых разных контекстах: с ее помощью можно сказать, напри-

мер, что одна выигранная битва — это еще не победа в войне; что успех какой-либо партии на выборах сам по себе еще не влечет смены правительства; что одним найденным грибом не наполнить горшка и т.д.

Если первое наблюдение касается того факта, что одна и та же пословица может употребляться в самых разных (если вообще не в любых) ситуациях, то второе заключается в том, что различные пословицы можно использовать в похожих или одинаковых ситуациях. Лучше всего это видно при сравнении пословиц, принадлежащих разным культурам: например, если по-русски говорят *На безрыбье и рак рыба*, то по-армянски вместо этого — *Если нет лошади, сойдет и осел*, а по-китайски — *Когда нет хорошей киновари, оценишь и краснозем*.

Если собрать вместе эти сами по себе совершенно тривиальные мудрости, то станет ясно, что и конкретные пословичные тексты, и ситуации, в которых они употребляются, могут варьироваться. Однако следовало бы принять за инвариант определенную моделированную ситуацию, которую можно реконструировать на первой ступени абстракции и затем описать посредством языка. В примере с ласточкой такая инвариантная ситуация касалась бы отношений между признаком вещи и самой вещью, а второй пример можно передать как "Если какой-либо необходимой вещи нет под руками, то ее может заменить другая, пусть даже она и не обладает всеми особенностями первой". Естественно, точное понимание инвариантного смысла непосредственно зависит от степени абстракции выбранного метаязыка, который оказывается фактором, вызывающим семантическую неопределенность пословицы.

Теперь появляется возможность вывести из анализа пословиц искомую нами парадигму. Пермяков выделяет для описания инвариантного смысла пословиц четыре логических инварианта, которые он в общих чертах характеризует следующим образом:

IА) каждая вещь обладает определенным качеством или свойством (напр., *Работа делает жизнь сладкой*);

IB) если есть одна вещь, то есть и другая (напр., *Где огонь, там и дым*);

IIА) отношения между свойствами вещей зависят от отношений

между самими вещами (напр., *По работе и плача*);

ПВ) взаимная связь между вещами зависит от наличия у них определенных свойств (напр., *Лучше синица в руке, чем журавль в небе*).

Эта в целом очень дифференцированная логико-семиотическая классификация дополняется, кроме того, тематической классификацией. Здесь необходимо вкратце остановиться на трех примерах, которые относятся к инварианту IA: 1) *Нет дыма без огня*; 2) *Нет розы без шипов*; 3) *Нет реки без берега*. Несмотря на внешнее (языковое) и логическое сходство между ними эти изречения существенно различаются в тематическом отношении: первое касается неразрывной связи между причиной и следствием, во втором случае речь идет о том, что нет добра без изъяна, а третье изречение указывает на то, что не существует целого без его обязательных частей.

Пермяков описывает это тематическое "наполнение" с помощью семантических оппозиций того типа, который мы рассматривали выше в культурно-семиотическом аспекте, ссылаясь на Иванова и Топорова. После анализа ок. 50 000 пословиц более чем из 200 культур Пермяков (1979b) составил "универсальный тематический список", включающий в себя ок. 600 оппозиций. Однако, согласно Пермякову, достаточно семидесяти шести из этих оппозиций, чтобы охватить все анализируемые им пословицы. Мы помним: Иванов и Топоров говорят о 78 универсальных (культурообразующих) оппозициях, которые выступают у Пермякова в качестве "инвариантных тематических пар". Из этих 76 пар шестьдесят четыре являются т.н. "элементарными парами" (такие, как "добро" — "зло", "много" — "мало" и др.), а остальные двенадцать указывают на различия между "элементарными парами" (напр., "количество" — "качество" и др.)

Особое значение исследований Пермякова для общей семиотики культуры очевидно: выходя за пределы идей Иванова и Топорова, Пермяков не только показывает функционирование определенных ими семантических (культурообразующих) оппозиций в тексте-образце "пословице", но, вводя самостоятельную логическую классификацию, существенно уточняет обозначенные выше правила появления культурного текста.

Теперь необходимо поместить наши рассуждения в более широкие теоретические рамки, — прежде чем мы обратимся к эмпирическому обоснованию семиотики культуры, которое будет вытекать из этих рассуждений.

4. Пословица как "культурный текст"

Для этого вновь следует отталкиваться от сущности пословицы. Как оказывается, пословицу можно рассматривать как "минимальную модель" художественного текста (согласно Лотману) и, таким образом, как "вторичную моделирующую систему" (ср. Grzybek 1984, 1986, 1987, 1992). Здесь идет речь не об уровне денотации, а об уровне коннотации: как и любой художественный текст, пословица создает "свою особую систему денотатов, которая является моделью мира денотатов в общеязыковом значении" и, следовательно, "изображением одной реальности в другой, т.е. переводом" (Lotman 1970, с. 81, 317).

Можно обратиться к рассуждениям Ельмслева и Р.Барта, представив их в виде следующей схемы:

Рис. 1

	Обозначающее Собственно- языковой уровень	Обозначаемое Уровень реалий	
Язык		Знак языковое клише	
ПАРЕМИЯ	ОБОЗНАЧАЮЩЕЕ	ОБОЗНАЧАЕМОЕ	логико- темати- ческий уровень
ЗНАК паремиологическая модель			логико- семиоти- ческий уровень

Приведенная здесь в качестве примера культурного текста модель пословицы показывает, что собственное (культурное)

значение пословицы раскрывается на втором — коннотативном — уровне сигнификации. При этом можно выделить "тематический" и "логический" компоненты. Тематический компонент представлен в форме культурообразующих семантических оппозиций, как это известно из других работ по семиотике культуры. Логический компонент, однако, в значительной степени остался в этих работах без внимания, и обращение к нему является заслугой Пермякова — хотя, конечно, если учитывать весь в целом культурный процесс, то следует признать, что мысль о последующих логических операциях иногда возникала (ср., напр., "формулу мифа" у Леви-Стросса и др.).

Представленную схему можно затем перенести на двухосевую модель языка, которую защищал Р. Якобсон (1960), хотя, разумеется, эту модель — как, впрочем, и грамматику пословичной мудрости Пермякова — нельзя считать генеративной моделью. На этом фоне мы могли бы привести наши соображения, касающиеся общего описания культурных текстов. Здесь мы укажем на некоторые из этих соображений:

Рис. 2

Парадигма	
2-й сигни- фикативный уровень	1-й сигни- фикативный уровень
логическ(ая/ие) трансформаци(я/и)	микроструктуры
	суперструктуры
	синтагма

Проецируя эту схему на вопрос, который мы рассматриваем, можно изложить ее следующим образом: в парадигматической плоскости следует разграничить два уровня сигнификации; в денотативную плоскость можно поместить определенный набор специфических культурных метафор, общественных символов и пр., которые связываются в коннотативной плоскости с особым образом структурированным множеством семантических (культурообразующих) оппозиций.

В особой трансформационной плоскости стоило бы показать

лежащие в основе соответствующих культурных текстов логические структурные формулы, которые необходимо выделить из парадигмы, поскольку они служат для логической связи между членами парадигмы. Сюда можно поместить как логические инварианты Пермякова, так и предложенную Леви-Страссом структурную формулу мифа.

На *синтагматической* оси следовало бы разграничить по меньшей мере два уровня, которые условно можно обозначить как "микроструктуры" и "суперструктуры". Микроструктуры включают в себя специфические для соответствующей первичной системы (в случае с пословицей — естественного языка) синтагматические операции. В литературоведении обычно рассматриваются такие элементы, как рифма, ритм, метр и др.; эти элементы можно брать каждый раз из особого парадигматического инвентаря. Суперструктуры, со своей стороны, — это абстрактные структуры, в основном не зависящие от содержания (напр., нарративные структуры), которые проявляются в различных семиотических системах и при определенных условиях могут становиться общепринятыми. Однако в случае с пословицами, которые, как правило, не выходят за рамки одного предложения, эти структуры обычно не активизируются.

Высказанные здесь соображения и представленная модель, которая выведена из анализа "простых форм", касаются прежде всего *семантического* аспекта семиотики культуры; следовало бы также разобрать ее прагматический и синтактический аспекты, чтобы сохранить постулируемое Ч. Моррисом (1938) "единство семиотики".

Поэтому теперь мы обратимся к эмпирическому обоснованию приведенных соображений.

5. Культурно-семиотические импликации паремических минимумов

Как уже было сказано выше, порождение культурой *стереотипных* текстов для передачи важного для нее содержания — это не более чем вопрос экономии, и поэтому тексты не должны производиться каждый раз заново. Однако эти тексты должны быть не

только стереотипными, но и минимальными по своему объему, так чтобы заключенные в них модели могли функционировать с наименьшими издержками. Поэтому пословицы, будучи минимальными культурными текстами, получают особое культурно-семиотическое значение.

Затем возникает более общий вопрос: *какими* должны быть тексты, столь важные в той или иной культуре, что они, во-первых, известны всем, кто принадлежит этой культуре, и во-вторых, способны выполнять свою функцию достаточно долго. Таким образом, исследования паремических минимумов получают особое значение. Эти исследования, ставящие вопрос о том, какие пословицы общеизвестны в определенной культуре, связаны в первую очередь с работами Пермякова, который, впрочем, не рассматривал эти проблемы в указанных выше культурно-семиотических аспектах.

Помимо исследований Пермякова, которые проводились на русском материале, существует также ряд работ, посвященных изучению известности пословиц в различных языках и культурах (ср. Grzybek-Chlosta 1993). Если пока и не установлено достаточно надежно ни одного паремического минимума, то все же ведутся исследования, преследующие эту цель.

Когда эта цель будет достигнута на материале различных языков, одной из центральных задач станет классификация паремических минимумов в соответствии с логико-семиотической системой Пермякова, чтобы затем можно было прийти к синхронному межкультурному сравнительному анализу. Тогда появится возможность установить фактически реализованные во всех этих культурах и общеизвестные логические модели и таким образом дать определение культурно-семиотическому минимуму. Затем можно будет определить факторы, влияющие на знание пословиц, учитывая как относящиеся к тексту, так и лично обусловленные факторы (напр., возраст, пол и т.д.), и отделив активные и специфические культурные факторы от значимых и охватывающих культуру. И здесь также пословица, выступая как пример текста-образца, помогла бы получить представление о важном процессе передачи культуры.

Однако пока эмпирические исследования не завершены, реше-

ние этих вопросов остается делом будущего. Помимо культурно-семиотических проблем, касающихся синхронии, из соответствующих исследований могут возникнуть также и вопросы, связанные с диахронией. То, как это может произойти, мы покажем на конкретном примере, приведя результаты, которые были получены при опытном изучении известности хорватских пословиц.

6.1. Пробное опытное исследование знания хорватских пословиц

Задача пробного исследования заключается не в том, чтобы получить исчерпывающие результаты, а в том, чтобы в преддверии предполагаемых опытных исследований выработать предварительные гипотезы и подготовить методику работы. В нашем случае пробное изучение служило для подготовки к обширным исследованиям известности хорватских пословиц, которые должны проводиться в рамках Бухумско-Эссенского проекта.

В качестве первого шага было представлено основное для хорватской языковой и культурной области собрание пословиц пяти хорватских диалектов Даничича (1871). В анкету были включены только те пословицы, которые оказались известными хотя бы четверым из пяти опрошенных (либо по крайней мере троим более пожилым). Целью этого шага было уменьшение общего числа пословиц, которых в собрании Даничича было почти 6000, посредством изъятия пословиц, теперь неизвестных. Таким образом, всего осталось 245 пословиц, которые в дальнейшем служили контрольным материалом. Участникам эксперимента предлагалась первая часть каждой из этих пословиц, и опрашиваемые должны были восстановить вторую часть.

Анкеты, на которых были частично представлены тексты пословиц, раздали в Задаре сорока опрашиваемым. Разумеется, при столь ничтожных размерах эксперимента невозможно было получить никаких определенных свидетельств о знании пословиц в хорватской культурно-языковой области.

В опросе участвовало 15 лиц мужского пола (37,5%) и 25 женского (62,5%) в возрасте от 18 до 83 лет. Средний воз-

раст опрашиваемых составлял 35,57 лет при стандартном отклонении 16,10, медиана равнялась 35,5 годам. Все лица жили к моменту опроса в Хорватии; 92,5% из них ($N=37$) провели в Хорватии свою молодость; 92,5% ($N=37$) жили в городе, остальные опрошенные — в деревне. 70% опрошенных ($N=28$) выросли в городе, 30% — в деревне. Из 40 опрошенных 5% ($N=2$) не имели никакого образования, 10% ($N=4$) закончили начальную школу, 62,5% ($N=25$) получили неполное среднее образование, 5,5% ($N=3$) — среднее, а 15% ($N=6$) имели незаконченное или законченное высшее образование.

6.2. Категории оценки

Для оценки знания пословиц использовались следующие три категории:

- 1) дополнение соответствует ожидаемой форме пословицы;
- 2) пословица не дополнена или дополнена идиосинкразической формой;
- 3) пословица дополнена формой, отличной от ожидаемой (т.е. какой-либо другой пословицей).

В то время как в новаторских работах Пермякова различались только "правильный" и "неправильный" ответы, наши экспериментальные исследования показали, как можно классифицировать типы ответов. На этой основе мы создали (Grzybek-Chlostka-Roos 1993) комплексную систему, которая предназначена для классификации, ориентированной на текст.

Для простоты дела в проводившемся исследовании использовалась вышеупомянутая схема; к ней необходимо сделать некоторые замечания. Чтобы не прийти к слишком ограничительной оценке, мы помещали в категорию 1 также и ответы с определенным размахом вариации, при этом в первую очередь речь шла о диалектно-языковых вариациях, которые не подлежали дальнейшему анализу в рамках нашего исследования. Кроме того, сюда относились также вариации других видов; так, например, лексические вариации, которые не изменяли общего содержания пословицы (напр., *Kakva tačka*, *takva kći/kcer/dijete*),

морфологические вариации (напр., *Kako posiješ, tako požnješ/češ* [1] *požnjati/žnjati/žneti*) или синтаксические вариации (*Poklonjenom konju ne gleda se u zube/ne gledaj u zube*), а также логические трансформации (по Пермякову) (напр., *Odeća [ne] čini čovjeka*) рассматривались как правильные варианты. Однако в эту категорию не включались пародии на пословицы, которые, правда, встречались крайне редко: напр., *Svaka ptica bježi avionom JAT* (вместо *Svaka ptica [k] život[e] jatu leti*²).

К категории 2 относились такие ответы, которые не имели никакой связи с исходной пословицей и не могли быть истолкованы как варианты либо как альтернативные пословицы; как правило, каждый подобный ответ встречался по одному разу. Уже по этому признаку такие "ложные" ответы можно было отделить от чистых вариантов (т.е. ответов, в которых приводились другие пословицы), помещаемых в категорию 3 (напр., вм. ожидаемого *Njedno zlo samo ne dođe* [Даничич, № 3101] форма *Njedno zlo nije za zlo*).

6.3. Результаты

6.3.1. Общий результат

Вычисление общего результата базируется на пословицах, которые относятся к категории 1. Среднее значение этих ответов в отношении ко всей пробе составляет $\bar{x}=99,92$ при стандартном отклонении $s=32,49$; таким образом, в среднем в ответах содержится не более 41,63% верных решений. Этот факт, как кажется, подтверждает, что сравнительно грубое на первый взгляд уменьшение содержащегося у Даничича исходного материала, обусловленное тем, что этот материал частично устарел, было вполне обоснованным. Также подтверждается, что простого опроса большего количества лиц отнюдь не достаточно для определения общеизвестных пословиц. И, наконец, видно, что в традиционном наборе пословиц содержится огромное количество таких, которые уже вышли из употребления и по большей части не знакомы носителям нынешней культуры.

6.3.2. Частные факторы

При определении значимости частных факторов, влияющих на степень знания пословиц, следует принять за основу общую сумму возможных правильных решений.

У 15 опрошенных мужчин среднее значение правильных ответов составляет $\bar{x}_1 = 97,13$, у 25 женщин — $\bar{x}_2 = 101,60$. Сравнение двух значений в форме однофакториального анализа дисперсии показывает, что разница между ними незначительна ($F_{1,38} = 0,17$, $p = 0,67$). Если проверить эти результаты, проведя более обширный эксперимент, то можно было бы утверждать, что они совпадают с результатами опытных исследований на немецком материале (ср. Grzybek 1991d, с. 247) и с имеющимися данными о чешском (Schindler 1992, с. 118) и венгерском (Litovkina-Tóthné и др., 1992).

Поскольку только трое из опрошенных жили к моменту исследования в деревне, здесь сложно провести какой-либо сравнительный подсчет. Разница между лицами, выросшими в деревне ($N = 12$, $\bar{x}_1 = 107,00$) и в городе ($N = 28$, $\bar{x}_2 = 96,89$), оказывается незначительной ($F_{1,38} = 0,80$, $p = 0,37$), однако безусловно необходимо подтверждение этих данных в более крупном исследовании. Этот результат также мог бы совпадать с данными, полученными при изучении знания немецких (ср. Grzybek 1991d, с. 248) и чешских (Schindler 1992, с. 120 сл.) пословиц.

От анализа образовательного фактора приходится отказаться, поскольку группы лиц без образования ($N = 2$) и с начальным образованием ($N = 4$) слишком малы, чтобы можно было сделать надежные выводы — даже если собрать их вместе и противопоставить тем из опрошенных, кто имел неполное или полное среднее образование. При этом образовательный фактор, как оказывается, действует в различных культурах по-разному и требует очень тщательного изучения: если в немецкой культурно-языковой области он никак не влияет на знание пословиц, то, как показывают исследования чешского (Schindler 1992, с. 199 сл.) и венгерского (Litovkina-Tóthné и др., 1992) материала, знание пословиц увеличивается у лиц со средним и особенно с высшим образованием. Таким образом, в этой области оказывается

огромное количество вопросов, на которые предстоит ответить в будущем.

Как показывает двухфакториальный анализ дисперсии, значимым является возрастной фактор ($p < 0,05$). При этом выявляемое в тесте на линейность отклонение линейности незначительно ($p=0,89$): другими словами, чем старше опрашиваемые, тем больше они знают пословиц. Этот вывод также согласуется с результатами изучения немецкого (ср. Grzybek 1991d, с. 249 сл.), чешского (Schindler 1992, с. 118) и венгерского (Litovkina-Tóthnéi dr., 1992) материала.

6.3.4. Всеобщее знание

В этом разделе мы рассмотрим вопрос о том, в какой степени предложенные пословицы оказались известными опрашиваемым.

Все без исключения опрошенные знали только четыре пословицы (1,63%). Как уже неоднократно утверждалось, было бы неверно считать общеизвестными только те пословицы, которые знает 100% участников в эксперименте. Разумеется, здесь невозможно провести точную объективную границу. Если принять в качестве границы 97,5%, то число пословиц вырастет до 7 (2,85%), если считать нижним пределом известности 95%, то количество общеизвестных пословиц станет равно 15 (6,12%), а если опустить этот предел до 90%, то к разряду известных можно будет отнести 62 пословиц (10,61%).

В целом, однако, следует сказать, что уровень всеобщей известности предложенных пословиц оказывается относительно низким. Для сравнения скажем, что при исследовании немецкого материала, опиравшемся на собрание пословиц Фрея (1970), всем 125 опрошенным было известно 18 из 275 предложенных пословиц (6,54%), и это число возрастало до 112 (40,37%), если в него включить пословицы, известные 90% опрошенных (ср. Grzybek 1991d, с. 250 сл.).

Эти результаты лишний раз показывают не только то, сколь осторожным нужно быть, если, не имея достаточных эмпирических данных, различать более и менее известные пословицы, но и как внимательно следует производить предварительный отбор матери-

ала для экспериментальных исследований. Как плохо в целом опрошенные знали пословицы, видно из того, что более трети предложенных пословиц оказалось неизвестно более чем половине участников опыта.

6.4. Дополнительное исследование в Загребе

Как уже было сказано, эксперимент проводился в районе Задара. В дополнительном исследовании предстояло предложить пословицы, степень известности которых превышала 90%, в Загребе, чтобы появилась возможность сравнить самые известные пословицы во внутренней Хорватии и на далматинском побережье. Таким образом можно было бы получить первое представление о проблеме специфического местного и общехорватского знания пословиц.

Для этого выбрали 20 пословиц, которые знало более 90% опрошенных в Задаре, и в неполной форме их предложили 40 участникам опыта в Загребе. В эксперименте участвовало 22 женщины и 18 мужчин в возрасте от 20 до 77 лет ($\bar{x}=36,13$, $s=13,86$) с различным уровнем образования.

Даже и не вычисляя статистическим методом коэффициента соотношения для результатов исследований в Задаре и Загребе, можно отметить, что пословицы, обладавшие самой высокой степенью известности в Задаре, оказались общеизвестными и в Загребе. Таким образом, эти пословицы не являются исключительно далматинскими.

Мы приводим список полученных результатов (сначала указываются данные о знании пословиц в Задаре, затем — в Загребе):

- 1 Duga kosa | kratka pamet. *** 92,5 — 100
- 2 Vuk dlaku mijenja, | ali čud[!] nikad [ne]. ***
100 — 100
- 3 Hvali more, | drž se kraja. *** 95,0 — 100
- 4 Dobar dan se | po jutru poznaće. *** 92,5 — 80,0
- 5 Dan se | po večeri [=jutru] poznaće. *** 82,5 — 90,0³
- 6 Kako posiješ, | tako ćeš [!] [po]đ[n]jeti. ***
92,5 — 95,0
- 7 Kakva majka, | takva i kći [kćer]. *** 92,5 — 95,0

- 8 Koliko ljudi, | toliko čudi. *** 97,5 – 100
 9 Na [kroz] jedno uho ulazi | na [kroz] drugo izlazi. ***
 100 – 95,0
- 10 Kruška ne pada | daleko od stabla. *** 92,5 – 97,5
 11 U laži su | kratke noge. *** 100 – 95,0
 12 Kako dođe, | tako i [pr]ođe. *** 90 – 97,5
 13 Svaka ptica | [k] svome jatu leti. *** 92,5 – 97,5
 14 Što trijezan misli, | to pijan govori. *** 95,0 – 92,5
 15 U muci | se poznaju junaci. *** 90,0 – 100
 16 Tko visoko leti, | nisko pada. *** 100 – 100
 17 Tko drugomu jamu kopa | sam u nju [u]pada. ***
 95,0 – 100
- 18 Strpljen | spašen. *** 97,5 – 100
 19 Bolje ikad | nego nikad. *** 95,0 – 100
 20 Bolje ista, | nego ništa. *** 95,0 – 100

На этом мы закончим приводить результаты синхронного исследования⁴ и обратимся к некоторым вопросам диахронии.

6.5. Хорватские пословицы в исторической перспективе

Помимо вопросов, связанных с синхронным изучением известности пословиц, возникает также совершенно иной вопрос, касающийся возраста ныне общеизвестных пословиц. Одна из самых важных задач в этом отношении, как было показано на примере других языков, заключается в установлении даты первой публикации той или иной пословицы. Такие исследования, безусловно, могут пролить свет на историю традиции, однако они всегда должны основываться на материале текстов, зафиксированных и сохранившихся в письменной форме. Подобный исторический обзор позволяет обнаружить много интересных фактов.

В связи с этим, конечно же, интересно отметить, что почти все из 20 рассматривавшихся нами пословиц⁵ имеют латинские параллели⁶, восходящие по крайней мере к средневековью⁷.

Не учитывая теоретических вопросов о пословице-образце и об эквивалентности пословиц, мы приводим ниже 20 изучаемых пословиц с их латинскими параллелями⁸.

Duga kosa kratka pamet.

Mulieres longam habent cesariem, brevem sensum. — 15364

[Mulieribus longam esse cesariem, brevem autem mentem.] —
38401a¹

Vuk dlaku mijenja, ali čud[1] nikad [ne].

Lupus mutat pilum, non mentem. — 14117c

[Vulpem pilum mutare, non mores. — 37970, 37973b¹

Vulpes pilum mutat, non mores. — 44464c]

Hvali more, drž se kraja.

Fida terra, infidum mare. — 9435a, 36923

Dan se po večeri poznaje.

Diem vesper commendat. — 36266

[Quid vesper ferat, incertum sit. — 39857a7b

Nescis, quid vesper serus vehat. — 38720a1, 16542a

Nescis, quid serus vesper vehat. — 38720

Vespere laudare debet amena dies. — 33224]

Kako posiješ, tako ćeš [i] [po]z[na]jeti.

Ut sementem feceris, ita metes. — 32558a

[Quae seminavit quisque, paulo post metet. — 39838q⁸]

Kakva majka, takva i kći [kćer].

Ut pater, ita filius; ut mater, ita filia. — 44140a2c

Koliko ljudi, toliko čudi.

Quot homines, tot sententiae. — 26216, 40024

[Quot capita, tot sensus. 40018, 26211b]

Na [kroz] jedno uho ulazi, na [kroz] drugo izlazi.

Arripiunt aur[a]le quicquid stolidi sonat aure. — 1372

Kruška ne pada daleko od stabia.

Non procul a proprio stipite [stemmate] poma cadunt. — 18283,

38977g

U laži su kratke noge.

Nullum mendacium veterascit. — 39080

[Mendacium nullum senescit. — 14642a, 39080

Mendacia non habent pedes. — 38211]

Kako dođe, tako i [pr]iodje.

Male partum male disperit. — 14313

[Male parta, male dilabuntur. — 14311b]

Svaka ptica [k] svome jatu leti.

Aves concolores [Concolores aves] una vol[it]ant. — 35098,
35616

Što trijezan misli, to pijan govori.

Ebrietas prodit, quod amat cor, sive quod odit. — 6883

[Ebrietas et amor secreta produnt. — 36512

Hircus quando bibit, que non sunt debita, dicit; cum bene potatur, que non sunt debita, fatur. — 10955]

U muci se poznaju junaci.

Amicus certus in re incerta cernitur. — 34722a, 960

Tko visoko leti, nisko pada.

Quanto altius ascendit homo, lapsus quanto altius cadit. — 23584

[Humilis nec alte cadere nec graviter potest. — 11274

Quanto altior quis est, hoc fedius ruit. — 39840g1]

Tko drugomu jamu kopa sam u nju [u]pada.

Incidit in foveam, quisquis prius effedit illam. — 12189

[In laqueos, quos posuere, cadunt. — 11799]

Strpljen spašen.

Patientia vincit omnia. — 20833f, 39415b1

Bolje ikad nego nikad.

Potius sero quam nunquam. — 22105a

Bolje išta, nego ništa.

Parum accipere plus est quam nihil omnino. — 39389i1

[Melius putatur aliquam partem, quam nullam attingere. — 38191]

Таким образом, у всех исследуемых общеизвестных пословиц есть латинские параллели. Для других языков до сих пор не существует работ, которые базировались бы на экспериментальных данных об известности пословиц в настоящее время. Однако именно такие исследования, являясь примером диахронически

ориентированной семиотики культуры, позволяют получить представление о гомогенности или гетерогенности, общности или специфичности определенных культурных областей. На Балканах, например, огромное значение имело бы сравнительное изучение сербского и хорватского материала, очень важными могли бы оказаться здесь также проблемы общеевропейских, балканских и славянских пословиц (и, следовательно, культур). Экспериментальные исследования (т.е. филологические исследования, основанные на эмпирических данных) помогли бы решить многие вопросы без идеологических пристрастий.

7. Перспективы

Из этих соображений, как кажется, ясно, что теоретическое и практическое изучение пословиц, стоит только включить его в рамки семиотики культуры, далеко выйдет за пределы собственно паремиологии и фольклористики. Однако гораздо важнее то, какие могут вытекать из подобного изучения следствия для эмпирической, ориентированной на *синхронию и диахронию семиотики культуры*. Если согласиться с этой мыслью, то можно с помощью исследования пословиц вывести парадигмы семиотики культуры и, таким образом, создать эмпирическое направление этой науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Этим лицам во время опроса пословицы зачитывали вслух.
- 2 Конечно, систематический анализ всех встречающихся вариантов — особенно в соотношении с данными о возрасте, месте жительства, поле и т.д. опрашиваемых — сулит много выводов не только о наиболее употребительных сегодня пословицах, но и о социальной, местной или возрастной специфике; однако такой анализ остался за рамками нашего исследования.
- 3 Поскольку все ответы в Задаре и (с единственным исключением) в Загребе содержали вариант "по jutru", эта версия была учтена (об этом подробнее см. Grzybek-Skara-Bošnjak 1993).
- 4 О проблематике синхронного изучения текстов подробнее см. Grzybek-Skara-Bošnjak 1993.

- ⁵ Единственное исключение составляет уже упомянутая выше пословица *Dobar dan se po jutru poznaje* [Хороший день узнают по утру], к которой нет латинской параллели. — Вандер (III 723/7) приводит ряд параллелей к похожей немецкой пословице *Am Morgen erkennt man den Tag*: албанскую Хороший день показывается утром, турецкую день видно по рассвету, итальянскую *Dal mattino si conosce il buon giorno* или *Il buon di comincia da mattina*. На слово *Tag* "день" Вандер приводит к нем. *Ein guter Tag fängt des Morgens* [Хороший день начинается с утра] помимо итальянского эквивалента *Il buon di comincia da mattina* следующий комментарий: "Сербы в Герцеговине также говорят: Хороший день узнают по утру."
- ⁶ Разумеется, было бы бессмысленно приводить для сравнения латинские переводы пословиц, сделанные в изданиях конца XIX в. — что, впрочем, неоднократно встречается в исследованиях.
- ⁷ Латинские пословицы приводятся по изд. Вальтера (Walther 1963–67) и Шмидта (Schmidt 1982–86) *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi*.
- ⁸ Следующим важным вопросом был бы вопрос о (древне-)греческих параллелях, который связан прежде всего с проблемой византийского влияния на Балканах; на эту тему существуют предварительные исследования Алтенкирха (Altenkirch 1909, и Касумовича (Kasumović 1911/12).
- ⁹ Altenkirch R. (1909) "Die Beziehungen zwischen Slaven und Griechen in ihren Sprichwörtern" // Archiv für slavische Philologie. Bd. 29, 1–47; Bd. 30, 321–364.

ЛИТЕРАТУРА

Иванов–Топоров 1965 — Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М.

Пермяков 1971 — Пермяков Г.Л. Паремиологический эксперимент. Материалы для паремиологического минимума. М.

Пермяков 1982 — Пермяков Г.Л. К вопросу о паремиологическом минимуме // Словари и лингвострановедение. Под ред. Е.М.Верещагина. М. С. 131-137 [=On the Question of a Russian Paremiological Minimum // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 6. The University of Vermont. P. 91-102].

Čerasskij 1968 - Čerkasskij M.A. Versuch der Konstruktion eines funktionalen Modells eines speziellen semiotischen Systems (Sprichwörter und Aphorismen) // Grzybek 1984. S. 363-378.

Daničić 1871 - Daničić Gj. Poslovice. Zagreb.

Dutz-Schmitter 1986 - Dutz K.D., Schmitter P. (eds.) Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik. Fallstudien. Münster.

Eimermacher 1986 - Eimermacher K. (ed.) Semiotica Sovietica. Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Systemen (1962-1973). Bd. 1, 2. Aachen.

Eimermacher-Grzybek 1991 - Eimermacher K., Grzybek P. (eds.) Zeichen - Text - Kultur. Studien zu den zeichen- und kulturttheoretischen Arbeiten von V.V.Ivanov und V.N.Toporov. Bochum.

Eimermacher-Grzybek-Witte 1989 - Eimermacher K., Grzybek P., Witte G. (eds.) Issues in Slavic Literary and Cultural Theory. Studien zur Literatur- und Kulturtheorie in Ost-europa. Bochum. [=Bochum Publications in Evolutionary Cultural Semiotics. Vol. 21].

Fleischer 1991 - Fleischer M. Die Semiotik des Spruches. Kulturelle Dimensionen moderner Sprüche (an deutschen und polnischem Material). Bochum. [=Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 29].

Grzybek 1983 - Grzybek P. Die Komposition der Detektiverzählung - Psychosemiotische Überlegungen zur Struktur 'ihrer' Spannung // Kodikas Code - Ars Semeiotica. 6, 3/4, 219-325.

Grzybek 1984 - *Grzybek P.* (ed.) Semiotische Studien zum Sprichwort. Simple Forms Reconsidered I. Herausgegeben von Peter Grzybek und Mitarbeit von Wolfgang Eismann. Tübingen. [= Kodikas Code - Ars Semeiotica. 7, 3/4. Special Issue].

Grzybek 1991 - *Grzybek P.* (ed.) Cultural Semiotics: Facts and Facets - Fakten und Facetten der Kultursemiotik. Bochum. [= Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 26].

Grzybek 1984 a - *Grzybek P.* Überlegungen zur semiotischen Sprichwortforschung // Grzybek 1984. S. 215-250.

Grzybek 1984 b - *Grzybek P.* How to do things with some Proverbs. Zur Frage eines parömischen Minimums // Grzybek 1984. S 351-358.

Grzybek 1986 - *Grzybek P.* Zur Entwicklung semiotischer Sprichwortforschung in dr UdSSR // Dutz-Schmitter 1986. S. 383-409.

Grzybek 1987 - *Grzybek P.* Foundations of Semiotic Proverb Study // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 6. The Ohio State University. P.39-85.

Grzybek 1988 - *Grzybek P.* Sprichwort und Fabel. Überlegungen zur Beschreibung von Sinnstrukturen in Texten // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 5. The University of Vermont. P. 39-67.

Grzybek 1989 a - *Grzybek P.* Studien zum Zeichenbegriff der sowjetischen Semiotik (Moskauer und Tartuer Schule). Bochum. [= Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 23].

Grzybek 1989 b - *Grzybek P.* Invariant Meaning Structures in Texts (Proverb and Fable) // Eimermacher-Grzybek-Witte 1989. P. 349-389.

Grzybek 1990 - *Grzybek P.* Kulturelle Stereotype und stereotype Texte // Koch 1990. S. 300-327.

Grzybek 1991 a - *Grzybek P.* Neurosemiotik - Kultursemiotik. Farbwahrnehmung und Farbbezeichnung als Beispiel eines integrativen Konzepts // Eimermacher-Grzybek 1991. S.97-186.

- Grzybek 1991 b - *Grzybek P.* Textsemiotik: Semiotik des Textes? // Jachnow-Suprun 1991. S. 5-35.
- Grzybek 1991 c - *Grzybek P.* Einfache Formen der Literatur als Paradigma der Kultursemiotik // Grzybek 1991. S. 45-61.
- Grzybek 1991 d - *Grzybek P.* Sinkendes Kulturgut? Eine empirische Pilotstudie zur Bekanntheit deutscher Sprichwörter // Wirkindes Wort. 2. S. 239-264.
- Grzybek 1992 - *Grzybek P.* Probleme der Sprichwortlexikographie (Parömiographie): Definition - Selektion - Klassifikation // Meder-Dörner 1991. S. 195-223.
- Grzybek 1993 - *Grzybek P.* Empirische Kultursemiotikk am Beispiel der Sprichwortforschung // Semiotische Berichte (в печати).
- Grzybek-Chlosta 1993 - *Grzybek P., Chlosta Ch.* Grundlagen der empirischen Sprichwortforshung // Proverbium. An International Yearbook of Proverb Scholarship. Vol. 10. The University of Vermont (в печати).
- Grzybek-Chlosta-Roos 1993 - *Grzybek P., Chlosta Ch., Roos U.* Ein Förschlag zur Klassifikation von Sprichwortvarianten bei der empirischen Sprichwortforschung // Sandig 1993.
- Grzybek-Škara-Bošnjak 1993 - *Grzybek P., Škara D., Bošnjak Zd.* Der Weisheit der Gasse auf der Spur. Eine empirische Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter // Zeitschrift für Balkanologie. 29 (в печати).
- Ihwe 1971 - *Ihwe J. (ed.)* Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd. 2. Frankfurt/M.
- Jachnow-Suprun 1991 - *Jachnow H., Suprun A.E. (eds.)* Лингвистика текста - Textlinguistik. Минск.
- Jakobson 1960 - *Jakobson R.* Linguistik und Poetik. // Ihwe 1971. S. 142-178.
- Kanyó 1981 - *Kanyó Z.* Sprichwörter - Analyse einer einfachen Form. Ein Beitrag zur generativen Poetik. Budapest; The Hague.

Kasumović 1911/12 - Kasumović I. Hrvatske i srpske narodne poslovice spram grčkih i rimskih posloicâ i krilaticâ // Rad JAZU. Knj. 189. S. 116-276; knj. 191. S. 58-264.

Koch 1981 - Koch W.A. Poetizität. Skizzen zur Semiotik der Dichtung. Hildesheim; New York.

Koch 1990 - Koch W.A. (ed.) Natürlichkeit der Sprache und der Kultur. Bochum. [= Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 18].

Kohlschmidt-Mohr 1958 - Kohlschmidt W., Mohr W. (eds.) Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 1. Berlin, 1958.

Lotman 1970 - Lotman Yu.M. Die Structur des künstlerischen Textes. Frankfurt/M., 1973.

Lotman-Uspenskij 1971 - Lotman Yu.M., Uspenskij B.A. Über den semiotischen Mechanismus der Kultur // Eimermacher 1986. S. 853-880.

Meder-Dörner 1992 - Meder G., Dörner A. (eds.) Worte - Wörter - Wörterbücher. Vorträge im Essener Linguistischen Kolloquium 1983-1989. Tübingen.

Mohr 1958 - Mohr W. Einfache Formen // Kohlschmidt-Mohr 1958. S. 321-328.

Morris 1938 - Morris Ch.W. Grundlagen der Zeichentheorie. Frankfurt/M., 1979.

Permjakov 1973 - Permjakov G.L. Zur Frage einer parömiologischen Ebene der Sprache // Grzybek 1984. S. 251-256.

Permjakov 1979a - Permjakov G.L. Die Grammatik der Sprichwörterweisheit // Grzybek 1984. S. 295-344.

Permjakov 1979 b - Permjakov G.L. Universales Thematisches Verzeichnis // Grzybek 1984. S. 433-443.

Sandig 1993 - Sandig B. Europhras 1992. Tübingen (в печати).

Shmidt - Schmidt P.G. (Hrsg.) Proverbia sententiae Latinitatis medii aevi acrecentioris aevi // Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der früheren Neuzeit in alphabeticcher Anordnung. Bd. 1-3. Göttingen,

1982-1986.

Walther - Walter H. (Hrsg.) Proverbia sententiae Latinitas medii aevi // Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung. Bd. 1-5. Göttingen, 1963-1967.

Wander 1867 - Wander K.F.W. Deutsches Sprichwörterlexikon. Leipzig.

Wenzel 1990 - Wenzel P. 'Einfache Formen' - Ein Feld für die Erkenntnis struktureller Stereotypen in der Literatur // Koch 1990. S. 179-191.

P. Grzybek

EMPIRISCHE KULTURSEMIOTIK
AM BEISPIEL DER SPRICHWORTFORSCHUNG

Mit Ergebnissen einer explorativen Pilotstudie
zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter

Zusammenfassung

In diesem Artikel legen wir die Ergebnisse einer explorativen Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter vor und stellen wir die Frage, welche weitreichende Konsequenzen sich aus der theoretischen und empirischen Sprichwortforschung für die synchron und diachron ausgerichtete empirische Kultursemiotik ergeben. Wenn ein Sprichwort als "Minimal-Modell" eines künstlerischen Textes und als "sekundäres modellierendes System" angesehen werden kann, dann lassen sich am Beispiel des Sprichworts bzw. der Sprichwortforschung in der Tat Paradigmen der Kultursemiotik ableiten.

К. КАВАФИС — М. КУЗМИН, АЛЕКСАНДРИЙЦЫ

Они могли бы встретиться. Непосредственно, в 1895 году, когда совершая "сказочное... по небывалости виденного"¹ путешествие (Константинополь, Афины, Смирна, Александрия, Каир, Мемфис), Кузьмин посетил родной город Кавафиса. Или же опосредованно в литературе, в 1900-е годы, если бы об этом позаботился Михаил Ликиардопулос, секретарь редакции "Весов", начинавший свое сотрудничество в журнале с рецензирования греческих книжных новинок и обзоров греческой культурной хроники. Одновременно в афинских литературных журналах "Панафинэа" и "Нумас" Ликиардопулос публиковал статьи о культурной жизни в России. Помимо критики он успешно занимался переводами и мог бы стать замечательным посредником между русской и греческой литературами, однако новые литературные увлечения, в частности О. Уайльдом, в конце концов вытеснили из обширного круга его литературных занятий греческую тематику.

Ни Кузмин, ни Кавафис в его русско-греческих публикациях не упоминаются. Между тем с Кузминым он был знаком достаточно близко. В служебной переписке Ликиардопулоса от имени редакции "Весов" письма к Кузмину² выделяются уважительной сердечностью и содержат восторженные отзывы о его книгах. В одном из изданий "Скорпиона", сборнике Обри Бердслея, подготовка которого затянулась на годы³, они участвовали вместе: Ликиардопулос переводил прозу, Кузмин — стихи. Что же касается Кавафиса, то соседство с ним в нескольких номерах журнала "Панафинэа" не позволяет предположить, что Ликиардопулос не читал Кавафиса; особенно значителен тот факт, что первая развернутая корреспонденция Ликиардопулоса под новой рубрикой "Письма из Москвы" появилась в ноябрьской книжке "Панафинэа" за 1903 год вместе с исторической статьей о Кавафисе Г. Ксенопулоса, щедрое признание которого явилось ранним и очень далеким провозвестником суда потомков.

Помимо фактора случайности, который может быть решающим в сфере литературных связей, не состоявшаяся тогда творческая

встреча весьма родственных по духу поэтов, может иметь немало иных объяснений, излагать которые в этой работе было бы неуместно⁴. Существенно, что поэты все-таки встретились, почти век спустя, в наши дни, в современных исследованиях, посвященных их творчеству, в сознании читателя, к которому они могут теперь приходить вместе.

* * *

К моменту, когда они могли встретиться в Александрии, в мае 1895 года, и Кавафис и Кузмин выходят из душевного кризиса, остро пережитой ими романтической неудовлетворенности средой и собой. У Кузмина, который на десять лет моложе, отголосок этой бури запечатлен фотографически, в дневнике, где упоминается его попытка к самоубийству⁵, у Кавафиса — в ранних стихотворениях, значительная часть которых не была им опубликована. "Романтическому" душевному состоянию поэтов соответствуют в это время их романтические литературные привязанности. О своем "безумном" увлечении "романтизмом немцев и французов" пишет Кузмин⁶. У Кавафиса явственной печатью еще не преодоленного исходного романтического влияния (Афинская романтическая школа, Гюго) отмечены многие стихотворения 90-х годов.

По сути дела все последнее десятилетие XIX века, особенно первая его половина, проходит у Кавафиса в творческих метаниях: параллельно с упорной романтической линией возникает ("Ассоциации с Бодлером", 1891), развивается и затихает символистская нота, а в серии жанровых миниатюр, также протянувшейся через все десятиление, оттачивается "парнасская словесная живопись". Для Кузмина, еще не вступившего на литературное поприще, его "бросания" проявляются в интенсивных духовных искааниях и колебаниях читательских пристрастий, в частности — между "западным" и "русским" направлением: "То я ничего не хотел, кроме церковности, быта, народности, отвергал все искусство, всю современность, то только и бредил D'Appunzio, новым искусством и чувственностью"⁷.

Пользуясь сравнением самого Кузмина, уподобившего свои "бросания" колебаниям маятника, "все слабее и слабее" уколо-

няющемся" в те же разные стороны, перед тем как остановиться", можно сказать, что в начале 1900-х годов "колебания" поэтов утихают. Обретение себя, своего поэтического почерка происходит у них почти одновременно, но у Кавафиса этому предшествовала длительная стадия подготовки, публикаций, от многих из которых он впоследствии молчаливо отречется, тогда как у Кузмина эта предварительная стадия осталась неизвестной читателю: принято считать, что он сразу же предстает сложившимся мастером, и единственная оговорка в этой связи касается лишь первой его поэтической публикации — в альманахе "Зеленый сборник стихов и прозы" (1905).

Поэты с ироническим складом ума, они теперь сторонятся романтической возвышенности (Кавафис в зрелости станет убежденным противником еще стойкой в греческой поэзии романтической традиции), однако романтические влечения юности не изживаются в них окончательно: они теплятся подспудно, в своей им обоим потаенной, сокровенной "муке идеала". У Кавафиса она ощутима в высоком нравственном кодексе человеческого достоинства, у Кузмина — в прорывах к метафизическим сферам, к экстазу онтологического поиска. Символизм, в атмосфере которого сложилась их творческая индивидуальность, не вовлек их в русло школы, не подчинил их творческую манеру заданному течением изобразительному коду, однако бесспорно развел в них "двойное зрение" — реально осязаемого и сущностного, чуткое восприятие многозначности явлений⁸. Символ послужил им концептуальным художественным принципом "организации жизни", ключом к модели, воплощающей "усиленное представление о ней"⁹.

И дебют Кузмина в середине 1900-х годов, и афинские публикации этого же десятилетия Кавафиса поразили современников, но очень по-разному. Кузмин был признан сразу же — и читателем, и критикой, Кавафису же суждено было пройти долгий путь непонимания и непризнания. Во многом по-разному складывалась их жизнь: Кузмин — в водовороте столичной литературной и художественной среды, писатель-профессионал, "апостол петербургских эстетов", Кавафис же — скромный служащий Управления мелиорации в Александрии, тяготящийся своим социальным положением, страдающий от невозможности безраз-

дельно посвятить себя поэзии, от замкнутости "маленького города", где "так мало свободы".

Впрочем, в облике Кавафиса тех лет, судя по описаниям современников, было что-то сходное с образом "поэта-денди", каким изображали Кузмина¹⁰. Согласно свидетельству критика М.Перидиса, в начале века Кавафис вращался в космополитических кругах Александрии, держал фаэтон, одевался весьма изысканно, носил красивые галстуки и кольца. Светскость и "любезную церемонность" выделяет в словесном портрете Кавафиса Г.Ксенопулос: "Он молод, хотя уже не первой молодости. Смугл, как истинный уроженец Египта, с черными усиками, в очках, одет по Александрийским понятиям комильфо — на английский манер... Речь его оживлена, пожалуй, чуть напыщена и изысканна, манеры чрезвычайно деликатны..."¹¹. Особое внимание Ксенопулоса привлекли "молнии черных глаз" Кавафиса, открывающие "целый мир" — "человека широкой мысли и художественной одаренности". О необычайно "выразительных", "огромных", "загадочных", "мудрых" глазах Кавафиса позднее напишут многие греческие писатели, познакомившиеся с поэтом в последние годы его жизни¹². Глаза — "огромные, черные" с фаюмских портретов (М.Волошин), "огромные, удивительные "византийские" глаза"(Г.Иванов), "черные. Великолепные. Два черных солнца. Нет, два жерла, дымящихся" (М.Цветаева) царят в портретных описаниях Кузмина.

Похоже, что одновременно (хотя у Кузмина — менее радикально) произошло у обоих поэтов охлаждение к "дендизму и эстетизму" — в образе их жизни. Г.Иванов датирует эту перемену в Кузмине 1909 годом. М.Перидис пишет об устраниении Кавафиса от светской жизни Александрии, начавшемся в 1907 году и полностью завершившемся в 1912 году. Начиная с этого рубежа Кавафис — "аскетичный поэт, познавший свою подлинную сущность... и всецело посвятивший себя совершенствованию своего искусства и делу его признания"¹³.

Признание и известность приходили к Кавафису хоть и медленно, но неуклонно, тогда как от Кузмина в послереволюционной России они столь же неуклонно уходили. Невзгоды переносились им stoически. Узкий круг молодых литераторов-поклонников, беседы об искусстве, неустанное творчество — в этой

жизненной формуле своих последних лет Кавафис и Кузмин опять-таки схожи. Схожи и воспоминания их собеседников, запечатлевшие обаяние их личности, феноменальную "александрийскую" эрудицию, мастерство и магию их живого слова.

На своем исходе ХХ век проявляет благосклонность к обоим поэтам, упрочив мировое признание Кавафиса, возвратив из долгого забвения Кузмина. На волне обостренного интереса современных исследований к литературному процессу начала века их творчество привлекает к себе пристальное внимание, и опыт сопоставительного анализа двух географически отдаленных и никак не соприкасавшихся друг с другом, но внутренне родственных феноменов позволяет пролить дополнительный свет на некоторые общие тенденции того захватывающего нас сейчас времени.

* * *

Как об "александрийском периоде русской литературы" отзывался об этом времени А.Блок, и аналогии в самом деле казались разительными. То же ощущение близкого рубежа, завершающейся эпохи, распадающихся связей и беспредельно расширяющихся горизонтов, та же поглощенность миром индивидуума, его ролью и возможностями в стремительно меняющемся мире, тот же культурный синкретизм, парение интеллекта, торевтика формы – мировосприятие, не знавшее границ пространства и времени, и "анахронизм", который так тесно был связан современниками с именем Кузмина, являлся общим, всемирно распространенным художественным кодом. Распространенным было и прямое обращение к эллинистической Эпохе (один из примеров – почитаемый и Кавафисом, и Кузминым А.Франс). Однако столь органичное вживание в эллинистическую Александрию, которое происходит в творчестве и Кавафиса, и Кузмина, являло собой нечто экстраординарное, феномен знаменательной парадигмы.

Искрометная легкость и изящество "Александрийских песен", распространявшихся и в музыкальном исполнении (на музыку автора), изумившая современников разговорная естественность¹⁴ – "изгибы живого голоса и его интонации" (М.Волошин), очарование "духа мелочей" принесли Кузмину успех у

публики, уставшей (как отмечали некоторые критики) от символистского "слога высокого"¹⁵, и задали тон, во многом предопределивший восприятие всего дальнейшего творчества поэта¹⁶. Кроме обозначенного выше, всеобщее восхищение вызывал и кузминский дар перевоплощений. Так, известная рецензия Волошина на первую, частичную публикацию цикла "Александрийских песен" в "Весах" (1906, № 7) построена на игре авторской фантазии, волею которой Кузмин представлял воскресшим две с лишним тысячи лет спустя alexандрийцем, воспроизводящим в стихах сцены из своей прежней жизни. К этому же приему позднее прибегнет и Э. Голлербах: "Он родился в Египте... в солнечной Александрии, во времена Птолемеев. Он родился сыном эллина и египтянки... Все это забылось в цепи перевоплощений, но осталась вещая память подсознательной жизни"¹⁷.

Нельзя не сопоставить эти отзывы с аналогичными признаниями греческой критикой протеевского дара перевоплощений у Кавафиса — "просто напросто его выдающейся способности присутствовать в историческом времени, т.е. быть современником Артемидора, но и Ороферна, Галаса, но и Юлиана, современником эпохи Ферназа и Иоанна Кантакузина. Это редкая способность интеллекта проникать в жизнь далеких эпох и людей, обитать в их городах, ходить по их улицам, переживать их чувства, видеть то, что видели они, приходить в волнение от известий, которые волновали их, наконец думать, как один из них, о событиях, которые наводили их на размышления"¹⁸.

Между тем устами критика В. Атанарапулоса Кавафис стремился подчеркнуть иной ракурс своих "анахронизмов": "Художнику позволено выбирать темы из любого периода истории — и греческой, и зарубежной. Испытывать волнение по поводу вопросов, которые волновали людей той эпохи... Достаточно, чтобы он смотрел глазами современности, а не глазами людей той эпохи, чтобы он был взволнован и тронут впечатлением, которое вызывают они сегодня, а не пытался воскресить то, что чувствовали тогда..."¹⁹. К углубленной интерпретации исторических экскурсов Кавафиса призывал и другой молодой критик из ближайшего окружения поэта, Г. Врисимитзакис: "Пусть нас не обманут его исторические стихотворения. Кавафис прибегает к ним, чтобы представить нам самого себя или заключить в них

ту или иную философскую мысль..."²⁰.

Проникновения в такой же глубинный смыслalexандрийского мотива у Кузмина достигала и русская критика. Небольшая рецензия Н.Гумилева на "Сети" начиналась утверждением, что "Кузмин — поэт любви, именно поэт, а не певец", и далее отмечала, что "отдел «Александрийских песен» дает нам жизнь в высшем плане. Воистину не позди, но впереди нас его Александрия"²¹. А Блок, откликнувшись на "Сети" не только восторженным письмом к Кузмину, но и рецензией, полагал, что Кузмин — "чужой нашему дню", но в то же время, читая его стихи, вспоминал "напряженное и тревожное ожидание" современного города, угадывал в них "сложную, печальную, близкую" душу поэта, его затаенную скорбь: "Именно эта скорбь заставляет стихи Кузмина быть не только красивыми, но и прекрасными. Ее надо понять и услышать... Какие бы маски ни надевал поэт, как бы ни прятал он свое сокровенное, — печали своей он не скроет"²². Любопытно, что к идеи маски обратится и М.Волошин, оценивая некоторые портреты К.Сомова, художника близкого Кузмину, и находя в них "историческую важность документального свидетельства": "Для Сомова главное в человеке за его maskой...", "...лица, изображенные Сомовым, живут в глубине самих себя, по ту сторону своего лица, собственно, сокровенною жизнью", "плоть лица—это маска, принявшая в себя черты внешних обстоятельств их жизни, а глаза — взгляд — пламя внутреннего творческого «Я»", "...за изысканно-культурной, тысячелетней maskой Кузмина взгляд таинственно утомленный"²³.

Развивая эти давние тезисы и пользуясь инструментарием современных исследований, в частности — выдвинутой В.Н.Топоровым формулой "урочища", мы можем применить ее к alexандрийской модели Кавафиса и Кузмина. Александрийский "синкретический по происхождению и по характеру корпус впечатлений" мобилизуется поэтами для воссоздания родственной ему "структуре восприятия" внешнего мира; субъект описания отражается в урочище "как в зеркале, в связи с его отношением к данному урочищу и через него"²⁴. По выражению самого Кузмина, имеет место "попавший прямо в цель выбор непосредственных форм для непосредственной лирики"²⁵.

Нет сомнения, что художественное открытие Александрии с самого начала сознавалось поэтами как концептуальное открытие. Имеет смысл обратить внимание на то, как непривычно долго для Кузмина складывался, вылепливался цикл "Александрийских песен". Пять, вероятно, самых ранних, датированных 1904–1905 годами, так и не вошли в окончательный состав и увидели свет лишь в современном, наиболее полном мюнхенском трехтомном "Собрании стихов" (1977) Кузмина, подготовленном Дж. Мальмстадом и Вл. Марковым. Они сохранились в рукописи как пробы пера на подступах к генеральной теме (во всех ее основных разветвлениях): *Не во сне ли это было, | Что я жил в великой Александрии...*

Августом 1904 года датирован также не опубликованный "Харикл из Милета", первый кузминский "роман в стихах", воплощенный чуть позднее и в прозе и вкрапленный в "Повесть об Елевсиппе". Очевидно, портфель так никогда и не опубликованных автором произведений был не только у Кавафиса, но и у Кузмина, что опровергает известное утверждение Г. Иванова, будто Кузмин "включал" в свои сборники "все, что писалось"²⁶. Бросается в глаза и стилевая близость пробных неопубликованных жанровых миниатюр Кавафиса (особенно "Александрийского купца") с главами-эпизодами "Харикла из Милета" — параллельная разработка эпической и драматической (в монологах и диалогах) техники, овладение сюжетным развитием в рамках малой формы²⁷, шлифовка живой и точной детали.

Об интенсивности вживания в эллинистическую атмосферу, сопровождавшем рождение цикла "Александрийских песен", свидетельствует и то обстоятельство, что в тесном дружеском кругу "Кабачка Гафиза" Кузмин носил два эллинистических имени. Одним из них — Антиной — он подписал неопубликованное стихотворение "Друзьям Гафиза" (май 1906 года); под сдвоенным — Антиной-Харикл — он присутствует в стихотворении "Встреча друзей" другого участника кружка Вяч. Иванова. Антина, которому Кузмин посвятит одну из самых ярких "Александрийских песен" — "Три раза я его видел лицом к лицу", станет одним из самых постоянных образов его поэзии.

По сравнению с первым составом (в публикации "Весов", 1906), окончательный состав "Александрийских песен" (в сб.

"Сети", 1908) предстанет не только обогащенным, расширенным, но и расчлененным на разделы, со "Вступлением" и "Заключением". "Вступление" вырастает в триптих: кроме первого, исходного стихотворения "Как песня матери..." в него войдет опубликованное немного позже²⁸ "Вечерний сумрак над теплым морем..." (возможно, оно виделось тогда поэту прямым продолжением первого, но в окончательном составе отступило на третье место) и новое, которое займет второе место, — "Когда мне говорят: «Александрия»". В этой форме "Вступление" с особой отчетливостью принимает программный характер: прекрасная, чувственная, мудрая Александрия возводится на пьедестал жизненного идеала. Если сравнить "Вступление" со стихотворением Кавафиса "Покидает Дионис Антония" (1910), где греческий поэт совершает аналогичное "урочищное" введениеalexandrijskogo motiva ("Александрия означает счастье, успех", — расшифровывал свой символ Кавафис), нельзя не отметить их сходные структурные ходы: четкое композиционное членение (при синтаксической и тематической замкнутости, тезисности составных единиц, вместе с тем полностью подчиненных центральной идее), декларативные перечисления, активное использование риторических фигур ("...у риторов учились недаром", — пишет Кузмин) — синтаксический параллелизм, просторы анафор, ключевых слов, видоизменяемой концовки.

Сразу вслед за "Вступлением" на первое место выдвигается "Любовь"²⁹ — вершинная ценность как для Кузмина, так и для Кавафиса, краеугольный камень их alexandrijskoy модели. Родственный характер их эротизма находит в alexandrijskom материале наиболее благоприятные возможности самораскрытия, которое протекает в сходных психологических ситуациях и принимает сходные формы. Совпадают мимолетные портретные штрихи: "серые глаза", впервые мелькнувшие в ранних, неопубликованных "Александрийских песнях", "бледноватые смуглые щеки", "стройность стана" — у Кузмина, "прекрасные серые" или "сапфирно-синие глаза", "матовая кожа", "бледное лицо", "стройные скользящие черты" у Кавафиса. Совпадают сюжетные линии: "Снова увидел я город" Кузмина и "Перед домом" Кавафиса. Совпадает исходная атмосфера недосказанности, совпадает и явственное параллельное движение ко все большей полноте

выражения в искусстве чувственной жизни, к преодолению ограничений, диктуемых принятыми нормами морали. В эллинизме, вобравшем в себя многие черты Востока, в декорациях Александрии, а затем и шире, греко-римского мира, и Кузмин, и Кавафис находят искомую чувственную раскованность, не переступающую впрочем границ, которые диктует им художественный вкус.

Примечательно, что и в знаковой системе Александрии, и вне ее развитие любовной темы часто происходит у них через посредство памяти. И не только в воссоздании эпизодов прошлого, воскрешающих "Тени Любви". В волнении настоящего момента сопутствующая память уже сейчас вносит элемент ностальгии, стремление *удержать в слове* "утрачиваемое время", увековечить его в искусстве. Предметом изображения подчас становится не столько само переживание, сколько память о нем, ее жизнь в поэзии. Примечательно еще и то, что эротическая лирика и Кузмина и Кавафиса чрезвычайно психологична. Многие, как "древние", так и современные, их стихотворения на тему чувственной жизни представляют собой миниатюрные психологические драмы, передающие сложный рисунок человеческих взаимоотношений (Г. Врисимитзакис писал о "психологических Одиссеях" в стихотворениях Кавафиса).

После двух любовных разделов — "Любовь" и "Она" — раздел "Мудрость" раскрывает мировоззренческую основу "Александрийских песен": приятие *милой жизни* с глубоко осознанным чувством любви (...всю силу сердца и милой плоти!) к прекрасному миру, к эфемерным *хрупким вещам*, к искусству, в которое поэт влагает всю нежность, к книгам, к другу (уже далекому); приятие неизбежной преходящести всего сущего; готовность к мужественной встрече со смертью без сожаления о жизни (у Кавафиса: без жалоб и без *мелочных обид*). Третье ("Как люблю я, вечные боги...") и четвертое ("Сладко умереть...") стихотворения этого раздела смыкаются в своем мироощущении с Кавафисовским "Покидает Дионис Антония", где stoическая готовность ко всему вырастает на фоне наслаждения *каждым звуком* уходящей жизни, Александрии, которую теряешь. "...Нам кажется, что сама мысль о предсмертном обострении восприимчивости и чувствительности эпидермы и чувства более чем справедлива, — напишет позднее Кузмин, апеллируя опять-таки к источнику

Александрии. — Поэты же особенно должны иметь острую память любви и широко открытые глаза на весь милый, радостный и горестный мир, чтобы насмотреться на него и пить его каждую минуту последний раз" ³⁰.

Как "просветленный фатализм" определяют жизненную философию Кузмина А.Лавров и Р.Тименчик ³¹, и это определение безусловно распространямо и на Кавафиса. Особенно, если подчеркнуть подразумевающуюся в нем стойческую позицию, внутреннюю твердость духа, проявленную поэтами и в жизни, и в искусстве ³². Их последовательную верность себе своим принципам, своему независимому творческому пути, через который они пронесут Александрию — символ любви, красоты, человечности, терпимости, учености, художественной утонченности.

Проникновенно простившись с Александрией в "Заключении" "Александрийских песен", Кузмин не создал в дальнейшем другого целостного александрийского поэтического массива ³³. Однако в сборнике "Сети" он поставил этот ранний цикл завершающим — "как финал ³⁴ большой симфонии, где прежние темы и мотивы звучат вновь, объединяются, приобретают универсальность..." ³⁵. Словно подтверждая найденный тон, который намерен удерживать, даже тогда, когда не будет произносить заветного имени "Александрия".

Как справедливо отмечает Вл.Марков, "Александрия, которую Кузмин увидел еще до того, как стал поэтом, имела исключительное значение для его творчества. Это и печка, от которой он танцует, и «Рим», куда ведут его пути. Александрию встречаешь не только в кузминских рассказах, но и в его предисловии к стихам Ахматовой, в ней коренятся его гомосексуальная тема и его баснословная ученость; из нее потом разовьется его гностика. С нею связаны Александр Македонский его прозы и святая Мария Египетская в его стихах. Некоторые образы «Александрийских песен» встречаются позже, например, в «Глиняных голубках» вспомнятся «жасмин и левкой» и «мохнатая звезда». Кузмин настолько сжался с Александрией, что 2–3 век его стихов можно подчас принять за современность. Видимо, его особенно пленила своеобразная смесь расцвета и упадка в культуре этого города" ³⁶.

Она же пленила и александрийца Кавафиса, хотя произошло

это, как мы знаем, со значительным опозданием. На протяжении почти двадцати лет он черпал свои исторические сюжеты из самых разных эпох и литературных источников, почти не обращаясь к прошлому родного города. "Есть люди, считающие вполне естественным, что Кавафис говорит об Александрии, коль скоро он там родился и прожил всю свою жизнь, — писал Г. Сеферис. — Возможно, над этим стоило бы задуматься серьезнее. В 1909 г. Кавафису исполняется сорок пять лет, но Александрии он как будто еще не видит"³⁷. Художественное постижение возможностей, заложенных в локусе Александрии, опознание в ней своего "урочища" приходит со зрелостью, когда в "шуме времени" поэт угадывает "дыхание истории" и готов³⁸ диагностировать его. По-видимому мы имеем дело как раз с тем случаем, о котором можно сказать: "...ценнее не то, что дается, но то что обретается, история не очень доверяет гениям "исторического" слуха и предпочитает тех, кто способен воспитываться на ее примерах"³⁸.

В хронотопе эллинистической Александрии, а затем, как мы уже отметили, шире, — всего греко-римского мира в переломные его моменты, и Кузмин, и Кавафис обнаруживают глубоко родственную им атмосферу и раскрывают ее в тех приметах времени, из которых состоит повседневность и незаметно складывается история. Подобно древним Александрийцам, они стремятся закрепить в искусстве мимолетное мгновение, воссоздать его с "хрупкой пронзительностью" (Кузмин), с чутким вниманием к второстепенной, но столь значимой детали, "удивляясь, любя и размышляя", взирая "с точки зрения вечности и истины, а не беглого сегодняшнего дня"³⁹.

Однако сегодняшний день запечатлевается в их поэзии не только трепетной пульсацией ритма, воздухом времени, но и некоторыми острыми актуальными чертами. У Кузмина такие прорывы редки и относятся исключительно к революционному и послереволюционному периоду ("Римский отрывок", 1917, "Враждебное море", 1917, пьеса "Смерть Нерона", 1929), когда выход к "прямому" историзму, видимо, становился для него порой серьезным соблазном. Что же касается Кавафиса, то его размышления о современной истории, воплощаемые в исторических моделях, отличаются возрастающим упорным постоянством, своеобра-

зной политической проницательностью и заинтересованностью.

Александрийскую модель Кавафис примеряет не только к современному (и диахроническому) индивидууму, но и к современному (и диахроническому) историческому процессу, который диагностируется им и в глобальных закономерностях, и в характерных частностях. Как правило, именно через частности, где историческое проявляется сквозь призму конкретного и нередко периферийного⁴⁰ случая, поэт высвечивает контуры закономерности, особенно отчетливые, если читатель, явно побуждаемый автором⁴¹, предпримет несложный монтаж, найдет в россыпи стихотворений хронологические и сюжетные сцепления и сконструирует из миниатюр роман.

Вовлеченный в увлекательную игру творческого соучастия, он может, к примеру, начать с диптиха "В 200 годы до Р.Х." и "В большой греческой колонии, в 200 г. до Р.Х.", с момента, когда в видимом могуществе эллинистического мира уже намечаются первые трещины. Затем он откроет тему разрозненного, подтасовываемого внутренней междуусобицей противоборства эллинистических государств с Римом ("Битва при Магнесии") и проследит ее главным образом через трагическую судьбу сирийской династии ("Антиоху Эпифану", "Деметрий Сотер", "Недовольство Селевкида"), а также через примыкающие к этой серии стихотворения (например, "Послы из Александрии", "Ороферн", "Любимец Александра Вала"), проливающие на эту же тему дополнительный свет, но уже под другим углом зрения, в той технике игры светом и светотенью ("Свет в одном стихотворении, полу-свет в другом"), которой так любил пользоваться поэт в осуществлении своих панорамных замыслов. Завершающим аккордом послужитalexандрийский тетраптих ("Александрийские цари", "31 год до Р.Х. в Александрии", "Цезарийон", "В Малоазийском деме"), запечатлеваящий крушение эллинистического мира.

Мысленно монтируя этот микророман – эпопею, читатель "выстраивает хронологию" (Т.В. Цывьян) истории греческого мира, которая чрезвычайно волновала Кавафиса во многих ее аспектах⁴². Вместе с тем структура этого исторического комплекса функционирует парадигматически, уже во вневременном пространстве, и, воспроизводя ее затем на материале раннехристианской эпохи, поэт значительно развивает и углубляет черты

исторической типологии, акцентируя внимание на универсальных проблемах человеческого сознания, индивидуального и массового. Историческая парадигма, воссозданная в живой плоти своего конкретного времени, обретает у него и экзистенциальные надвременные грани ("точность", но не "точечность"⁴³), и поражающие нас возможности сугубо злободневного ее прочтения в свете новейшего исторического опыта XX века.

Показателен сдвиг в интерпретации, которую получает давняя тема Кавафиса — психология массы: от гражданской индифферентности ("Александрийские цари", 1912) к слепой фанатичной агрессивности (в цикле Юлиана и особенно в стихотворении "В окрестностях Антиохии", 1933). Провиденциальный характер этой грани в исторической парадигме Кавафиса был подтвержден известной исторической эволюцией 30-х — 40-х годов, и один из нашумевших вводных ее актов — поджог рейхстага — произошел как раз тогда, когда умирающий Кавафис в последнем своем стихотворении "В окрестностях Антиохии" писал о том, как конфликтующие с Юлианом антиохийцы подожгли храм Аполлона.

Провиденциальной можно назвать и интенсивную разработку зрелым Кавафисом темы раздвоенного человеческого сознания. Драма отчужденности, еще не ставшая тогда широким достоянием философии и литературы, воплощается поэтом в акцентируемом слове *чужой*. В нем сосредотачивается трагическое ощущение рассказчика-язычника из стихотворения "Мирис, Александрия в 340 г. после Р.Х." (1929), вдруг осознавшего, что и до смерти своего друга христианина Мириса он *всегда* был ему *чужим*. Типографская выделенность в тексте этих спаренных слов — "всегда" и "чужой" — опять-таки возводит кризисное духовное состояние "Александрии в 340 г. после Р.Х." (Кавафис неслучайно выносит ее в название стихотворения, рядом с именем Мирис) и, конечно же, вечную проблему человеческого одиночества в ранг типовой категории.

На стадии своего творческого старта и Кавафис, и Кузмин поддались обаянию парадигмы Одиссея. Я *афонавт*, *Одиссей*, через *темные пропасти моря* | В златую даль чудес иду, — заключал своего раннего неопубликованного "Харикла из Милета" (1904) Кузмин, и в свете его поэтической эволюции златая даль чудес воображается нам аналогом "Итаки" Кавафиса, в ко-

торой греческий поэт видел не конечную цель, а радость пути, бесконечное счастье познания, приверженность высоким *полым* и *благородным чувствам*, трезвое и стоическое умение любить жизнь в том, что она дает, и упоение творчеством. Осуществление этой малой "александрийской" программы требовало немалого мужества, и конечный успех двух "александрийских" скептиков оставляет в истории литературы XX века след оптимистической парадигмы, свет не мощного, но все же стойкого и нужного людям маяка.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Михаил Кузмин. *Histoire édifiante de mes commencements* // Михаил Кузмин и русская культура XX века. Л., 1990. С. 151.
- ² ЦГАЛИ, ф. 232. 1. 268.
- ³ Объявленная в 1906 году книга вышла лишь в 1912 году.
- ⁴ В монографии "Михаил Ликиардопулос. Грек в среде русского символизма" (*Μιχαήλ Λικιαρδόπουλος. Ἔνας ἑλληνας στο χώρο του ρωσικού συμβολισμού. Αθήνα, 1989*) я обстоятельно исследую вопрос о том, насколько влияли на дифференциированную позицию Ликиардопулоса в сфере русской и греческой литератур таковые факторы, как его ангажированность символистскими идеями "Весов", учет запросов греческой литературной среды, а также его собственные весьма радикальные в 1900-е годы политические взгляды.
- ⁵ М.Кузмин. *Histoire édifiante de mes commencements*. С. 150–151.
- ⁶ Там же. С. 150.
- ⁷ Там же. С. 153.
- ⁸ При общей для них тенденции к "прекрасной ясности" выражения картина их поэтического мира амбивалентна, а у позднего Кузмина тяготеет к герметизму.
- ⁹ В.Н.Топоров. Заметки о Кавафисе // Балканские чтения-2. М., 1992. С. 99.
- ¹⁰ Георгий Иванов. Петербургские зимы // Георгий Иванов Стихотворения. Третий Рим. Петербургские зимы. Китайские темы. М., 1989. С. 362–363.
- ¹¹ Гр.Βενόπουλος. Ἔνας ποιητής // Νέα Εστία. 1963. № 872.

- Σ. 1443–1444.
- ¹² См.: С.Б.Ильинская. Константинос Кавафис. На пути к реализму в поэзии XX века. М., 1984. С. 294.
- ¹³ Γ.Π.Σαφείδης. Οι καβαφικές ἐκδόσεις. Αθήνα. 1966. Σ. 197.
- ¹⁴ И Кузмина, и Кавафиса по праву можно назвать "разговорными" поэтами, ориентирующими "гибкое" слово на "свободное повиновение мысли" (В.Вейдле). Их новации в этом направлении: прозаизация поэтической речи, ее "неправильности", введение в нее как архаизмов, так и "низкой" лексики, функциональное многозначное использование скобок — получили диаметрально противоположную оценку современников. Кузмин был понят и принят, Кавафис же долго оставался мишенью острой критики и насмешек.
- ¹⁵ Георгий Иванов. Петербургские зимы. С. 368.
- ¹⁶ Изящество — вот пафос поэзии М.Кузмина. — писал, рецензируя сборник "Сети", В.Брюсов. — Все равно, выступает ли он перед нами в хитоне изысканного Александрийца, верного ученика Эпикура, или в шелковом камзоле французского пти-метра, или прямо говорит о себе, — везде и всегда он хочет быть милым и красивым и немного жеманным. Все, даже трагическое приобретает в его стихах поразительную легкость, и его поэзия похожа на блестящую бабочку, в солнечный день порхающую в пышном цветнике" (В.Брюсов. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1975. С. 340).
- ¹⁷ Цитируется по изданию: М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 5.
- ¹⁸ Τίμου Μαλάνου. Καβάφης 2. Αθήνα. 1963. Σ. 156–157.
- ¹⁹ См.: Στρατής Τσίρκας. Ο πολιτικός Καβάφης. Αθήνα, 1974. Σ. 38.
- ²⁰ Γ.Βρισιμιτσάκη. Το έργο του Κ.П.Καβάφη. Αθήνα, 1975. Σ. 9.
- ²¹ Н.С.Гумилев. Письма о русской поэзии. М., 1990. С. 75.
- ²² А.Блок. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1962. С. 290–291.
- ²³ М.Волошин. Лики творчества. Л., 1988. С. 282, 283.
- ²⁴ В.Н.Топоров. Аптекарский остров как городское урочище (общий взгляд) // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 200.
- ²⁵ Цитируется по изданию: М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 8.

- ²⁶ Георгий Иванов. Петербургские зимы. С. 365.
- ²⁷ Эпико-драматический склад художественного мышления Кавафиса и Кузмина, их тяготение к естественному воссозданию саморазвивающейся действительности, сюжетность и сценичность их малых поэтических форм, своеобразная и многообразная циклизация могут послужить объектом специального исследования. Творческая связь их поэзии с технологией современной прозы не раз уже отмечалась, однако изучена еще недостаточно.
- ²⁸ В романе "Крылья" ("Весы". 1906, № 11).
- ²⁹ Следующий раздел "Александрийских песен" — "Она" как бы подчеркивает, что раздел "Любовь" посвящается "Ему".
- ³⁰ В.Н.Топоров. Об историзме Ахматовой // Russian Literature. XXVIII. 1990. Р. 288.
- ³¹ А.Лавров, Р.Тименчик. "Милые старые миры и грядущий век". Штрихи к портрету М.Кузмина // М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 13.
- ³² Эта грань их жизненной и творческой позиции долго оставалась непонятой. Достаточно вспомнить категорическое утверждение Г.Иванова о том, что Кузмину "не хватало одного — твердости" (с. 368), или же фрейдистскую теорию Т.Маланоса о роли страха в формировании творческой манеры Кавафиса.
- ³³ Среди многочисленных разрозненных отголосков "Александрийских песен" можно выделить "Боги, что за противный дождь" в "Новом Ролле", "Римский отрывок", "Звезду Афродиты".
- ³⁴ На самом деле "Александрийские песни" явились и прелюдией и финалом, красной нитью всей первой творческой фазы Кузмина. Судя по дате, которую поэт ставит под "Заключением": 1905–1908, дополнения и композиционная обработка цикла, столь существенная для понимания его замысла растянулась на все эти годы.
- ³⁵ Вл.Марков. Поэзия Михаила Кузмина // М.Кузмин. Собрание стихов. Мюнхен, 1977. Т. 3. С. 334.
- ³⁶ Там же. С. 334–335.
- ³⁷ Γ.Σεφέρις. Δοξίμες. Ἀθῆνα, 1974. Σ. 412.
- ³⁸ В.Н.Топоров. Об историзме Ахматовой. С. 280.

- ³⁹ М.Кузмин. Стихи и проза. М., 1989. С. 384.
- ⁴⁰ В своем предпочтительном внимании к периферийным фигурам и эпизодам, о которых "в истории немного осталось" "невнятных слов" и которые "тем свободней" могут воссоздать поэты "в своем воображении" (Кавафис. Цезарий), и Кавафис и Кузмин непосредственно следуют александрийской традиции.
- ⁴¹ Один из способов такого побуждения — выносимые Кавафисом в названия стихотворений красноречивые, повторяющиеся даты.
- ⁴² Подробнее об этом: С.Б.Ильинская. Константинос Кавафис. С. 197–209.
- ⁴³ См.: Т.В.Цивьян. Числа у Кавафиса // Балканские чтения–2. М., 1992. С. 118–123.

S. B. Ilyinskaya

K. KAVAFIS — M. KUZMIN, THE ALEXANDRIANS

Summary

These two poets — a Greek poet and a Russian poet — met with each other in time (1890s to 1930s) and in a single poetic world (similar themes, poetical techniques — striving for beautiful clarity, rhetorical asceticism, particular attention to language, and stylization-cum-transformation and, even, methods they used in creating their own images); they even could have met in space, Alexandria, but this never *Alexandria*, a myth city, and Kavafis's Alexandrian poems and Kuzmin's *Alexandrians Songs* served as a starting point for establishing a profound affinity between the two poets and for searching for other parallels in their creative work.

ДВЕ ЗАМЕТКИ О ПОЭЗИИ КАВАФИСА

I

Кавафис

и средиземноморский культурно-исторический круг

"Жалкая" Греция, "жалкие" греки, "жалкий" греческий — таковы распространенные клише "греческости" (*graecitas*) нового времени у тех, кто соизмеряет дни нынешние с днями прошлыми, железный век с золотым. И в этой оценке — многое, от жалости- сострадания до брезгливости и даже презрения.

С конца XIX в. эта *graecitas* вышла к рампе и начала свое слово-ответ; уже в нашем веке, впервые после двух тысячелетий (или несколько менее, если считать Плотина и Прокла), она достойно ответила "попрекающим", начав смыкать ту великую, от Гомера до Каллимаха, и разорванную дугу с вновь выстраиваемой ее частью, которая когда-нибудь может быть увидена как продолжение первой. В этом "ответе" — Кавафис на первой, заглавной строке трехтысячелетней культуры, ибо он прочное связующее звено этих двух "дуг". В мировой поэзии XX в. он также в первом ряду. Тем обиднее, что русский читатель только в самое последнее время стал приобщаться к явлению Кавафиса: за редчайшими исключениями для него он еще не свой.

В теме средиземноморского культурно-исторического круга Кавафис — отмеченная фигура по крайней мере в трех отношениях: его поэзия укоренена в самой почве этого круга, говорит о нем (она голос того средиземноморского пространства, о котором ею и говорится, — "авторефлексия"), и сам автор — "средиземноморец": то, о чем он пишет, видится им не со стороны, не извне, не издалека, но изнутри, из той близи, в которой субъект и объект описания слиты почти до неразличимости. Кавафис, действительно, представитель "средиземноморского" психо-ментального типа в особом его варианте, определенном наиболее интенсивным звеном — локусом "средиземноморской" (условно — александризм — эллинизм) и "персонологической" индивидуальностью поэта.

Эта "средиземноморская" психо-ментальность вовсе не исчер-

пывается (и тем более не объясняется всецело) жизненным опытом человека, родившегося, жившего и умершего в Александрии, почти три года проведшего в Константинополе и пожившего в Афинах. Этот опыт — без дополнительных усилий — гарантирует лишь экстенсивную "средиземноморскость", тот субстрат, на котором могла сложиться и вырасти идея "средиземноморскости" как культурного и специально литературного феномена, к чему приближались в той или иной степени и некоторые другие из современников Кавафиса. Но поэт избрал трудный вариант, который открыл ему интенсивную глубину "средиземноморской" идеи. Для этого ему нужно было выйти за пределы "средиземноморской" психо-ментальности и увидеть ее со стороны как целое, которое никогда не может быть вполне адекватно увидено изнутри, но только с некоей внеположенной этому целому точки зрения (разумеется, нет необходимости говорить, что, не пережив лично и глубинно эту идею изнутри, нельзя адекватным образом увидеть целое ни с какой внеположенной ему точки зрения). Семь лет, проведенных в Англии, глубокое знакомство с культурой Запада, усвоение ее идей и образов, осознание самого ее типа, существенно отличающегося от "средиземноморского", стало возможным благодаря усиленным занятиям литературой, филологией, философией, историей и, конечно, языками. Это новое, к восприятию которого он уже был подготовлен своим воспитанием в детстве и которое было испытано в ряде трудов по литературоведению и поэтике, посвященных английским и французским авторам (Шекспир, Китс, Гарди, Бодлер и др.), позволило ему осмыслить свою собственную "средиземноморскость" и пережить ее как событие внутренней жизни.

Структура средиземноморского культурно-исторического пространства, голосом которого выступает поэзия Кавафиса, может быть эксплицирована в виде двух "подструктур": концентрической в чистом виде, с одной стороны, и, с другой, некоей противоположной, налагающейся, "покрывающей", прорастающей из одного "концентрата" в другой и "заражающей" его своими признаками. Наглядно эту ситуацию можно было бы представить как последовательность разноцветных концентрических кругов, в которых цвет каждого "концентрата" в большей или меньшей мере распространяется на остальные круги, как бы заражая их своими характеристиками.

Конечно, Кавафис — прежде всего александриец, и об этом он всегда помнит: Ты должен написать... | чтобы в каждой строчке (οἵ στίχοι) было нечто от нашей жизни (ἀπό την ζωή μας), | чтобы каждый оборот и самый их ритм (ό ρυθμός) гласил, | что об александрице их писал александриец — ...γι' Ἀλεξανδρινό γράφει Ἀλεξανδρινός ("Об Аммоне, умершем в возрасте 29 лет в 610 году" — "Γιά τόν Αμμόνη πού πέθανε 29 ἔτῶν, στά 610) [тексты цитируются по: К.П. Кафáфтс. "Акита ποιητικά. Африка, 1990]. Об Александрии он говорит в стихах более, чем о чем-либо другом, хотя внимательный читатель заметит, что это "многоговорение" по сути дела скучно, сдержанно, почти лишено явного пафоса и эмоциональности. Но цену "александрийскому" поэт знает. Главное в эпитафии прежде временно умершего юноши, — что он александриец: εἶναι φαρένος ὥραῖος Εὐρίων. | Πατέρι ἀλεξανδρινό... ("Могила Эвриона" — "Εὐρίωνος Τάφος").

И, пожалуй, лишь однажды поэт приоткрывает читателю, что значит для него Александрия, удерживаясь, однако на последней грани. Да, это Антония (правда, кроме названия стихотворения ни разу более не упоминаемого) покидает Дионис (собственно — Θεός), и предполагается, что Антоний должен оставить Александрию. Но в ситуации Антония переживается своя возможность расставания с Городом (а в поэтическом пространстве Кавафиса грань между возможностью и ее осуществлением минимальна и, пожалуй, непринципиальна). Оттого здесь это сочетание чувства пронзительной катастрофичности и мужественной, заранее отказывающейся от утешений и даже объяснений сдержанности. Когда внезапно в час глубокой ночи | услышишь за окном оркестр не-звизглив | (божественную музыку и голоса) — | судьбу, которая к тебе переменилась, |...| откладывать не вздумай понапрасну. | Давно готовый ко всему, отважный, | проща́лся с Александрией, она уходит (ἀποχαιρέτα την, την Ἀλεξάνδρεια πού φεύγει). | И главное — не обманись, не убеди | себя, что это сон, ошибка слуха, | к пустым надеждам зря не снисходи. |...| к окну уверенно и твердо подойди | и вслушайся с волнением, однако без жалоб и без мелочных обид | в волшебную мелодию оркестра, | внемли и наслаждайся каждым звуком, | проща́ясь с Александрией, которую теряешь — хι ἀποχαιρέτα την, την Ἀλεξάνδρεια πού χάνεις ("Покидает Дионис Антония" — "'Απολείπειν ὁ θεός

"Αιγαίνον").

Но Александрия важна и сама по себе, и вовсе не обязательно быть александрийцем по рождению. Само пребывание в Александрии по-особому значимо: человек как бы находится на некоей исторической сцене и испытывает чувство исторической ответственности. В стихотворении "Сражавшиеся за Ахейский союз" ("Τέρ τῆς Ἀχαιῶν Σύμπλοτείας πολεμήσαντες") свидетель гибели мужественно павших за родину греков кончает свое свидетельство так: *Написано ахейцем в Александрии | в седьмой год царствия Латира Птолемея* ("Ἐγραφε ἐν Ἀλεξανδρεῖ φόβῳ Ἀχαιοῦ..."). Позже Сеферис на личном опыте по достоинству оценил это стихотворение и особенно его концовку: после разгрома Греции, сражавшейся так же мужественно, как некогда ахейцы, он оказался в изгнании и тоже в Александрии. Там-то он и вспомнил, что эти строки Кавафис написал непосредственно перед тем, как окончательно рухнула казавшаяся столь близкой к осуществлению идея восстановления "Великой Греции", и, как бы перенимая эстафету, усвоил эту концовку и себе — "Написано ахейцем в Александрии | в тот год, когда была разбита Нация". Или другой случай — *Красивый, как Эндиллон, Иактис Антиоху | был из селти, где чтили синагогу*. Он ждал того благословенного времени, когда, ... оставив поиски прекрасного | и вместе с ними строгий эллинизм | с его неудержимым поклонением | молочно-белым рукотворным формам, он осуществит полностью свою мечту навек | оставаться верным сыном иудеев. Но александрийские соблазны ему было не дано преодолеть: *Но это были только лишь слова — | Искусству и Необоливной Неге | он поклонялся, сын Александрии* ("Иудей /50год/" — "Τὸν Εβραίων /50 Μ.Χ./").

Здесь нет необходимости подробнее говорить ни об Александрии Кавафиса, ни о кавафинской "александрийности" и его "эллинизме": во-первых, об одном много писалось (ср. работы Перидиса, Темелиса, Циркаса, Петерса, Голфинга, Боуры, Биена, Лидделла, Якобсона и Колаклидеса, Ильинской и особенно недавнюю книгу E.Keeley. Cavafy's Alexandria. Study of a Myth in Progress. Cambridge., Mass., 1976; о "греческом стиле" в контексте эллинизма писал другой большой греческий поэт — Сеферис, 1966), а о другом тоже писалось немало, и все последующее так или иначе о том же.

Но поэт не только "александриец": он еще и "грек" и "гре-

ческое" образует следующий круг, который шире "alexandrijского", хотя иногда и не обладает той напряженной единственностью, той степенью личной переживаемости, что "alexandrijское". В Александрии поэту не нужно каких-либо скреп: плоть от плоти Города, он сам держит все "alexandrijское" в сборе. "Греческое" слишком широко разбросано по Средиземноморью — материковая Греция, Малая Азия, Ближний Восток, Египет, острова, Италия (Великая Греция), — чтобы не нуждаться в скрепах. (Да только на каком из тысяч островков | остался дом его? — живут повсюду греки [...ἐγιώριζε... | μήτε τοιά ἡ κατ-ρίς του μές στό μέγα καινελλήριον], — гадают моряки, когда в плавании скончался молодой грек Эмис, а они не знают, где живут его родители, чтобы сообщить им о смерти сына ("В порту" — "Εἰς τό Ἐπίνειον"). Есть путешествия, совокупность морских путей, связывающих все греческое воедино, но этого мало. Нужна главная скрепа, в конечном счете все осталное и определяющая. И она есть — *magia lingua Graeca*, великий язык, обладание которым — достойное удивления чудо (Κάτοχος τῆς ἐλληνικῆς φωνῆς ταῦμαστος). Знание греческого всегда отмечено — и когда оно совершенное, и когда оно — у не-грека — просто хорошее. Редкая искушенность (обученность-знание) в греческом важна Кавафису и тогда, когда он пишет о юноше, которому грозит смерть (μέ σπάντα ἐλληνομάθεια). Когда прежде временно умирает Мирис, христианин, его друг (Я), язычник, не решаящийся войти в жилище, где лежит покойный, вспоминает, как Мирис читал стихи "с его завидным чувством греческого лада" (μέ τὴν τελείαν του αἴσθησι τοῦ ἐλληνικοῦ ρυθμοῦ), и отдает себе отчет в потере — Я *понимал*, кого и что я потерял — | навеки, безвозвратно потерял, — | ах, сколько нежности вмещало сердце! ["Мирис /Александрия, 340 год/" — "Μύρις' Αλεξανδρεια 340 М.Х."]).

Антиохия гордится не столько великолепием своих зданий, улиц, окрестностей, не столько царями, учеными, мастерами, торговцами, сколько своим родством, тем, что она с давних пор гречанка (*παλαιόθεν Ἑλληνίς*), см.: "Гречанка искони" — "Παλαιόθεν Ἑλληνίς". "Греческий язык — мое сокровище", — говорит молодой сириец из Антиохии, проживший полгода в Александрии, — знаю, да как еще знаю Платона и Аристотеля, | риторов и поэтов — всех тебе не упомнить ("Когда бы позабочились" —

"*Ἄς φρόντιζαν*", ср. выше). И вообще знание греческого чужеземцами подчеркивается особо, и поэт не стесняет себя высокими оценками, когда речь идет о не-греках. *Иудеи* — о да, *иудеи* всегда, *иудейский закон* — для них прежде всего. | Но если обстоятельства потребуют, | то греческая речь их совершенна (*καὶ τῆς ἑλληνικής λαλιᾶς εἰδόμενες*), | и греческих царей, и тех, что стали греками, | супруги не чуждаются — но только как равные..., говорится об иудейском царе Александре Яннае и его жене ("Александр Яннаи и Александра" — "*Ἀλέξανδρος Ἰανναῖος καὶ Ἀλεξάνδρα*"), ср. также "*Иудей*" ("*Τῶν Ἐβραίων*. 50 М.Х.").

И в самом деле, разве не дороги не-грекам и греческий язык, и их, пусть заемное, вторичное эллинизм? Вот плывут они из Греции к любимым берегам Египта, Кипра, Сирии, родным для них, и радуются. Предаются воспоминаниям о своей азиатской "греческости" или греческой "азиатской", о счастье-несчастье принадлежности двум языкам, двум культурам, двум типам темпераментов. — ... И можно ли настешками | над этим [над радостями предстоящей встречей с родиной. — В.Т.] эллинов унизить в нас? | Признаем правду: эллины и мы, | да, эллины, и никаку от этого не деться, | но в нас любовь, в нас — пыл и страсть Азии... ("По пути из Греции" — "*Ἐπάνοδος ἀπό τήρ 'Ελλάδα*"). Но свою связь с греческим языком и эллинским духом ощущает и тот знатный и тщеславный "*Филэллин*", заботящийся о своем изображении (ты позаботься об искусной гравировке. | Величье, строгость в выражении лица. | А диадему лучше сузить: лично мне | претят широкие, парфянские — ты знаешь. | И надпись греческую сделай, как обычно, | со вкусом, в меру, без напыщенных излишеств. |...| Всего же строже поручают присмотреть я |...| чтоб после гравировки "*Царь*", "*Спаситель*" | изящно надпись бы легла "*Филэллин*". | И ты не вздумай-ка острить на эту тему, | что где тут эллины и как сюда попали, | откуда позади Фраат и Загра вдруг эллины взялись? | Поскольку какче это пишут легионы | гораздо больших даже варваров, чем мы, | и мы напишем, мы других ничем не хуже. |...| Так вот и мы не чужды эллинского духа ("*Филэллин*" — "*Φιλέλλην*").

Что такое быть истинным греком, можно узнать из надгробной надписи Антиоха, царя Коммагены. Он был справедлив, мудр, му-

жествен (δύκαιος, σοφός, γενιαῖος), но главное — 'Ελληνικός | Ιδιότητα δέν ἔχ' τὴν ἀνθρωπότης τιμιοτέραν, а выше истиннейшего эллина — только боги (εἰς τοὺς θεούς εὑρίσκονται τὰ πέραν) ("Эпитафия Антиоха, царя Коммагены" — "Ἐπιτάφιον Ἀντιόχου, βασιλέως Κομμαγηνῆς"). Изгнанный из Каппадокии Ороферн оказался в Ионии, где абсолютную природу наслаждения | он так бесстрашно, так по-эллински познал (κού ἄφοβα, καὶ ἐλληνικά δὲς διόλου ἐγκώρισε κλήρη τέντονται); хотя в душе всегда он — азиат и варвар, | но речь, манеры, вкусы — тут он эллин, | одет по-гречески... | он блещет самой совершенной красотой ("Ороферн" — "Ὀροφέρνης"); однако последнее слово — за душой: когда в Каппадокию пришли сирийцы и сделали Ороферна царем, он предался наслаждениям уже не "по-эллински": хватал сокровища, пошло хвастался, невзysкательно веселился.

И таких "филэллинов", псевдо-греков, греков на час и/или по обстоятельствам много: "греческость" прорастала повсюду, но далеко не всегда она приносила благие плоды: нередко она порождала только комплекс неполноценности, как у владыки Западной Ливии Аристомена (не только именем, но и в манерах — грек): накупил много книг, был немногословен, производил впечатление глубокомысленного человека, но глубокомысленным — увы! — он не был | Случайный и ничтожный человек. | Взял греческое имя и одежду, | манерам греческим немного обучался | и весь дрожал от страха — как бы не испортить | то кипью: впечатление досадным срывом | на варваризмы в греческой беседе... ("Владыка Западной Ливии" — "Ἀριστόμην ἔχει Δυτικῆς Λιβύης"). Но все-таки само немногословие и стеснительность отчасти оправдывают варварского "грека": не его вина слабость в греческом. И только о тщеславном поэте-графомане, который *так много* ... исписал папируса пустого, | по-гречески с трудом подбирая к слову слово (καὶ τόση ἔντασις σ' ἐλληνική φρασιολογίᾳ), | что больше к стихотворству ему охоты нет ("Вот он" — "Οὗτος Ἐκεῖνος"), — Кавафис может сказать с неодобрением, тоже, однако, сдержанным.

И еще одна "греко-чужеязычная" ситуация: умирает 29-летний поэт Аммон; его друга Рафаила просят сложить лишь несколько стихов для надгробной надписи — хорошего, тонкого вкуса и отточенных, гладких (Κάτι κολύ χαλαίσθητον καὶ λεῖον); греческий Рафаил прекрасен и музыкален (Πάντοτε ὥραῖς καὶ μουσικά

τά ἑλληνικά σου εἶναι), но нам сейчас, нам нужно все твое искусство, | чтобы нашу любовь и скорбь чужой язык вместили египетский (точнее – Σέ ξένη γλώσσα ή λύπη μας κ' ἀγάπη μας περιοῦν. | То аιγυπτијако σου аисттима хүсөе стήн ξένη γλώσса) ("Об Аммоне...").

Греческий язык выводит за собой греческую литературу, философию, историю, мифологию, сам дух эллинизма и его носителя – "истиннейшего" грека. Знаков этого "греческого" начала в поэзии Кавафиса очень много: более того, оно не просто им изображается, описывается, но "разыгрывается", сама его поэзия – одно из высочайших проявлений эллинского духа, Именно греческий язык, греческая культура, греческий дух "держат" Средиземноморье и скрепляют разные члены его тела, то там, то здесь преображаемые "эллинским" духом, который ставит последний акцент на том, что можно назвать *χόρμος ἑλληνικός*. Как "греческое" увидено, а до этого, пожалуй, почувствовано через "александрийское", так "эллинистическое", а потом и все "средиземноморское" увидено, почувствовано и пережито через "греческое".

Г.Врисимитзакис, опубликовавший еще в 1927 г. свои воспоминания о предвоенной Александрии, на фоне этого космополитического города, с его утонченной некогда культурой и мудростью и в атмосфере "чаяний, идеалов, нетерпения", свойственных кругу молодых людей, к которым он принадлежал, замечает "странныго человека", которого он "уже никогда не переставал любить, уважать и почитать, чем глубже его узнавал, – человека тонкого и благородного. Этот человек был *древним эллином*; неведомо как, он смог сохранить в этом городе древнюю душу. Глаза его, видевшие на много веков назад, не переставали в то же время улавливать настоящее, окружающую его действительность, в которой он вращался столь легко и изящно... Не отрывая глаз, мы следили за его речью, познавая от него эпоху, с которой условия нашей жизни позволяли нам свободно общаться. "Эллинофил", "Итака", "Ионическое", "Скульптор из Тиана", "Сатрапия" – потому что мы имеем в виду, конечно, Кавафиса – стихотворения, при создании которых мы присутствовали, явились для нас окнами, через которые пролился солнечный свет – свет радости, он вошел в нас, согрел наше зрение своими золотыми лучами и омыл наши души. О, прекрасные предвоенные годы!

Те в Александрии, кто не узнал тогда Кавафиса, который, как каждая подлинная личность той эпохи, жил жизнью, удвоенной интенсивности, — не узнал подлинного Кавафиса" (цит. по кн.: С.Б.Ильинская. Константин Кавафис. М., 1984, 143-144). Нужно только отметить, что это "древнегреческое" в Кавафисе было особого рода: ему была придана та неизвестная Древней Греции острота и напряженность, которая появилась в свете последующей истории эллинизма и при свете той современной культуры, в которой органически соединились "александрийское" и "западноевропейское" (в воспоминаниях о Кавафисе в нем нередко видели что-то "английское") и лучшим носителем которой был сам поэт.

Но между "греческим" и "средиземноморским" у Кавафиса стоит "эллинистическое": оно не только средостение между тем и другим и не просто транзитный пункт средиземноморской истории, но колыбель, плод которой — совокупное творчество греческого, римского, ближневосточного гения; сам же этот плод стал великим собирающим началом того "средиземноморского" комплекса, которому более чем чему-либо другому вовне обязана вся европейская культура. В этой собирательной роли — главное в эллинизме, а его исключительная чувствительность к "шумам времени" и способность к сфере мета-операционного объясняют значение этого исторического периода и явления, его определившего.

О связи Кавафиса с эллинистическим периодом и его культурой, естественно, писали и пишут, но все-таки кажется, не поставлен главный акцент: современный поэт Кавафис (современный и как наш старший современник, и как создатель поэзии, которую не только нельзя определить как устарелую архаизирующую, "историческую", но которая во всех отношениях стоит на уровне самых высоких достижений поэзии нашего времени, и сама, наряду с относительно немногими другими образцами, этот уровень определяет) — продолжатель той традиции, которая сложилась более двух тысячелетий назад и по своему исходно-собирающему локусу называется александрийской поэзией. Кавафис, конечно, не стилизатор и не эпигон, и продолжатель он лишь в том смысле, в каком можно говорить о продолжении как о творческом развитии, о духе преемства, не исключающем ни слишком далеких отклонений, ни "другого" родства, ни наличия собственных задач и целей, т.е. собственной поэтической суверенности. Важно

и другое — наличие такого контекста и такой линии, которые позволяют увидеть Каллимаха и Кавафиса в одном поэтическом пространстве, хотя, конечно, и не единственном для них.

Два тысячелетия слишком большая дистанция, чтобы говорить о непрерывной линии преемства и реальном историческом наследовании. В данном случае существенное преемство самого духа, который, вписываясь в новый контекст, может проявлять свою единую суть весьма по-разному. И все-таки уместно представить себе и некие реальности, объединяющие Кавафиса с alexандрийцами. Две тысячи лет назад Кавафис ходил бы не в свой департамент или контору, но в тот же Мусейон, что и Каллимах, разве что не занимал бы в нем столь высокого положения, как последний (о библиотеке Кавафис вспомнил в стихотворении "Могила Лисия-грамматика"; кстати уже в юные годы Кавафис был усердным посетителем alexандрийских библиотек). Птолемеи-Лагиды были также общей симпатией обоих поэтов: привязанность к ним, биографическая в одном случае, литературно-“идеологическая” в другом, не вызывает сомнения. И по самому своему типу, по своим интересам и пристрастиям Кавафис продолжает традицию образа alexандрийского поэта эпохи эллинизма — книжного человека, филолога, ученого, знатока мифа, мастера отточенной формы, “торевта” (эту поэтическую форму сам Кавафис определяет эпитетами *χαλαΐσθητος* и *λεῖος*, ср. *τορεύτης*, *τορεύτης*: *τορεύω* при старых alexандрийских коннотациях этих слов), причем — надо помнить — книжность, эрудиция, “искусственность”, умыщенность никак не исключают подлинности и жизненности. Но главное даже не в этом, а в сходной типологии самих поэтических форм, их ведущих принципов и, наконец, в самом характере смены некоей предыдущей и влиятельной традиции (условно — “гомеровской” в одном случае, “афинской” /XIX в./ в другом) и смены ее парадигм при продолжающемся учете и даже известной ориентации на определенные ценности старой традиции. Каллимаховский принцип “Большая книга — большое зло”, ставший пословицей, был принят и Кавафисом, мастером малой (иногда “очень малой”) формы, в ряде случаев почти эпиграмматической. В обоих сравниваемых случаях (“старые alexандрийцы” и Кавафис) размываются границы устойчивых ранее жанров и всей их системы. Эпитафии Кавафиса (излюбленный поэтом тип текстов), как бы продолжающие богатую alexандрийскую

традицию, не столько жанровая форма, сколько элементы тематического цикла. Общим является и принцип отбора элементов парадигматического ряда, проецируемых на синтагматическую ось. Отбирается далеко не самое известное, часто вообще не вошедшее в тематически-персонажную парадигму, иногда подчеркнуто второстепенное, практически неизвестное. Но и тогда, когда приходится обращаться к хрестоматийному, из него берется некий нетривиальный фрагмент, разыгрываемый в нетривиальном же ракурсе (повышенная селективность увеличивает функциональную роль момента, частности, детали, которые начинают выступать теперь как представители целого, как определенная метонимическая или метафорическая конструкция).

Эта перестановка акцента в обоих случаях особенно большие следствия обнаруживает в сфере "мифологического": меняется сама трактовка мифа — отчасти "мифологическое" растворяется в жизненной обыденности, снимается (или вводится в новые рамки) ею, но отчасти само "мифологическое" в отдельных своих частях мифологизируется: из мифа как традиции, как некогда уже пережитого, выстраивается некое новое, живое и актуально переживаемое "мифологическое". Отчасти эта черта характеризует "старых Александрийцев", но особое значение она приобретает у Кавафиса. [Здесь приходится не согласиться с ценной и богатой проницательными наблюдениями статьей Иосифа Бродского "На стороне Кавафиса". Имея в виду подзаголовок книги Кили о Кавафисе и выдвинувшее Сеферисом понятие-идеологему "миф в развитии", Бродский пишет, что "миф — это, главным образом, принадлежность дозиллинистического периода, что похоже, что слово «миф» выбрано неудачно, особенно если вспомнить собственный Кавафиса взгляд на всевозможные пошлые подходы к теме Греции: мифо- и героепроизводство, националистический суд и т.д."].

Но миф — категория универсальная в качестве принципа организации жизни, введение ее из сферы "непрерывного" в сферу "дискретного", как универсальна и категория ритуала: первая "поворачивается спиной к непрерывности", вторая — лицом к лицу с нею. Именно поэтому миф и "мифологическое" не только не исключают "реальную жизнь" (и не противопоставляются ей), но, наоборот, выступают как усиленное представление о ней. Конечно "миф" Кавафиса, как и "старых Александрийцев", относится к иному типу, чем дозиллинистический, но он все-таки

в неменьшей степени, чем последний, миф. "«Исследование метафоры в развитии» — подошло бы не хуже", — пишет Бродский, и это верно в двух отношениях: метафора и есть форма выражения мифа, во-первых, и она есть специфическая и неединственная форма. Конечно, "Александрия Кавафиса — это не вполне граство Йокнапатафа... Это, прежде всего, запущенное, покинутое место, на той стадии упадка, когда чувство горечи ослабляется привычностью разложения". Но ведь Александрия Кавафиса не только это место или, несколько иначе, — за этим местом для Кавафиса всегда стоит и вечная Александрия — "Αλεξάνδρεια αἰώνια — и, следовательно, не только город-метафора, но и город-миф. В смысле сказанного выше Кавафис, несомненно, мифологичен, но по-своему, не так, как Гомер или Каллимах. Но он помнит и гомеровские мифы ("Троя", "Погребение Сарпедона", "Кони Ахилла", "Итака" и др.), и мифы "старых александрийцев". А что касается до женщин из их рода, то они — | Все Береники, Клеопатры, какую ни возьми прямо отсылает к каллимаховой поэме "Кудри Береники", известной по её изложению в переводе Катулла (LXVI), и к мифологизированным образам Клеопатры. Вероятно, в столь часто повторяющейся в поэзии Кавафиса теме преждевременно умершего прекрасного юноши (ср.: "Желанья", "В порту", "Емельян Монаи, александриец", "Могила Евриона", "Об Аммоне", "Мирис", "В месяц Атира", "Аристобул", отчасти "Болезнь Клита" и др.) можно видеть возвращение-оживание старой мифологической схемы, связанной именно с этим ареалом — Адонис, Осирис, Антиной как мифологизированный образ и др.

К более широкому кругу античных воплощений темы Рока восходит и тематически выстраиваемый поэтом миф о судьбе, выборе и о том, что можно было бы назвать "гностико-пророческой предопределенностью" (о чем — в другом месте). Наконец, обращаясь в сфере "исторического", Кавафис разыгрывает свои, индивидуальные формы мифологизированной истории (нужно помнить и об опытах обращения к "историческому" у "старых александрийцев" — полуисторические поэтические рассказы, точнее мифолого-исторические формы малого эпоса — "эпиллий"). В более широком плане "мифологическое" и "историческое", даже тогда, когда они предельно разведены и противопоставлены друг другу, суть два взаимодополняющих типа организации "непрерыв-

ного".

Перечисленные до сих пор схождения и параллели между поэзией "старых александрийцев" и Кавафисом таковы, что делают вероятным ожидание общих черт и в их "греческом" стиле — в языке и поэтике в их взаимосвязи. Главная объединяющая черта — их "антиазианичность", установка (в целом) на известный аскетизм в использовании изобразительных средств, на скопость в отношении приемов, которые кажутся слишком прямыми и слишком экспрессивными (сравнения, эпитеты и т. п.), и одновременно на интенсификацию метафорической образности. Благодаря этому у Кавафиса (вероятно, и у александрийцев, хотя показать это сложнее) интеллектуализм, "объективность" и связанная с нею определенная "холодность" умеряются "субъективностью" и "теплотой" переживаемого поэтом содержания. Индивидуальное и субъективное вводятся в самое сердцевину объективного и "логическое" оказывается инфицированным "суггестивным" идержанно-эмоциональным, личным и даже лично пережитым, ставшим достоянием "актуальной" памяти, и тогда возникают видения "чувственной фантазии" (*Непрочь я обмануться ненадолго, | поверить, будто поглощен природой | ... | а не видениями чувственной фантазии — ... хι δχι χ' ἐδῶ τές φαντασίες μου, | τές ἀκαμητρεῖς μου, τά ἵνδαλματα τῆς ἡροιτῆς.* "Море утром" — "Θάλασσα τοῦ Πρωΐοῦ"). Острота прочувствованного и, казалось бы, незначительно-незначимое (*ἀόπιμητη*) указание, упоминание, штрих, соединившись, пресуществляют инертную эмпирическую ткань в живой глубинный смысл ее ("Кесарион" — "Καισαρίων"). Так начинают жить стихом, как сказал другой большой поэт (*Вкусили от запретного плода. | Опустошенные, встают ... | ... Молчат. | Выходят крадучись — и не вдвоем, а порознь. | ... | Но завтра, послезавтра, через годы | нахлынет главное — и смелости придаст | твоим стихам, берущим здесь начало ("Начало" — "Η ἀρχή των", ср. также "Я в искусство перенес..." — "Ἐκόμισα εἰς τύρ τέχνη"). Человек в поле неожиданности, слу-чая, судьбы и в поле собственного незнания. Внешнее спокойст-вие человека и его жизни обманчиво: ближайшее будущее, следу-ющий момент тихо являются страшное, как в стихотворении "Тео-дот" ("Ο Θεόδοτος").* Наконец, Кавафис в своей поэзии продолжал тот человеческий тип и ту жизнь, какие сложились в эллинистическую эпоху. В

этом отношении особенно показательно стихотворение "Мимиямбы Герода" ("Οἱ Μιμίαμψοι τοῦ Ἡρόδου"). Оно — о связи с прошлым, о возвращении к своим истокам, облегченном неожиданной находкой текстов Герода в песках Египта: они — до слуха *нашего доносят внятно* | веселый шум античных городов (...εὐθυμίας | ἐλληνικῶν ὁδῶν καὶ ἀγορῶν) | и жизнь, пропавшую за чередой годов | сегодня возвращают *нам* обратно, букв. — *х' ἐμβαίνομεν μαζύ των εἰς τόν ζωτρόν* | βίον μιᾶς περιέργου χοικινίας ("дурной" вариант возвращения-повтора ср. в стихотворении "Все то же" — "Μονοτονία": однообразное повторение предлагает нечто абсурдное — такое надоевшее, бессменное, | что завтра *уж на завтра не похоже, сегодня же — нас ожидает* | Вчерашняя тоска и несуразность). Этот культурно-исторический тип александрийца-грека эллинистической эпохи явно обнаруживает себя в ситуации контакта (и соответственно — отношения) с не-греками или, точнее, с "недогреками" в плане духовного развития.

Не-греки же, как плывущие из Греции к себе на родину, в Сирию и Египет, но усвоившие себе греческую культуру, хотя и остающиеся чуждыми эллинам из-за того, что в них — "пыл и страсть Азии", полны чувством собственного достоинства — *Нет, нам с тобой, философам, не пристало, | Геракл, нашим царям уподобляться |..., | чей греческий — заемный, напоказ — | или омакедоненский (μακεδονικό) — вот слово! — облик | не может скрыть неодолимо рвущейся | наружу Мидии или Аравии, | какими бы уловками бедняги | всем наслех ни старались спрятать их. | Нет, это нам с тобою не пристало. | Ни нас, ни греков недостойна эта мелочная спесь. | Кровь Сирии, египетская кровь | течет по нашим жилам. Нам ли ее стыдиться, | крови, которой следует гордиться?* ("По пути из Греции").

Но александрийско-греческое, ставшее вечным образцом греческого в мире духовного, в сфере идей, исторически было преходящим явлением, одной странничкой в греческой истории, хотя в 200 г. до нашей эры мир эллинизма, ядром которого как раз и было александрийско-греческое, казался несокрушимым и вечным, и само лицезрение этого мира вызывало гордость, доходящую до эйфории. Правда, в этом эллинско-эллинистическом целом был один изъян, которому, казалось, можно было бы и не придавать особого значения: эллины были едини, все вместе, но среди них не было лакедемонян, и то, что их не было, было,

скорее благом — слишком уж несговорчивы и амбициозны были они. Недаром Александр Македонский после победы при Гранике велел начертать на трофеиных персидских щитах знаменитую фразу, в которой лакедемонянам были противопоставлены греки как единое целое — "Αλέξανδρος Φιλίππου καὶ οἱ Ἐλληνες πλήρη λακεδαιμονίῳ" ("исключая лакедемонян"). И в самом деле, ... Ведь лакедемоняне были | не такими, чтоб их направлять и командовать ими, | как послушными куклами. Если действительна речь | о всегреческом войске (πανελλήνια ἐκστρατεία), то в Спарте считали, что может | лишь спартанец возглавить его и отвагой зажечь. | Так что ясное дело — «без лакедемонян». И вот без них была одержана великая победа — над персами. Но и более того — над всем Востоком. А за этой победой нечто еще более важное — создание нового эллинского мира и сплочение "разных" греков в нечто единое и целое. Отсюда — пафос победы: *Удивительному всегреческому походу* (Κι ἀπ' τέρα θαυμάσια πανελλήνιαν ἐκστρατεία), | бесприимерному, победоносному, | увенчавшему славой эллинский меч, | мы судьбою обязаны, мы, небывало великий | новый эллинский мир (έλληνικός καινούριος χόμιος, μέγας), | мы, наследники гордых предтеч. Отсюда же — широчайший геоэтнопанорамный взгляд на мировую "греческость": Мы — от Александрийцев до антиохийцев, | от египетских греков до греков сирийских, | селевкийцы, мидийские греки | и персидские и остальные. | Мир обширных владений с его исключительным чувством | сообразного — гибкий при всех обстоятельствах [точнее и очень характерно — Μέ τές ἐκτεταμένες ἐπιχράτειες, | μέ τέρι ποικίλη δρᾶστι τῶν στοχαστικῶν προσαρμογῶν "продуманных приспособлений"]! — В.Т.]. | Единое наше наречье (Καὶ τέρι Κοινόν 'Ελληνική λαλιά) донесли мы до Бактра, до Индии донесли (В 200 году до нашей эры" — "Στά 200 Π.Х."). Стоило ли придавать значение этому единственному исключению — "без лакедемонян", — ни на что не повлиявшему впоследствии? Но обманчивы пути судьбы и бесшумны, как у Эриний (ср. "Шаги" — "Τά Βήματα"), ее шаги. В этом безмятежном и наименее 200 году она бесшумно подошла к порогу "всегреческого" (πανελλήνιος) дома-мира: именно в этом году началась катастрофа его. Через три года в результате римско-македонской войны Македония, страна Александра Великого, потерпела поражение, а спустя десять лет такое же поражение

ние при Магнесии (ср. "Битва при Магнесии" — "Η Μάχη τῆς Μαγνησίας") понес Антиох III, и центр ближневосточного "грачества", царство Селевкидов осталось без большей части своих малоазиатских владений. Обе опоры мирового эллинства были сотрясены, а западная Великая Греция давно уже была под властью Рима, хотя все здешние греки еще "эллинизма связаны венцом" и потому во множестве стекаются в Сиракузы, чтобы услышать великого Тимолаоса: *И греки нашей западной Эллады* (Δυτικῆς Ἐλλάδος) — | *Кто из Несаполя, кто из Марселя, | Тарапто, Акраганта и Панормы, | из стольких градов Западных пределов* (τάς δύοφας | τῆς Βοτερίας) ("Тимолаос-сиракузец" — "Τιμόβλαος ὁ Σιρακουσαῖος").

Впрочем, в том же 200 году до нашей эры уже догадывались о неблагополучии, хотя и склонны были утешать себя. Чтоб убедиться, что дела в колонии идут не так, как надо | достаточно одного взгляда, | но как-никак мы движемся вперед (ἔμπρος). Да и вообще трудности скорее порождаются реформаторами (οἱ Ἀναμορφοταί), чем жизнью — ... Вечно нужно знать им | всю подноготную, во всякую мелочь вникнуть, | чтобы идеи преобразований (μεταρρυμίσεις) в мозгу их сразу возникли, | идеи преобразований — немедленных, срочных. [...] И чем дальше идут они в своих расчетах точных, | тем больше находят излишнего и устраняют тотчас | установления, которые не так легко устраивать. [...] а мы добольствуемся тем, что может остаться | после столь тяжелых хирургических операций. Но, впрочем, лучше не спешить и оставить все так, как есть, ведь от добра добра не ищут: Возможно, час их [тяжелых испытаний. — В.Т.] долго не придет. | К чemu спешить? Постепенность столь опасна (Νά μή βιαζόμεθε· εἴν' ἐπιχίνδυνον πρᾶγμα ἡ βία). Постепенные меры ведут к сожалениюм вечным. | Конечно, многое в колонии неладно — это ясно ("Ἐχει ἀτοκα πολλά, βεβαιώς καὶ δυστυχῶς, ἡ Ἀποικία"). Но несовершенство (ἀτέλεια) присуще делам человеческим. | Ведь все же мы как-то движемся вперед (τραβοῦμεν) ("В большой греческой колонии в 200 году до нашей эры" — "Ἐν μεγάλῃ Ἑλληνικῇ ἀποικίᾳ, 200 п.х."). Но это — голос простых людей, живущих где-то в стороне от тех мест, где решается судьба эллинистической эпохи. Правда, и опытный политик, македонский царь Филипп V, сам за семь лет до битвы при Магнесии потерпевший поражение от римлян при Киноскефа-

лах, услышав о поражении Антиоха III от них же, склонен (скоро-
ре, не вполне искренно) утешать себя — ... Что с того, что
разбит | при Магнесии царь Антиох? Вся Эллада скорбит | по
блестящему воинству. Весть о разгроме, | впрочем, недостовер-
на. Что знаем мы, кроме слухов, явно раздутых? И тут — нечто
страшное, сбрасывающее маску союзнической солидарности с лица
и обнажающее рознь, превосходящую силой голос единой крови:
Αχ, если бы так, | мы одной с нами крови, и все же он враг (Εἴθε. Γιατί ἀρκαλά κ' ἔχθρος, ἕρανε μιά φυλή. | "Ομως ἔνα
«εἴθε» εἶν' ἀρχετό. "Ισως χιόλας πολύ).

Но даже великий новый греческий мир (έλληνικός καινούριος
χώρος, μέγας) не исчерпывает "эллинистического". Точнее,
"эллинистическое" включает в себя и иное — греческое. И как
сладко перечислять все это много- и разнообразие даже тогда,
когда оно уже "звук пустой". Вот александрийцы сходятся на
блестящий парад, где каждого из троих претендентов назовут
царем. И выбор произошел — Артакан, лидийцев и парфян владыкой
| *всесильным* Александра нарекли. | Сирийским, киликийским,
финикийским | владыкою был назван Птолемей. | Однако первым
был Кесарийон — | ... | Он вознесен был выше младших братьев, |
пробовозглашен Царем среди Царей. Однако, хотя народ и сбегался
к Гимнасию и криками восторга одобряли | (на греческом, араб-
ском и еврейском) блестящий тот парад..., но разумные алекс-
андрийцы знали, | что это было только представление и кроме
того... знали ведь, что ничего не стоят, | что звук пустой —
цари и царства эти ("Александрийские цари" — "Αλεξανδρινοί
Βασιλεῖς"). Так в "эллинистическое" входит видимость, мни-
мость, и все-таки, пусть в отмеченные моменты, за многим и
разным еще угадывается классическое греческое — *Кто мы — ар-
мяне, ассирийцы, греки?* — | не сразу догадаешься по виду. |
Таков и наш Ремоний, но сегодня | его черты в неверном лунном
свете | вернули нас к платонову Хартиду ("В царстве Осро-
ены" — "Ἐν Πόλει τῆς ὘σροῆς").

Но сирийское, египетское, как и греческое, — исконная
основа эллинизма. Иное дело — Рим. И позиция Кавафиса по от-
ношению к Риму также продолжает "александрийско-эллинистиче-
ский" взгляд на Рим: с ним не могут мириться, его принимают
(поскольку, кстати, и он принимает эллинизм, врастая в него)
и в этом "приеме" видят не только жесткую внешнюю необходи-

мость, но и свою особую позицию. Александрийские люди кавафианской поэзии знают, что зависит от Рима. Посольство из Александрии привезло в Дельфы богатейшие дары двух царственных братьев-соперников из рода Птолемеев и ожидает предсказаний оракула. Жрецы в сложном положении, и всю ночь спорят о судьбах царского дома. Наутро посольство отправилось обратно в Александрию, даже не поинтересовавшись ответом. Жрецы не находили себе покоя, что могло измениться за ночь? А дело решалось просто: ...скрыли послы, что из Рима известье принес гонец. | Отныне вешал оракул устами латинской знати — | Все споры дома Лагидов решались в римском сенате ("Посольство Александрии" — "Прέσφεις ἀπ' τίνῳ Ἀλεξανδρεῖα"); ср. также стихотворение "На итальянском берегу" — "Εἰς Ἰταλικόν Παράλιαν".

Лишь однажды "антиримское" открыло себя несколько полнее: недовольный зритель уходит с Менандра — пьеса несуразная, слова пустые, стих убогий; поэт не выдерживает: Тебя испортил воздух Рима. Ты поешь | хвалу и заодно в ладоши бьешь | тому (как этот варвар прозвывается? | Гавренцием, Теренцием [Гаврέнтиос, Терентиос]), кто был хорош | в латинских площадных комедиях — и все же | в преемнике Менандра пробивается ("Недовольный зритель" — "Θεατής Δυσαρεστημένος"); ср. также стихотворение "Гостеприимство Лагида" — "Λαγίδου Φιλοξενία": софист преподносит в Риме, в дни своей бедности, труд; ему в ответ: "Вот деньги. Взял — и прочь скорей. | Вся Ваша мудрость так скучна, что муки трут". На это можно усмехнуться в душе и пройти мимо, но грустно видеть, как греческий отступает перед варварской латинской речью, как греки растворяются среди чужих и чуждых им народов. Так случилось на Тирренском побережье Италии: Был в Посидонии забыт язык родной Элады, | ибо жители ее спокон веков смешались | с чужими, растворяясь среди тирренцев и латинян. Но одно сохранили они — раз в год по-гречески богам спрашивали праздник, вспоминали предания дедовских времен, и греческие вслух слова произносили, | едва понятные, и то немногим. Но праздник кончался грустно: все помнили, что и они когда-то были греками |...| а что же теперь? Куда пали, кем они стали? | И варварская жизнь, и варварская речь, | и греческий мир, увы, давно им чужд и далек (...νά ζοῦν καὶ νά δηλοῦν βαρβαρικά | βγαλμένοι — ѿ сирифо-

rá! — ἀπ' τόν ἑλληνισμό ("Посидонийцы" — "Поеи іδων ідтаи").

Этот средиземноморский культурно-исторический круг определяется у Кавафиса прежде всего пространственно — от Италии-Рима и Западной Ливии до Сирии, Иудеи, отчасти Месопотамии (несколько раз упоминаются персидские земли, однажды Индия (Я, житель Самоса, лежу, прохожие, | здесь, возле Ганга /καρά τόν Γάγγην/. В этом варварском kraю | В нужде и горестях я жизнь провел свою. [...] ...Дорогами торговыми | я по морям поплыл, я золото любил, | на берег Индии /Εἰς Ἰνδικήν ὄχτην/ грозой заброшен был | и в рабство продан [...] и в свой последний час подумал об однок: | я смерти не боюсь, в Аид сойти готов, | своих сограждан там я повстречал вновь | и буду говорить на языке родном /Καί τοῦ λοικοῦ φά διμιλῶ ἑλληνιστί/). Греческий язык, на котором говорят в материковой Греции, великой Италии, на островах Средиземного моря, в Египте (Александрии), Малой Азии, Сирии, Иудее, т.е. в Восточном Средиземноморье и даже и за пределами этих стран, сильнее и глубже всего связывает этот культурно-греческий круг [поэт нередко, но нигде не теряя чувства меры, обозначает разнофактурность этого пространства — языкового, этнического, конфессионального, культурно-исторического, географического; см. выше о веере языков и народов (кстати сам поэт был полиглотом и знал многие языки Средиземноморья)].

Вслед за языком его же работу совершают литература, мифология, религия, философия, потом ремесла, торговля, мореплавание. Но более всего все-таки — тот дух высокого эллинизма, который был так глубоко прочувствован, усвоен и развит в поэзии Кавафиса, донесен до наших дней и нам передан. Вся поэзия Кавафиса — во славу этого духа эллинизма, который дал новые мощные импульсы всему этому средиземноморскому культурно-историческому кругу.

Сеферис, так много сделавший для понимания творчества Кавафиса, проницательно и справедливо писал о том, что с определенного момента, примерно с 1910 года, "поэзию Кавафиса нужно читать и исследовать не как поток отдельных стихотворений, а как единое произведение в развитии..., завершающее смертью. Думаю, что Кавафис «самый трудный» поэт в современной греческой литературе, и мы лучше постигнем его, если постоянно будем иметь в поле зрения все его творчество в

целом. Эта целостность — большое его достоинство..." (Г. Сеферис. *Ложи и реальность*. Афины, 1974. Т. 1, 328, см.: С. Б. Ильинская. Указ. соч., 149–150). В основе этого единства — единство взгляда, воспринимающего всю эмпирическую множественность и все ее разнообразие как целостную картину, которая сама по себе вовсе не претендует на полноту деталей и на художественную "микроскопию": напротив, поэт достаточно сконцентрирован на подробности и особенно искусен в элизиях, целостность же картины достигается особым даром "гештальтизма" — малым о многом, точнее, выбором того минимума, который однако, достаточночен, чтобы представить не столько "многое", сколько целое, цельно-единственное, и если "многое" все-таки присутствует, то скорее оно эксплицируется самим читателем из этого цельно-единого, потому что и читателю, особенно континентальному автору, тоже свойствен "гештальтизм" — и свой собственный, и индуцированный поэтическим текстом.

Но и единство взгляда — не последнее объяснение кавафийского "цельно-единства". Единый взгляд, охватывающий всю картину, в данном случае рождается из единства переживания того, что разыгрывается в целом поэтического текста Кавафиса и что становится жизненным опытом, хотя происходило задолго до этой жизни. Сам же дар переживать дальнее и чужое как близкое и свое, усваивать его себе предполагает чуткость и отзывчивость, которые составляют другой дар — восприимчивость, чему Сеферис придает такое большое значение, имея в виду феномен Кавафиса. "Интеллект, логическая острота, эрудиция для него чрезвычайно важны, но фундамент закладывает восприимчивость", — пишет Сеферис. Видя в Кавафисе "человека, дающего форму чувствам", он подчеркивает, что "даже мысль его функционирует посредством чувства" (Указ. соч., 433). Таким образом, именно восприимчивость поэта и дар переживания "исторического" как интегральной части своего личного жизненного опыта обеспечивают то "цельно-единство" духа, которое предопределяет и "цельно-единство" содержания и формы всей второй половины творческой деятельности Кавафиса. Этому "цельно-единству" как бы ассистируют "историческое" и "греческо-(эллинско-)средиземноморское". Первое определяет модус, в котором разыгрывается содержание, второе — и составляет тот круг, из которого это содержание формируется. И то, и

другое, как тугие обручи, еще теснее сплачивают элементы конструкции, а вся картина приобретает еще большую цельность. [Этот выбор "исторического" модуса, акцент на нем объясняет как бы оттесненность пейзажа на периферию в стихах Кавафиса, хотя в "городских" стихах скучные обращения к пейзажу всегда очень точны и емки. Природа не чужда поэту, и по временам он как бы готов поддаться ее очарованию, но позволить себе этого он не может: обращение к "природному" было бы данью экстенсивному и изменой тому интенсивному, с которым связано как "историческое", так и "личное". Точнее всего о своем отношении к "природному" сказал сам поэт: *Ложадуй, здесь недурно поствовать.* | *Не прочь полюбоваться я пейзажем, | лазурной чистотой морского утра | и солнечными красками песка.* | *Не прочь я обжигаться некадолго, | поверить, будто поглощен природой | (лишь в первый раз я был ей поглощен), | а не видениями чувственной фантазии (κι δχι κ' ἐδῶ τές φαντασίες μου, | τές ἀλημάτες μου, τά ἵνδαματα τῆς ῥρονῆς) ("Море утром" – "Θάλασσα του Πρωΐου").*]

Соединение первого и второго, "исторического" и "греческо-(эллинско-)средиземноморского", характеризующее один из весьма важных аспектов поэзии Кавафиса, строго говоря, не единственный пример в греческой поэзии XX века (другое дело – как это соединение осуществлено и какие следствия из него вытекают). Но здесь важнее иное – само это соединение в поэзии Кавафиса должно быть поставлено в соответствие с уникальным фактом соединения указанных двух начал, имевшим место в Греции и Восточном Средиземноморье, начиная с V в. до н. э. (*"die Axenzeit"*) до первых веков становления христианства, воспринявшего и развившего опыт формирования "исторического" в ветхозаветных текстах. Роль Греции в пределах этого круга была особой, хотя бы потому, что именно здесь зародилась история как наука и здесь же впервые она осознала себя как описание некоего нового взгляда на мир. Как бы то ни было, но "историческое" взошло на дрожжах "греческо-средиземноморского", которое в свою очередь предоставило свое пространство для явления "исторического" на мировую сцену. Впрочем, представлять себе это соединение как некую синтетическую операцию, в которой участвовали два вполне независимых начала было бы искажением сути этого процесса: специфику самого "грече-

ско-средиземноморского" как раз и состояла в большей части ситуаций в том, что оно уже было "историофицировано" и только в этом виде и выступало в большинстве диагностически важных случаев — так же, как специфика "исторического" состояла в том, что оно вело свою игру в "греческо-средиземноморском" хронотопе — от Великой Греции до Сирии и Египта в указанный выше отрезок времени, причем Греция составляла ядро этого хронотопа, а вне этого хронотопа "историческое" или вообще не существовало или лишь обнаруживало свои пока еще смутно угадываемые потенции.

Как в поэзии Кавафиса реализует себя соединение этих двух начал? Разумеется, в тематике и поэтике, разыгрываемых в ней, в самом духе открытости, динамиза и драматической напряженности, наконец, в той разнообразной эмпирии, которая наиболее конкретно и непосредственно индексирует оба эти начала в их нераздельности. Здесь нет возможности касаться всего, что относится к этой теме. Но обозначить примерный состав этой исторической греческо-средиземноморской эмпирии (включая и то "чужое", что периодически попадало в нее) и ее границы, пожалуй стбит, потому что именно она образует узоры и точки стгущания на этом "историческом" греческо-средиземноморском ковре. Кавафис нигде не делает ставку на эрудицию, на полноту состава персонажных, событийных, географических рядов, на "именную" риторику. Напротив, как правило, он скуп и нередко склонен к умолчаниям или элизиям, и тем не менее при переходе от отдельных текстов к эпическому целому поражает обилие "исторических" индексов этого греческо-средиземноморского хронотопа. Кавафинский ономастикон богат и разнообразен, он включает более трехсот единиц (не считая повторений) — имена личные, названия частей света, стран, провинций, городов, народов и племен (и это все относится к основному корпусу его стихотворений, не включая ранние опыты; поражает и монотонность этого ономастикона — вне греческо-средиземноморского круга остаются лишь редкие исключения, как, например, "гамлетовский" словарь — *Горацио, Лаэрт, Клавдий, Фортинбрас, Виттенберг, Эльсинор, Англия*). Персонажный и хронотопический состав греческо-средиземноморского круга в значительной степени обеспечивал ту преемственность и непрерывность культурной традиции, которая стала ведущей идеей для многих деятелей

греческой культуры, начиная с первой половины XIX в. (афинская школа в поэзии, позже — "История греческой нации" Папаригопулоса). Она волновала и молодого Кавафиса, что получило отражение в ряде программных статей поэта, начиная с 90-х годов.

В лично-именной части кавафийского словаря — боги античной древности и другие мифологические персонажи, эпические герои, поэты, драматурги, философы, ученые, династии, цари, правители, люди их окружения, святые, простые безвестные люди, от которых осталось только имя в надгробной надписи, или вовсе вымышленные. При этом речь идет не только о греческих именах или именах, связанных с Грецией, но и с Египтом, Иудеей, Сирией, Малой Азией, Персией, Индией, Италией, с миром раннего христианства, даже с названиями текстов ("Семеро из Фив", "Жизнь Аполлония Тианского", "Алексиада", "Евангелие"). Чтобы составить представление об этой ономастической россыпи, ср.:

Зевс, Аполлон (Феб), Посейдон, Дионис, Гермес, Деметра, Диктинна (Артемида), Пан, Эрот, Ком, Асклепий, Эндимион, Эринии, Пелей, Фетида, Ио, Инах, Прометей, Арахна; Приам (Дарданид), Гекуба, Гектор, Кассандра, Метанира, Атриды, Агамемнон, Орест, Ахилл, Патрокл (Менетиад), Сарпедон, Сфинкс и др. (ср. также Аид, Стикс, Элизий); Серапис, Арджуна; Иисус (Христос), Мария (Богородица), Иоанн (Креститель), Симеон-столпник, Вавила и др.;

Гомер, Эсхил, Софокл, Платон, Аристотель, Менандр, Феокрит, Евмений, Лукиан, Герод, Герод Атти克, Филострат, Аполлоний Тианский, Либаний, Мелеагр, Тимолаос, Дамон, Лисий-грамматик, Мебий, Ламон, Евфорион, Кринагор, Риан, Саккас, Дамид, Аристоклит, Порфирий, Хрисанфий, Максим, Каллистрат, Мириас, Медон, Хармид и др.;

Эфиальт, Демарат, Клеомен, Леотихид, Пирр, Филипп (Македонский), Александр Великий, Дией, Критолай, Деметрий, Клеомен III, Кратесиклея, Аристон, Ясон, Клеандр и др.;

Эмис, Клит, Мэтрó, Метрика, Медон, Еврион, Гермипп, Яника, Мирис, Ким, Менедор, Левкий, Игнатий, Клеонт, Ремоний, Иантис Антонид, Аммон, Ясон, Рафаил и др.;

Сципион Африканский, Марий, Эмилий Павел, Цезарь, Артемидор, Август (Октавиан), Помпей, Антоний, Нерон, Гальба, Тацит

(император); Константин, Констант, Юлиан Отступник, Галл, Мардоний; Тацит (историк), Теренций ("Гавренций") и др.;

Лаг, Лагиды, Птолемеи, Латир Птолемей, Филопатор Птолемей, Птолемей VI Евергет ("Какергет"), Теодот, Кесарион, Сосибий, Емельян Монаи, Аристомен (его отец), Клеопатра, Береника и др.;

Селевкиды, Александр Селевкий II ("Завинос"), Деметрий Со-тер (Деметрий Селевкий), Антиох Епифан, Антиох I Коммаген-ский, Антиох VII ("Грипос"), Александр Валас, Гераклид и др.;

Ороферн, Ариарат (его отец), Митридат Евпатор, Митридат V и др.;

Александр Яnnай, Александра Яnnай, Иуда Маккавей, Ирод I, Саломея, Мариамна, Аристобул (ее брат), Кипра, Александра (мать Мариамны и Аристобула), Гиркан и др.;

Дарий, Гистасп, Ксеркс, Артаксеркс; Ферназ, Артаферн, Да-тис и др.;

Алексей Комнин, Анна Комнина, Анна Даласинна, Ирина Дука, Юстин, Мануил Комнин, Иоанн Кантакузин, Ирина (его жена), Ан-дроник Асень (ее отец) и др.

Топонимический веер Кавафиса столь же широк и разно-образен. Ср.: Греция (Эллада), Македония, Фессалия, Аргос, Лакедемония, Пелопоннес, Ахея, Иония, Великая Греция, Ита-лия, Испания, Малая Азия, Ликия, Каппадокия, Коммагена, Осро-ена, Византия, Сирия, Иудея, Аравия, Египет, Западная Ливия, Персия, Мидия, Бактрия, Индия и др., не говоря уж об Азии и Африке;

Афины, Дельфы, Коринф, Спарта, Марафон, Фивы, Элевсин, Фтия, Фермопилы, Алис, Пидна, Акций, Милет, Эфес; Троя, Гра-ник, Иssa, Арбелы, Магнесия; Антиохия, Бейрут, Сидон, Селев-кия; Иерусалим; Александрия; Рим, Неаполь, Таранто, Арагант, Панорма, Посидония, Сиракузы, Массалия (Марсилия); Константи-нополь, Галата, Салоники, Трапезунд, Синопа, Никомидия, Тиа-на, Линд; Сузы, Экбатаны, Нин, Фрааты;

Сицилия, Итака, Парос, Самос, Родос, Крит, Кипр, Загр, Латмос (горы), Ганг, Дафн (реки) и т.п.

Наконец, этническая геопанорама охватывает греков (элли-нов), ахейцев, ионийцев, македонян, итальянцев (даже и фран-ков), египтян, иудеев, финикийцев, сирийцев, армян, ассирий-цев, парфян и др.

Но и даты постоянно присутствуют в текстах Кавафиса, что не в обычай ни лирической, ни эпической поэзии. Их введение в само название стихотворений не только накладывает отпечаток необычной в подобных текстах точности, пунктуальности, некоей хронометрической подлинности, предполагающей особый, сверх-эмпирический смысл, но, пожалуй, дает основание говорить, что в ряде случаев (по меньшей мере) указание даты не столько сообщают о временных обстоятельствах описываемого события, сколько разыгрывает самое дату как нечто главное, прогностически отмеченное (уже говорилось о тонком умении выбора таких дат, ср. два стихотворения, отсылающие к 200 году) и лишь постолько поскольку — и события, и лица, к этой дате приуроченных (ср. мандельштамовскую идею памятника камню, изображаемому всадником, а не наоборот). В названиях стихотворений Кавафиса "решетка" дат (с древности к настоящему времени) выглядит так 200 г. (дважды), 162—150 гг., 31 г.—24 г., 50 г., 340 г., 400 г. (дважды), 595 г., 610 г., 628—655 гг. и далее (уже в личной перспективе, о которой см. далее) — 1896, 1901, 1903 (дважды и еще раз с уточнением — "Сентябрь 1903 года"), 1904 ("Январь 1904 года"), 1906 ("27 июня 1906 г., 2 часа после полудня"), 1908, 1909. Уточнения годовых дат, до месячных, дневных, часовых также очень характерны для Кавафиса, как и общие отсылки к дням года, ср. такие заглавия, как Μέρες τοῦ 1896. Μέρες τοῦ 1901, Μέρες τοῦ 1903, Μέρες τοῦ 1906, Μέρες τοῦ 1909, '10, καὶ '11, или просто — "В месяце Атира" ("Ἐν τῷ Μηνί Αὐγού"), "Мартовские иды" ("Μάρτιαι Εἰδοί") и т.п. В этом же контексте нужно толковать и неоднократное указание на возраст — всегда молодой — 22, 23, почти 24, 25, 29.

Выдвижение этих временных индексов в заглавие, благодаря чему им как бы придается особое значение, соотносится с таким же выдвижением пространственных и персонажных индексов, охватывающих в сумме очень большую часть всех текстов Кавафиса. Из персонажных индексов ср.: "Погребение Сарпедона", "Коны Ахилла", "Свита Диониса", "Царь Деметрий", "Покидает Дионис Антония", "Слава Птолемеев", "Герод Аттик", "Могила Лисия-грамматика", "Могила Евриона", "Теодот", "Орферн", "Мануил Комнин", "Недовольство Селевкида", "Перед статуей Эндимиона", "Об Аммоне, умершем...", "Кесарион", "Ари-

стобул", "Емельян Монаи, александриец (628–655 гг.)", "Деметрий Сотер (162–150 гг. до н.э.)", "Дарий", "Анна Комнина", "Любимец Александра Валаса", "Печаль Ясона, сына Клеандра, поэта в Коммагене", "Слово к Антиоху Епифану", "Аполлоний Тианский на Родосе", "Болезнь Клиты", "Жрец в капище Сераписа", "Анна Далласина", "Мирис", "Александр Яннай и Александра", "Большое торжество у Сосибия", "Симеон", "Эдип", "Тимолаоссиракузец", "Смерть императора Тацита", "Гостеприимство Лагида", "Ночная поездка Приама", "Саломея", "Юлиан, увидав...", "Юлиан и антиохийцы", "Юлиан в Никомидии", "Юлиан, посвящаемый в мистерии" и др. (ср. и более косвенные примеры типа "Византийский вельможа в изгнании, сочиняющий стихи", "Из школы знаменитого философа", "Владыка Западной Ливии", "Тианский скульптор", "Филэллин", "Иудей" (50 год), "Юноши Сидона" и др.).

Из пространственных индексов ср.: "Фермопилы", "Троя", "Итака", "Битва при Магнесии", "В царстве Осроены", "Посольство Александрии", "Юноши Сидона (400 год)", "Печаль Ясона..., поэта в Коммагене", "Сражавшиеся за Ахейский союз", "Эпитафия Антиоху, царю Коммагены", "31 год до н.э. в Александрии", "На итальянском берегу", "Аполлоний Тианский на Родосе", "В Спарте", "В большой греческой колонии, в 200 г. до н.э.", "Владыка Западной Ливии", "Мирис (Александрия, 340 год)", "На пути к Синопе", "В окрестностях Антиохии", "По пути из Греции", "Граждане Таранто в ликованье", "Жители Понтионии" и др. (ср. и более косвенные указания типа "Александрийские цари", "Тианский скульптор", "Ионическое" и даже "Сатрапия", "Город" и др.).

Если время обозначить через *t*, пространство — через *l*, а лицо — через *P*, то отмечаются разные типы сочетаний этих элементов в заглавиях стихотворений: *t&l* ("В большой греческой колонии, в 200 г. до н.э."), *t&P* ("Деметрий Сотер /162–150 гг. до н.э./"), *l&P* ("Юлиан в Никомидии") и даже *t&l&P* ("Емельян Монаи, александриец /628–655 гг./", "Мирис /Александрия, 340 год/"). Последний тип образует то минимальное единство, которое, отвечая на вопросы *кто?*, *где?*, *когда?*, выступает как своего рода элементарный квант описания условий (обстоятельств), при которых совершается "историческая" *res gesta*: Марк Антоний — при Акциуме — в 31 г.

до н.э. [& терпит поражение]. Соединение этого кванта с предикатом как раз и образует минимально "полное" историческое высказывание. Но тут внимание привлекает тот факт, что Кавафис в заглавиях стихотворений отказывается соединять такой квант с предикатом (предикаты вообще редко выступают у него в заглавиях; если же они все-таки встречаются, то не сопровождаются хронотопическими указаниями [ср. "Покидает Дионис Антония" или "Иоанн Кантакузин одерживает верх"], а иногда и персонажными — в случаях, когда предикат восстанавливается элементарно, — ср., "Свершившееся", "Ожидая варваров", "Если он скончался", "Сражавшиеся за Ахейский союз", "Препятствие", "Погребение Сарпедона" и др.).

Эта отчетливая тенденция к избеганию соединения предикативной группы с хронотопически-обстоятельственной (а иногда и персонажной) очень характерна для Кавафиса, умеющего с таким искусством играть на элизиях, пропусках, обрывах, умолчаниях, короче говоря, на минимуме приемов или даже на минус-приемах. Чем больше опущено и скрыто в тексте, тем выше уровень устремленности читателя к тексту и тем глубже входит он в него, усваивая его себе уже как нечто свое, личное. Это обратно пропорциональное отношение между умело осуществленной экономией и силой, с которой читатель вовлекается в текст, многое определяет в ситуации читателя, предстоящего кавафинскому тексту, в частности, и сам феномен интимизации материи "исторического" в поэзии Кавафиса, о чем см. ниже.

II

О некоторых особенностях "поэтического пространства" Кавафиса

Здесь в кратком виде уместно обозначить некоторые особенности поэзии Кавафиса, за которыми стоит сам поэт и та реальность, которая разыгрывается его поэзией и с которой, как бы уже вторично, он имеет дело. Прежде всего в поэзии Кавафиса обнаруживается присутствие повторяющихся в разных планах "двойных" структур, связанных друг с другом как простейшими видами взаимозависимости (например, взаимная дополнительность), так и довольно сложными, предлагающими парадоксальную взаимо обратимость и/или подобную же неопределенность

отношений между частями этих "двойных" структур.

Прежде всего, уже на поверхностном уровне, двойственность наблюдается в самом составе поэзии Кавафиса, конкретнее — в корпусе его поэтических текстов. Условно говоря (но в классификационном отношении достаточно точно), этот корпус членится на "историческую" часть и на "современную" часть. Они противопоставлены друг другу в ряде важных отношений. Первая часть — стихи о прошлом, о некоторых, чаще действительных (хотя есть и немногочисленные исключения) исторических событиях и исторических персонажах; обычно изображаемое в этих стихах экспонируется "объективно", (с этим связана у Кавафиса, как и у ряда других поэтов XX в. /ср. Элиота/, определенная тенденция к деперсонализации, к известному стиранию "субъективного" в его очевидных формах), "эпично", как бы со стороны, чему соответствует, между прочим, определенная густота действий соответствующих персонажей; типичная форма таких стихов — третьеличная.

Вторая часть — стихи о настоящем, не об "историческом", но о личном; они лиричны, более "субъективны", чаще взволнованы; действие выражено в них слабее, зато большее внимание удалено состоянию субъекта стихотворения; преимущественная, а чаще всего исключительная форма — первоначальная. Эта противопоставленность обеих частей друг другу, проведенная столь последовательно и по столь важным критериям, имеет двоякий смысл: с одной стороны, как бы изнутри, эти отношения могут быть названы взаимоисключающими; с другой, извне, с точки зрения целого они взаимодополнительны, и без их "сотрудничества" невозможно говорить о синтезе целого (стоит отметить, что подлинных исключений из указанного распределения чрезвычайно мало или даже, может быть, нет вовсе). Названное здесь противопоставление неким нетривиальным способом соотнесено с асимметричным отношением того, что было названо Бродским "бессобытийностью" жизни поэта (в глубинном плане — малая информационная нагрузка элементов его биографии, ровность, монотонность, легкая предсказуемость), и с самой поэзией Кавафиса, его словом (максимальная информативность, значительный объем неопределенности, трудная предсказуемость). Иначе говоря, слабое "дело" и сильное "слово", или, если дело — то, что действительно, что имеет результат как свой предел, то слово Ка-

вафиса и есть его дело, причем в большей степени, чем у тех поэтов, жизнь которых была богата событиями, делом, питавшим и слово.

Здесь целесообразно еще раз вернуться к уяснению сути того "исторического" взгляда, который выделяет Кавафиса среди его современников. Разумеется, это "историческое" имеет свое пространство (греческо-средиземноморский круг) и некоторые элементарные средства, с помощью которых это "историческое" воплощается в текстах (ср. выше о персонажных и хронотопических сетях). Но ограничиться только пределами этого уровня значило бы оставаться в пределах общего и тривиального. Суть же сделанного поэтом в этой области состоит в таком преобразовании некоей общей, усредненной, мнимо объективной версии "исторического" события, рассматриваемой как наиболее точное воспроизведение в тексте того, "как это было на самом деле" (Ранке), при котором эта общая версия демифологизируется, дезобъективируется и релятивизируется, в результате чего перед нами оказывается не миф во всей его отлитой законченности и монументальности, а одна из версий, в которой подчеркивается именно ее субъективность, и автор претендует лишь на верность текста тому, "как он увидел, а увидев, пережил" это "историческое" событие.

Эффект этого мнимого отступления и самоограничения, отказа от решения задачи, считавшейся главной и открывавшей "подлинную и объективную" реальность, был близок к парадоксу: самоограничение давало выигрыш в подлинности; принципиально субъективная позиция, как бы интериоризированная в поступки и дела персонажей, открывала новую "объективность"; демифологизация приводила к устраниению уже мертвых, "традиционных" мифов и освобождала пространство для формирования "живого" мифа, мифа в действии и развитии; "частно-личное", размывая прежнее "обще-коллективное", вскрывая за его "здравым смыслом" некий духовный конформизм и фантомность "общих" построений, становилось одной из опор будущего "обще-коллективного", но не исключающего частного, лично-индивидуального, субъективного и носящего в себе углубляюще-интенсифицирующие потенции. В этом смысле демифологизация, десубъективизация и деперсонализация, о которых пишут в связи с Кавафисом, должны рассматриваться в аспекте некоей относительной шкалы. Эти процессы важны sub

специе смены некоей старой парадигмы, но настаивать на их абсолютности было бы заблуждением.

Кавафис хорошо понимал значение субъективности (лишь субъективный взгляд отвественно связывает человека с подлинностью и истиной, как он себе ее представляет, и тем самым образует объективную связь "мнения" и объекта "мнения") и умело пользовался ими и в своих "мифологических", и в "исторических" стихах, как бы незаметно, почти нулевым образом, подселяя себя к участникам разыгрываемого события.

Несколько примеров. Стихотворение "Измена" ("Αλιστία") возвращается к хорошо известному сюжету о том, как на свадьбе Пелея и Фетиды Аполлон предрек новобрачным рожденье сына, славного героя: *Недуги будут перед ним бессильны | до самой смерти в старости глубокой, — молвил бог*. Фетида ликовала и полностью поверила искусному в предсказаниях богу. До сих пор все, как в мифе, впрочем, и далее, схема мифа нигде не опровергается, но говорится то, что в самом мифе не сказано, что мифом не "ухвачено". Но вот приходят к Фетиде старцы и сообщают ей о гибели сына под Троей. Миф кончается оплакиванием Ахилла Фетидой, и стихотворение сохраняет этот мотив, но немую скорбь мифа превращает в психологически точное вопрошание: *Лурпурные одежды на себе | рвала Фетида и бросала наземь | браслеты с кольцами, но вдруг, приложив | пророчество, она спросила старцев: | где быть изволил твой Аполлон, | поэт величайший в час застолья, | где пропадал он, о пророчестве забыв, | когда ее Ахилла в цвете лет убили?* И далее — как обрыв, тем более неожиданный и потрясающий, что подводят к нему старцы и стоящий за ними поэт совершенно незаметно: *И старцы молвили в ответ, что Аполлон | на поле боя к Трою сам явился | и заодно с троянцами убил Ахилла (καὶ μέ τούς Τρώας σχότωσε τὸν Ἀχιλλέα)*. Pointe как раз и состоит в том, что поэт неожиданно актуализирует то, что читатель мог бы знать и без него, но что дремало в его сознании, пока схότωσε, как луч света, не выхватило из этой дремотной тьмы (σχότος) главный смысл в его наиболее сильной, почти неправдоподобной форме — перед нами просто убийство, и убийство это сопряжено с обманом веры-доверия (ἀ-λιστία) матери. Нужно заметить, что Кавафис — искуснейший мастер таких концовок, в которых "тихость" и "незаметность", как бы успокаивающая воспринимающего их чи-

тателя в первый момент, на следующем же шагу обрывается в бездну катастрофического. Эта особенность, очевидно, сопоставима с тем, что выше говорилось об "объективно-экстенсивных" заглавиях типа "Мирис (Александрия, 340 год)": на этом полюсе — тишине, ровности и, с теоретико-информационной точки зрения, минимум информации, на другом (концовка) полюсе — обрыв и катастрофа, которые и образуют пик информации (в случае "Измены" необходим учет эпиграфа из платоновского "Государства", кн. 2, где "не одобряется" одно место из Эсхила, в котором поэт вводит мотив, подхваченный и разработанный Кавафисом: *Так пел он... | ... и сам же он убийцей стал | Мне сына моего*).

В другом "мифологическом" стихотворении "Кони Ахилла" ("Τά Αλούα τοῦ Ἀχιλλέως") традиционный мотив оплакивания погибшего Патрокла разыгрывается нетрадиционным образом: изменение ракурса приводит к эффекту остранения, открывающему новую глубину проблемы — вовлеченност бессмертия в мир смерти. Увидев *мертвым* славного Патрокла, | ... | заплакали и кони грозного Ахилла; | бессмертные, они негодовали | перед днем смерти, и в своей печали | копытом были землю, головой качали, | ... | над безыгнаным, чья душа умолкла | и дух угас. Увидев скорбь коней, задумался и Зевс, поставив под сомнение то, что на свадьбе Пелея он бездумно отдал небесных коней на землю: "Что делать вам, бессмертным, средь сынов земли, | игрушек жалких в вечной воле рока? | Для вас нет смерти бедственного срока, | но в беды преходящие и вы вовлечены | лодыши и муки их напрасно разделять должны". | Однако над бедою неизбывной | льют слезы благородства кони эти.

Этот эффект "остранения, не раз используемый Кавафисом, предполагает взгляд из неожиданного места — не прямо, а со стороны, снизу. Но в других случаях pointe'ом оказывается прямой взгляд, как бы сверху, позволяющий увидеть в частном и конкретном случае след некоей общей поведенческой парадигмы, дающий возможность осмыслить и данный случай, и весь класс ситуаций, включающих в себя и этот случай. Этот эффект обобщения и парадигматической идентификации предполагает наличие особо чуткого поля индукции: переживание поэтом разыгрываемой ситуации как своей собственной заражает и читателя — И я бы мог..., по-новому возвращающегося к старому мифу. "Препятст-

вие" ("Διακοπή") о том, как нетерпение, торопливость, страх возмущают неравновесную ситуацию и мешают осуществляться благому замыслу — *Мешаем мы богам творить благодеянья, | за краткий век не накопив ни опыта, ни знанья.* Деметра и Фетида совершают некий обряд во благо младенца Ахила, — но | когда запылал огонь и дымом все полно, | всегда в смятении кидается к богине | мать Метанаира, подглядев из-за дверей, | и страхом губит все отец Пелей.

Характерный пример оттеснения "исторического" на маргинальную позицию, когда оно не более чем отсылка к некоей парадигме, существенной не для времени Рима или Александрии, а для дня нынешнего, для меня и тебя, — стихотворение "Теодот" ("Ο θεόδοτος"). Формально, "исторически" оно о советнике Итолемея XIII Диониса Теодоте, уговорившем царя убить бежавшего в Египет Помпея, чтобы умилостивить Юлия Цезаря. Но по существу стихотворение — о вечно "теодотовском", которое может незаметно подкрасться к тебе и которого должно остересться. "Теодотовское" выступает как существенный элемент некоей отрицательной парадигмы поведения, имеющий непосредственное отношение к проблеме нравственного. Если изображенном судьбы ты стала достойно (Αν εἴσαι ἀτ' τούς ἀληφίνα ἔχλεξτούς, где ἀληφίνα отсылает к единству "достойного" и "истинного"), | смотри, каким путем к тебе приходит власть. Каким бы почетом ты ни был окружен, но радости не будет на душе, | не будет чувства, что судьбы своей достоин, | когда в Александрии после пышной встречи, | на окровавленном подносе Теодот | тебе главу Помпея принесет. И не надо заблуждаться, что твоя жизнь течет иначе и что в ней не может быть места этим "теодотовским" ужасам — Ты думаешь, что жизнь твоя скромна, | течет без бурь, вдали от треволнений | и нет в ней места ужасам подобным? (τέτοια φεατιατικά καί φοβερά...) | Не обманись, быть может, в этот час | в соседний дом, такой спокойный, мирный, | неслышной поступью заходит Теодот | и столь же страшную (τέτοιο...φρίκτο) главу с собой несет. Страхись самой тишины страшного — неслышна и бесшумна поступь Теодота и Эриний.

Стихотворение "Троя" ("Τρῷες") — об обреченности человеческих усилий перед лицом великих испытаний, о бессилии в использовании опыта, о том, как решимость и отвага оставляют

человека при встрече с роком, и он делает то, что — он сам сознает это — бессмысленно (см. ниже). Однако эта бессмысленность все-таки обретает свой смысл в некоем ином пространстве: оно для нас закрыто, но мы не можем не придавать ему значения. За что чтут героев Фермопил, — хорошо известно, но, может быть, они заслуживают еще большей чести потому, что — *Тем большая им честь, когда предвидят | (а многие предвидят), что в конце | появится коварный Эфиальт | и что видяне все-таки прорвутся* ("Фермопилы" — "Φερμοπύλες"). Ситуация Фермопил и их героев предлагается читателям как парадигма и его потенциального опыта, уже пережитого поэтом.

С этим стихотворением внутренне соотнесено другое — "Ожидая варваров" ("Περιμένοντας τούς Βαρβάρους"). Оно — об обратной ситуации: великая встреча с роковым, позволяющая человеку осуществить себя через самоидентификацию (*Кто я?*), не состоялась, и не состоялась она, возможно, потому, что рок мудрее человека, и он отвергает ту игру человека с ним, когда тот заранее идет на все уступки, выторговывая себе у рока хоть минимальное благополучие. Рок признает подлинное испытание и судит человека по его результатам и готов отменить, казалось бы, предназначданное, видя добровольный отказ человека от встречи с роком. В городе ожидают варваров, и все готовы к их приходу: их действительно ждут, и эту встречу торопят и император, и консулы, и преторы, и сенаторы; все поведение людей определяется неоднократно повторяемым девизом — *Ведь варвары сегодня прибывают* (*Γιατί οι βάρβαροι φά φθάσουν σήμερα*). Но что-то вдруг изменилось: в городе беспокойство, улицы и площади, заполненные народом, вышедшим встречать варваров, опустели; люди спешат укрыться по домам. *Спустилась ночь, а варвары не прибыли.* | *А с государственных границ нам донесли, | что их и вовсе нет уже в природе.* || *И что же делать нам теперь без варваров?* | Ведь это был бы хоть какой-то выход. Но не всякой выход — подлинный выход, в котором осуществляется человек, способный встать вровень с Судьбой. Мнимый выход не только не снимает проблем, но запутывает их и ставит перед ними жалкого человека, не способного решить и что-то менее сложное.

Поэтому Кавафис так ценит достойное поведение человека в ситуации кризиса, когда он теряет многое: оно — в отказе от

илюзий, от бессмысленной борьбы и в мужестве принятия новых обстоятельств. В ряде текстов *pointe'ом* является контраст между величиной потери, способной сокрушить даже мужественного человека, и тихой, почти бытовой и, следовательно, практически нулевой реакцией того, кто теряет столь многое. При этом существен еще один нюанс: выбор и, значит, возможность еще раз испытать судьбу, вступить в борьбу сохраняется, и если выбор таков, каков он есть, то вовсе не потому, что это наименьшее зло, а потому, что в горестный час испытания человек следует глубинному голосу своей души, а не подсказкам изобретательного рассудка. Таков царь Деметрий в одноименном стихотворении ("Ο βασιλεύς Δημήτριος"), судьба которого описывается первым и последним стихами — Когда его отвергли (καράττρα) македонцы | меняет облаченье и уходит (ἀλέρχεται). Собственно, только это и образует "историческое" высказывание: все остальное для истории не нужно и излишне, если только не считать, что и индивидуально-человеческое, связанное с движением души, с выражением субъективного взгляда на ситуацию, в которой оказался человек, тоже объект истории, своего рода подобие суперсегментного признака, определяющего окраску индивидуального переживания "исторического" и образующего субъективный аспект этого "исторического". Но вот для этого "субъективно-исторического" все то, что находится между началом и концом, чрезвычайно важно, и оно-то, может быть, лучше другого определяет тайный нерв "исторического" в понимании поэта — ...и оказали предпочтенье Пирру, | Деметрий (сильный духом / μεγάλῳ εἴχε ψυχή) не по-царски | повел себя, как говорит толва. | Он золотые снял с себя одежды | и сбросил башмаки пурпурные. Потом | в простое платье быстро облачился | и удалился (ξέφυγε). Поступил он как актер, | что, роль свою сыграв, | когда спектакль окончен... Поведение Деметрия достойно не потому, что так считает общее мнение (для него, напротив, ясно, что ὁ βασιλεύς Δημήτριος ... | ... καθόλου ... | δέν φέρετρε σάν βασιλεύς), а потому, что оно — именно для него такого, как он есть, — единственно правильный ответ на вызов обстоятельств, за которыми стоит Судьба. Совесть Деметрия может быть спокойна: сколько раз ни повторялась бы эта ситуация, он должен каждый раз поступать так, как он поступил — переигрывания его выбора не будет.

А вот другому человеку, стоявшему на вершине власти, Цезарю, в величии души которого сомневаться не приходится, вероятно, следовало бы переиграть последнюю ситуацию его жизни, а человеку, пережившему лично и внутренне подобную ситуацию, при реальной встрече с ней следовало бы сделать выводы из истории гибели Цезаря и для себя. Эти выводы двух родов: практический — Цезарь достиг вершины (*Κι ὅταν θά φθάσεις στήριψαι τούς σου, Καῖσαρ πιά*), он окружен почетом и идет на виду у всех в сопровождении свиты — как раз теперь смотри: | *βδρυς* выйдет из толпы Артемидор | с письмом в руке и скажет торопливо: | "прочти немедля, это очень важно | тебе узнать", — так не пройди же *μήτι*, | остановись (*μή λείψεις μά σταθεῖς*), любое дело отложи, | прерви беседу, отстани людей случайных, | что подошли приветствовать тебя | (их повидаешь после), и сенат | пусть тоже подождет, прочти немедля | посланье важное Артемидора, — и осмысливающе-теоретический — *Могущества страшись, душа* (*Τά μεγαλεῖα μά φορβᾶσαι, ὡ ψυχή*). | И если обузданть ты не сумеешь | свои честолюбивые мечты, остерегайся, следуй *ιτ* | с опаской (точнее:... *μέ δισταγμό* καὶ профулахеиς | *μά τές ἀκολουθεῖς*). Чем дальше ты зайдешь, тем осторожней будь ("Мартовские иды" — "Μάρτιαι Βίδοι").

Оба эти вывода, каждый по-своему, помогают избежать гибели. Но, видимо, не это главное: скорее оно в открытии смысла ситуации, в понимании его, а это как раз и возводит конкретный и частный случай в ранг высокой парадигмы, объясняющей смысл многоного и разного, и об этом можно было бы сказать словами, заключающими стихотворение "Итака", — Теберь ты *μῆδρ*, ты много повидал | и верно понял, что *Итаки* означают (*ἡδη θά τό κατάλαβες ή Ιθώσες τί στημαίνουν*). Именно в этом контексте объясняется множественное число (*Итаки*) и значение Итаки, превышающее смысл небольшого конкретного островка в Ионическом море, освященного странствованием Одиссея в поисках своего родного дома.

Форма *στημαίνουν* заставляет вспомнить другую однокоренную, но с противоположным значением форму из стихотворения "Кесарион" — *ἀστήμαντη* (к *μηεία μιχρή*), о маленьком, незначительном упоминании о Кесарионе. Все стихотворение, о котором см. далее, посвящено тому, как из *ἀστήμαντος*, незаметного, незначительного, как бы лишенного значения, возникает

отлагáа, значение, смысл, значительность. Сама незначительность, смысловая недостаточность упоминания о Кесарионе как бы провоцирует поэта к "проявлению" этого смутного, едва различимого негатива. К мотиву проявления ср. стихотворение "Ждать, что проявятся..." — "Γιά τάρθουν" — со сходным контекстом: *Свеча. Разве этого мало, чтоб лишнего света сегодня в каморке вечерней не жечь? Довериться грезам, миражам | и слушать бессвязную речь предчувствий, намеков, видений, | ... | и ждать, что проявятся Тени (γιά τάρθουν ή Διέες), проявятся Тени любви (τῆς Ἀγάπης).* И неясность негатива — не помеха, а преимущество: *тем* вольнее я лепил тебя в своем воображении (точнее — *καὶ έτοι πιό ἐλεύθερα σ' ἔκλασα μές στόν νοῦ μου*), — говорится в стихотворении, и когда ночью лампа стала гаснуть, ей было предоставлено погаснуть: ее свет уже ничего не прибавил бы к подъемной силе живого воображения, вскоре растаявшего в видении бедного, но совершенного даже в своем горе (*ἰδεώδης ἐν τῇ λύπῃ σου*) царя в виде поверженной Александрии среди шепота низких людей: "Слишком много цезарей" — "Πολυκαισαρίη".

Это стихотворение, несомненно, блестательный образец синтеза "исторического" и "субъективно-личного", того, как "историческое" пресуществляется, попав в поле субъективно-личного начала. Этот несчастный человек, сын Клеопатры и Юлия Цезаря, провозглашенный "Царем Царей" (*Βασιλέα τῶν Βασιλέων*) в угоду политической конъюнктуре, а позже убитый по приказу Октаавиана Августа, на шесть лет раньше появился в другом стихотворении Кавафиса "Александрийские цари" ("Αλεξανδρινοί Βασιλεῖς"), в котором смысловым pointe'ом является контраст между пышной церемонией наречения Кесариона и двух его младших братьев царями и восторженных криков толпы (*καὶ οἱ ἀλεξανδρινοί ἔτρεχαν πία στήν ἑρτή, | καὶ ἐνθουσιάζονται, καὶ ἐπεικρατοῦσαν*) и подлинным настроением жителей города, о чём дважды — с усилением — говорится в стихотворении: *Разумные александрийцы знали, | что это было только представление (ὅταν λόγια αὐτά καὶ θεατρικά) и в самом конце его — а знали ведь, что ничего не стоят, | что звук пустой — цари и царства эти (τί κούρια λόγια ὅταν αὐτές ή βασιλεῖς).*

В стихотворении "Деметрий Сотер" ("Δημητρίου Σωτῆρος") — трагедия потери власти и царства и, может быть, еще более —

обманутых надежд. Во всяком случае с этого начинается стихо-
творение — Во всех своих надеждах он обманут! (Κάθε τον
προσδοκίαν βγῆται λαυδημένη!), и разочарование тем тяжелее,
что мечтал Деметрий о свершении великих дел (Φαντάζονται ἔργα
ιά κάμει ξόκουστά), о снятии того позора, который принесло
поражение при Магнесии, о воскрешении былого величия Сирии. А
сам он, сын умерщвленного римлянами сирийского царя Селевка
IV, живущий заложником в Риме, страдает и от того, что слышит
от окружающих его теперь людей, с которыми он готов спорить,
но чьи слова все-таки оставляют в нем разрушительный след
(Как горевал он, как страдал он в Риме /^Τικέφερε, πικραίνον-
ται από τὸν Ρώμην, | когда улавливал в речах друзей, | блестящих
юношей из высшей знати, | весьма воспитанных и благородных, |
почтительных к нему, царя Селевка сыну, | когда улавливал в
речах друзей | едва скрываемое разочарование | в греческом
мире и его династиях: | давно уже себя изжили и не могут вер-
шить судьбой народов, править государством), и от того, что в
глубине души он сам понимает, что ему не добраться из Италии
до Сирии (Αχ, только б удалось туда добраться /^Α από τὴν Σύριαν
μονάχα ιά βρεθεῖ! / | Он мальчиком из Сирии уехал | и помнил
ее слутно, но всегда | он к ней стремился в мыслях, как к
святыне, | и поклонением надеялся приблизить | далекое пре-
красное виденье | греческих гаваней и городов /σάν δικασία
τόπου ὥραιον, σάν δραча | ἐλληνικῶν πόλεων καὶ λιμένων/), а
добравшись, он едва ли сумеет всю силу воли, весь порыв души
| внушить отчизне и воспламенить ее. В какой "истории" описа-
ны эти нравственные мучения законного наследника сирийского
престола и его последнее утешение! И что ж теперь? Отчаяние,
боль. | Увы, друзья из Рима были правы. | Нет сил, способных
удержать династии, | походов македонских порожденье. || Что
только: он боролся до последнего, | он сделал все, что только
было можно (^Αδιάφορον: ἐπάσχειν αὐτός, | ^τого μποροῦσεν
ἀγωνίσθη). | И в черной горечи своей теперь | одну лишь
мысль лелеет, | что в поражении, его постигшем, он мужества
николько не утратил. || Все прочее — тщета, мечты пустые (Τ
ἄλλα — ἦραι διειρα καὶ ματαιοκούίες). Сохранение Деметрием
Сотером мужества в этих условиях — его единственная победа:
он из тех, о ком другой поэт сказал — Но пораженье от победы
| Ты сам не должен отличать. И поэтому нужно признать,

что поведение Деметрия мужественно и достойно, но читатель не может не переживать вместе с ним мучений его неуспокоенной души, которой не было дано смиренья веры.

Зато это смиренье веры естественно жило в душе царя Мануила Комнина. Когда в один сентябрьский день, печальный и тосливый, | почувствовал, что смерть его близка, он, несмотря на благоприятные предсказания астрологов, обычай древней воскресил благочестиво, велел доставить себе из монастырских келий церковные облаченья, и вот уж он гуляет в них — и рад и счастлив, | что у него теперь смиренный вид монаха. || Счастливцы все, кто верует блаженно, | и, как владыка-государь, царь Мануил, | приемлют гибель, облачясь в смиренье веры (*ιτιμένοι μές στόρι πίστι σεμινότατα*) ("Мануил Комнин" — "Μανουήλ Κομνηνός"). И этот выбор тоже достоин: он тоже сделан по мерке души, не поддавшейся соблазнам утешительных обещаний.

На контрасте достойного и недостойного, великой и мелкой души строится стихотворение "В Спарте" ("Βυ Σπάρτη"). Оно — о той исторической коллизии, которая возникла, когда царю Клеомену III, попросившему у Птолемея III помочи в борьбе против Македонии и Ахейского союза, было велено прислать в Египет как заложников мать Клеомена Кратесиклею и детей Клеомена. Низость спартанского царя не столько в согласии на унизительное и опасное для жизни близких требование (как известно, все основные участники погибли преждевременно: Кратесиклея и дети Клеомена были казнены, сам же Клеомен, вынужденный бежать в Египет к Птолемею III, был заключен в тюрьму его преемником Птолемеем IV, бежал, но, не выдержав испытаний, покончил жизнь самоубийством), сколько в несоизмеримости желаемого Клеоменом и цены жертвы, в сознательной эксплуатации великой души своей матери, добровольно идущей навстречу низким замыслам сына. Боясь открыть матери правду об условиях соглашения с Птолемеем (как низко, | как недостойно такое требовать /λίαν ταχειαντικόν, ἀνούσειον κράτημα/), он приходил, но так и не решался. | Он начал и тотчас осекался. И тогда мать, до которой давно дошли слухи об этих унизительных условиях, делает шаг навстречу сыну — Но и без слов все поняла царица, |...| и сыну помогла она открыться, | со смехом приняла она условье, | сказав, что безгранично рада счастью | и в старости полезной быть для Спарты. || А унижение — стоит

ли об этом? | Откуда эти *м* высокочкам *Лагидам* | знать, что такое гордый дух спартанский... "Историческое", будучи увидено и пережито в лично-субъективном плане, приобретает черты того драматизма, которых нет в самом "историческом", и обнаруживает в себе присутствие нравственного аспекта, возникающего от соприкосновения "исторического" с "лично-субъективным" и транспозиции первого в план второго.

Ряд подобных стихотворений может быть продолжен, но здесь уместно упомянуть только одно из них, несколько отличное от предыдущих. Речь идет о стихотворении "Мирис" (Александрия, 340 год) — "Μύρις" ("Αλεξάνδρεια τοῦ 340 Μ.Χ."). Оно не связано ни с какими "историческими" событиями, оно — о событии личной жизни Я этого стихотворения. Как гром с ясного неба — весть о внезапной смерти Мириса. Я бросился к нему домой, хотя обычно | я ни когой в жилища христиан [...] | Я плакал—плакал и не прятал слез [...] | Я понимал, кого и что я потерял — | навеки, безвозвратно потерял, — | ах, сколько нежности блещело сердце! Выплакав первые слезы, Я начинает замечать то, что происходит вокруг (косые взгляды родных покойного, речи старух о его последнем дне: *в руках — все время крест | и "Господи Иисусе" — на устах, приход попов, усердные молитвы, обращенные к Христу | или к Марии /я не разбиралось в их обрядах/*), и постепенно втягивается в поток воспоминаний — как два года назад Мирис был принят в компанию, что его "христианство" никому не мешало (он был во всем со всеми заодно), каким хорошим товарищем он был. Но в потоке воспоминаний неизменно берет свое начало поток рефлексий: вспомнилось, что о своей религии Мирис никогда не говорил, что от любых языческих реминисценций он отмежевывался ("Чур не ко мне"), замечено было как бы ненароком, что совершающийся над телом покойного христианский обряд был продуман до тонкостей и, видимо, произвел впечатление на Я. И вдруг — как пелена с глаз и озарение — И вдруг невероятное открытие | меня пронзило. Появилось чувство, | как будто Мирис от меня ушел, | такое чувство, что он присоединился | к своим, и я с моим нехристианством | ему чужой. И тут еще одно сомненье | мелькнуло: неужели я ослеп | от страсти, неужели был всегда ему чужим? | Проклятый дом! Скорее прочь отсюда, | покуда Мирис в памяти живет | наперекор всем этим христианам! Если это "субъекти-

вно-личное" не подлинно "историческое", если Мирис и Я не подлинно исторические персонажи, более исторические, чем привычно отлитые и часто безжизненные "исторические" маски, то что такое вообще "историческое" и почему нужно считать, что "субъективно-личное" переживание лишает (или уменьшает) его подлинности?! Об этом "субъективно-личном" в поэзии Кавафиса см. далее.

Выше уже говорилось о хронотопическом и персонажном субстрате поэтического пространства Кавафиса, иначе говоря, о его эмпирическом составе. На этой почве и на этом материале выстраивается то организованное целое, в котором разыгрываются все смыслы и все элементы топики, существенные для поэта, и которое может быть названо космосом кавафианской поэзии. Две большие части, образующие этот космос — "историческое" и "субъективно-личное" — были уже названы, причем первая из них уже вкратце охарактеризована и важнейшей чертой ее оказалась высокая степень субъективизации и персонализации. Эта особенность, несомненно, существенным образом связывает обе части. Но есть и другие важные средства связи этих частей. Время и память занимают в этом ряду особое место в силу того, что они играют интенсивную роль. Будущее манит поэта к себе: оно бесконечно и недифференцировано; образуя сферу никогда не настигаемого и всегда ускользающего, оно позволяет установить лишь одно отношение — ожидания—надежды. В своем движении к будущему время, поглощая его ближайшие части, как бы уменьшает его состав, в то время как прошлое, напротив, увеличивается. Если напомнить о том, что прошлое конечно и дифференцировано, что оно в отличие от будущего не потенциально, но уже реализовано, что отношение, связывающее человека с прошлым, определяется памятью—воспоминанием, то станет ясно, что "прессинг" будущего сдерживается—уравновешивается памятью прошлого, что надежда встречи и горечь расставания—прощания определяют драматическую ситуацию человека во времени, временного переживания. Будущее влечет к себе своими огнями, прошлое подобно пожарищу: оно безвозвратно утрачено как жизненная реальность, и единственная компенсация этой утраты — память, с помощью которой череда ушедших событий переводится в знаковую цепочку памяти. *Дни будущего предо мной стоят | цепочкой радиужных свечей зажженных — | живых, горячих, золо-*

тистых свечек. || *Дни миновавшие остались позади | печальной*
чредой свечей погасших, | *те, что поближе, все еще дышатся,*
| *остывшие, расплывающиеся свечи.* || *Мне горько сознавать, что*
их немало, | мне больно прежний свет их вспоминать. | Смотрю
вперед, на ряд свечей зажженных. || И обернуться страшно,
страшно видеть: | как быстро темная толпа густеет, | как бы-
стро множится число свечей погасших ("Свечи" — "Кéра", ср.
ту же схему в брюсовских "Фонариках", где она, однако, лишена
экзистенциальной перспективы).

Необходимость "совместного держания" большого, великого, средиземноморского времени во всех частях его состава при все ускоряющемся и увлекающем в будущее потоке времени создает напряженность, подготавливает коллизийность двух этих времен — совокупного "средиземноморского" и будущего, — которая грозит катастрофическим разрешением. Скрепа времен — память, воспоминание, удвоение ими временного "факта", потом много-кратно воспроизведимого.

Стихотворения "субъективно-личного" пласта особенно настойчиво обращаются к этой теме ("Приходи", "Вдали", "Последнее полуденное солнце", "На корабле", "Однажды ночью" и др.). Человек живет во времени и вместе с ним двигается в будущее. Более того, он — персонализация времени, субъект его переживания и его сознания. Это он из рефлексий о времени творит поэзию, и это он отваживается оспорить "равнодушное", все поглощающее время и, не желая смириться с превращением "отработанного" времени в ничто, в хаос, создает надежную опору против распада, энтропии — память, которая пепел сгоревшей жизни тоже превращает в поэзию. "Печальная череда свечей погасших", оставшихся позади минувших дней, — та почва, из которой вырастает память (индоевропейское слово для памяти содержит корень *tēn-, который указывает на то особое тонкое состояние вибрации духовного, что обозначает и поэтическое вдохновение).

Об этом сродстве прошлого жизненного опыта, памяти и поэзии, о погасших и все-таки живых свечах человеческих существований не раз говорит Кавафис. *Родные голоса... но где же вы? — | одни давным-давно мертвые, другие | потеряны, как если бы мертвые. || Они порой воскреснут в сновиденьях, | они порой тревожат наши мысли || и, отзвуком неясным пробуждая | поэзию*

тикувшей нашей жизни, | как музыка ночная, угасают... (Καί μέτον ἦχο των γιά μιά στιγμή ἐπιστρέφουν | ἔχοι ἀπό τήν πρώτη ποίησι τῆς ζωῆς μας — | σά μουσική, τήν υγεία, μακρυνή, κοῦ σβύνει). Угасают звуки (σβύνει), как угасают свечи (χεριών σβυμένων), как уходят желания, похожие на тех, кто умер, не успев состариться ("Желанья" — "Ἐπιθυμίες"). Но и старики, угнетенные болезнями, униженные старостью, все-таки хранят горькую память о днях юности и о том, что было упущено ("Старик" — "Ειας Γέρος", ср. "Души старцев" — "Η Ψυχές τῶν Γερόντων", "Крайне редко" — "Πολύ Σκανώς"), а когда могут воплотить эту память в творчестве, передают живые видения своей юности юношам теперешнего дня, волнуя их. Таков измученный утратами и изувеченный жизнью старик, медленно бредущий по переулку. Однако, в дом Войдя, чтоб тягостную старость (τά χάλια καί τά γερατειά) | укрыть в своем углу, — он труждется в шине | над тем, что у него от юности осталось (πού ἔχει ὀλόμητον στά νεάτα). Этот труд успешен: эстафета памяти, образы видений были переданы следующему поколению: Его виденья дивные живут в горящем взоре юных поколений (точнее: Στά μάτια των τά ζωτρά περιοδής ἡ δικασίες του). | И чувственны, здоровы, свежий мозг (Τό άγιες, ὑδρούχο μυαλό των) и плоть упругую (σφιχτοδεμένη σάρκα) со стройными чертами, | волнует мир его прекрасных откровений ("Крайне редко").

Уже здесь намечены основные темы, неоднократно разыгрываемые в стихотворениях "субъективно-личного" плана — память—воспоминание, "видения чувственной фантазии" (ср.: τές ἀναμνήσεις μου, τά ίνδιάλματα τῆς ὥρους — "Море утром"), наслаждение, плоть—тело, возврат в воображении к прошлому, воплощение его в искусстве (ср.: "Я в искусство перенес..." — "Ἐκόμισα εἰς τήν Τέχνην" и особенно "Вдали" — "Μακριά" — о хрупкой, смутной, почти развеявшейся памяти: Я эту память (μνήμη) в слове удержать хочу... | Такую хрупкую... Она почти растворяла | вдали, за дымкой отроческих лет ||...| Вечерний сумрак августа — был, вероятно, август... | Глаза я помню (θυμούμαι) смутно, но как будто сияе... | Да, сияе, сапфирно-сияе глаза). Соответствующие слова становятся сквозными элементами кавафианского текста указанного плана, обладающими большой диагностической способностью: они, как вспыхивающие огоньки, которые ведут читателя-путника по дороге вглубь мира

поэта, в область его переживаний прошлого, требующих их повторных вызываний здесь и сейчас.

Иногда событие отсылает к памяти, пробуждая ее при встрече, и она напоминает о том, что было и что сейчас повторится. Все тело, все члены его становятся "помнящими" — *Почаще приходи, я жду тебя, | бесценное волненье, приходи* (*ἀληθινέντη αἰσθήτης ἐπέστρεφε*), *я жду, | когда все тело обретает память* (*ὅταν ξυπνᾷ τοῦ σώματος ἡ μνήμη*), когда былая страсть (*ἐπιθυμία πάλη*) в крови бушует, | когда трепещут (*ἐνθυμοῦνται*, собств. — *напоминают*) *помнящие губы* (точнее — *τὰ χεῖλη καὶ τὸ δέρμα*) | и руки вновь живут прикосновением (*καὶ αἰσθάνονται τὰ χέρια σάν ν' ἀγγίζουν πάλι*). *Почаще приходи, я жду в ночи, | когда трепещут помнящие губы* ("Приходи" — "Епестроеф"). Мотивы чувственного волнения—трепетания отсылают к и без того здесь присущей теме памяти-воспоминания, объединенным именно этим общим *теп-движением* в его повторяемости.

Но бывает и так, что актуальным становится не событие, предопределяющее память как возможность его продолжения, а нечто "памятое", которое вызывает из забвения прошлое, уже почти стершееся (ситуация памяти, предшествующей событию и определяющей как бы обратный ход времени) — *Всего два-три штриха, клочок бумаги, | и все же какое разительное сходство!* (*μέ τό μολύβι ἀπεικόνισίς του*) набросок, сделанный на корабле |...|| *Как он похож. И все-таки я помню* (*Τόν μοιάζει.* "Омиц тόν θυμοῦμαι σάν πιό ἔμορφο), | он был еще красивее... |...*таким он кажется мне именно сейчас* (*Πιό ἔμορφος μέ φανερώνεται*), | когда душа зовет его из *Прошлого* (*ἀπ' τόν Καιρό*) || *Из прошлого. Когда все это было?* — | эскиз, корабль и полдень ("На корабле" — "Τοῦ πλοίου"; ср. тут же *Μέχρι παθήσεως ἦταν αἰσθητικός*, | *κι αὐτό ἐφώτιζε τήν ἔχφρασί του*). Ср. также *"Вечером" ("Ἐν Εσπέρᾳ")* с мотивом мимолетности: *И так бы это скоро кончилось. Я мог | понять по опыту. Но слишком быстро | Пришла Судьба, чтобы прервать наш срок. | Недолго жизнь была для нас прекрасна. |...| и чудом было ложе, принявшее нас, | и наслаждение, соединившее нас (σέ τί ἥδονή τα σώματα μας δώσαμε). || Один лишь отзвук этих дней наслаждения (τῶν ἡμερῶν τῆς ἥδουντς), | один лишь отзвук вдруг*

ко мне донесся, — | отблеск огня, который нас обоих жег. Это актуальное первенство памяти Кавафис подчеркивает неоднократно: рисунок, голос, вещь, место, отзвук, аромат — все к услугам памяти, на ее службе, все может стать орудием памяти и восстановить (точнее — породить снова) объект памяти. Стихотворная концовка ставит последние акценты — я в руки взял письмо — один листок — | и все читал его, пока хватало света.
|| Потом, тоскуя, вышел на балкон, | чтоб мысль отвлечь, увидев сверху малую | часть города, который я люблю, | и суету на улицах и магазинах (δλίγη ἀγαπημένη πόλιτεία, | δλίγη
χίμηρι τοῦ δρόμου καὶ τῶν μαγαζιῶν).

Эту "малую часть города" поэт любит не самое по себе, а потому, что она — твердая опора памяти, почва, которая хранит память, как и "чувственные видения" былого. Кавафис не раз подчеркивает эту связь невзыскательной обстановки — части городского пейзажа или интерьера — низкого и даже грязного с тем чувственным наслаждением, которое опьяняет и сейчас, много лет спустя: Была вульгарной эта комната и нищетой, | над подозрительной таверной затаялась. | В окно виднелся грязный узкий переулок, | тоскливыи кудык переулок. Где-то снизу | шумела пьяная компания рабочих, | играя в карты и пируя до рассвета. || И там на грубой, на такой простой кровати | лежала плоть моей любви, лежали губы, | пьяняще розовые губы с ладострастью — (εἴχα τό σώμα τοῦ ἔρωτος, εἴχα τα χεῖλη | τά ἥροικά) | такие розово пьянящие, что даже и в данную минуту, | когда пишу об этом столько лет спустя, | я вновь пьючу в одиночной пустоте ("Однажды ночью" — "Μιά νύχτα"). Но особенно подробно разыгрывается тема "памяти вещей", как бы подводящей к теме главной памяти — чувственного наслаждения — с тем, чтобы вспомнить о внезапном обрыве, расставании, затянувшемся на вечность, в стихотворении "Послеполуденное солнце" ("Ο ἦλιος τοῦ ἀκογεύματος"). Как хорошо я знаю эту комнату. | Сейчас она сдается под контору. | И эта и соседняя... | Ах, эта комната, как же она знакома! || Вот здесь, у двери, был тогда диван, | а на полу лежал ковер турецкий. | Две вазы желтые стояли тут, на полке. | Направо, нет, напротив — шкаф зеркальный. | Посередине — стол и три большие | удобные соломенные кресла. | А здесь, возле окна, была кровать, | где

столько раз любили мы друг друга (πού ἀγαπήσαμε τόσες φορές). || Бог знает, где теперь вся эта мебель! || Вот здесь была кровать. После полудня солнце | ее до середины освещало. | После обеда, кажется, в четыре, расстались мы лишь на одну неделю. | Увы, она на вечность затянулась (Ἄλλοι μονον, | ἡ ἐβδομάς ἔχειντη ἔγινε παντοτεινή). Ср. также еще одно стихотворение – Гуляя на окраине вчера, | я незаметно оказался перед домом, | где не однажды в юности бывал, | где упоительную власть Эрота | узнала плоть моя (Ἐκεῖ το σῶμα μου εἶχε λάβει ὁ Ἔρως | μέ τέρα ἔξαισια του ἰσχύν). | И стоило вчера | мне улицу старинную увидеть, | тотчас любовь волшебным светом озарила | лабазы, оба тротуара, стены, | балконы, окна, положив конец | всему, что может выглядеть уродством. || Я стоял как вкопанный, смотрел на двери, | стоял, не веря, медлил перед домом, | охваченный мучительно знакомым | неутоленным чувственным волнением (ἡ ὑπόστασίς μου ὅλῃ ἀπέδιδε | τέρν φυλαχθεῖσα ἥδουντή συγχίνει) ("Перед домом" – "Κάτω δέ τό Δικίτι"). Медлило (ἐβράδυν) Я этого стихотворения, медлило уйти его видение, с ними вместе медлило время, готовое расшириться до вечности, по крайней мере для этого Я. То, что было потеряно и, казалось, навсегда утрачено, вернулось и восстановилось в виде знака былого чувственного волнения, мучительно знакомого и все еще не утоленного. На этом уровне, в этом пространстве такой памяти потерять быть не может – независимо от реальных утрат, в частности и таких, на которые Я пошло некогда вполне сознательно: Я их больше не нашел – слишком поздно спохватился! – | эти очи, бледное лицо | в сумраке ночного перекрестка... || Я их больше не нашел, так нелепо отказалась от непредсказуемого счастья. | Мне они не раз еще пригрезятся, | эти очи, бледное лицо, | эти губы – я их больше не нашел ("Дни 1903 года" – "Μέρες τοῦ 1903").

Трижды повторенное в самом начале, в середине и в самом конце стихотворения λέν τά τρία πιά (я их больше не нашел), как бы настоятельно оно ни звучало, ничто перед памятью сердца, сохранившей эти глаза, это лицо, эти губы. Именно этот смысл нужно видеть в словах Бога, обращенных к Арджуне, когда тот признался, что не может отнять жизнь у человека: Оставь слова пустые: | ладскую жизнь отнять нельзя, узнай, начто на

свете | из пустоты не родилось, ничто не умирает (...μήτε
χ' ανείς πεθαίνει). Универсальное знание-сознание Бога и память человека, каждое по-своему, отсылают к той идеи, которая вынесена в заглавие стихотворения – "Вечность" ("Αἰωνιότης"), и к тому состоянию, в котором человек предельно приближается к Богу. Кроме нескольких отмеченных выше примеров мотива памяти-воспоминания и соответствующих слов ср. еще: θυμοῦμαι ("Свечи"), θυμάται ("Старик"), μνήμη ("Приходи"), ἐνθυμοῦνται (Там же, дважды), θυμάται ("Могила Лисия-грамматика"), Μνήμη ("Гхριζа", дважды), θυμίθρτκа (Там же), ἡ μνήμη ("Наслаждение" – "Ηδονη"), θυμοῦνται ("Деметрий Сотер"), θυμοῦμαι ("На корабле"), μνήμες ("Я в искусство перенес..."), Μνήμη (заглавие стихотворения), ἐνθυμοῦνται, ἀναμνήσεις (Там же), ἐνθυμοῦνται ("Ионическое"), θύμισε ("С девяты") и др. В стихотворениях "субъективно-личного" плана достаточно настойчиво воспроизводится мотив чувственного наслаждения ср. τῆς ἥδουης μία νύχτα ("Желание"), ἥδουικό ("Крайне редко"), πάθητις ("Люстра", дважды), τά ἥδουικά ("Однажды ночью"), τῆς ἥδουης ("Море утром"), ἥδουή, τῆς ἥδοιης ("Вечером"), ἥδουή ("С девяты"), ἥδουική ("Перед домом"), Ηδονη (заглавие стихотворения), ἥδουη (Там же) и др. В поле ἥδουη постоянно оказываются губы, кожа и особенно плоть, тело, ср. τοῦ σώματος ("Он клянется"), σάρκα ("Крайне редко"), τό σῶμα ("Однажды ночью"), σῶμα ("У входа в кафе"), σώμαта ("Люстра"), σώμαта ("Вечером"), σώματός ("С девяты"), τό σῶμα ("Перед домом") и др.

Наличие в поэзии Кавафиса двух планов – "исторического" и "субъективно-личного" – предполагает установление принципа, в соответствии с которым строится соотношение этих планов. На определенном уровне анализа речь идет о разных планах, причем противопоставленных друг другу как отдаленное прошлое и актуальное настоящее, общее и частное, сверхлично-«объективное» и лично-«субъективное», внешне-открытое и внутренне-закрытое, «официальное» и «интимное» третье лицо и перволичное и т.п. Более пристальный взгляд помогает заметить, что оба плана связаны не только через отталкивание друг от друга, через "абсолютное" противостояние (в крайних ситуациях такой аспект, несомненно, присутствует), но и через некую более тонкую и интимную связь, которая существует между явлениями, находящи-

мися в отношении взаимно-дополнительного распределения. Это же отношение, как известно, в некотором роде уравнивает то и другое в рамках целого, ими формируемого. Оказывается, что каждая часть вносит в целое свою долю, и этот вклад может быть сделан только данной частью, но не другой. История и человек (Я) составляют это целое, обеспечивающее внутреннее глубинное единство поэзии Кавафиса и цельно-единство самого поэта как некоего органического сплава "разного", пресуществляемого в единое. Выше в связи с "историческим" уже говорилось о его субъективизации и персонализации, о связи его с процессом внутреннего переживания и т.п. В этом смысле есть достаточные основания говорить об открытости "исторического" начала "субъективно-личному". Но ведь и последнее в свою очередь потенциально открыто или, точнее, равнозначно "историческому", что и выясняется позже, когда это "субъективно-личное" отодвинется во времени назад настолько, что войдет в поле "исторического". Субъективизированный "исторический" персонаж и Я как носитель определенного типа персонализированного "исторического" в некоем общем плане равнозначны. Если "средиземноморско-греческое" не исчерпывается хронотопическим, но включает в себя и антропо-личное, то и "историческое" и "субъективно-личное" оказываются размещеными — каждое со своими функциями, через которые характеризуется целое, — в одном общем ноосферическом поле, которому поставлен в соответствие некий (условно говоря) единый панхронический опыт. Если это так, то наличие двух разных планов в поэзии Кавафиса не "разваливает" ее на две части, а скорее соединяет их в единство — тем большее, чем более рознятся составные части этого целого. В этом новом контексте существенно, что "историческое" у Кавафиса описывается не столько как развивающийся процесс, как последовательность действий, сколько как некая "картишка", увиденная одновременно и разом наблюдателем из того же времени, что и описываемое событие, то есть изнутри. Само же описываемое "историческое" событие берется как бы в синхронном срезе, который, однако, сохраняет отпечаток своеобразного "жеста" нарративности (кажется, такое определение точнее, чем попытки характеризовать такие тексты через признаки "эпичности", "эпико-драматичности", "новеллистично-

сти" и т.п.). Вместе с тем "субъективно-личный" план, напротив, предполагает некую диахроническую установку, возврат к прошлому (ср. "Однажды ночью", "Перед домом", "Послеполуденное солнце", "С девяты" и др.) из сегодня, то есть извне. Доводя ситуацию до некоего логического предела, можно сказать, что "историческое" у Кавафиса лишено времени, скатого в точку (точечное время), тогда как "субъективно-личное" предполагает непременный временной интервал между юностью-молодостью и зрелостью-старостью, чemu соответствует операция "переключения" — "увидел" (сейчас) → "вспомнил" (бывшее когда-то) → вспоминаемый образ ("картинка") → фиксация его в слове (в этом отношении характерно стихотворение "Начало", в котором происшедшее описывается сразу же, как бы по горячим следам, репортажно, но временной интервал выстраивается не между прошлым и настоящим, а между настоящим и будущим, ср. уже цитировавшееся *Νο завтра, после завтра, через годы...* /Πλήρι τοῦ τεχνίτου πῶς ἔχερδισε ἡ ξωή. | Αὔριο, μεθαύριο, ἡ μέ τά χρόνια θά γραφοῦν | οἵ στίχ' οἵ δυνατοί πού ἐδώ ἤταν ἡ ἀρχή των/). Безвременное "историческое" и временное "субъективно-личное" — таков один из парадоксов распределения времени в поэзии Кавафиса.

Другой выход из конфликта двух времен — в преодолении-продолжении самого времени творчеством, поэзией, то есть в перенесении всего временного наполнения, столь дорогого поэту и им пережитого, в искусство, где бывшее и не бывшее, но только мыслимое почти неразличимы (*Я в искусство перенес чувство самосохраненья | тайные мои надежды, затуманенные лица, | полузримые черты, притупившуюся память | о несбывшемся любви...*). Это "преодоление-продолжение" обеспечивает преемственную связь того времени с "большим" временем поэзии Кавафиса, разыгравшим то время и дающим ему новую жизнь. Разрыв связи этих двух времен страшен: он означает поражение памяти и отсечение от поэзии ее живых источников. Но страшен не только этот разрыв: страшно растворение и этого большого времени и "малого", личного, пережитого в бездне вечности. Царь Арджуна никогда не воевал и ненавидел убийство. Обращаясь к Богу, он сказал ему об этом и о невозможности для него *жизнь отнять лодскую*. И Бог судящий *sub specie aeternitatis*, опро-

верг Арджуну — дескать, мудскую жизнь отнять нельзя [...],
ничто на свете | из пустоты не родилось, ничто не умирает
("Вечность"). Но эта вечность неподвижна: ее теоретико-информа-
ционное значение равно нулю, в ней все дано сразу, и она
бессмысленна и для человека переживающего, и для поэзии,
предназначенной для "разыгрывания" подвижного, изменяющегося
и для усиления смысла того, что ею "разыгрывается". Эта веч-
ность — "дурная", в ней, действительно ничего не происходит,
потому что все есть, все вечно повторяется и обесценивает-
ся этой "уравниловкой" вечности, где нет *неповторимого*, ко-
торое можно пережить лишь раз в жизни и потом хранить в памя-
ти. Тень такой вечности падает и на людей: они обречены на
безблагодатное повторение "вечных" образцов и, кажется, в
худшем их варианте — *Вот усилия наши, усилия обреченные!* | Мы
в усилиях наших подобны защитникам Трои. | Порой удача улы-
бается... | ... | Но вечно что-то останавливает нас. | Атилла во
рву является пред нами | и громовыми криками на нас наводит
ужас. | ... | Надеемся, что решимостью и отвагой | мы рожа злые
коzни отвратим | и за стеной продолжим нашу битву. | Когда же
срок великий наступает, | решимость и отвага оставляют нас;
| ... | мы вокруг троянских стен бежим, спасаясь, | и бегство —
все, что остается нам. | Все же паденье для нас неизбеж-
но. На стенах | уже начинается плач погребальный. | То плачет
печаль, плачут наши воспоминанья; | и громко рыдают о нас
Приам и Гекуба ("Троя" — "Τρῶες"); в свете дальнейшего сущес-
твенна инверсия: не мы плачем о заслуживших своей судьбой
оплакивания Приаме и Гекубе, но они, достойные оплакивания
плачут о нас, которые заслуживают еще более горького оплаки-
вания; ср. разбитых кумиров, продолжающих любить ионийскую
землю и оплакивающих ее — "Ионическое" — "^{της}Ιωνικόν"), ср.
также идею однообразия вечного повторения в стихотворении
"Все то же" ("Μονοτονία"): Τέρη μία μονότονη ἡμέραν ἄλλη |
μονότονη ἀκαράλλαστη ὁκολούθει...

Впрочем, подобные инверсии, как и еще более значимые не-
редки у Кавафиса и составляют коренную особенность его поэ-
тического пространства. В наиболее напряженных местах его
причина и следствие как бы осуществляют себя в парадоксальном
пространстве, где критерий последовательности во времени мо-

жет перестать работать (снятие времени: "времени не будет"). "Случайное" вдруг извлекает из пространства "совместного держания времени" или "личного" времени длинную цепочку ради того одного мимолетного явления, которое (*там и тогда*) есть причина "случайного" (здесь и теперь), то есть следствия. Но эта "причина" профанического "среднего" мира — причина не в большей степени, чем следствие ("случайного"), которое в этом случае само оказывается причиной. Этот "средний" мир все время ставит читателю Кавафиса подножку. Он толкает читателя понимать "причину" как нечто предшествующее "следствию" и во всяком случае в некоей иерархии ценностей чем-то базовым, исходным, первичным, независимым, а "следствие" как производное от "причины", вторичное, зависимое. Он, этот мир, подсовывает читателю идею о двух реальностях — большей и меньшей или об одной реальности, градуированной по принципу возрастания свойства быть (соответствовать) реальностью. Но существует ли эта реальнейшая и первичная реальность или она aberrация подобно зрению младенца, видящего мир вверх ногами? Поэт вечером обратился к собранию птолемеевых надписей, навел справку. Он было отложил книгу, как вдруг незначительное (*ἀσύμαχτη*) упоминание о царе Кесарионе привлекло его внимание: *Ἄх, вот ты вошел с неясной | своей привлекательностью [очарованием] (ἀόριστη γοτῆςία). В истории всего несколько строчек о тебе, | тем вольнее я летил тебя в своем воображении. | Мое искусство придает тебе черты | мечтательной, располагающей прелести. | И с такой полнотой вообразил я тебя, | что когда ночью лампа стала гаснуть, я дал ей погаснуть. | Мне казалось, я вижу, как ты входишь в мою комнату | И словно бы стоишь передо мной, как, должно быть, стоял | в покоренной Александрии, | без кровинки, обессиленный, наивный в своем горе, | все еще надеясь, что оки тебя пожалеют, | эти злые люди, бормочущие: "Слишком много цезарей" ("Кесарион" — "Καισάριον").* Отныне мы ничего не знаем о "реальном" Кесарионе, но знаем, что само допущение такой реальности преформируется актуально "вольным" воображением поэта, имевшим две опоры — имя и несколько слов о царе, не дававших достаточно оснований для суждений о "реальности", и "реальнейшую" реальность творчества.

Разумеется речь идет не о том, чтобы причину и следствие

поменять местами и вывернуть тем самым причинно-следственную конструкцию наизнанку: важно само наличие такого пространства ("поэтического"), в котором возможны подобные рокировки. Видение связи между двумя точками ("событиями") подобного парадоксального пространства и определение того, что в данной ситуации причина, а что следствие, наконец, знание конкретного "реального" воплощения того и другого, собственно и есть прерогатива судьбы и ее отгадчика, так сказать само содержание ее деятельности, ее суда.

Тема судьбы — первой важности в поэзии Кавafиса. Она слишком обширна, чтобы говорить здесь о ней. Но общий смысл ситуации определить можно: *Открыто людям только настоящее. | Грядущее предвидят только боги | ... | Но мудрецы провидят настоящее — | грядущего залог* ("А мудрецы — предстоящее..." — "Σοφοί δέ Προβούτων"). Видеть только настоящее значит ничего не видеть: настоящее слито с самим человеком и каждый момент уходит в прошлое, исключающее возможность принятия решения по этому "квази-увиденному". Поэтому обычный человек, не мудрец, погружен в неопределенность. Он может, конечно, обращаться к мудрецам, к прорицателям, пытаться узнать волю богов, даже рефлектировать по поводу некоторых моментов, в которых может предполагать точку ветвления судьбы (ср. "Мартовские иды") или ее перемену, излом. Худшее, что может сделать человек — вступить в спор с судьбой в попытке переломить ее или задумать уйти из нее. Сказал ты: "Еду в край чужой, найду другое море | и город новый отыщу, прекраснее чем мой, | где в замыслах конец сквозит, как приговор немой, | а сердце остывает как в могиле. | Доколе разум мой дремать останется в бессилье?" ("Город" — "Η Πόλις"). Но спор с судьбой напрасен: он гиблен для жизни. Судьбу не переспорить, и она не отстанет от своего избранника. *Нет, не ищи других земель, неведомого моря: | твой Город за твой пойдет. И будешь ты смотреть на те же самые дома, и медленно стареть | на тех же улицах, что прежде, | и тот же Город находить. В другой — оставь надежду — | нет ни дорог тебе, ни корабля. | Не уголок один потерян — вся земля. | Коль жизнь свою потратил ты с судьбой напрасно споря* (Там же). Единственно, что может и должен делать человек в условиях, когда судьба оповещает его о своей во-

ле, — отнестись с доверием к ее знакам, сохранить мужество и достоинство, облечься в смижение веры и спокойно принять поражение, которое может стать победой. Так ведут себя многие персонажи стихов Кавафиса — царь Деметрий, царь Мануил Комнин, Деметрий Сотер, сражавшиеся за Ахейский союз и при Фермопилах, мать царя Клеомена и другие (ср. советы Кратесиклеи сыну в стих. "Мужайся, царь лакедемонян").

Отношение инверсии существует в "поэтическом пространстве" и между целью и средством ее достижения. Стихотворение "Итака" (*Ιθάκη*) как раз об этом. Цель странствия по морю — Итака, средство — морской путь. Когда задумашь отправиться к Итаке, | молись, чтоб долгим оказался путь, | путь приключений, путь чудес и знаний. И не надо бояться ни гнева Посейдона, ни циклопов, ни лестригонов. На дороге человека, верного высоким помыслам, они не встанут, когда ты сам | в душе с собою ил не понесешь | и на пути собственноручно не поставил. Несоответствие "высоким помыслам" вызывает ("преформирует") препятствия. Средство (путь), оттесняя цель (Итаку), становится главным (*Молись, чтоб долгим оказался путь. | Пусть много-много раз тебе случится | с восторгом нетерпенья летним утром | в неведомые гавани входить...*) и как бы пресуществляется в новую цель, а бывшая, "старая" цель (Итака) превращается в средство осуществления и достижения пути, хотя путь все-таки предшествует Итаке.

Но столь же парадоксально у Кавафиса и пространство языка. Лишь на средних уровнях язык выступает как средство "несения-перевозки" сути, "содержания". На высшем уровне, входя (точнее, образуя) в пространство максимальных энергий язык становится сущью-субъектом творчества, это творчество объективирующим. Наиболее "энергичное" из традиционных поэтических "средств" — метафора, но характер ее (и тем самым дальнейшая интенсификация языковой и "поэтической" энергии), прежде всего соотношение между тем, что называют "тепог" и "vehicle" (условно — "содержание" и его "носитель"), может существенно меняться. Суть кавафянского метафоризма Бродский оструумно определил как попытку выпрыгнуть прямо во вторую часть (в "носителя"), не заботясь о возвращении к первой части (к "содержанию") как самоочевидной. Помня сказанное о дру-

тих парадоксальных кавафисских пространствах, можно предположить, по меньшей мере, некий план расширения возможностей этого "языково-поэтического" (уже — "метафорического") пространства. Два допущения, о которых подробнее в другом месте, напрашиваются прежде всего.

Первое из них "аналогического" характера, но за аналогией лежат более фундаментальные реальности — что́ является метафорой че́го в поэзии Кавафиса, где "содержание"-tenor и где "носитель" содержания-vehicle и, значит, не впрыгивает ли иногда Кавафис все-таки и в первую, теперь как бы сменяющую "прежнюю" вторую, часть, переворачивая тем самым соотношение всех элементов? По-видимому, осторожнее принять, что в "поэтическом пространстве" Кавафиса понятия tenor и vehicle в определенных ситуациях могут оказаться не только относительными, но и иногда, по крайней мере в пределе взаимозаменяющимися, "рокирующимися" понятиями, и эта "относительность" и взаимозаменяемость ставят перед читателем и исследователем некоторые сложности. Суть их именно в известной неопределенности соотношения обеих частей в конкретных случаях. Эта "неопределенность", кажется, допускает и следующий, более "сильный" шаг — возможность принципиальной метафоры-эквилибристки, как бы жонглирующей порядком частей и задающей читателю загадку — тест на соответствие его предлежащему тексту. Второе допущение ведет еще дальше, собственно говоря, выводит метафоризм за пределы только языка. Речь идет в данном случае о возможности связи с помощью явления метафоризма языка с "подъязыковой" сферой, "образа" с "денотатом". Иначе говоря, исходная схема с указанием первичности и вторичности элементов и направления движения (вещь ["подъязыковый" слой] → слово ["языковой" слой] → метафора [отсылка к "надъязыковому" слою]) в поэзии Кавафиса, при нарушении правил отнесения к "слоям" и их иерархии, как бы соблазняет читателя своими "окказиональными" версиями трактовки, например: вещь как слово, слово как метафора, метафора как слово же (но и потенциально — как "вещь"). Естественно, что в таком случае перемена центра предполагает пресуществление всех элементов пространства, образуемого вокруг этого центра. Одним из следствий из сделанных допущений было бы расширение

понятия метафора: она не только "извитие" исходного слова, его "поэтически-эволюционная" версия, но и наоборот: слово — как "поэтически-инволюционная", свернутая, чудовищно уплотненная метафора "метафоры", выступающей в этом случае как нечто первичное, сопоставимое с "прежним" словом.

Если согласиться с подобным допущением, то оказалось бы, что такой тип метафоризма (условно-упрощенно: сказать слово в тексте и указать на нечто ему соответствующее вне текста) как бы индуцирует в "подъязыковом" слове "поэтическое", попускаемая "предметной" эмпирии выступать как своего рода парадоксально "вещный мета-язык", как некая опосредованная поэтическая конструкция, аранжируемая со стороны словом, комментируемая или корректируемая им. Сейчас никто не будет удивлен признанием "поэтичности" пейзажа, небесной картины, "мертвой природы", интерьера и т.п. Но осознание этой "поэтичности" у европейского человека возникло не более чем три-четыре века назад (во всяком случае в достаточной степени), и сама "поэтичность" этих совокупностей была объяснена языком художественной литературы, натурфилософии, религии, живописи. Возможно, что поэзия Кавафиса вступила на подобный же путь, и возможно, именно в этом (во всяком случае в существенном) одна из тайн языка и поэтики Кавафиса (ср. Александрию как "metaphorical city", согласно Кили, и "присваивающую", по Бродскому, функцию языка). Эта тайна — тайна предела, подобного тому, где материя превращается в энергию, масса соотносится со скоростью и обнаруживает себя четырехмерный пространственно-временной континуум, иначе говоря, тайна парадоксального пространства "относительности", которое применительно к опыту Кавафиса и некоторых других великих поэтов, может быть, опознаётся по общему языково- "предъязыковому полю как минимум и по присутствию некоей новой проективной сферы" поэтического.

Кавафис, освободившись от весьма значительной части поэтического обихода, встав на путь самоограничения и "поэтического" аскетизма, достиг весьма многого. Именно с этой особенностью Бродский связывает то, что стихи Кавафиса, конечно, теряя нечто в переводах, что-то все-таки и приобретают, и это, видимо, справедливо. Другой раз обращаясь к теме "приобрете-

ний" поэзии Кавафиса при переводе, Бродский указывает и более конкретную причину (в связи, правда, с более или менее частной ситуацией) "выигрыша", которая в принципе может пониматься и в более широком смысле: "В своих исторических стихах Кавафис применяет то, что Кили называет «обычными» метафорами, т.е. метафорами, основанными на политическом символизме (например, в стихотворениях "Дарий" и "Ожидая варваров"); и это вторая причина, почему Кавафис едва ли приобретает что-то в переводе. Политика сама по себе есть как бы мета-язык, ментальная униформа, и в отличие от большинства современных поэтов, Кавафису наредкость хорошо удается ее расстегивать".

Суть переводов поэзии Кавафиса состоит не только в том, что при них греческий "обменивается" на русский, английский или французский язык соответствующих текстов и образец-подлинник, естественно, не может быть воспроизведен "один к одному", но и в том, видимо, что здесь тайно, большинству невидимо, производится какой-то другой обмен — неязыковой, иногда напоминающий бартер, а в других случаях обнаруживающий свою полную бессмысленность: мы меняем то же на то же, и язык-наводчик только помогает нам понять фиктивность сделки-обмена. Эта "неподвижная" и неразменная основа, суть, характер и объем которой только еще предстоит определить, объясняет, кажется, те ситуации, когда русский или английский Кавафис оказываются не "хуже" (но конечно, и не лучше!) греческого.

V. N. Торогов

DEUX ETUDES SUR LA POESIE DE CAVAFIS

Résumé

Des nombreuses recherches de l'oeuvre de Cavafis ont révélé plusieurs traits importants de sa poétique, ainsi que des éléments-clé de la structure de son espace poétique. Cependant ces recherches n'ont pas mis un point final au problème, de plus, elles ont créé un champ, plus vaste encore, des phénomènes à analyser. En ce sens, Cavafis se trouve toujours in progress.

L'article présent est composé de deux parties: I. *Cavafis et le domaine culturel et historique méditerranéen*. II. *Sur quelques particularités de l'espace poétique de Cavafis*. La première partie a une orientation qu'on peut nommer *extensive*: c'est la réalité empirique, celle ethno-linguistique, culturelle, historique qui est "mise en scène" dans la poésie de Cavafis (le méditerranéen, le grec, l'hellénistique, l'alexandrin; la langue grecque; Cavafis et la tradition; la démythologisation et les mythes nouveaux; espace et temps, calendrier et nombres, personnages en tant qu'indices du Cosmos cavafien). La deuxième partie, à l'orientation dite *intensive*, aborde des niveaux plus profonds de la poésie cavafiennne (la corrélation entre *historique* et *personnel*, entre *objectif* et *subjectif*; le temps et la mémoire, les souvenirs de la *fantaisie sensuelle* - τές ἀναμνήσεις μου, τά ἴνδιλματα τῆς ἡδονῆς; le destin et l'hasard; les paradoxes de l'espace cavafien; les traits spécifiques de son "métaphorisme"; le texte cavafien et les traductions: sur le problème de l'*invariante* etc.).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>M.K.Trofimova.</i> Из коптских гностических текстов («Пистис София», фрагменты).....	233
<i>M.K.Trofimova.</i> Extracts from Coptic gnostic texts. <i>Summary</i>	270
<i>S.A.Ivanov.</i> Simeon Nouveau Théologien en tant qu'un fol-en-Christ.....	271
<i>С.А.Иванов.</i> Симеон Новый Богослов как юродивый. <i>Резюме</i>	288
<i>T.M.Nikolaeva.</i> Категория времени и речевое общение на Балканах.....	289
<i>T.M.Nikolayeva.</i> Le temps comme catégorie prosodique et la communication verbale aux Balkans. <i>Résumé</i>	311
<i>P.Grzibek.</i> Эмпирическая семиотика культуры на примере исследования пословиц с использованием результатов пробного опыта изучения известности хорватских пословиц.....	312
<i>P.Grzybek.</i> Empirische Kultursemiotik am Beispiel der Sprichwortforschung mit Ergebnissen einer explorativen Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter. <i>Zusammenfassung</i>	338
<i>C.B.Ilyinskaya.</i> К.Кавафис — М.Кузмин, александрийцы.....	339
<i>S.B.Ilyinskaya.</i> K.Kavafis — M.Kuzmin, the Alexandrians. <i>Summary</i>	356
<i>B.H.Toporov.</i> Две заметки о поэзии Кавафиса.....	357
<i>V.N.Toporov.</i> Deux études sur la poésie de Cavafis. <i>Résumé</i>	411

3.71 Знаки Балкан. Сборник статей. Т. II.— 184 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, источникование, 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. 11,5. Тираж 1000 экз.
Заказ 214 .

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

Отпечатано с оригинал-макета на Можайском полиграфкомбинате
Министерства печати и информации Российской Федерации. 143200, г.
Можайск, ул. Мира, 93.

БРОКСАКИИ
ЧУДОВИЩ

ЗНАКИ БАЛКАН