

Балканские чтения 4
тезисы и материалы

ΕΛΛΑΣ

Древняя • Средняя • Новая

ГРЕЦИЯ

Москва
1997

Российская Академия наук
Институт славяноведения и балканистики

Балканские
чтения - 4

ΕΛΛΑΣ

Древняя · Средняя · Новая

ГРЕЦИЯ

Тезисы и
материалы
симпозиума

Москва 1997

Оргкомитет:

Н. П. Гринцер, И. А. Седакова, Б. Л. Фонкич, Т. В. Цивьян, Д. Яламас

Составитель сборника - И.А.Седакова

*Симпозиум проводится
при поддержке
Греческого Посольства в Москве*

*Средства на издание тезисов
предоставлены В.Н.Топоровым
из персонального гранта РФФИ*

Техническое оформление книги - М.И.Леньшиной

ISBN 5-7576-0051-9

© Институт славяноведения и
балканистики РАН, 1997 г.

© Авторы

СОДЕРЖАНИЕ

- Н. Н. Казанский.* Греческая словесность второго тыс. до н. э. (к постановке вопроса)
- Н. П. Григнер.* «Язык богов и язык людей»: от поэтической формулы к концепции языка
- Л. И. Акимова.* Скипетр, посох и жезл в древнегреческом ритуале
- И. И. Ковалева.* Миф об Актеоне как вариант космогонии
- Е. Г. Рабинович.* GRAECIA CAPTA
- А. А. Россиус.* Эксцерпты анонимного лапидария в cod. marg. Gr. Z 308 и традиция античных трактатов о камнях
- Д. В. Абрамов.* К вопросу о подлинности дефиниций в *характерах* Теофраста
- А. А. Григорьева.* К реконструкции особенностей греческой выпечки (на материале трактата Катона Старшего «О земледелии»)
- О. В. Тугушева.* Аттическая краснофигурная керамика из мастерской мастера Йены (По материалам собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина)
- С. И. Финогорова.* Система росписи помещения I в. до н. э. в Гермонассе
- Т. М. Васильева.* Экфраза: кривое зеркало или тусклое стекло? (Лексикон византийских архитектурных описаний)
- М. Л. Харлова.* Свет как иконологическая категория
- М. К. Трофимова.* Л. П. Карсавин и гностицизм
- Д. Е. Афиногенов.* Агиография и история. Методологические замечания
- А. Ю. Виноградов.* Истоки традиции о хождении апостола Андрея на Понт Евксинский
- Ю. А. Казачков.* К проблеме датировки и атрибуции псевдохризостомовской гомилии «На Благовещение Богородицы»
- С. А. Иванов.* Скрытые цитаты в пространном житии Климента Охридского
- И. В. Тамаркина.* Источники «Сказания о Феофиле» во второй редакции Еллинского летописца
- Б. Л. Фонкич.* Марк Евгеник и его «Монодия на взятие турками Фессалоники» (план исследования)
- М. В. Бибинов.* Афон и Русь: на перекрестке культур (по материалам путешествий, разысканий и исследований)
- Ф. Б. Успенский.* «Греческое» и «русское» в исландских сагах (К вопросу о варьировании от этнонимического прилагательного)
- О. В. Белова.* О греческих заимствованиях в средневековых славянских «естественнонаучных» трактатах
- Х. А. Дзидзилis.* Некоторые наблюдения над лексикой русско-византийского разговорника XV века
- Г. П. Клетикова.* Греческие заимствования в славяно-румынских текстах XV-XVI вв.
- Т. И. Самойленко.* Онирографические мотивы в критской литературе XV-XVII вв.
- А. Ф. Михайлова.* Трактат братьев Лихудов «О поэтическом или метрическом искусстве»
- Д. А. Яламас.* Столкновения представителей греческой и латинской культур в Москве во второй половине XVII столетия (Некоторые эпизоды из жизни братьев Лихудов)
- А. Диалла.* Панславизм и его толкования в Греции во второй половине XIX.
- О. Александрупулос.* Образ России в греческих «толстых» журналах XIX века

- С. Б. Ильинская.* К идее «средиземноморскости» в художественном сознании современной Греции. По свидетельствам греческой поэзии XX века
- М. А. Григорьева.* Стилистические особенности романа Сотириса Димитриу
- И. И. Воронина, А. Ю. Русаков.* Новогреческий компонент в албанском арго странствующих ремесленников.
- Ю. С. Карпенчук.* Экспериментально-фонетический анализ новогреческих междометий типа *toqe/vqe* в функции обращения
- Ф. А. Елоева.* К вопросу об устной поэтической традиции понтийцев
- Т. В. Цивьян.* Классификация по Харону
- И. А. Сефакова.* О балканских святочных демонах
- А. А. Плотникова.* ΛΑΜΙΑ в балканских традициях этнографического настоящего
- Ф. Бадаланова.* Нестинарство в Болгарии
- И. О. Казакова.* Кальки греческого мифотопонима *ΛΕΤΑ* в югославянском эпическом фольклоре
- Т. Н. Свешникова.* Отголоски «Александрии» в восточнороманском фольклоре
-
- В. В. Бибихин.* О надписи *Ε* на древнем храме Аполлона в Дельфах
- В. Н. Топоров.* Об одном случае рецепции Каллимаха в русской поэзии пушкинской эпохи

ГРЕЧЕСКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ ВТОРОГО ТЫС. ДО Н. Э.

(к постановке вопроса)

Исследования последних десятилетий, основанные на сопоставлении крито-микенских данных и лингвистической реконструкции отдельных гекзаметрических стихов греческого героического эпоса, отчетливо показали возможность существования не только фольклорной поэзии, предшествующей архаической эпохе, но и письменной традиции, существовавшей для фиксации текстов большей сложности, чем простые хозяйственные списки. Если реконструкция формульных сочетаний достаточно известна как для праиндоевропейской эпохи (Р. Шмитт, Э. Кампаниле, Вяч. Вс. Иванов и Т. В. Гамкрелидзе, А. И. Зайцев), так и для крито-микенского времени (К. Ройх, М. Вест, И. Пробонас, мои заметки по реконструкции отдельных строк), то работы посвященные двум разновидностям микенского дукта (И. Дюу) и исследование Ж.-П. Оливье не получили должной известности. Начну со второго, который при анализе кносских текстов KN В со всей ясностью поставил вопрос, что отражают тексты, в каждом из которых упоминается должностное лицо сирах (si-ra-ko), покупающий рабов для дворцового хозяйства и со всей отчетливостью сформулировал ответ: они отражают тексты купчих, намного более пространных и писавшихся на ином материале, нежели глина. Наконец, само деление крито-микенских таблечек на таблички в форме листа оливы (вытянутая форма, две строки, зачастую разделенные линией) и таблички прямоугольной формы, содержащие до 40 строк, отражает привычку писать на ином материале - на листьях растений, на коже и т. д. Исследования И. Дюу показали различия между двумя типами знаков - стандартного микенского силлабария и микенского курсива, сохраненного до наших дней только надписями на вазах. Эти последние сделаны кисточкой, знаки прорисованы подробнее, иногда имеют несколько отличную форму. Несомненно, что «курсив» отражает более архаическую и традиционную манеру письма, чем «стандартный» микенский силлабарий, использовавшийся при письме на глине. Находка в 1994 г. знаков линейного письма В на камне показывает, что для письма использовался более широкий набор материалов, чем это думалось до сих пор.

Эти новые открытия и соображения представляются чрезвычайно важными при пересмотре вопроса о литературе, или лучше (пользуясь предложенным С. С. Аверинцевым различием терминов греческая литература и ближневосточная словесность) о микенской словесности.

Целый ряд гекзаметрических стихов гомеровского эпоса демонстрирует древность, превышающую микенскую. Такое положение дел объясняется в рамках фольклорной традиции при полном отсутствии словесности как таковой («у нас нет основной думать, что искусство письма применялось для каких-либо других целей, чем, кроме хозяйственных записей, например, чтобы была какая-нибудь писанная литература, в частности, поэзия» (Тровский, 85)). Доказательством для данного утверждения служит невозможность фиксации эпического (и вообще сколько-нибудь сложного) текста узнаваемым для читателя способом. В качестве примера обычно берется форма e-ke, которую можно прочитать шестнадцатью способами. Безусловно, такие примеры показательны, но все же следует исходить из того, что средняя распознаваемость слова была достаточной, чему в немалой степени способствовали регулярно отмечавшиеся словоразделы. Метрическая упорядоченность могла давать дополнительные основания для правильной интерпретации. Прозаический текст такой дополнительной подсказкой не обладал, но зато обладал дополнительной ясностью, заявленной, например, в заглавии произведения. Заголовки хозяйственных текстов определенно рассчитаны на предельно отчетливое прояснение ситуации. Непредвзятое сравнение с текстами II тыс. до н.э. показывает, что число вариантов прочтения знаков и их сочетаний в вавилонской клинописи было не меньше. Очевидно, что писцы знали

какие-то способы правильного прочтения текстов. Те же списки имен в микенских хозяйственных текстах, часть из которых читается двумя-тремя способами, ставят немало вопросов, которые решались достаточно легко - микенскими дворцовыми писцами, но не современными исследователями. Микенская письменность была способна передать слово в узнаваемом виде, хотя проблема омографов стояла резко, чем в алфавитных текстах, а флексия почти всегда только угадывалась.

Последняя особенность должна была оказывать влияние на степень синтаксической вариативности текста, которая, скорее всего, была невелика, особенно при сравнении с вариативностью и свободой, наблюдаемой в греческой поэтической речи, например, у Пиндара. Наши возможности сравнения здесь ограничены данными микенских хозяйственных архивов. В эпосе мы находим множество описаний предметов, причем сами описания иногда совпадают с тем, что обнаруживается в микенских текстах, т.е. во многих случаях сам предмет назван первым, а затем следуют определения, понятные, когда уже назван предмет, ср., напр., Od. 21.6

κλίρακα δ' ὑψηλήν προσεβήσατο οἶο δόμοιο, 5
 εἶλετο δὲ κληῖδ' εὐκαμπέα χειρὶ παχείῃ,
 καλήν χαλκείην· κόπη δ' ἐλέφαντος ἐπῆεν.

Описание ключа *klāwida esukampesa ... kalwān khalkewiān* с добавлением *κώπη δ' ἐλέφαντος ἐπῆεν*. «рукоять же обложена слоновой костью» выдержано в синтаксическом русле микенских документов, ср. KN Sd 4422 .b [i-qi-ja, / a-go-to-te-me-na, o-u-qe, a-ni-ja, po-si, e-e-si] «Конная колесница, собранная, а возжи не приложены», или PY Ta 708.1 to-no, ku-te-se-jo, a-ja-me-no, o-pi-ke-ge-mi-ni-ja, e-re-pa-te и проч. Синтаксически здесь наблюдается полная аналогия описанию ключа: «ключ хорошо сгибаемый (или выгнутый), прекрасный, медный, а на рукояти наложена слоновая кость».

Детальное описание предметов обстановки и самой обстановки вообще не. единственно фольклору, который описывает действие и только действие - которые единственные интересуют слушателей. Греческий эпос с его бесконечными описаниями предметов в этом отношении - не фольклористичен. Совпадение синтаксиса микенских хозяйственных текстов с эпическим синтаксисом удивительно само по себе. Проще всего его трактовать как свидетельство микенской словесности, для которой мы можем с опорой на хозяйственные документы предполагать описание предметов, как составную часть повествования. Заимствование из письменной традиции в фольклорную широко известно; греческий героический эпос включил такие описания в спектр своей стилистики.

Есть далее несколько особенностей, которые не привлекали внимания исследователей, но которые могли бы относиться к интерпретации письменного микенского текста. Возьмем ряд *υῦχτός* : *υῦχτός*, (*μῦχτός* : *ἄ-ι(β)ιχτός*) и попробуем построить по тому же принципу пропорцию *θυητός* : **ἄθυητός*. Не трудно заметить, что такая пропорция является правильной на любом хронологическом уровне от праиндоевропейского (**n-gʷhnd₂-tós*) до классического греческого. Между тем, в эпических текстах, где повсюду закономерная форма была бы метрически оправдана, она заменена пропорцией *ἄ-βανάτος* : *θυητός*, при употреблении которой неизбежно этимологически незаконное метрическое удлинение начального слога *ἄ-*. Семантически данная пропорция также выбивается из привычного ряда «смертный : бессмертный», заменившись на «смертный : *бессмерть». Тем самым, семантика, словообразование, метрика, этимология были нарушены одним махом без удовлетворительных причин. Единственное возможное объяснение может состоять в том, что мы сталкиваемся в этом примере с неправильной интерпретацией закономерной формы **a-kʷhnd₂tós*, которая в тексте, записанном микенской графикой выглядело бы

как *a-qa-na-to с двумя способами фонетического прочтения: /ak^whnátos/ > *áññitos и /ak^whanatos/ > áññatos. Почему предпочтение было отдано второй из данных форм - неясно, но очевидно, что она могла возникнуть только как результат реинтерпретации, возникшей на основе микенской слоговой графики. Обычный процесс «затемнения», с необходимостью предшествующий реинтерпретации, поддается определению с намного большим трудом, поскольку слово оказалось реинтерпретированным и в позиции и в культовой сфере, откуда проникло и в разговорный язык. Проще всего было бы предположить, что незакономерное произношение возникло в языке писцов под влиянием графики. Эта словоформа родилась в письменном, но отнюдь не хозяйственном контексте, и из культовой сферы проникла и в обиходную речь и в эпос, вытеснив в нем закономерную и метрически адекватную форму.

Жанровая принадлежность микенских текстов, в которых данное слово употреблялось, нуждается в дополнительном определении; ясно лишь, что тексты относятся не к числу хозяйственных. Об их распространенности, а также о влиянии этих текстов на язык греческой эпической традиции можно судить только по отдельным лексическим вхождениям в эпическую литературу.

Когда мы предлагаем лингвистическую реконструкцию, например, микенской формы гомеровского стиха, мы как правило, опираемся на застывшие формульные выражения, анализируя которые с точки зрения сравнительного материала и пользуясь для каждого значимого сегмента методами внешней и внутренней реконструкции, а в качестве результата получаем некоторый набор явлений, хронологически согласованных между собой, начиная с какого-то времени и по время фиксации текста. Формальная реконструкция может быть дополнена реконструкцией семантики, позволяющей в ряде случаев уточнить семантическое толкование текста (блестящие примеры в книге Бенвениста). Как правило, при этом не возникает возможности реконструировать сюжетную сторону: даже стих II. 7,165-6 τοῖσι δ' ἐπ' Ἴδωμευέσι καὶ δῆσιν Ἴδωμευέσσι Μῆριον ἀτάλαϊτος Ἐπιχλίσι ἀνδρεόβιττι не дает оснований реконструировать сюжет. Имя Идомена ориентирует нас на Крит; мы можем выписать ключевые слова из позднейших мифов - но где уверенность, что эти мифы - микенские, что эти ключевые слова не заменяют собой более ранний синоним, утраченный впоследствии. Вероятность такой реконструкции сюжетной линии невелика. Другой путь - путь содержательный - связан с интерпретацией изобразительного материала - как микенского (Я. Дриссен), так и эпохи ранней архаики. И здесь исследователя ждет разочарование - самые ранние сюжетные отождествления (Каннихт, др.) относятся к датируются временем не ранее X в. до н.э. Сцены микенской живописи либо вообще не находят параллелей в гомеровском эпосе (сцена осады города на серебряном ритоне из шахтной гробницы; военный поход, в который всинов провожает женщина), либо находят параллели в сравнениях (охота на львов и под.) или же вставных описаниях (богиня на колеснице и проч.). Восстановить сюжет таким способом невозможно, поскольку, например, сравнение со львами не подразумевает свернутой до нескольких строк особой поэмы о львах.

Мне представляется возможным и до некоторой степени оправданным путем реконструкции использование сюжетных элементов, основанных на общем круге идей, характеризующих культуру восточной части Средиземноморья во II тыс. до н.э. в сопоставлении с лингвистической реконструкцией аналогичных сцен, представленных в греческой эпической традиции. В качестве примера возьмем эпифанию божества, тем более, что этот мотив присутствует и на печатях из Эгеиды второго тыс. до н.э., т.е. засвидетельствован как существенный мотив в рамках самой крито-микенской культуры. Частый случай, когда божество либо является само, либо посылает/является под видом близкого человека, типа «богиня Иштар, госпожа моя, отцу моему посредством сна послала брата моего Муваталлиса с такой вестью».

Эпифания божества, отраженная на минойских и микенских печатях, и адорант, стоящий перед божеством, наталкивают на мысль, что это изображение вряд ли могло появиться вне сюжетного словесного повествования. Эпифания подразумевает несколько моментов в развитии сцены, в том числе и говорение от лица Бога: «И сказал Господь Моисею: Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его; я знаю скорби его (8) и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед, в землю Хананеев, Хеттеев, Amorреев, Ферезеев, (Гергессеев), Евеев и Иевусеев».

Вся автобиография Хаттусиля III ((KUB I, 1, KBo III 6) в хеттской традиции представляет собой многократную эпифанию богини Иштар. При этом в повествование включается сама эпифания (обычно под видом хорошо знакомого человека) и речь божества, но диалог как таковой отсутствует.

Отношения человека с божеством представлены многократно в греческом эпосе, причем - обычно - на периферии сюжета: Хрис с помощью Аполлона насылает и отзывает мор - совсем как Моисей перед фараоном, но это - в подоплеке действия, и к самому действию героев не имеет отношения; Афина и Ахилл на собрании перед царем Агамемноном: вытащил бы Ахилл меч, или оставил его в ножнах - для повествования несущественно; важно лишь, что в битве он не участвует. Никогда эпифания не носит в греческом эпосе признаков рудиментарного мотива, но такое положение дел легко объяснимо: отрицание эпифании так таковой, или даже отрицание какой-то конкретной эпифании, было бы несовместно с греческим благочестием. При этом эпифания за пределами гынов не появляется ни в архаической, ни в классической литературе, но в эпосе она не представляет собой инновации, а в храмовых преданиях продолжает жить очень долго.

Все это свидетельствует о консервативности круга идей, связанных с эпифанией в греческом эпосе и - с опорой на популярный мотив эпифании в микенском искусстве, - позволяет по крайней мере ставить вопрос об эпифании как элементе повествовательного жанра уже микенского времени.

Любопытна та подмена, которая обнаруживается в ряде сцен, когда собеседник спрашивает «ты смертный или бессмертный», когда божество является под видом близкого человека и вводит тем самым героя в заблуждение (Гектор, введенный в заблуждение Аполлоном). Такая потеря чувства реальности засвидетельствована именно в памятниках II тыс до н.э. как литературный прием. Такая «масочная» эпифания с явлением божества под видом брата или друга, позднее не встречается. Можно заметить, что это тупиковый путь, в котором истинное неотлично от ложного, представляет собой верх пессимизма и алогичности человеческих отношений (думал, что встретил брата, а это Аполлон, который и не собирается помогать). Он реально представлен в текстах II тыс. и всякий раз является пружиной развития действия: Мурсилис, которому является любимый сын Муваталлис - брат Хаттусиллиса III, выполняет его просьбу, не зная, что под видом сына ему диктует свою волю Иштар. Подобные же ситуации обнаруживаются и в греческом эпосе, где божество принимает вид родственника или друга - близкого человека, следуя советам которого герой чаще попадает в беду, чем выигрывает поединок с судьбой. Этот очень особый вид эпифании едва ли можно реконструировать как чисто фольклорный мотив. Он должен принадлежать словесности, а не фольклору.

**“ЯЗЫК БОГОВ И ЯЗЫК ЛЮДЕЙ”:
ОТ ПОЭТИЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ К КОНЦЕПЦИИ ЯЗЫКА**

1. В исследованиях по так называемому “индоевропейскому поэтическому языку” значительное место отводится изучению наблюдаемому в целом ряде архаических поэтических традиций противопоставлению двух типов речи: сакрального и обыденного слова. Чаще всего эта дихотомия иллюстрируется примерами двойного наименования одних и тех же предметов или понятий, соответственно на языке “богов” и “людей”. Примеры таких двойных имен обнаруживаются в целом ряде древних поэтических текстов, от “Ригведы” до “Старшей Эдды”, есть они и в гомеровском эпосе. Общеизвестны четыре случая подобных двоек имен в “Илиаде”, интерпретация которых в известной степени послужила отправной точкой для изучения этого явления для индоевропейской традиции в целом. Это два имени титана: “Бриарей у богов, Эгеон в человеках” (1,403); реки - Ксанф и Скамандр (20, 74); птицы - халкида и киминда (14, 290-291); и наконец, холма, которые люди именуют Батиейя, а боги называют “могилой проворной Миррины” (2, 813-814). К этим примерам добавляют также два случая упоминания “божественных слов” в “Одиссее” (10, 305; 12, 61) и возможное разграничение названий для крови богов и людей в “Илиаде” 5, 339-340 (ιχῶρ - божественная кровь, αἷμα - человеческая).

2. При этом в целом суть этой оппозиции на этимологическом уровне понимается для Гомера как противопоставление слов малоупотребительных, но этимологически прозрачных (“божественный” язык), обиходным словам с неясной семантикой (А. Хойбек, М. Краус). В общиндоевропейском контексте такая интерпретация уточняется как противопоставление перифрастических (а потому семантически обоснованных) описаний предмета его простому названию. Именно эта метафорическая обоснованность “божественного” языка приводит впоследствии к переосмыслению данной оппозиции как дихотомии поэтического и разговорного языка, например, в ирландской грамматике (К. Уоткинс) и индийской поэтике (П. А. Гринцер).

3. В своем сообщении мы хотели бы уточнить специфику функционирования оппозиции “двух языков” как в греческом эпосе, так и в последующей традиции. Заметим, что у Гомера дихотомия “языка богов и языка людей” находится в ряду

иных примеров двойных наименований, среди которых особо выделены случаи "разноименности" людей, различно называемых своим близкими и всеми остальными. Так, сына Гектора сам герой зовет Скамандрием, а все троянцы - Астианактом (*Илиада* 6, 402-403), для всех имя жены Мелеагра - Клеопатра, но родители называли ее Алкионой (9, 556 сл.). На возможную связь этой "двуименности" с противопоставлением языков богов и людей указывал еще Г. Гюнтерт, не проясняя, впрочем, механизм такой соотнесенности. Очевидно, что "общие" имена Астианакта и Клеопатры понятны и прозрачны (соответственно. "властитель города" и "славная отцом"), а их "интимные" домашние имена менее очевидны и являются производными от названий реки - Скамандра и птицы - "зимородка" (ἀλκυών). По тому же принципу, возможно, устроены и два имени Париса: основное дано было ему пастухом по названию горы, где тот нашел брошенного ребенка (Πάρις, Πάριδος - букв. "[найденный] у Иды"), а второе его прозвание - Александр, значащее "отражающий людей", он получил впоследствии от других троянцев.

4. Таким образом, и в противопоставлении "домашнее-общее имя" принцип разграничения "собственное имя - перифраза /эпитет/" сохраняется. Правда, как кажется, при этом меняется одна существенная деталь: если в оппозиции "божественный-человеческий" за языком людей закрепляется идея простого (не метафорического) названия, то в противопоставлении "домашний-/общее/человеческий" последний (язык "всех") как раз перифрастичен и значимо содержателен. Иначе говоря, во втором случае "общий" язык становится тождественным "божественному" первой оппозиции, а "домашнее", "интимное" именование следует принципу "человеческого" языка индоевропейской поэзии (не случайно для "домашнего" имени сына Гектор выбирает "человеческое" название реки - не Ксанф, а Скамандр). Принцип противопоставления в обоих случаях можно сформулировать как дихотомию "частного" (человеческого, домашнего) и "общего" (божественного, общечеловеческого) имени. При этом в поэтической и мифологической традиции скорее закрепляется "общее" имя: титан известен под именем Бриарея, а сын Гектора - как Астианакт.

5. Характерно тем не менее, что в зависимости от того, чему противопоставлено "людское" именование, оно может быть как "частным", а значит, семантически неясным (в оппозиции к "божественному" языку), так и "общим", несущим метафорически обоснованный смысл (в противовес "домашнему" имени). Язык людей, таким образом, как бы амбивалентен: он может быть и перифра-

фрастическим, и нет, и семантически насыщенным, и темным. В последующей греческой традиции дихотомия божественного и человеческого языка переосмыляется не столько как противопоставление "сакральное-профанное", или "поэтическое-не поэтическое" слово, сколько как оппозиция "правильного-ложного" языка. В связи с архаической оппозицией "божественного" и "человеческого" языка могут быть поняты загадочные слова Муз из "Теогонии" Гесиода:

Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду.

Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем (27-28).

Здесь речь, быть может, идет не только о противопоставлении "правды" и "вымысла", но и о способности божеств говорить "на двух языках", один из которых ("человеческий") лишь подобен "истинному" языку ($\epsilon\tau\tau\omega\delta\iota\sigma\iota\nu\ \delta\mu\omega\delta\alpha$ - 27). Подтверждением такой интерпретации может служить и реконструированное устройство философской поэмы "О природе" Парменида, в первой части которой божество вещает "истину", а во второй говорит о "людском мнении". По сути вся поэма эта посвящена правильности языка: божественный язык первой части однозначен и не разноречив, а во второй говорится об ошибочности языка людей, установивших для одного и того же предмета разные наименования. При этом "ложный" язык людей - опять-таки "подобие правды", он "устанавливает знаки" (В 8,1-3, В 19,3 DK), ориентируясь на которые можно прийти к однозначно правильному высказыванию. Характерно, что общим для двух этих языков является то, что оба они - языки поэзии: описание "человеческой" речи богиня Парменида называет "обманчивым строем стиха" ($\delta\pi\acute{\alpha}\tau\eta\lambda\omicron\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \epsilon\pi\acute{\epsilon}\omega\nu$ - В 8, 52), напоминающим "ложную" речь Муз Гесиода.

6. То же противопоставление, но с иной мотивировкой, мы находим в философских построениях Гераклита, где, наоборот, божественный язык Сивиллы основан на противоречии и потому отражает истинное состояние вещей, а людской язык стремится к однозначному пониманию и потому ошибочен и открывает лишь одну сторону истины. Наконец, к той же дихотомии "божественного" и "человеческого" языка могут восходить и рассуждения о языке в платоновском "Кратиле", где первая часть диалога посвящена выяснению этимологической "правильности" слов (и дает, в частности, толкование божественных имен), а вторая утверждает относительность этой "правильности" в рамках "человеческого" словоупотребления.

7. Таким образом, эпическая оппозиция “языка богов и языка людей” в дальнейшем получает свое развитие как дихотомия “правильное-ложное” в контексте определения языка вообще. Архаическая поэзия утверждает амбивалентность “человеческого” языка, его одновременную противопоставленность “языку богов” и способность (в случае разграничения “частного” и “общего” наименования) нести в своем устройстве “божественную” (перифрастическую) семантику. Последующие примеры рефлексии над языком в поэзии (и не только в ней) исходят из этой амбивалентности, вводя противопоставление “правильного” и “ложного” языков, при которой человеческий язык - с одной стороны, лишь относительное подобие правильного слова, но с другой, заключает в себе “знаки” истинного смысла.

СКИПЕТР, ПОСОХ И ЖЕЗЛ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ РИТУАЛЕ

Скипетр, посох и жезл принадлежат к важнейшим ритуальным вещам, но смысл их пока не ясен: посох обычно считают вещью сугубо практической (служить опорой для стариков, больных, путников или средством охраны на улице от псов и бродяг), скипетр и жезл признают символом власти. Но очевидно, что все три атрибута и их многочисленные производные имеют общие корни. Считаясь изначально вещами божественными, они постепенно низшли в человеческий мир (по иерархии: к царю - жрецу - знатному сановнику - простому смертному).

В греческой иконографии скипетр, посох и жезл отличают преимущественно богов и царей-мужчин. Причем, у определенных персон наличествуют специализированные типы, как, например, трезубец Посейдона, керикейон Гермеса, тирс Диониса, посох Асклепия. Последний представляется архаичнейшим типом жезла, заключающим в себе древнюю концепцию - возрождение души (змея) умершего царя в кроне дерева. Дерево в данном случае воплощает бессмертную богиню; оно обычно плодовое - его классическим образом может служить яблоня Гесперид (ср. дуб с золотым руном в священной роще Ареса в Колхиде - Apollod. I.9.16). Восхождение в крону дерева змея-души и вкушение им бессмертного плода представляет брачный союз древесной богини с умершим. "Змеиный" смысл жезла, очевидный в иконографии посоха Асклепия, сохранился в изображениях "витых" скипетров на греческих вазах (ср. Myth. Lex. I, 1802, 1902).

Модификацию посоха Асклепия представляет собой магический керикейон ($\kappa\eta\rho\upsilon\beta\kappa\epsilon\lambda\omicron\nu$) Гермеса, увенчанного сплетенными фигурами двух змей (ср. миф о воскрешении мертвого змея живой змеей в истории Полида и Главка или миф о Тиресии, пре-

вращенном в женщину после удара жезлом брачующихся змей).

Идея способности к самовозрождению богини и неспособности - ее паредра (сакрального царя) отражена в иконографии дерева, оплетенного ползучим растением типа плюща или виноградной лозы. Возможно, именно эта мысль отразилась в наличии двух основных типов греческих жезлов - жестких, прямых, способных служить опорой (ср. *σκήπτρον* от *σκήπτωμαι* "держаться", "опираться"), и упругих, гнувшихся (ср. *ῥάβδος*, *ῥόπαλον* или *ῥάπισ*). Об отношении скипетра, посоха, жезла к ритуалу "древесного" возрождения говорит их материал - дерево, причем специфицированный в отношении мифоритуальной семантики (так, посох путников изготовлялся обычно из мирта, палица Геракла из оливы и т.д.). Женская сущность вещи подтверждается рядом ее архаичных имен: *ῥακτηρία*, *κορύνη*, *ῥάβδος*, *σκυτάκη* (дорийская палица Геракла), *βικανική* (скипетр византийских императоров).

Другим вариантом священного жезла (кроме обвитого змеем) является жезл, схематически передающий насаженный на древко череп царя (ср. мифы об Эномае, Кикне, Агапе и Пенфее). Череп привязывался к дереву веревкой, позднее ставшей диадемой (см. Л.И.Акимова, А.Г.Кифишин. Назначение троянских диадем. - Тезисы международной конференции "Троя и ее сокровища". Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина, 25-27 ноября 1996 г. М., 1996. С.1 сл.). Такой изобразительный тип в чистом виде сохранил египетский скипетр (*mdw*): древко, увенчанное изображением головы бога или царя, которому принадлежал скипетр (Н. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952. S.255, Abb. 88, s.v. Gottesstab). Его вариантом является греческий скипетр с миниатюрной линакой сверху, *προσθη ῥίδια* или *τύπτοι* (их иногда носили на груди - см. Polub. XXI.37.4;

Dion.Hal. П.19.4; ср. такой скипетр - Myth. Lex. I,1870).

Тесная связь скипетра с диадемой-веревкой подтверждается наличием у ряда античных жезлов и тростей специальных шнуров и веревок (см. Lyd. de mag. I.32; Plaut. Asin. П.2,74; Ш.2,28; Plin. н. н. ХУ.18,75).

Древнейшие скипетры выступали в роли жезлов: у некоторых примитивных народов в них заключались органические останки мужских жертв или прах предков (см. G.Gerland. Zepter und Zauberstab in Nord und Süd. 1902.S.54f.; F.von Papen. Der Thyrsos in griech-nischen und römischen Literatur und Kunst. Bonn, 1905; J.Massinkoch, 1905). Их почитали - не только в Египте, где в каждом храме была своя богиня-скипетр (Bonnet.Op.cit.S.254), но и в Греции, как, например, в бестийской Херонее, где чтили скипетр Агамемнона (Paus. IX.40.6). На о.Кос Асклепию ежегодно приносили (ἀνάληψις) его скипетр (ῥάβδος) в торжественной процессии, как Афине в Афинах - пеплос.

Тот, кто держится за скипетр, обладает способностью к возрождению. Скипетр был способен "отверзать уста" ритуально мертвым царям. Вот почему царь мог держать речь в собрании или суде, только получив в руки скипетр (ср.Ц. П.99 сл.; ХУШ.497 сл.).

В руках богинь жезл выступает орудием смерти-возрождения. С его помощью Афина превращает Одиссея то в нищего, то в богача (Od.ХШ.429; ХУ.172,456), Кирка обращает спутников Одиссея в свиней и возвращает им затем человеческий облик (Od.Х.230 сл.; 388 сл.), Артемида превращает в птиц сестер Мелеагра (Anton.Lib.met.2,6). Обычный посох остается атрибутом всех мужчин, пребывающих в ритуале перехода - стариков, больных, странников (см.Л.И.Акимова, А.Г.Кифишин. О мифоритуальном смысле зонтика. - Этруски и Средиземноморье. М.,1994.С.189). О совершившемся возрождении иногда говорит процветание посоха и жезла (ср.превращение палицы Геракла в олеандр -Paus. П.31.10).

МИФ ОБ АКТЕОНЕ КАК ВАРИАНТ КОСМОГОНИИ

1. Миф об Актеоне в его наиболее популярной форме обычно сопоставляется с мифом о Тиресии. Однако безоговорочный на первый взгляд параллелизм этих мифов (Тиресий случайно видит купающуюся (=обнаженную) Афины и слепнет - Актеон случайно видит купающуюся (=обнаженную) Артемиду и гибнет; превращенный в оленя и растерзанный собаками) нарушается одним существенным обстоятельством: окончательным результатом столкновения с божеством. Тиресий не только **теряет** зрение, но и **обретает** пророческий дар, Актеон же претерпевает ужасную смерть и ничего не обретает. Это различие результатов отнюдь не случайно и объясняется, как мы постараемся показать, глубоким структурным различием самих мифов. В мифе о Тиресии центральным эпизодом является **теофания** - которая, даже совершаясь против воли божества, сохраняет свою благотворительную функцию (ослепление Тиресия - наказание за нарушение воли божества, обретение им пророческого дара - окончательный благой результат теофании).

2. В мифе об Актеоне, напротив, центральным эпизодом является не теофания. Купание Артемиды появляется в поздней, эллинистической версии мифа, но еще Еврипид в "Вахханках" (337 - 340) сообщает другой его вариант: Актеон гибнет потому, что похвалялся, будто он искуснее Артемиды в охоте. В этом варианте мифа нет ни купания богини, ни вообще **встречи** Актеона с нею, т.е. нет теофании; перед нами - **гибристический миф**, встающий в один ряд с мифами о похвальбе Арахны, похвальбе Марсия и т.п.

3. Обращает на себя внимание, что в обеих версиях мифа неизменным остается мотив превращения в оленя и растерзания собаками (при этом принадлежность собак самому Актеону или Артемиде может варьироваться). Более того, мотив растерзания в макроконтэксте мифа повторен трижды: двоюродный брат Актеона, Пенфей, растерзан вакханками; третий внук Кадма, Дионис, в ипостаси Загрея растерзан титанами. Широко известна роль растерзания в дионисийских культах. Отметим, что во всех трех случаях растерзание связано с **охотой**: Актеон спорит с Артемидой об искусности в охоте, Пенфей погибает во время мнимой охоты вакханок на льва, Загрей есть великий "охотник".

Именно для мифологии Диониса-Загрея космогонический характер растерзания достаточно ясно установлен. Речь идет не о космогоническом мотиве растерзания как такового, свойственного многим мифологиям, - в форме расчленения тела первочеловека Пуруши или первовеликана Имира, или расчленения "дракона хаоса" (Тиамат), - но о конкретном мотиве растерзания оленя (как указывает Дж.Э.Харрисон, олень может выступать, наряду с известными козлом, быком и пр., ипостасью Диониса). Это не означает, что миф об Актеоне есть форма дионисийского мифа; напротив, данный фрагмент дионисийского мифа и миф об Актеоне восходят к общему мифологическому прототипу - мифу о растерзании оленя.

4. Итак, центральный эпизод мифа об Актеоне - растерзание оленя собаками. Этот мотив имеет множественные параллели в ряде мифологий (североамериканских индейцев, сибирских народностей и др.), где олень (или лось) играет ярко выраженную космогоническую роль посредника между небесным и подземным миром, похищая солнце из преисподней. При этом его преследуют различные хищники, символизирующие хтонические силы. Хтонический характер *собак* достаточно хорошо виден и на материале греческой мифологии (Кербер, собаки как спутники Гекаты и обычная жертва ей, Скилла и пр.).

5. Растерзание оленя хищниками (правда, преимущественно копытными) составляет один из основных изобразительных сюжетов скифского "звериного стиля". Этот сюжет на скифском материале убедительно проинтерпретирован (в работах Е.В.Переводчиковой, Д.С.Раевского, Д.А.Мачинского) как космогонический: копытные и хищные соотносятся с различными зонами космоса - земной и хтонической - и, в конечном счете, с космогонической моделью мирового древа.

6. В греческом изобразительном искусстве мотив растерзания копытного (оленя, быка, коня) хищниками (преимущественно львами) также весьма частотен. Отметим, что это довольно обыкновенная фронтонная композиция архаических храмов (например, архаического храма Аполлона в Дельфах, архаического храма Афины на Акрополе), что может служить косвенным подтверждением космогонического характера этих изображений.

Наряду с этим, в иконографии Артемиды связь этой богини с оленем представлена двояко: Артемиды-охотница *поражает* оленя и одновременно лань выступает постоянной спутницей и ипостасью Артемиды. Обе эти формы возводятся к образу Артемиды-"хозяйки зверей", часто присутствующей, например, в вазописи: крылатая или бескрылая женская

фигура, держащая в руках животных или птиц, например, Артемида с оленем на мелосской амфоре конца VII в. (Афинский национальный археологический музей). Чрезвычайно показательна геометрическая беотийская амфора начала VII в. (Афинский национальный археологический музей) с фигурой "хозяйки зверей": геометризованные руки-крылья, над ними - птицы, под правой рукой - бычья голова, у ног - волкообразные хищники, на юбке - рыба, пространство между фигурами заполнено солярными символами. Здесь представлены все зоны мироздания, соотносимые с мировым деревом. Разнообразный иконографический материал позволяет выделить три группы изображений с однотипной композицией: (1) два хищника, терзающие копытное животное, находящееся в центре; (2) два животных (или две птицы) подле "хозяйки зверей", находящейся в центре; (3) два копытных животных подле мирового дерева, находящегося в центре. Все эти изображения фиксируют варианты космогонического мифа, практически не известного в *нарративных формах* греческой мифологии.

7. Таким образом, можно сказать, что наряду с универсальной космогонической моделью пары божественных прародителей (Океан и Тефия в "гомеровской космогонии", Уран и Гея в "гесиодовской космогонии") и моделью смены божественных поколений, завершающейся битвой верховного божества с драконом ("переднеазиатская модель", подробно изученная М.Вестом, В.Буркертом и др. прежде всего в связи с Гесиодом), в греческой мифологии присутствует и третья модель, связанная с мотивом растерзания копытного животного хищными в контексте мифологии мирового дерева. Эта модель широко представлена в изобразительном искусстве от микенских времен до эпохи эллинизма, от культовых форм до чисто декоративных, - но практически не засвидетельствована в *нарративной* форме. Миф об Актеоне представляет собой редчайшее исключение. Ядро его составляет мотив растерзания оленя, универсальный для мифологий охотничьих социумов. Артемида появляется в этом мифе именно как охотничья богиня, "хозяйка зверей", одновременно покровительствующая оленям - и поражающая их. Ее хтонический характер связывается с хтоническими хищниками - собаками, разрывающими Актеона. Актеон, в свою очередь, расслаивается на оленя-жертву и охотника, спорящего с богиней об искусстве охоты. Наконец, сцена купания Артемиды представляет последнее нововведение нарративной мифологии, возможно, смоделированное в подражание мифу о Тиресии.

GRAECIA CAPTA

Освоение чужой культуры предполагает, помимо прочего, освоение некоторого терминологического минимума, причем однозначность термина при заимствовании нередко возрастает, т.к. в родном для себя языке он может быть моносемичным лишь в пределах своего терминологического поля, а заимствуется именно как термин, т.е. никаких отвлекающих значений в новом языковом контексте не имеет. Римская политическая терминология в части названий должностных лиц в отношении системности и однозначности несомненно приближалась к идеалу, однако со временем римская должностная иерархия становилась все более актуальна для греков, а значит, должно было быть освоено и соответствующее терминологическое поле.

Из некоторых надписей известно, что греки порой попросту транслитерировали названия должностей, и подобную практику нельзя назвать исключительно низовой: сам Плутарх не пытался перевести *dictator* и даже преобразовал *dictatura* в греческое *dictatoria* (Fab. 3). Зато обращаясь к должностям более или менее массовым, -- как раз таким, где путаница вполне возможна и потому особенно нежелательна, -- нельзя не обнаружить явный недостаток терминологических ограничений. Уже Полибий довольно полно описал по-гречески римскую должностную иерархию, но он именно переводил названия -- выбирал из существующих слов казавшиеся подходящими, а потому, например, консула иногда называл *hypatos* (6,12,1), а иногда *archon* (1,39,1). Подобный прием, не всегда удовлетворительный даже в историческом повествовании, совсем не годится в гражданском обиходе, когда все нужно знать и понимать точно. Тем не менее все позднейшие свидетельства демонстрируют продуктивность именно такого метода в освоении римской должностной номенклатуры.

Практически всем римским должностям нашлись греческие названия, хотя лишь немногие из них обладали терминологической однозначностью: правда, повело центуриону (тут напрашивалась калька *hekatontarchos*), повело проконсулу (слова *anthypatos* раньше не было), зато *hypatos*, хотя и в качестве прилагательного, по-прежнему могло применяться не только к консулу, но и к иному "превосходительству". А вот *tribunus plebis* был переведен как *demarchos* (хотя так же в Аттике и в Египте называ-

лись окружные старосты), *tribunus militum* -- как *chiliarchos* (хотя так уже назывался начальник тысячи воинов, а нередко и начальник городского гарнизона), *lictor* -- как *rhabduchos* (хотя так же назывались судьи состязаний) и т. д., и в обиходе могло быть не вполне ясно, о каком именно "жезлоносце" или "тысяченачальнике" идет речь. Своеобразный рекорд поставлен словом *hegeton* -- и без того довольно многозначное, оно стало применяться и к префекту, и к прокуратору, и вообще к правителю провинции, а префект при этом мог именоваться еще и *archon*, как иногда именовались консулы, не говоря уж о многочисленных архонтах греческих полисов.

Итак, если на латинском Западе представления о римской государственности были структурированы уже на уровне языка, на грекоязычном Востоке нужно было всякий раз разбираться в сути дела, преодолевая языковые помехи, -- в противном же случае можно было говорить лишь о не вполне определенной группе лиц, представляющей "начальство" и (впоследствии) возглавляемой "царем" (который тоже мог оказаться не принцепсом, а тетрархом или каким-нибудь нумидийским князем). Это естественным образом приводило к недостаточной отчетливости правовых представлений у "ромеев" сравнительно с "римлянами" и в перспективе к некоторому бюрократическому мистицизму, происходящему от неясности понятий о правах и обязанностях администрации, -- все это поддерживалось, конечно, и другими обстоятельствами, являя в целом нарождающийся "дух византийства". Однако причины терминологического беспорядка были более конкретны, чем его дальние и зачастую непрямые результаты.

Известно, что греки, даже и в римское время, латыни обычно не знали или знали очень плохо, а главное -- культурная ответственность, предписывавшая, например, образованному римлянину знакомство с греческой литературой, практически воспрещала образованному греку какое бы то ни было использование любых языков, кроме греческого. Упомянувшееся использование в греческих надписях слов вроде *imperator* было примером языковой (и тем самым культурной) безответственности, как и нередкое в быту использование латинских имен, всегда осуждавшееся представителями элиты. Хотя в принципе варваризм мог применяться как художественный прием, *glotta* (редкое или иноязычное слово), но прием этот усиливал поэтичность, что в повседневной деловой

речи было допустимо лишь изредка, при упоминании экзотических реалий (даже и *dictatoria* Плутарха может пониматься как экзотическая деталь республиканской старины), а для деловой и повседневной речи годились лишь *kyria* -- расхожие слова, как *archon*, *hegemon* или *chiliarchos*, пусть создающие порой путаницу, зато не нарушающие стилистической нормы.

Все изложенное наводит на мысль, что стилистическая цензура осуществлялась лицами, заинтересованными в соблюдении стилистической нормы любой ценой, -- так оно и было, ибо максимальной языковой ответственностью в сочетании с максимальным авторитетом в вопросах словоупотребления обладали преподаватели риторики, составлявшие нечто вроде неформальной экспертной группы во всем, что касалось языка и стиля. Цензура риторической нормы, как и всякая цензура, была в основном запретительной: нельзя было переносить в греческий язык латинские слова и злоупотреблять неологами (хотя префиксальные образования *anthypatos* и *synypatein* все же появились) -- а уж окажется ли это вредно для чего-то, не связанного напрямик с языком и стилем, это было для нормы безразлично.

Другое дело, что всякая трудность всегда относительна и адекватный перевод латинской номенклатуры посредством *kyria* сделать было можно -- например, перифрастически (*procurator* стал бы *episcopus epicrates*), но это предполагает осознание актуальности задачи. Однако, хотя адекватность освоения столь важного терминологического поля в реальной жизни была, конечно, актуальна, для греческой культурной нормы (а должное важнее сущего) это было не так: все, касающееся варваров, хотя бы и римлян, не относилось к единственно значимой области социального знания, к элдинству. Притом *interpretatio Graeca*, применявшаяся к варварским богам, применялась, в сущности, и к варварскому быту, который по мере возможности описывался в привычных категориях и привычными словами. Таким образом, пока греки не стали ромеями, им незачем было с особой точностью различать варварских начальников, а когда они ромеями наконец стали, от этой точности под их влиянием понемножку начали отвыкать и природные римляне.

This work was supported by the Research Support Scheme of the OSI/HESR, grant # 446/1996.

Эксерпты анонимного лапидария в cod. Marc. Gr. Z 308 и традиция античных трактатов о камнях

В рукописи Marc. Gr. Z 308 на листах 48^v-49^v имеется небольшое сочинение, озаглавленное *Περὶ τῶν ἑβ' λίθων*, значительная часть текста которого кажется практически полностью выцветшей, но хорошо читается в ультрафиолетовых лучах. Каталог Э. Миони безоговорочно определяет этот памятник как эксерпты из Епифания, оригиналом считая текст рукописи Vat. Gr. 223, f. 47 sqq., опубликованный в PG 43, 293-301. Сопоставление текста PG с дошедшими до нас переводами на грузинский (самый полный вариант, которым, однако, не исчерпываются греческие фрагменты), армянский, арабский и латинский языки показывает, что оригинал сочинения Епифания ни в одной из версий не сохранился целиком; тем не менее, не вызывает сомнений, что он был озаглавлен *Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου Πρὸς Διόδωρον ἐπίσκοπον Τύρου περὶ τῶν ἑβ' λίθων τῶν ὄντων ἐν τοῖς στολισμοῖς τοῦ Ἀαρῶν βιβλίον*. То, что Епифаний, родившийся и проведший первую половину жизни в Иудее, избирает своим предметом рассказ о двенадцати драгоценных камнях на одеянии еврейского первосвященника, во многом объясняет, почему начиная со старинного итальянского комментатора, воспроизведенного в PG, почти никто из исследователей не пытался сопоставить этот трактат с фрагментами труда Теофраста *De lapidibus*. Враждебность Епифания к классическому образованию и форма, в которую он облек свой лапидарий, заставляют читателя видеть в нем такой же комментарий к библейским древностям, как и трактат *De mensuris et ponderibus*; кажется неизбежным, что Епифаний заимствовал сведения о камнях из неизвестных нам семитских источников. Видимо поэтому после осторожной констатации некоторых параллелей между Епифанием и Теофрастом у F. de Mely (*Les lapidaires...* 1902) авторы тех немногочисленных (Geerard CPG II 3748 указывает 6 публикаций, к которым после 1974 г. добавились еще 3 или 4) работ, которые так или иначе затрагивают этот труд Епифания, фактически принимают его за исходный пункт всей последующей лапидарной традиции; следовательно, и венецианские эксерпты не могут иметь иного источника. Новое сопоставление греческого текста и переводов

Епифания с эксцерптами и с фрагментами Теофраста позволяет наметить следующие выводы:

1. Епифаний, несмотря на свою славу врага классической культуры, тщательно изучил трактат Теофраста; особенно характерны не только детали описания отдельных камней, но и точные или весьма близкие лексические параллели.

2. Анонимные эксцерпты сделаны по модели Епифания (эксцерптор следует тому же порядку описания камней, который у Епифания связан с библейскими реалиями), но не по его тексту (ни по известному нам фрагментарному варианту, ни по утраченному оригиналу) – ср. начало Анон. Магс. Gr. 308: Σάρδιον τὸ καὶ βαβυλώνιον χαλούμενον... и начало в PG 43: πρῶτος λίθος σάρδιος ὁ βαβυλώνιος...

3. Наконец, многое заставляет нас думать, что вся античная и средневековая традиция лапидариев берет начало из одного единственного источника – трактата Теофраста, который позднейшие авторы в большинстве случаев сокращали и контаминировали с другими сочинениями, бывшими, в свою очередь, нередко еще одной переработкой Теофраста.

К докладу будет приложено издание текста венецианских эксцерптов.

К ВОПРОСУ О ПОДЛИННОСТИ ДЕФИНИЦИЙ В ХАРАКТЕРАХ ТЕОФРАСТА

1. Спектр научных интересов Теофраста не уступал по своей широте Аристотелю. Однако, по иронии судьбы, известность Теофрасту принесло небольшое и маргинальное сочинение *Характеры*, к тому же дошедшее до нас в очень испорченном и, возможно, сокращенном виде. Много споров вызывает вопрос о подлинности произведения или его отдельных частей. Сложнее всего обстоит дело с определениями, предшествующими описанию характеров. Одни ученые¹ рассматривают эти дефиниции как неподлинные, другие² отстаивают их оригинальность.

2. Не подлежит сомнению, что дефиниции написаны не в византийское время, как предисловие и *clausulae* к характерам 1, 2, 3, 6, 8, 28, 29, потому что они содержатся во всех рукописях и папирусах, в которых цитируются соответствующие места. Однако определения могли быть добавлены и после смерти Теофраста, так как самые ранние папирусы относятся к I в. до н. э.

3. Форма построения определений не имеет общей схемы. Они формулируются то осторожно с помощью *δόξει εἶναι* (13, 21, 23) и *δόξειεν ἂν εἶναι* (1, 4, 7, 16, 25, 26, 27), то, наоборот, однозначно благодаря глаголу *ἔστι* (10, 14, 17, 18, 19, 20, 24, 28, 29), который ставится в начале фразы. В других случаях встречается оборот *ὡς ὄρω λαβεῖν* (9, 20) или *ὡς ὄρω εἰπεῖν* (5, 14), отсылающий к определению. Наконец, словно обращение к невидимому собеседнику, употребляется *ἀμέλει* (13, 16, 23, 25). В самих дефинициях много повторяющихся частей, например: *ἡδονῆς παρασκευαστικῆ* (5), *λύπης παρασκευαστικῆ* (19), *λύπης ποιητικῆ* (20); *αἰσχροῦ ἔνεκα κέρδους* (9), *κέρδους γλιχομένη* (26), *περιοισία κέρδους αἰσχροῦ* (30); *προσποίησις ... πράξεων καὶ λόγων* (1), *προσποίησις τις λόγων καὶ πράξεων* (13), *προσδοκία τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων* (23) и др. Отсутствие в формулировке слова *ἕξις* (*свойство, состояние*) в качестве родового понятия указывает на то, что автор не стремится подвести группы характеров под общую категорию. В определениях нет ссылок на другие характеры, а сама их абстрактность

¹ Hanow, F., *Theophrasti characterum libello*, Diss., Bonn 1858, 17, 28; *Theophrasti Characteres*, ed. Petersen E., Leipzig 1859; *Theophrasti Characteres*, ed. Ussing J.L., Copenhagen, 1868; 2 ed. Leipzig 1895; Gomperz Th., *Über die Charaktere Theophrasts*. – *Sitzungsberichte der kaiserlichen österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Bd. 117, X. Abhandlung, Wien 1889, S. 2; Stein M., *Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren*, Stuttgart 1992.

² *The Characters of Theophrastus*, ed., introd. and comment. by Ussher R.G., London 1960; *Theophrastus Charaktere*, hrsg. und Kommentar von Steinmetz P., Bd. I–II, München 1960–1962; Bingen J., *Les Caractères de Théophraste, témoignage authentique et déconcertant*, in: *Grec et Latin en 1980, Études et documents dédiés à Edmond Liénard*, ed. G. Viré, Bruxelles 1980, p. 33 ff.

не согласуется с последующим конкретным описанием. Удаление дефиниций не нарушает смысла и структуры частей произведения, так как за ними следует прилагательное, обозначающее характер, и переход от определения к описанию в форме $\delta\ \delta\epsilon\ \dots\ \tau\omicron\upsilon\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\iota\varsigma$.

Сомнения в подлинности вызывают дефиниции 1 (из-за противоречия между определением и содержанием характера) и 13, так как в ней встречается та же странная фраза *προσποίησίς τις λόγων καὶ πράξεων*, что и в определении 1. Другие дефиниции, хотя и не дают прямого повода усомниться в их принадлежности Теофрасту, но все же вызывают некоторые подозрения (в дополнение к тому, что каждая из них содержит указания на черты, которые отсутствуют в описании,¹ что можно, впрочем, отнести к стилю данных определений вообще): а) сомнения в стилистике: *διήγησις λόγων* 3; *σύνθεσις ψευδῶν λόγων καὶ πράξεων* 8; *τὸ διάφορον* 10; *ἐπιτίμησις* с gen. obj., *τὰ δεδομένα* 17; *ἔμφοβος* 25; б) определения 2, 4, 8, 10, 11, 14, 15, 17, 18, 20, 25, 26, 27, 28 не полностью раскрывают определяемое, так как они либо сформулированы слишком общо, либо отмечают качество, которое в описании не играет роли; в) дефиниции 16, 17, 21, 29, 30 представляют собой лишь описание понятия другими словами; г) дефиниции 2, 6 содержат морализаторскую оценку. Кроме того, вероятно, что дефиниция 20 была написана по образцу дефиниции 5.

Аргумент, что все неясности в формулировках дефиниций объясняются их риторической функцией, сомнителен, потому что этим можно оправдать любую сложность содержательного и стилистического характера. Возможно, что несоответствие определений описаниям обусловлено тем, что автор (или авторы) дефиниций, с одной стороны, хотели улучшить *Характеры*, а с другой, не поняли произведения, полагая, что Теофраст написал работу по этике.

4. Из тридцати характеров одиннадцать мы находим у Аристотеля: 1, 2, 3, 4, 5, 9, 14, 15, 22, 23, 25, 30. Сопоставление определений у обоих авторов выявляет одно принципиальное различие: Аристотель строит тройные ряды человеческих качеств (*EN* 1107a33 – 1108b 7), определяя человеческие пороки в отношении добродетели (*ἀρετή*) как крайние полюса – недостаток (*ἔλλειψις*) и излишество (*ὑπερβολή*) – некоей *μεσότης* (1106b 36 – 1107a 3). В *Характерах* же определения даются без намека на добродетель. Более того, одни из них совпа-

¹ *προσποίησις* 1, 13, возможно, и 23; *πράξις* 1, 8, 13, 14; *ὁμιλία* 2, 15; *διήγησις*, *ἀπροβούλευτος* 3; *ἀμαθία*, *ἀσχημῶν* 4; *ἐντευξις* 5, 20; *παρασκευαστικός* 5, 19; *ὑπομονή* 6; *ἀκρασία* 7; *σύνθεσις* 8; *καταφρόνησις* 9, 24; *κέρδος* 9, 26, 30; *φειδωλία*, *τὸ διάφορον* 10; *παιδιά*, *ἐπιφανής*, *ἐπονείδιστος* 11; *βραδυτής* 14; *ἀσπῆγεια* 15; *ἐπιτίμησις*, *τὰ δεδομένα* 17; *ὑπόληψις* 18; *ἀθεραπευσία* 19; *λύπη* 19, 20; *ποιητικός*, *βλάβη* 20; *δρεξις* 21; *ὑπεξίς*, *ἔμφοβος* 25; *ισχύς*, *γλίχθεσθαι* 26; *φιλοπονία*, *ἡλικία* 27; *ἀγωγή* (*Casuabonus*) 28; *ἐπιθυμία*, *κακία* 29.

дают с аристотелевскими либо в *Никомаховой*, либо в *Эвдемовой этике*, либо в *Риторике*, в то время как другие совершенно не похожи на них. Подобная независимость многих дефиниций в *Характерах* представляется странной, так как связь с учителем прослеживается во всех остальных произведениях Теофраста, которые дошли до нас. Кроме того, эклектичность и бессвязность формулировок заставляет усомниться в том, что их мог сочинить человек, хорошо знакомый с работами Аристотеля и сам написавший этические сочинения. Подобный же дилетантизм автора выявляет и сопоставление стиля дефиниций в *Характерах* с "Оροι Псевдо-Платона и псевдоаристотелевским περὶ ἀρετῶν καὶ κακίῳν.

5. Собрания дефиниций, приписываемых тому или иному известному мыслителю, были весьма распространены в античности, и Теофраст также мог не быть исключением. Первые сборники появились после того, как Платон в *Федре* (265с-266с), *Софисте* и *Политике* изложил метод вычленения понятия посредством дихотомии от рода к виду. Нам известны следующие названия несохранившихся работ Аристотеля: "Οροι πρὸ τῶν τοπικῶν, Συλλογιστικῶν καὶ ὄροι καὶ Ὀρισμοὶ τρισκαίδεκα. Спесиппу приписывают трактат "Οροι. Упоминаются также три книги теофрастовских Διορισμοί. Весьма объемным должно было быть собрание Хрисиппа. Цицерон сообщает об определениях стоика Сфера и приводит две его дефиниции храбрости (*Tusc. IV 53*). До нас дошли две эллинистические работы: περὶ παθῶν Псевдо-Андроника и περὶ ἀρετῶν καὶ κακίῳν Псевдо-Аристотеля. Псевдоплатоновское сочинение "Οροι состоит из дефиниций по естествознанию, психологии, этике и имеет своим источником учение Академии.

6. Из всех дошедших до нас античных сборников как раз дефиниции в псевдоплатоновских "Οροι наиболее подобны определениям в *Характерах*. Определения 5, 7, 23 почти дословно совпадают с псевдоплатоновскими. Не исключена также связь дефиниций 2, 9, 12, 14, 18, 21, 25 с "Οροι. Итак, либо автор дефиниций в *Характерах* заимствовал их у Псевдо-Платона, но сделал это крайне неумело или неточно (например, у дефиниций в *Характерах* отсутствует слово ἐξίς, "которое есть в "Οροι); либо псевдоплатоновские дефиниции взяты из *Характеров*, что, правда, еще не говорит в пользу авторства Теофраста, так как они могли быть составлены кем-то из его учеников. Кроме того, мы не знаем прямых источников и времени написания "Οροι, что нам также не добавляет аргументов в пользу односторонней зависимости дефиниций в *Характерах* от Псевдо-Платона. Данное сходство хотя и наводит на мысль о заимствовании, но отсутствие прямых доказательств не позволяет нам сделать однозначные выводы.

7. Рассмотрение фрагментов произведения Аристона Кеосского (III – II в. до н. э.) περί τοῦ κομψέειν ὑπερφαιάς, приводимых в качестве одного из главных аргументов у защитников подлинности определений, дает повод к разочарованию, так как при всей схожести описаний характеров в них отсутствуют ожидаемые дефиниции. Единственное место по форме напоминающее определение содержится в col. 21: ὁ δ' εἶρων ὡς ἐπὶ τὸ πλείστον ἀλαζόνος εἶδος ... Но в отличие от Теофраста, во-первых, в нем отсутствует помен qualitatis на -α. Во-вторых, Аристон сопоставляет тип εἶρων с ἀλαζών, что не встречается в *Характерах*, а скорее написано под влиянием Аристотеля (EN 1108a 19). Наконец, данная фраза устанавливает связь одного психологического типа с другим, но не раскрывает содержания понятия.

8. Таким образом, возможны следующие варианты: а) дефиниции составлены самим Теофрастом, но впоследствии были сильно искажены и испорчены; б) часть оригинальных определений была утеряна и восстановлена впоследствии неким анонимным автором на основании сборников дефиниций; в) дефиниции не принадлежат Теофрасту, а были добавлены позднее, возможно, при помощи сборников. Мы склоняемся к последнему, так как у нас нет прямых доказательств подлинности дефиниций, и, напротив, много серьезных аргументов в пользу того, что определения составлены не Теофрастом. Также исключается возможность, что сначала были сочинены дефиниции, а потом сами описания, так как стиль последних более строен и выразителен. К тому же вряд ли бы в этом случае автор описаний не попытался отредактировать сами определения так, чтобы они соответствовали характеру. Можно приблизительно установить временные рамки написания дефиниций: от смерти Теофраста (288/87 и 287/86) и до середины I в. до н. э., к которому относится самый ранний папирус (P. Negs. 1457) с цитатой из *Характеров*, возможно, содержащей дефиницию 5.

К РЕКОНСТРУКЦИИ ОСОБЕННОСТЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ВЫПЕЧКИ

(на материале трактата Катона Старшего "О земледелии")

Ремесло пирожника, по крайней мере в Афинах, отличали от ремесла повара уже в классическую эпоху, примерно тогда же, когда начали появляться первые кулинарные трактаты¹. О выпечке писались особые кулинарные книги, которые составляли не повара, а ἀρτοποιοὶ "хлебопеки" или πλάκωυτοποικοὶ "пирожники". У Афиняев в "Пире софистов"² — основном источнике по этому вопросу — приводятся имена 7 авторов, посвятивших свои трактаты выпечке³. До нас дошло около 100 названий древнегреческой выпечки, но ни одного подробного рецепта⁴. Из-за этого в переводах названий древнегреческой выпечки на новые языки и ее классификации царит полный хаос, что, к несчастью, распространяется и на всю античную выпечку в целом⁵. Чтобы установить, что подразумевается под каждым названием, необходимо обратиться к латинским текстам,

¹ V-IV в. до н.э., см. "Горний" 518b, где Платон упоминает Митаяка, самого раннего автора кулинарной книги.

² Athenaeus. The Deipnosophists. With an English translation by Ch. V. Gulick, vols. 1-7. Cambridge (Mass.): Harvard University Press-London: William Heinemann LTD, 1927—1941 (=1993) (Loeb Classical Library), 643e-648c.

³ Это 4 автора по библиографии, составленной Каллимахом: Ἀγίμιος, Ἡγήσιππος, Μητρόβιος, Φαί[σ]τος и трое очевидно более позднего периода: Χρυσίππος ὁ Τυανεύς, Ἰατροκλῆς, Ἀρτοκράτιωv ὁ Μειδίητος.

⁴ Как правило, в древнегреческом тексте может (крайне редко) описываться одна из фаз приготовления выпечки или сообщаться об одном или нескольких требующихся ингредиентах или (что чаще) описываться внешний вид готового изделия.

⁵ Так, в основополагающей статье 'Kochkunst' (RE) содержится 2(!) фактических ошибок при описании выпечки у Катона — самый одиночный пример.

сохранившим подробное описание рецептов выпечки, что и приводит нас к Катону Старшему.

Трактат Катона Старшего "О земледелии" самый ранний сельскохозяйственный трактат античности, дошедший до нас в относительной целостности и сохранности, и как следствие — бесценный источник информации о реалиях III-II вв. до н.э. Из 170 глав обо всем, что необходимо знать земледельцу, 10 посвящены приготовлению разнообразной выпечки⁶. При этом примерно половина названий — греческие, о чем свидетельствует нижеследующая таблица:

греческие корни		dubia	латинские корни
<i>placenta</i>	πλακοῦς-δεντα	<i>scrib(i)lita</i>	<i>libum</i>
<i>spira (spera)</i>	σπείρα	<i>emeum</i>	<i>globuli</i>
<i>encytus</i>	ἔγκυτος		<i>savillum</i>
<i>spaerita</i>	σφαίρα		<i>mustaceus</i>

Представляется небезынтересным сопоставить рецепты выпечки с греческими названиями у Катона и сохранившиеся в греческих текстах названия выпечки.

Самый подробный рецепт у Катона — рецепт *placenta* (Cat.85). Плаκόεις (или чаще плаκοῦς), по Афинию⁷ — субстантивированная форма от ἄρτος плаκοῦς, — стала общим словом для выпечки, почти как русское "пирог", причем как в Греции, так и в Риме (в своей латинизированной форме *placenta*). Но благодаря Катону мы имеем шанс восстановить, что конкретно это слово первоначально обозначало.

⁶Caton. De l'agriculture. Texte établi, traduit et commenté par R. Goujard. Paris: Les Belles Lettres, 1975 (Collection Budé), 84-91, 93, 130.

⁷ Ath. ibidem.

Рецепты *spira* (Cat.86) и *spærta* (Cat.91), впрочем, как и *scriblita* (Cat.87), возвращают нас к рецепту *placenta*. Все надо делать так же, только форма у *spira* — крученая, у *spærta* — шарообразная, а не плоская, как у *placenta*, *scriblita* же сохраняет форму *placenta*, разница заключается в том, что слои теста внутри промазываются сыром без меда. Но хотя два из этих трех названий находят свои соответствия у Афиней: σκριβλίτης⁸ и σπίρα, во-первых, они могут быть катоновскими названиями в греческой передаче⁹, а во-вторых о них ничего не говорится, кроме того, что σπίρα делается из сыра, что не совсем понятно, так как в ней по рецептуре Катона такое же количество сыра как в *placenta*, *spærta*, *scriblita*.

Наконец, *encytus*, второй по частоте упоминаний вид выпечки после *placenta* у Афиней. Образование названия достаточно прозрачно ἔγχυτος — “налитый”, что и пишется во всех словарях, но у Катона тесто не жидкое, оно лепится, а в нем делаются углубления, так что более правильно, скорее всего, предполагать второе значение отлагательного прилагательного: “могущий быть налитым”, тогда получается, что “чашечки” *encytus* поджаренные в жире до золотистости подаются с медом или мультсомом.

Подводя итоги, можно с некоторой долей уверенности утверждать, что πλάκοϋς, первоначально делавшийся с сыром и медом, постепенно стал наполняться другими начинками¹⁰ (что в конечном счете дало молдавско-румынскую пачинту, возможную с разнообразным содержимым), а ἔγχυτος делался в форме плашек, чтобы его было удобно наполнять медом и мультсомом, и был одновременно посудой и угощением.

⁸Вообще конъектура Казобона вместо σκριβλίτης рукописи, хотя и очень убедительная.

⁹Там же приводится много других валидизированных латинских названий выпечки.

¹⁰См. Ath. *ibidem*.

**АТТИЧЕСКАЯ КРАСНОФИГУРНАЯ КЕРАМИКА
ИЗ МАСТЕРСКОЙ МАСТЕРА ЙЕНЫ**

(По материалам собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина)

Мастер Йены занимает особое место в аттической красно-фигурной вазописи начала IV века до н. э. В 1853 году в Афинах случайно была найдена гончарная мастерская, давшая, среди прочих находок, несколько десятков фрагментов красно-фигурных сосудов, преимущественно киликов разных типов, расписанных одной рукой. Большая их часть попала в Археологический музей Университета в Йене. В начале 1930-х гг. Вальтер Халанд публикует принадлежавшие музею фрагменты под именем мастера Йенских чаш. Д. Бизли в первом издании ARV (1942) помещает фрагменты из собрания в Йене вместе с фрагментами и целыми сосудами из других коллекций под общим заголовком "Мастер Йены". Во втором издании ARV (1963) он меняет заглавие на "Мастерская мастера Йены" и предваряет список работ (всего более 80 номеров) очень краткой характеристикой вазописца, выделяя три "стиля" — А, В и С (в латинской транскрипции). Первый (А) — бесспорно стиль самого мастера Йены, он отличается тонким изящным рисунком; в нем выполнены росписи тондо лучших и, видимо, наиболее ранних киликов вазописца. Второй (В) — чуть более грубый и торопливый, характерен для росписи наружных сторон многих киликов

мастера, а также тондо некоторых более поздних чаш и наружных сторон ряда глубоких киликов. Третий (С) - грубый и небрежный, в котором расписаны главным образом глубокие килики. В отличие от самого Д.Бизли, сохранявшего за работами, исполненными в стиле "С", авторство мастера Йены, сегодня многие исследователи сомневаются в принадлежности последней группы самому вазописцу.

В собрании ГМИИ им. А.С.Пушкина хранится около 50 фрагментов киликов на низкой ножке и глубоких киликов. Часть из них без сомнения можно отнести к числу работ мастерской мастера Йены. Наиболее ранним среди них является фрагментированный килик на низкой ножке с изображением двух мужских фигур в тондо, найденный в Фанагории. Тонкий рисунок, подробная передача всех деталей мускулатуры обнаженных тел, стройных и пропорционально сложенных, четкие, местами рельефные линии общего контура фигур, использование разжиженного лака для внутреннего рисунка - все эти черты позволяют отнести роспись к числу ранних работ мастера, ок. 400 г. до н.э.

Большая часть фрагментов, приписываемых нами мастерской мастера Йены, исполнена в стиле "С". Как правило, это глубокие килики; на каждой стороне чаши помещено две, иногда три фигуры - мужские и женские. Почти всегда вводится мужская фигура, закутанная в плащ. Часто это юноша в гиматии, опирающийся на палку и слегка наклонившийся вперед. Пропорции фигур нарушены, они коротконоги, приземисты, поясница сильно прогнута, но кисти рук и ступни ног остаются

соразмерными фигуре, хотя рисунок их крайне небрежен, а пальцы едва намечены. Мускулатура обнаженных тел, как и в ранних работах, передается подробно, но линии утратили четкость и тонкость, одинаковы по толщине и однообразны.

Для большинства фигур стиля "С" характерен небольшой наклон головы вниз и взгляд исподлобья. Глаз всегда большой, с длинными линиями брови и верхнего века и крупной точкой зрачка; угол рта обозначен точкой, а кончик носа чуть заострен. Волосы передаются простым пятном черного лака. У мужчин они украшены узкой повязкой или диадемой с зубцом спереди, исполненными серовато-белой краской. У женщин волосы собраны в маленький пучок на затылке, какие-либо украшения, ленты отсутствуют.

Помимо разницы в уровне исполнения, ранние и поздние работы мастера Йены обнаруживают резкий контраст при сравнении тематики их росписей. Рисунки почти всех ранних киликов представляют богов и героев — Аполлон, Афродита, Артемида, Дионис, Ника, Геракл, Пелей, Триптолем — вот далеко не полный перечень персонажей, появляющихся в этот период. От всего этого богатства в поздних работах уцелеют только отдельные изображения эротов, менад и сатиров. Основной же круг фигур на глубоких киликах составляют атлеты, факелоносцы, юноши, мужчины и женщины — приносящие жертвы у алтаря, беседующие или передающие друг другу различные предметы.

Сопоставление ранних и поздних работ (стили А и С), вышедших из мастерской мастера Йены, возвращает нас к вопро-

су об авторстве - были ли все они выполнены одним вазописцем, стиль которого к концу карьеры так изменился, или же правильнее было бы говорить о двух мастерах, один из которых явно играл второстепенную роль в мастерской. К сожалению, имеющегося в нашем распоряжении опубликованного материала пока недостаточно для окончательного вывода.

СИСТЕМА РОСПИСИ ПОМЕЩЕНИЯ I В. ДО И.Э. В
ГЕРМОНАССЕ

В 1996 г. при раскопках античной Гермонассы (станция Тамань Краснодарского края), проводимых ГМИИ им. А.С.Пушкина с 1969 г. было обнаружено помещение площадью ок. 30 кв.м, контуры которого четко прослеживаются по фундаментам и остаткам цокольной части стен. Выше цоколя, сложенного из плохо обработанных камней, лежали сырцовые кирпичи, развалы которых наблюдались в предыдущих штыках. Внутри помещения на полу найдены в беспорядке большие пласты росписной штукатурки. Пол представлял собой слой плотно утрамбованной известняковой крошки толщиной 2,5 - 3 см.

Богатая гамма красок и довольно крупные куски штукатурки, сохранившиеся в отдельных местах, дают возможность восстановить первоначальную роспись стен помещения. Предложенная реконструкция отнюдь не беспорочна из-за плохой сохранности красок, большого количества раскрошившихся кусков и немногочисленности звеньев, связывающих смежные пояса. Однако для Гермонассы такая находка является почти уникальной, так как до сих пор там находили лишь единичные крошечные кусочки красной, желтой и белой штукатурки. В росписи же данного объекта присутствовали красный, белый, сиреневый, розовый, черный и серебристо-серый цвета, а также имитация темного мрамора с цветными прожилками.

Роспись стен исполнена в технике фрески с шероховатой и матовой поверхностью. В отдельных местах применено лессировочное покрытие. Краски были нанесены по штукатурке, толщиной 2,5 см, состоящей из двух слоев. Декор представляет собой ряд орнаментальных полос, имитирующих большие блоки (орфостаты), квадраты, орнаментальные пояски. Использовался прием членения орнаментальных участков узкими бороздками, нанесенными крученым жгутом. Все эти элементы росписи указывают на геометрический стиль соответствующий I помпейскому,

но в данном случае, как и в большинстве настенных росписей Северного Причерноморья, он максимально упрощен и состоит из нескольких горизонтальных полос различной высоты. При реконструкции росписи нам приходилось прибегать к аналогиям, известным в Северном Причерноморье (напр., Фанагория, Пантикапей).

Нижняя часть стены, по-видимому, было оформлена в виде невысокого плинта, окрашенного в густой черный цвет, обрамленного сверху узкой полоской серебристо-серого цвета. Над плинтос помещалось поле желтоватого (возможно, первоначального белого) цвета, разделенное жгутовыми линиями на отдельные плиты-орфостаты. Подобное оформление нижней части стены было характерно для большинства настенных росписей Северного Причерноморья. Судя по сохранившимся фрагментам, выше орфостатов шла черная полоса, высотой 14 см, обрамленная сверху и снизу лентой серебристо-серого цвета выс. 3,5 см. Никаких следов членения на квадраты на сохранившихся фрагментах нет. Над черным поясом располагалось красное поле, которое, по-видимому, составляло основной фон стены, так как штукатурка красного цвета значительно преобладала над другими цветами и, по-видимому, не разделялась на квадраты. Красное поле делилось на две части узкими фризами.

По-видимому, в средней части красного поля проходила полоса высотой 12,5 см, нитирующая цветной мрамор. Она имела черно-бурый (возможно прежде черный) фон, по которому наискось проходят красные и желтые прожилки. Полоса мраморировки не была разделена на квадраты, так как вертикальный членений нигде не замечено. Выше мраморировки стена также была окрашена в красный цвет, с дополнительной орнаментальной полосой сверху в виде плетенки.

Роспись стены завершалась полосой черных квадратов, каждый из которых был обрамлен со всех сторон двойными узкими лентами розового и сиреневого цветов. Такое верхнее оформление стены не соответствовало общепринятым правилам настенного декора, согласно кото-

рым наверху должен был проходить фриз (рисованный или лепной) с меандром по синему фону. Отсутствие каких-либо фрагментов, хоть сколько-нибудь напоминающих изображение меандра, позволяет принять вышеописанный вариант, тем более, что четко прочерченные бороздками розовые контуры черных квадратов также геометризован как и меандр.

Учитывая использование определенного модуля как в архитектуре, так и в его декоре здания, можно приблизительно рассчитать высоту расписанной стены. Если за модуль взять высоту самых узких элементов росписи, каковыми являются горизонтальные пояса высотой в среднем ок. 14 см, то высота стены должна быть не меньше 2,6 - 2,7 м.

Возможно нестандартность в оформлении стены объясняется назначением помещения, а оно имело какое-то отношение к культу, что подтверждается находкой внутри помещения небольшого глиняного алтарика цилиндрической формы, какие неоднократно встречались в Северном Причерноморье. Остальной материал представлен в многочисленных фрагментах амфор, краснолаковой и красноглиняной столовой посуды, который датируется I в. до н.э. - I в. н.э.

Помещение несет явные следы разрушения во время землетрясения, о чем говорят свалившиеся с цоколя камни, штукатурка, сползшая со стены и беспорядочно лежащая внутри помещения, а также состояние примыкающей ко входу вымостки, ряд камней которой находятся под углом 30 градусов к хоженной поверхности. По-видимому, характер столь сильного разрушения позволяет уточнить и его дату и связать его с землетрясением 63 г. до н.э., во время которого, как пишут древние авторы, были сильно разрушены города и поля Боспора.

Л.П. КАРСАВИН И ГНОСТИЦИЗМ

В наследии Льва Платоновича Карсавина гностическая тема занимает видное место. Непосредственно к истории древнего гностицизма Карсавин обращался в трех произведениях: "Глубины сатанинские", "София земная и горняя" и "Святые отцы и учителя Церкви".

Цель доклада состоит в том, чтобы уяснить, какое влияние мог оказать гностицизм на работу Карсавина как историка.

В этой связи в докладе рассмотрены как названные выше три его работы, так и книга "Философия истории". В итоге ставится вопрос о том, насколько совместимы принципы, идущие от древнего гностицизма, с задачами ученого - историка.

ЭКФРАЗА: КРИВОЕ ЗЕРКАЛО ИЛИ ТУСКЛОЕ СТЕКЛО?
(ЛЕКСИКОН ВИЗАНТИЙСКИХ АРХИТЕКТУРНЫХ ОПИСАНИЙ)

θεατὰς τοὺς ἀκούοντας ἐργάζεσθαι
Николай Ритор
(Progymnasmata, περὶ ἐκφράσεως)

Экфразой принято называть литературное описание произведений искусства, несмотря на то, что риторические учебники, так называемые Progymnasmata, называют предметы искусства не в первую очередь, если упоминают их вообще.

Что это, жанр или только риторическая описательная техника? Действительно, экфраза может быть отдельным произведением, описывающим один памятник, может представлять собой полный каталог построек, например, выстроенных Юстинианом; экфразу можно найти внутри проповеди или исторического сочинения. Это стихи Григория Богослова, эпиграммы из Палатинской антологии и пассажи из книги о церемониях византийского двора. Экфраза — это сочинения в прозе, эпические гекзаметры Павла Силенциария, ямбы Константина Родосского. Очевидно только то, что тексты объединены между собой тематически, они описывают памятники, и значит, могут быть использованы для исследования этих памятников.

Обычно сделать корректную реконструкцию только по письменным источникам невозможно. Иногда это происходит по причине своего рода стадийного несоответствия текста и памятника. Кроме того, по определению С. Мэнго, византийская литература — “кривое зеркало”. Мы не знаем, в какой мере экфраза — дань литературной традиции, а в какой — фиксация восприятия, современного созданию текста.

Нуждается ли экфраза в произведении, которое она описывает? Или она самодостаточна и призвана только воспроизводить это произведение в сознании слушающего, точнее, воспроизводить ощущение от него? По словам Л. Джеймс, если образ — это способ достичь божественного “сквозь тусклое стекло”, не удивительно, что экфраза интересуется больше предметом, чем стеклом. (Пример — мозаика в апсиде св. Софии. По описанию патриарха Фотия Богоматерь смотрит на Младенца, что не соответствует дошедшему до нас изображению.)

Смысл экфразы — “сделать слушателей зрителями”. По логике путешественника текст все время направляет зрение слушающих. Николай Месарит дает указания своим слушателям: “смотрите”, “как вы видите”; та или иная вещь в его тексте “видима” и далее описывается, каким именно образом она видима. Слова Прокопия Кесарийского о том, что он “пальцем ука-

зывает", почти не выглядят метафорой. В поэме Павла Силенциария перемещения ученой экскурсии обозначены точными ремарками.

Экфраза поражает разработанностью языка. Все выглядит поименованным. Часто интересные нам определения как бы вплетены в ткань экфразы. Иногда это готовые словарные статьи, где введение термина сопровождается пояснением смысла и происхождения. Места вставок могут быть отмечены, например, такими словами: "как говорят архитекторы" или "по словам знающих людей".

Однако это кажущаяся простота. Первая трудность заключена в отсутствии разделения метафорического и терминологического рядов. Последовательное называние сортов мрамора у Павла Силенциария, тщательное пересчитывание колонн соседствует с такой, например, характеристикой храма: "не измеримый локтями". В лексиконе экфразы "безмерность" или "несметность" описывают присущие предмету свойства не менее точно, чем "округлость" или "каменность".

Вторая трудность — размытость значения большинства слов, даже самых простых, тех, которые мы бы не смущаясь назвали терминами. (Слово *στοιβή* имеет более пяти значений, нет жестких наименований даже для таких постоянных и понятных деталей сооружения, как купол или арка.)

Если отказаться от религиозного контекста, если не пытаться найти эстетические критерии оценки византийского искусства, у нас останется нечто неоспоримое — отдельные поименованные детали конструкций, названные материалы, сорта мрамора, немалый длинный список слов для обозначения цвета и света, свечения и сияния... Это уже почти готовый словник будущего словаря.

JAMES L. and WEBB R. "To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places": *Ekphrasis and Art in Byzantium*. — *Art History*, 14, 1991, 1-17.

JAMES L. *Light and Colour in Byzantine Art*. Oxford, 1996.

MAGUIRE. H. *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Art*. — *Dumbarton Oaks Papers*, 28, 1974, 111-140.

MANGO C. *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*. — in: *Id. Byzantium and its Image*, London, 1984.

WULFF O. *Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis*. — *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1929-30, 531-539.

СВЕТ КАК ИКОНОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Философия света стоит в центре гносеологии и эстетики Византии, оказывая сильнейшее влияние на всю ее художественную традицию. Свет - одно из ключевых понятий христианского откровения и в этом смысле продолжает традицию античной и ближневосточной философии.

Роль этой категории в структуре восточнохристианской живописи неоднократно привлекала внимание исследователей, указывающих основной ее источник - исихазм. Затрагивая проблему культурных влияний исихастской традиции, большинство авторов обычно связывает их с художественной культурой палеологического периода, несмотря на то, что "конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными". [И. П. Медведев, 1973; И. Ф. Мейендорф, 1974]. Подобные выводы нуждаются в уточнении и, прежде всего, представляется важным более детальное изучение текстов и их иконографических параллелей.

Исихазм палеологовской Византии, как известно, не представлял собой нового учения Церкви, но существовал с первых же ее шагов, по определению Собора 1347 г., как "верное и воистину общее благочестие христиан". Восходящая к первохристианской аскетике, исихастская традиция в X в. оформляется как специфически-монашеское богословие в трудах Симеона Нового Богослова (949 - 1022). Симеон акцентирует свое внимание именно на видении божественного света, занимающего в мистической практике самого исихаста первое место. Видение Бога, составляющее суть непосредственного личного богообщения, по Симеону, происходит через откровение нетварного света (φῶς) или озарения (ἐλλάμψις), которые можно определить как видимый образ Божества. Бог Сам открывает Себя глазами верующего, приготовленного к мистическому созерцанию посредством очищения и аскетического усилия. Свет, о котором говорит Симеон, не есть реальность интеллектуального (или чувственного) порядка, но превосходит и чувства, и разум. Он является подвижнику и "показывается весь внезапно, свет шаровидный, тихий и божественный, безвидный, неначертанный в безвидном виде и видимый". Очевидна невыразимость видения света, который в основе остается непостижимым. Все творение предстает удостоившемуся озарения заключенным в божественном свете, и он видит, "что все создание содержится в нем, он показывает мне все в создании содержащееся и сохранять повелевает мне собственную меру". Свет - это прежде всего Сам Бог. "Бог... виден весь как простой свет". "Бог есть свет и как свет Его видение; поэтому в видении света

первое знание, что Бог есть". "Никто да не вводит вас в заблуждение. Бог есть свет, и с кем Он соединится, передаст им, по мере очищения, от Своей светлости". Последнее для нас особенно важно, так как здесь, пожалуй впервые в истории византийской духовной культуры божественное откровение посредством фотодосии *φωτειν* (светодаiania) ставится в центр христианского мистического опыта. Влияние концепции света Симеона Нового Богослова можно легко обнаружить в позднейшей богословской литературе и во многих явлениях византийской художественной культуры.

В своей апологии исихазма Григорий Палама (1296 - 1359) развивает учение о свете, утверждая принципиальную "нетварность", трансцендентность божественных энергий. Фаворский свет не просто чувственно воспринимаемый, но "превечный, бесконечный, существующий вне времени и пространства": "Свет Преображения Господня не начался и не закончился; он остался невключенным во время и пространство и неподдающимся внешним чувствам, хотя и был созерцаем телесными очами...". Учение Григория Паламы мало что добавляет к концепции света Симеона Нового Богослова в эстетическом плане, лишь в незначительной степени уточняя ее. Будучи включенным в структуру восточнохристианской живописи свет являлся господствующим выразительным средством задолго до бурных философско-религиозных споров XIV века, в самом общем плане оставаясь устойчивым на протяжении столетий.

"Преображенный" образ человека мыслился византийцами как просветленный. Византийская и особенно константинопольская живопись 2 пол. XI - 1 пол. XII вв. буквально пронизана светом, безусловная запредельность которого подчеркивается отсутствием определенного источника. Форма как бы заключена в этом свете и "в нем содержится". Он есть видимая "икона божественных энергий", существующая в трех различных изобразительных системах. Первый образ света, его абсолютная метафора - сияние золотого фона иконы. Иным способом - особой моделировкой лика - передается изображение "внутреннего света" (все тончайшее богословие исихазма построено на толковании именно этого света преображенной плоти). Наконец, максимальная светоотдача самой живописной поверхности достигается присутствием в колерах кристаллических пигментов (в мозаиках - смальты), активно отражающих свет.

Наиболее отчетливо световая концепция богословия Симеона Нового Богослова прослеживается в произведениях позднемакедонского периода (Осиос Лукас в Фокиде, Неа Мони, София Киевская, София Охридская) и искусства раннего XII в. (Велоса в Македонии, Асину на Кипре, Новгородский Софийский собор и др.). Именно в это время византийский стиль получает

наибольшую четкость и завершенность, приобретает форму наиболее адекватную вершинам православного духовного опыта.

В станковой живописи преобладают однофигурные композиции. Смысловым центром иконы становится лик. Сам образ и его вневременная представленность определяют содержание композиции. Тень и свет не играют решающей роли в моделировке лика и в создании объема. Проплазмоз (санкирь) пишется обязательно светлым колером телесного цвета поверх предварительного рисунка на грунте (приемы письма сформулированы в трактате Феофила X - XI вв.). Света в живописи этого периода почти неуловимы, не нарушают идеальной целостности и устойчивости формы.

Однако уже со 2-ой пол. XII в. акценты меняются, наблюдается отход от правил, описанных у Феофила. Теневой колер, наносимый в ранней живописи небольшими фрагментами, постепенно начинает играть роль санкиря. Одновременно самостоятельное значение лика отступает на второй план, обостряется интерес к силуэту, общему пластическому решению. Преобладание линейно-графического начала прослеживается и в линейной стилизации светов, уже довольно прихотливых и отвлеченно схематичных, стремящихся к условной орнаментальности. Понимание света в таких памятниках как Спасо-Мирожский монастырь в Пскове, Георгиевская церковь в Старой Ладогe, церковь Спаса на Нередице, храм Благовещения в Аркажах становится скорее символическим. Характер нововведений в живописных приемах передачи света свидетельствует о нарастании в византийском искусстве отвлеченных тенденций. Столь существенное изменение стилистики могло быть вызвано сменой духовной ориентации и постепенным переосмыслением ценностей, немедленно отошедшими на содержание искусства, пришедшего на смену периоду конца XI - 1-ой пол. XII вв. - самого одухотворенного и высокого византийского стиля.

АГИОГРАФИЯ И ИСТОРИЯ

Методологические замечания

С точки зрения источниковедения главное затруднение, которое встречает исследователь, занимающийся византийской историей IX в., — это недостаточность, а иногда и полное отсутствие нарративных источников собственно историографического характера. В то же время от указанного периода сохранилось очень большое количество житий святых (порядка 50), из которых нередко можно почерпнуть чрезвычайно ценные и даже уникальные сведения. В связи с этим огромное значение приобретает методологически правильное извлечение и оценка информации, предоставляемой агнографическими текстами. Как известно, реальность, творимая агнографом, есть вещь принципиально иного порядка, нежели та историческая «правда», восстановить которую призван исследователь. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, мне хотелось бы привести один из наиболее ярких примеров того, как жанровая специфика житийной литературы влияет на освещение в ней исторических фактов.

Одним из самых знаменательных событий 814 г., когда Лев V начал приводить в исполнение свои планы возрождения иконоборчества, стал прием императором во дворце представительной делегации православных клириков. Посмотрим, как рассказывают об этой аудиенции жития четырех ее участников — Евфимия Сардского, Феодора Студита, патриарха Никифора и игумена Никиты Мидкийского. Из авторов перечисленных памятников один (Мефодий, биограф Евфимия), по его собственным словам, присутствовал тогда во дворце¹, другой (Игнатий, биограф Никифора) вполне мог там быть, третий (Феостирикт, биограф Никиты) получил сведения о том, что там происходило, от своего героя, то есть из первых рук, а четвертый (Михаил, биограф Феодора) имел в своем распоряжении какие-то независимые источники очень высокого качества — возможно, архивы Студийского монастыря.

Очевидец Мефодий приводит только речь своего героя, стилистически полностью интегрированную в основное повествование и риторически обработанную. Две основные идеи этой речи: указание Евфимия на древность традиции иконопочитания, в которой он мог убедиться, будучи с посольством в Эдессе и поклонившись нерукотворному Убрусу, а также провозглашение анафемы всем, кто не почитает иконы и идет против предания². Автор Жития прямо говорит, что он будет говорить лишь о том, что непосредственно касается Евфимия, тогда как остальное должны излагать «те, кто будет писать церковную историю»³.

Точно так же поступает и студийский монах Михаил. Он рассказы-

вает о предложении Льва вступить в диспут с иконоборцами, а ответы всех участников аудиенции, кроме Феодора, опускает, заметив лишь, что «на это каждый из приглашенных отвечал царю, насколько был готов, опровергая его нелепые баснословия и обосновывая поклонение иконам»⁴. Затем Михаил приводит две речи Феодора, в первой из которых тот обрушивается на иконоборцев (комиссию Иоанна Грамматика) и с помощью многочисленных цитат доказывает, что с ними нельзя обсуждать догматические вопросы. Во второй речи игумен говорит, цитируя Иоанна Дамаскина, что, согласно апостолу⁵, цари не должны вмешиваться в дела Церкви. Изложение Михаила очень живо и создает необычайно сильное впечатление подлинности⁶.

Герой Игнатия Дякона, патриарх Никифор, практически не принимал участия в общей дискуссии, но зато до этого имел с императором разговор с глазу на глаз. Агиограф, по-видимому, не зная реального содержания этой беседы, превращает ее в длиннейший богословский диспут, занимающий 16 с лишним страниц стандартного Тойбнеровского издания⁷. Затем Игнатий приводит обращение Льва к православным клирикам, и говорит: «и чтобы не передавать в подробностях, что каждый тогда сказал, мы изложим одну речь из всех как бы обобщенно (μίαν ἐκ πάντων ὡς ἐν περιλήψει)». Дальше он действительно дает комбинированный текст⁸, в основных содержательных моментах совпадающий с тем, что можно найти в остальных житиях. Вместе с тем все речи выдержаны в обычном Игнatieвом цветистом стиле, а острые углы сглажены.

Наконец, Феостирикт рассказывает о всем происходящем подробно и приводит в прямой речи реплики шести православных исповедников, включая Евфимия Сардского и Феодора Студита. Содержание речей последних примерно совпадает с тем, что сообщают их собственные жития, однако в словах Евфимия отсутствует ссылка на лично виденный им Эдесский Убрус, а у Студийского игумена дается только вторая из реплик, сохраненных Михаилом⁹. Изложение Феостирикта, таким образом, резко отличается от остальных трех текстов, и объясняется это очень просто. Рассказ об аудиенции в Житии Никиты составляет часть церковно-исторического экскурса об иконоборчестве, занимающего целых 13 глав из 49 (с 25 по 37). В этом экскурсе герой Жития ни разу даже не упомянут! Когда Феостирикт возвращается, наконец, к Никите, ему приходится выразиться так: «среди которых был и боговещанный отец наш Никита, о ком и речь»¹⁰.

Итак, получается, что освещение событий в житийной литературе тем ближе к собственно истории, чем в меньшей степени оно следует канонам агиографического жанра. Если бы мы были вынуждены восстанавливать происшедшее лишь по одному из разобранных житий (кроме Феостирикта, который в данной части своего сочинения пишет, в сущности,

как историк), полученная картина не была бы неверной, но неизбежно оказалась бы неполной и искаженной. Между тем, пример с аудиенцией 814 г. практически уникален — в подавляющем большинстве случаев в нашем распоряжении находится не более одного-двух агиографических памятников, упоминающих одно и то же событие. Вопрос, однако, заключается в том, насколько можно скорректировать искажение, обусловленное законами жанра, при отсутствии параллельной информации. И здесь, очевидно, компетенция исторической науки заканчивается. Решить данную проблему можно только средствами литературоведения, так что продвижение вперед в этой области, как и во многих других, будет непосредственно зависеть от того, в какой степени византинистам удастся соединить историческую методологию с филологической.

¹ *Gouillard J. La vie d'Euthyme de Sardes (†831) // TM, 10, 1987, p. 1-101, p. 35, 2.*

² *Ibid.*, с. 9, 175-190, p. 35.

³ *Ibid.*, с. 9, 165-166, p. 33.

⁴ *Vita Theodori per Michaellem // PG 99, 280B.*

⁵ *Ibid.*, с. 33, 280C-281B.

⁶ Особенно реплики Льва V, вроде: καὶ περὶ τὸς ἐγὼ σοὶ δοκῶ, κύρι Θεόδωρε; (*ibid.*, с. 34, 281B).

⁷ *Ignatii Diaconi Vita Nicephori // Nicephori opuscula historica / ed. C. de Boor. Lipsiae, 1880, p. 139-217, p. 169, 23-186, 4.*

⁸ *Ibid.*, p. 187, 9-10. Ἐκ πάντων вместо простого Genitivus Partitivus πάντων показывает, что имеется в виду одна речь, *собранная* из всех.

⁹ *Ibid.*, p. 187, 12-22.

¹⁰ *Theostericti Vita Nicetae Medicii // Acta Sanctorum, Aprilis, vol. I, dies 3, p. XXII-XXXII, с.38, p. XXXD.*

ИСТОКИ ТРАДИЦИИ О ХОЖДЕНИИ АПОСТОЛА АНДРЕЯ НА ПОНТ ЕВКСИНСКИЙ

Исследования византийской литературы о миссии апостола Андрея, концентрировавшиеся на вопросах о роли Константинополя (Fr. Dvornik¹) и соотношении разных версий (J.-M. Prieur²), не уделили, как кажется, достаточного внимания такому весьма интересному памятнику как труду "О житии, деяниях и кончине святого и всехвального первоизбранного апостола Андрея"³ монаха Епифания, написанном вскоре после 820 г. Между тем оно выделяется - прежде всего четко прослеживаемой авторской линией, анализ которой выявляет многие его источники. "Многие описывали жития и деяния... мучеников... и подвижников - жизнь же блаженных апостолов никто удачно не описал", - этим введением автор как бы оправдывает то, что он дерзнул взяться за перо. Однако слово *αἰσῶς*, имеющее также значение "достойно", возможно, свидетельствует и о негативной оценке так называемых "Деяний Андрея" вслед за такими отцами церкви, как Евсевий Кесарийский и Епифаний Кипрский. "Ища здесь и там", монах Епифаний решает обратиться к "очевидцам и богоносным мужам": Клименту Римскому, Евагрию Сицилийскому и Епифанию Кипрскому, приписываемые которому "Список апостолов" и "Список 70 учеников" он берет с собою, "убегая от общения с иконоборцами" при Льве V. "Обходя страны и города вплоть до Воспора", во время расспросов о местных святых и их мощах, Епифаний сталкивается с фактами почитания апостола Андрея во многих припонтийских городах.

Учитывая эти моменты, Дворник, однако, не отмечает, что эти наблюдения и составляют большую часть епифаниевского материала. Между тем, эти устные свидетельства местной традиции, вводимые словами "рассказали", "есть предание", "как говорят", устанавливаются в Синопе (монахи и местные жители), Амисе, Никее

¹ Fr. Dvornik *The idea of apostolity in Byzantium and the legend of apostle Andrew*, Cambridge/Mass. 1958

² J.-M. Prieur *Acta Andreae*, Tournholt 1989

³ MPG 120, pp. 215-260

(клирики Великой церкви), Воспоре и Херсоне. О существовании местной письменной их фиксации (для Амастриды) свидетельствует анонимный автор близких по времени к Епифанию "Деяний и хождений святого и всехвального апостола Андрея, соединенных с похвалою"⁴ (Laudatio). Важно то, что они характерны именно для описания проповеди апостола Андрея в Причерноморье, которое наш автор считает его уделом: "Наконец, мы нашли, как два брата разделили между собой весь мир: и Петр получил в удел просвещать страны Запада, а Андрей - Востока". О широком обращении его к местной традиции свидетельствует, вероятно, и его знакомство с историей многих городов: он указывает, что Никея отстроилась при Траяне, что Амастрия ранее называлась Кромной, что Трапезунд находился под сильным варварским влиянием, что Феодосией владел царь Савромат.

Епифаний четко фиксирует все места, связанные с деятельностью апостолов (в Синопе и Никее), храмы и иконы, восходящие к их времени (в Никее, Амисе и Синопе), а также мощи - причем Епифаний отмечает и схожие святыни в разных местах (мощи Симона Кананита в Воспоре и в Никописе). Там, где ему не хватало собранных им сведений, он прибегал к такому приему, как восстановление нравов древних жителей города по аналогии с современными ему, в чем немалую роль сыграли, конечно, его путевые впечатления (хорошие - в Амисе и у верхних сугдаев, плохие - в Херсоне, у зикхов и др.), и даже к этимологическому анализу (Амис - не неприятный). Епифаний не стремился архаизировать этнический состав того населения (прежде всего Кавказа), которое услышало проповедь Андрея. Исходя из местных преданий он называет вместо косогиан, горсинов и иверов "Списка апостолов", которых он не видел, современных ему зикхов, абасгов и верхних сугдаев, сохраняя общих для них обоих сузов и алан. Даже традиционных скифов он упоминает, лишь указывая, что Синопа находится "в области так называемых скифов", чтобы связать местное и отеческое предания.

Несомненно, все же, что наряду со всем этим, Епифаний использовал и существовавшие до него истории проповеди Андрея. Кроме вышеупомянутых "Списков" это должны были быть какие-либо "Деяния Андрея" (для описания мученичества в Патрах), однако лишь в той форме, которую монах Епифаний мог бы

⁴ Supplementum codicis apocryphi. Acta Andreae. ed. M. Bonnet, Paris 1889, pp. 1-44

счесть православной. Не исключено и совпадение местной (например, в Никее, Синопе) традиции с эпизодами "Деяний". Но ввиду того, что так называемое *Laudatio*⁵ (VIII в.) было забыто, монах Епифаний стал как бы "первооткрывателем" восточного (от Синопы до Херсона) удела апостола Андрея.

В этом смысле показательно, что автор *Laudatio* (сер. IX в.), пользуется практически одним лишь текстом нашего "Жития" и копирует его структуру. Однако нет веских причин считать его монахом того же монастыря, что и Епифаний, как это делает Дворник, так как *Laudatio* приурочено, судя по одному пассажиру (гл. 23), к празднованию памяти апостола в обновленном храме его имени в селении Харакс на реке Парфений и автор его связан с Амастридой и близок по некоторым моментам к Никите Давиду Пафлагону, также написавшему похвальное слово апостолу Андрею.

⁵ *Ibid.*, pp. 45-64

К ПРОБЛЕМЕ ДАТИРОВКИ И АТРИБУЦИИ
ПСЕВДОХРИЗОСТОМОВСКОЙ ГОМИЛИИ
"НА БЛАГОВЕЩЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ"

Гомилия "In Annuntiationem b. Virginis" (inc. *Πάλιν χάρις εὐαγγέλια...*; PG50,791-796; Clavis Patrum Graecorum №4519; Aldama Repertorium pseudochrysostomicum №389; BHGa 1128f) традиционно стоящая в ряду псевдохризостомовских сочинений, не имеет до сих пор достаточно определенной датировки и атрибуции. В немногочисленных существующих исследованиях высказывались разного рода предположения, однако окончательного решения так и не было найдено. Предлагались атрибуции в пользу Григория Неокесарийского (Ж.Воссиус), Прокла Константинопольского (Б.Маркс, Ф.Ж.Леруа), Иоанна Златоуста (Монфокоп) и Макария Филадельфийского (Монфокоп). Но при рассмотрении оказываются, что все данные гипотезы не могут быть признаны достаточно обоснованными. Нами было найдено одно литературное сочинение, которое очень тесно соприкасается со Словом на Благовещение в лексико-стилистическом, синтаксическом и композиционном плане. Этим произведением является Акафист Пресвятой Богородице (**Ὕμνος ἀκάθιστος*). Столь большое количество совпадений между Акафистом и гомилией, которое существует, невозможно объяснить случайностью или использованием риторической топики. Поэтому закономерно полагать, что либо автор Слова на Благовещение при его составлении ориентировался на Акафист, либо наоборот. Первое предположение, на наш взгляд, выглядит более правдоподобным, ибо Акафист — произведение, не имеющее аналогов и столь самобытное, что вряд ли приходится говорить об ориентации на какие-либо гомилетические образцы. Окончательно же атрибутировать Слово так и не удается.

Что касается датировки гомилии на Благовещение, то вопрос этот остается весьма запутанным. Для его разрешения необходимо исследовать историю существования праздника Богородицы в Константинополе в V в., еще до установления празднования Благовещения Богородицы 25 марта, а также рассмотреть хронологию появления Акафиста, кондаков Романа Сладкопевца и некоторых гомилий Прокла Константинопольского. Отдельного внимания заслуживает вопрос о бытовании гомилии в рукописной традиции, который также помогает датировать данное произведение. По мнению одних —исследователей (Монфокон, Комбефис, М.Жюжи), Слово на Благовещение — первая часть более длинной гомилии, завершением которой является иное псевдохризостомовское Слово на Благовещение (PG60,755-760; Aldama №54; BHGa 1085c). Последнее имеет немало общего с 6 гомилией Прокла Константинопольского. Согласно другой точке зрения (Д.Монтанья), эти две гомилии существовали независимо друг от друга, но затем были объединены. Но тот факт, что гомолия PG50,791-796 входила в состав императорского менология типа В, говорит о ее достаточной известности в X-XII вв. и о ее независимом от других гомилий существовании, по крайней мере, в эту пору.

В результате мы имеем следующую картину. Вначале были составлены гомилии Прокла (до 431-450 г.), позже написан Акафист (431-нач. 6 в.), который очень быстро приобрел известность и, скорее всего, послужил материалом для составления новых как песнопений, так и гомилий. Затем (кон. 5-нач. 6 вв.) с опорой на Акафист пишет свои кондаки Роман Сладкопевец, и примерно в это же время появляется Слово на Благовещение, которое заимствует некоторый материал из Акафиста, а некоторый — из гомилий Прокла. При этом, конечно, нельзя безоговорочно отрицать возможность того, что Слово появилось раньше Акафиста. В итоге, гомолию можно датировать так: *terminus post quem* — чуть позже 431 г., а *terminus ante quem* — между 530 и 553 гг.

СКРЫТЫЕ ЦИТАТЫ В ПРОСТРАННОМ ЖИТИИ КЛИМЕНТА ОХРИДСКОГО

Уже более века длится полемика о том, кто был автором пространного жития Климента Охридского. В авторстве архиепископа Охридского Феофилакта, имя которого стоит в части рукописей, сомневались очень многие исследователи: Й.Добровский, М.Погодин, Ф.Миклошич, О.Бодянский, Е.Голубинский, И.Снегаров, П.Готье и др. Собственно филологическая часть дискуссии об атрибуции данного текста касалась до сих пор лишь вопроса о цитатах из Священного писания, а также из прочих сочинений самого Феофилакта. Ни то, ни другое не могло убедить противников Феофилактова авторства, поскольку библейские цитаты всегда были на языке у всех церковных писателей, а неизвестный болгарский грек из Охридской епархии, которому, предположительно приписывают авторство жития, вполне мог иметь под рукой произведения Феофилакта Охридского и заимствовать оттуда цитаты.

Тем самым, вопрос стоит так: мог ли безвестный провинциальный клирик написать житие Климента, имея доступ лишь к сочинениям Феофилакта и, может быть, некоторым другим сочинениям, которые могли быть в Охридской библиотеке¹?

Текст жития изобилует редкими и уникальными лексемами. Например, слово *κατάκρας* (128.19²) до него встречается в последний раз у Василия Кесарийского и Златоуста, а в словаре Суда и у Евстафия Солунского глоссируется уже как непонятное. то же можно сказать, например, о гомеровском слове *τελχίικες* (118.15), которое, будучи употреблено в переносном смысле

¹ Разумеется, с точностью восстановить состав этой греческой библиотеки нельзя. Однако косвенно о ней можно судить по составу славянских рукописей Македонии: из сохранившихся там 49 манускриптов XIII-XV вв. ни один не содержит переводов из Отцов церкви. См.: *Словенски ракописи во Македонија*. Подг. Вл.Мошин. Скопје, 1971, с.29-30.

² Здесь и далее ссылки даются на издание: А.Милев. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966.

Григорием Назианзином, потом глоссируется как неизвестное Евстафием Солунским. Слово ἀστειοχώρητον (128.15) встречается только у Епифания Кипрского и Златоуста, ἀπόκτησις (140.28) - только у Григория Нисского и Златоуста, слово συμφυχία (142.12) - только у Григория Назианзина. Такие формы, как διπλιомός (76.16), ἐυθηεῖτο (126.30), κτηνωδέστατος (130.18), δυσζυέτως (132.1) или ἀποφυχαίνειν (140.25) вообще не зафиксированы.

Некоторые обороты, встречающиеся в житии, прямо заимствованы из позднеантичных авторов. Так, выражение ἀγνόημα ἡγνόησα (120.4) взято из Первой речи Григория Назианзина против Юлиана³, фраза χερσίν... ἀγγέλων οὐκ ἀπῶς ἀναπέφυξε (122.31-32) несомненно скопирована с надгробного слова Назианзина Василию Кесарийскому: ἀγγέλοις οὐκ ἀπῶς ἀναπέφυξε⁴. Выражение ἐξιτήριον δῶρον (140.8), уже по редкости слова ἐξιτήριος, изобретенного Григорием Назианзином, почти наверняка заимствовано автором жития у Василия Кесарийского⁵. В заключительных строках жития агиограф, обращаясь к своему герою, восклицает: Ὁ τρίτην ἀγγελε καὶ οὐρανε ἀνθρώπε (144.31-146.1), что, весьма вероятно, навеяно Иоанном Златоустом: τὸν ἐπίγειον ἀγγελον καὶ ἐπουράνιον ἀνθρωπον... τὸν τρίτην ἀνθρωπον⁶.

Представляется, что столь глубокое знание отцов церкви было вполне естественно для такого крупного экзегета и богослова, каким был Феофилакт Охридский, но крайне маловероятно за пределами узкого круга элиты. Тем самым, гипотеза об авторстве безвестного провинциального клирика, а тем более славянина должна быть отвергнута.

³ Gregorii Nazianzensis Oratio contra Julianum 1// *Patrologia Graeca*, vol.35, col.533.

⁴ Ejusdem Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi// *Gregoire de Nazianze. Discours funebres en honneur de son frere Cesare et de Basile de Cesaree*, ed. F.Boulenger. P., 1908, p.79.2.4.

⁵ *Saint Basile. Lettres* ed. Y.Courtonne. Vol.1. P., 1957, ep.203.

⁶ Joannis Chrysostomi in sanctos Petrum et Hellam// *Patrologia Graeca*, vol.50, col.728.

ИСТОЧНИКИ "СКАЗАНИЯ О ФЕОФИЛЕ" ВО ВТОРОЙ РЕДАКЦИИ ЕЛЛИНСКОГО ЛЕТОПИСЦА

Вторая редакция Еллинского летописца, хронографического свода, созданного в пер. пол. 15 в. содержит ряд статей, источники которых еще не установлены. "Сказание о Феофиле" читается в составе ЕЛ 2 дважды: фр. 397 под заголовком: "Слово на сборъ в 1-ю неделю поста. О Феофиле царь" (краткий вариант) и фр. 399: "Слово събрание еже есть православная вѣра..." (пространный вариант)¹. Рассказ о загробном прощении Феофила есть также и в Полной Хронографической Палее - фр. 416, начинающийся словами: "Да мало о семь поглаголемъ да почюдитеся чельовколюбю ..."², текстологически близкий к фр. 397 ЕЛ2.

Специально исследованием "Сказания о Феофиле" в составе древнерусских хронографов никто не занимался. А.Н.Попов первый выделил 2 его разновидности в ЕЛ2: краткую и пространную и опубликовал небольшой отрывок из последней³. На основе этой публикации позднее высказывались разные предположения о греческом оригинале. М.Петровский, издавая сербский перевод "Сказания о святых и честных иконах...", (ВНГ, 1734) пишет в предисловии, что, вероятно, именно этот текст входил в состав русских хронографов, ссылаясь на отрывок, напечатанный А.Н. Поповым⁴. В.Регель предлагал как греческий источник для "Сказания о Феофиле" в ЕЛ 2 сокращенную редакцию текста, славянский перевод которого издал Петровский, сохранившуюся в рукописи Мадр. О 86⁵.

¹ Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975, с. 303.

² Там же, с. 259.

³ Попов А. Обзор хронографов русской редакции. Москва, 1866. Т. 1. с. 88-89

⁴ Петровский М. Сказание о восстановлении иконопочитания // Православный Собеседник 1886. стр. 2

⁵ Analecta Byzantino-Rossica. ed. W. Regel. St. Petersburg 1891. XI-XII

Основным греческим источником для более пространного варианта "Сказания о Феофиле" (фр. 399) является триодный Синаксарь, составленный Н.К. Ксанфопулом. На эту догадку наталкивает заголовок текста: "Слово събрание...", где събрание соответствует греч. συνοβόριον, так же, как и в приписке в конце Постной Триоди Син. №23.

Славянский перевод Синаксаря был сделан на Афоне в первой пол. 14в. и затем соединен с новым переводом Триоди⁶. Не изменившись сильно на протяжении своего существования, он послужил основой для печатных Триодей.

Сравним текст синаксаря Постной Триоди (Москва, 1642) и фр. 399 ЕЛ2:

бысть же сице львоу исавроу изъ осаго паственіа
и рѣкоуѣ пленаго житіа , по бжю попущенію скипетры
греческаго црства оудержавшоу, нже во стыхъ германъ тогда
кормилъ црковныхъ шбемъ.

бѣ же сице лвоу саврлинноу изъ осаго паственіа и
рѣкоуѣ пленаго житіа по бжю попущенію скипетры грѣческаго
цртва оудержавшо нже во сты германъ тогда патріархъ
кормилъ црковнымъ шдержа

Кроме Синаксаря составитель "Сказания о Феофиле" использовал текст о Феофиле из Полной Хронографической Палей, заимствовав оттуда ряд пассажей, например: ЕЛ2:

црца же припаде к патріарху мефодію молаши дабы
поноудилъ вса епкпы и нгоумены и мнхы и вса ерѣа молитиса
за црѣа дабы его бѣ простилъ и избавилъ мѣ моуки

Палей:

припа молаши к мефедьви патріарху дабы пону аъ вса еп
пы и нгоумены и мнхы и вса ерен молити за црѣа дабы его бѣ
простилъ и избавилъ мѣ

⁶ Попов Г. Новотрито сведенне за преводаческа дейност на български книжовници от Света Гора през първата пол. на XIV в. // Български език 1978. Кн. 5, стр. 402-410

Греческий Синаксарь:

Ἀναγίνεται δὲ καὶ αὐτῇ αὐτοῦς, ὡς ἂν δεῖσιν ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς
αὐτῆς Θεοφίλου κοίτηστί.

Как было сказано, фр. 416 Полной Хронографической Пален почти идентичен фр. 397 ЕЛ2, они восходят к одному протографу, но первый текст более полный и заимствованные отрывки в "Сказании о Феофиле" взяты именно из него. В то же время, в тексте из Пален есть несколько мест, почти дословно передающих текст Синаксаря Н.К. Ксанфопула, но отсутствующих во фр. 399 из ЕЛ2. Но эта палейная редакция не может быть сокращенным вариантом "Сказания о Феофиле" (фр. 399), так как находится ряд отрывков, общих для фр. 397 и текста из Пален, которых нет при этом во фр. 399.

Таким образом, составитель пространного варианта "Сказания о Феофиле" соединил вместе текст триодного синаксаря в неделю Торжества Православия и рассказ о прощении Феофила из Полной Хронографической Пален, где уже содержались отрывки из того же синаксаря.

Марк Евгений и его
«Монодия на взятие турками Фессалоники»
(план исследования)

1. Взятие турками Фессалоники в марте 1430 г. и греческие источники XV в. об этом событии.
2. «Монодии на взятие турками Фессалоники».
3. Софийская рукопись D 16 (Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева): ее состав; вопрос о происхождении.
4. Писцы кодекса D 16. Софийская рукопись – часть архива Марка Евгеника.
5. «Монодия на взятие турками Фессалоники» в составе Софийской рукописи D 16 – произведение Марка Евгеника. Анализ сочинения.

АФОН И РУСЬ: НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР

(по материалам путешествий, разысканий и исследований)

Более тысячи лет существует феномен, который иногда называют "монастырской республикой", обосновавшийся на каменистых, поросших реликтовым лесом, склонах гористого полуострова Халкидика на северо-западной оконечности Эгейского моря. Афон, или Святая Гора, с последней трети X в. стал колыбелью возникших здесь двух с лишним десятков монастырей - греческих (Лавра св.Афанасия, Ватопедского, Ксиропотамского, Филофея, Ксенофонта и др.), грузинского - Иверского, сербского - Хиландарского, болгарского - Зографского, русского - Ксилурга ("Древодела"), позже - св.Пантелеимона. Кутлумушский монастырь был, вероятно, основан в XII в. крещеным сельджукидом - потомком тюрка Кутлумуша. В первой половине XI в. на Афоне существовал и латинский бенедиктинский монастырь.

На старинных рисунках и гравюрах Афон изображен в виде вдающейся в море горы, густо усеянной монастырскими обителями. А рисунки, оставленные киевским монахом Василием Григоровичем-Барским, воспроизводят уже в деталях каждый из посещенных им монастырей. Воспроизведены и архитектурные памятники Русика (как называли и называют Русскую обитель св.Пантелеимона) : высокую надвратную башню, католикон - главный собор. А на гравюре А.Варина из Венской Национальной библиотеки хорошо видны все часовни, собор, трапезная Русского монастыря; здесь же - и монастырская библиотека, известная своим рукописным собранием.

Действительно, библиотека и архив - неотъемлемая важнейшая часть афонских монастырей. Прежде всего в них хранились важные для афонитов юридические документы. В лаврском архиве хранятся пергаменные подлинники хрисовулов трех византийских императоров - Константина X Дуки 1060 г., Никифора III Вотаниата 1079 г. (канцелярская копия) и Алексея I Комнина 1082 и 1086 гг., где речь идет о даруемых и подтверждаемых привилегиях Лавры св.Афанасия. В числе таких привилегий - освобождение обители от постоя

воинского корпуса иноземцев. Во всех названных актах на первом месте упоминаются варяги и русские, которые составляли, скорее всего, уже с конца X в. ядро императорской гвардии в Константинополе.

Но афонские книжные собрания были не только местом хранения важных документов, но и помогали творчеству литераторов, историков, публицистов, распространению средневековой культуры по всему свету. Так, в Хиландаре хранится старейший (после оригинала) список замечательного памятника средневековой книжности - "Изборника Святослава 1073 г." Одна из древнейших древнерусских книг, находящаяся сейчас в ГИМе в Москве, была переписана дьяком Иоанном для киевского князя - сына Ярослава Мудрого - по южнославянскому образцу, представленному, возможно, Хиландарским списком XIII в. Южнославянский оригинал древнерусской книги представлял собой сборник, созданный, как обычно считается, в болгарском Преславе для царя Симеона на основе византийского прототипа, греческие списки которого сейчас можно обнаружить в рукописных собраниях Рима, Парижа, Оксфорда, Милана, на Патмосе, в Иерусалиме и Эскуриале. Ряд таких греческих списков находятся и на Афоне: две (XIII и XIV вв.) в Лавре св.Афанасия, а также (различные редакции) - в Ивироне, Ватопеде, монастыре Каракалла, Дионисий, а также в Русском монастыре (список XIV в.).

Многие рукописные пометы этого круга рукописей говорят если не об афонском происхождении, то во всяком случае о собирании этих книг в афонских библиотеках. Это Куаленовский сборник 115 (XII в.), находившийся в Лавре св.Афанасия, что удостоверяется соответствующими записями. Старейший список "авторской" анastasиевой редакции текста - Московский (ГИМ 197 IX-X в.) находился в монастыре Пантократора, откуда и был вывезен Арсением Сухановым, что определяется соответствующими маргиналиями.

Путь культуры не был односторонним - из Греции на Русь. В самой Византии распространялись памятники русской книжности, в чем нас снова убеждают материалы афонских архивов. Сохранилась Опись 1142 г. имущества Русского монастыря, где скрупулезный перечень всего, что находилось к тому времени там, называет многочисленные иконы, изделия из золота, серебра, драгоценных

каменной, а также книги. При этом подчеркивается наличие русских книг и шедевров прикладного искусства: золотая русская эпитрахиль, капа, и наконец, русские рукописи - пять книг "Апостола", два параклитика, пять октоихов, пять ирмологиев, четыре синаксаря, паримийник, двенадцать минейных сборников, два патерика, пять псалтырей, книга произведений Ефрема, Панкратия, пять орологиев, номоканон. Таким образом, библиотека только русских книг насчитывала, судя по описи, сорок восемь томов. Для сравнения укажем, что в Москве даже значительно позже - к середине ХУП в. на Печатном дворе насчитывалось всего тридцать две греческие книги.

Тогда на пороге нового времени в России остро встала проблема нехватки книг, отчетливо сознаваемая Никоном, готовившим книжную реформу. И теперь уже из Афона на Русь благодаря миссии Арсения Суханова была доставлена огромная библиотека греческих книг - почти пятьсот томов. И по сей день афонские кодексы Арсения Суханова составляют ядро московского собрания рукописей ГИМа. Среди них прекрасные иллюминированные пергаменные фолианты X-XI вв., которые Арсений Суханов специально подбирал во время своей поездки по Афону в 1653-1655 гг.

Афонские книжные сокровища сослужили важную службу в деле развития культуры многих народов Европы. Подчас обнаруживаются и неожиданные пути афонского влияния. В 1518 г. в Базеле была оттиснута гравюра Амброзия Гольбейна - брата выдающегося немецкого художника Ханса Гольбейна Младшего. Гравюра является иллюстрацией к "Утопии" Томаса Мора. Изображение "острова Утопии" воспроизводит образ Афона, известный по средневековым рисункам и миниатюрам Святой Горы. Таким образом, базельская ксилография являет собой пример взаимосвязей между духовным центром христианского Востока и городами, где была сосредоточена деятельность западноевропейских гуманистов, какими были в ХУI в. Базель и Лондон.

"ГРЕЧЕСКОЕ" И "РУССКОЕ" В ИСЛАНДСКИХ САГАХ

(к вопросу о варьировании отэтнонимического прилагательного)

В литературе, посвященной анализу сведений о Византии и Руси в скандинавских источниках, как будто бы не описывался специально тот факт, что в сагах часто формально смешиваются два отэтнонимических прилагательных: *gerzkr* "гардский, т. е. русский" и *girzkr* "греческий" (совр. исланд. *grískur* "греческий", *gerzkrur* "русский" [*Берков В.П.*, Исландско-русский словарь, М., 1962]). Если форма *gerzkr* "гардский" закономерно образована от древнескандинавского наименования Руси *Gardar* "Гарды" (употребляется в сагах наряду с более поздним топонимом *Gardariki* "Страна городов"), то форма *girzkr* является вариантом отэтнонимического прилагательного *grikkskr* "греческий" с метатезой, возникшей, возможно, в результате аттракции (форма с метатезой фиксируется уже в младшерунических памятниках; в одном случае отмечается смысловоразличительная функция метатезы: в географическом трактате "Какие земли лежат в мире" Грикландом (*Grikland*=Греция) называются малоазийские греческие колонии в отличии от метрополии - Гиркланда (*Girkland*, форма топонима с метатезой)). Таким образом, собственно отэтнонимическим прилагательным можно считать лишь *girzkr* (< *grikkskr*) "греческий", в то время как прилагательное *gerzkr* "гардский" произведено непосредственно от топонима (ср. такие этнонимические композиты, служащие для обозначения русских, как *Gardaríksmenn* "люди <из> Гардарики"; *Gardamanna* "люди <из> Гардов").

В древнескандинавской письменной традиции формы *gerzkr* и *girzkr* могли, по-видимому, осмысляться как варианты, при том что *girzkr*, в свою очередь, является модификацией *grikkskr*, *grískr* "греческий". Так, прилагательное "греческий" (*girzkr*) в ряде контекстов может обозначать как "греческий", так и "гардский", а *gerzkr*, соответственно, может принимать на себя дополнительное значение - 1). "русский" 2). "греческий".

В древнескандинавской (прежде всего, ученой, географической) традиции имеются примеры двойственного осмысления этнонимов (например, *серов* и *серков* - "сарацинов" [*Мельникова Е.А.*, Древнескандинавские географические сочинения, М., 1986, 216; *Мельникова Е.А.*, Скандинавские рунические надписи, М., 1977, 206]), однако, они легко объясняются недостатком сведений у самих скандинавов об этих народах. Принципиально иная ситуация складывается с отождествлением "греческого" и "русского": здесь скандинавов трудно заподозрить в незнании предмета повествования.

Обзор немногочисленных контекстов, где появляются *gerzkr* и *girzkr* позволяет зафиксировать тенденцию к их отождествлению, так сказать, в одностороннем порядке: случаев, когда "русское" названо "греческим" несравнимо больше, чем обратных примеров, когда "греческое" названо "русским". При этом не наблюдается строго последовательного применения прилагательного "греческий" относительно "русского"; в данном случае, скорее, речь идет всего лишь о *возможности* подобного применения в сагах. Существенно, однако, что в западноевропейской историографии известны отдельные случаи обозначения русских греками. В частности, русских греками называл Адам Бременский [*Müllenhof K., Zur Geschichte der Nibelungensage, Zeitschrift deutsche Alterthum, Berlin, 1856, bd. 10, s. 165-166; Веселовский А.Н., Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском, СПб, 1906, 74-76*]. Наконец, есть сведения о том, что с греками могли отождествляться и ирландцы, что, по словам А. Архипова, уже "является своего рода общим местом медиэвистики (по выражению Рене Деролеза, *who says Greek(s), says Scotti*)" [*Архипов А., По ту сторону Самбатюна // Monuments of early Russian Literature, vol. 9, Berkley slavic specialities, 1995, 32-34; Derolez R., Runica Manuscripta in English Tradition, Brugge, 1954, 160*].

Вариативность отэтнонимических прилагательных может вызывать значительные затруднения при анализе скандинавских источников. Так, остроумная, но неверная интерпретация М.М. Ларусона сведений, содержащихся в исландском судебнике "Серый Гусь" XII века, о миссионерской деятельности армянских (*ermiskir*) и греческих (*girzki*) епископов в Исландии XI века, основывалась, в частности, на гипотетической возможности прочтения данных отэтнонимических прилагательных как "вармийских" (Вармия - область в Восточной Пруссии, куда христианство пришло лишь в 1230 году) и "гардских, т. е. русских" [*Magnús Már Lárusson, On the so-called "Armenian Bishops" // Studia Islandica, 18, Reykjavík, 1968, 23-38*]. Очевидно, что необходимо подробное и последовательное описание всех контекстов, где, так или иначе, фигурируют отэтнонимические прилагательные *gerzkr* "гардский" и *girzkr* "греческий". Вместе с тем, уже при предварительном анализе примеров обращает на себя внимание тот факт, что в сагах варьирование прилагательных *gerzkr / girzkr* чаще всего осуществляется в прозвищах (*Guðleikr gerzki/girzki* [*Fíatýarbók II*]; *Sveinn gerzki*; *Oli hinn girzki/gerzki* [*Fíatýarbók I*]) и в фразеологическом сочетании с чрезвычайно узким, почти терминологическим значением - "гардская / греческая шапка" (*girzkr hatt*; *hatt gerskan*). Существенно, что носителями таких прозвищ оказываются прежде всего купцы, а "гардская/греческая шапка" (по-видимому, любой головной убор восточного происхождения, в отличие от собственно скандинавских головных уборов; ср. *dansk hatt* "датская шапка") часто фигурирует в данном контексте как профессиональный атрибут купца.

Варьирование отэтнотимических прилагательных *gerzkr / girzkr* практически не встречается за пределами произведенной классификации, что позволяет сделать предположение об изначальной фразеологической обусловленности данного варьирования в древнескандинавских письменных памятниках. Термины *gerzkr / girzkr* могли относиться прежде всего к купцам восточного направления и соответствующим товарам (и отождествление прилагательных могло произойти именно на этом этапе); в дальнейшем же, неразличение "греческого" и "русского" на уровне отэтнотимических прилагательных могло поддерживаться и переосмысляться в том числе и в контексте западноевропейской историографической традиции.

В этой связи, отдельного рассмотрения заслуживают сведения саг о крещении норвежского короля Олава Трюггвасона. Как известно, Олав отправляется из Руси в Грецию, получает там знамение креста (*prima signatio*, т. е. речь о катехизации или оглашении) от греческого епископа и возвращается на Русь, где убеждает князя Владимира принять христианство от греков. Затем Олав покидает Русь и принимает крещение неподалеку от Ирландии. Таким образом, выделяются два источника христианства Олава, греческий и ирландский, которые попытался примирить А. Архипов, предположив, что под Грецией в сагах понимается Ирландия. Вместе с тем, обращает на себя внимание, что в сагах, в контексте описания вторичного крещения Олава в Ирландии, упоминается, что Олав, покинув Русь, сменил свое имя и стал называться Оли Гардским (*Oli hinn girzki* (букв. "греческий") [Flat. I]; *en kaitadi sik Ola ok kvædt vera gerzkr* "и называл себя Оли и говорил, что он гардский"). Таким образом, в некоторых сагах эта деталь напрямую увязывается с миссионерской деятельностью "апостола норманнов"; в этом контексте, варьирование прилагательных *gerzkr / girzkr* в прозвище Олава приобретает особое значение и переосмысливается как с учетом его предшествующих маршрутов (из Руси в Грецию, и, обратно, на Русь), так и с учетом цели его поездок.

Между тем, эпизод с псевдонимом Олава получает свое объяснение, если привлечь другую, "Сагу об Олаве Трюггвасоне" монаха Одда, написанную на латыни и переведенную на исландский в конце XII века, где Олав называется иначе: "...звуют его Али Богатый и он купец и все мы <т.е. сопровождающая его дружина> пришли из Гардарики" (*hann het Ali hinn augdi oc var hann kaup maðr. en uer eru comnir allir af Gardariki*). Из данного примера хорошо видно, что, сохраняя инкогнито, Олав выдает себя прежде всего за торгового человека, что делает трансформацию его псевдонима в других сагах, написанных несколько позднее, более мотивированным и оправдывает появление в его составе отэтнотимического прилагательного, которое, в свою очередь, уже интерпретируется двойко в контексте миссионерской деятельности Олава Трюггвасона.

О ГРЕЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ
В СРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯНСКИХ "ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ" ТЕКСТАХ

В славянской книжности бóльшая часть источников, содержащих сведения о живой природе, принадлежит к кругу переводных памятников. "Физиолог", "Христианская Топография", шестодневны и т.п. пополнили книжную зоологическую терминологию славян новыми названиями природных объектов. Сравнение иноязычных и исконных названий позволяет рассмотреть вопрос их взаимного соответствия, а также некоторые особенности вхождения иноязычной лексики в славянский языковой фонд.

Самую обширную группу заимствований в славянских переводах "естественнонаучных" текстов, а также в лексикографических источниках (др.-рус. азбуковники, словари Л.Зизания, П.Берынды и др.), составляют слова из греческого языка. В текстах-источниках они переданы в форме, максимально приближенной к исходной; фиксируются также варианты греческих названий, напр.: аидони (гр. ἀιδόνι) / аидонис (гр. ἀιδονίς) / аидишь (гр. ἀιδῶν) - соловей; иногда дается полная грамматическая парадигма слова (с указанием Pl. и-падежных форм) с переводом на русский (ц.-слав.) язык: "перистер - гóлубь, перистера - гóлуби", "петрѣти - соколъ, петрѣтѣсь - соколы, петрѣту - сòкола". Составители словарных сводов были озабочены и проблемой правильного словоупотребления: "Сиде і ино нѣчто неразумнѣи, подобно сему, своеумием криво толкуютъ, еже есть сие: скѣмни наричютъ быти лвъ престарѣвшаяся". По мнению книжников, называть *скѣмцами* взрослых животных неверно, *скѣмен* - это 'львенок', 'молодой лев'; в связи с этим азбуковники приводят пословицу и дают пример верного употребления слова в соответствии с различными оттенками его значения: "Скѣмен. ценю лвовъ"; "Скѣмни рыкающе, едлинская пословица. и та сущи не точию лбова младая ценѣта, но и всякого звѣря младая дѣтица по едлински именуется. ѿще мѣвѣдицы или воацы или рыси вся сѣуть сѣя домдеже млада сѣуть, скѣмни глется и по стѣмь писанїи".

В азбуковниках греческие слова сопровождалась пометами 'г', 'гр', 'греч', т.е. 'гречески' или 'ед', 'ели', т.е. 'едлински' и составляли подавляющее большинство словника. Как показали

исследования Л.С.Ковтун, подобные пометы часто указывали не на лингвистическую принадлежность самого слова, а на язык первоисточника. Тем же принципом обусловлено обозначение некоторых ц.-слав. слов как "греческих" (пометы 'г' при словах *агнаца* 'овечка', *амня* 'лань', *краси* 'ястреб', *когутъ* 'петух', *клося* 'лошадь, конь'). Возможно, эти слова были внесены в азбуковники из переводов библейских книг и патристики и в связи с этим получили языковую атрибуцию, не соответствующую их реальной языковой принадлежности.

Следует различать заимствования, полностью освоенные славянскими языками, типа *крокодила/коркодила*, *кип*, *астид*, и т.д., и иноязычные названия животных, у которых в славянских языках имелись дублиеты. В памятниках книжности неславянские названия второго типа употреблялись либо для обозначения неизвестных или малоизвестных животных (когда возможность перевода была исключена или затруднена), либо для тех животных, с которыми была связана давняя символическая или литературная традиция (в т.ч. для мифических существ). В таких случаях неславянское название могло пониматься как единственно подходящее и употребляться как единственно возможное, реже - параллельно со славянским. Так, без перевода в текстах "Физиолога", бестиария Дамаскина Студита и Толковой Палеи даются названия: *измевмонъ* (гр. ἰχθυόμων 'икневмон, "фараонова мышь"), *харабрь* (гр. χαραβρίος 'болотная птица'), *епось* (гр. ἔχοψ 'удод'), *ивехось* (гр. ἰβίς 'ибис') и т.д.

В случае отсутствия славянского лексического соответствия для разъяснения употреблялось описание, в основе которого лежало сравнение с каким-либо известным объектом (вводится компаративными конструкциями *естъ яко*, *подобен естъ*, *виденше илпат*, *образ илпатъ (илпый)*: "Еродіи естъ птица яко лебядь бѣлый", "ѡнокрѡта", птахъ подобный китаѡтомъ лебедеви", "онокрѡтаврѡ", звѣрь неѣки, ѡтъ головѣ ѣкъ члѣкъ, а ѡтъ ногѣ ѣкъ ѡсѣлъ, по словеску китовраѡ", "неасыт", погрѣчку пелекаѡ, птахъ ѣстъ в егѡтѣ, подобны бусѡлови".

В случае параллельного употребления неславянского и славянского названий в литературном тексте последнее играет роль дополнительного, разъясняющего компонента при иноязычном, "экзотическом" имени персонажа: "сего ради елафос [ср. гр. ἔλαφος] именуемъ естъ сирѣчь елень"; "аेतос [ср. гр. αἰτός] же

сирѣчь шред нарицается ра многолѣтства своего"; "оуподобихса пеликаня [ср. гр. πελεχάγιος] иже ес нежити пжстынней"; "песѣ рѣчный ест иже глѣтся касторкии [ср. гр. κάστωρ] сирѣчь бибрь". Принципиально иной была позиция составителей словаря-разговорника "Речь тонкословия греческого", где попеременно давались греческо-русские и русско-греческие соответствия. Подобное расположение материала, вероятно, преследовало цель показать равнозначность, семантическую тождественность греческих и русских лексем.

Случаи, когда неславянское название выступает в роли дополнительного, пояснительного или даже маргинальной глоссы, встречаются гораздо реже, в частности, в некоторых списках бестиария Дамаскина Студита: "Θ кокушкѣ (на полях: κερὶ χόχυτος)"; "Θ саламандѣ (на полях: σαύρον, ἤτρον ἢ χουπερίτζα)". Неславянские названия в качестве поясняющих единиц постепенно вытеснялись славянскими лексемами – на это указывают примеры из ю.-слав. списков "Физиолога". В описании морского коня указывается, что "есть индропъ си въ мори. яко и фариа ео ѿ-преди глѣю велми а ѿ половину къ ѿпаши яко и риба", где *фариа* (вар-ты: *фариа*, *фарихъ*) передает гр. φάρης от араб. 'конь'. Некоторые списки заменяют греческое слово славянским дублетом: "Ендропъ е въ мори воевода рибама въсьмь. ео бо взоръ его яко и конь [...] иматъ конску гриву и ѿпашь а по грѣбоу яко и риба".

С греческими заимствованиями связана проблема калькирования. Калькировались имена животных, незнакомых славянским книжникам, а также гибридных, баснословных существ: *шорогъ*, *единорогъ*, *единорожецъ* (гр. μονόκερος), *велудорысь* (гр. χαμηλοκάρδαλις 'жираф'), *лворысь* (гр. λεοκάρδαλις 'леопард'), *ноздророгъ*, *носорогъ* (гр. ρινόκερος), *конь речный* (гр. ἰπποπόταμος 'бегемот'). Некоторые кальки обусловлены традицией, восходящей к практике переводов библейских текстов: *воронъ ночный*, *враць кошный* (гр. νυκτιχόραξ 'филин'). Отмечаются случаи частичного калькирования: одна из основ давалась в слав. форме, другая сохраняла форму, близкую языку-источнику: *велудопардусъ*, *верблудопардусъ* (гр. χαμηλοκάρδαλις из χαμηλός 'верблюд' и κάρδος 'пантера, рысь'; ср. "полную" кальку типа *лворысь*); *савра солнечная*, *кащерица илшакискаа* (гр. ἡ σαύρα ἡλιακή); *щрькокамль*, *стрькокамль* (ср. гр. στρουθοκάμηλος и др.-рус. *стрькъ*, болг.

стриж, штриж). Незнакомое наименование животного, представляющее собой кальку, чаще всего понималось буквально - этому способствовало как подробное описание зверя, подчеркивающее его "разнородные" черты, так и отсутствие такового. Буквальное прочтение имени отражалось на характере иконографических изображений соответствующих персонажей. Среди названий-калек встречаются вариативные формы. Так, имя рыбы-прилипалы, которая согласно легенде может остановить движение корабля, *нажкратъ* (гр. *ναγκράτης*) могло быть передано как *корабледержица*, *корабледержитель*, *держокорабленаица*.

Поскольку неславянские названия животных заимствовались из различных источников, одно и то же имя могло выступать в формах, ориентированных на различные языковые традиции: примерами могут служить наименования единорога, носорога, кентавра. Наряду с "греческими" вариантами типа *монокіроць*, *ринокерос*, *инокентавръ*, *онокентавръ* зафиксированы "латинизированные" формы типа *моносерь*, *риноссера*, *риноцерь*, а также формы, совмещающие элементы греческой и латинской огласовки: *иноценавръ*, *иноцентавръ*.

Образ животного может трансформироваться вследствие своеобразного прочтения греческого текста. В серб. списке "Физиолога" (XV в.) о еже (он назван *ехидна*; ср. гр. *ἔχιδνα* 'ядовитая змея' и *ἔχις* 'еж') сказано: "Ехидна имоуци видније *о млатю*" (т.е. еж по форме своей похож на *о млать* 'молот'). В рус. списке того же времени говорится иначе: "Ежь *круговать* образъ имать". Необычное уподобление ежа молоту в первом случае появилось в результате смешения переводчиком гр. *σφαίρα* 'молот' и *σφαίρα* 'шар'.

Обширный пласт "лексики природы" свидетельствует о многовековой лингвистической традиции, связывавшей греческий и славянский мир, об особенностях освоения иноязычной "естественнонаучной" терминологии славянскими книжниками.

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД ЛЕКСИКОЙ РУССКО-ВИЗАНТИЙСКОГО РАЗГОВОРНИКА XV ВЕКА

Русско-византийский разговорник, образцово изданный Фасмером, и по сей день сохраняет свое значение. Фасмер, как известно, был не только выдающимся славистом, но и специалистом по греческому языку. Однако его лингвистический комментарий несколько устарел. За 75 лет, прошедших со времени издания *Разговорника*, появился целый ряд работ (в частности, по новогреческим диалектам), которые делают возможным внести в этот комментарий ряд добавлений и поправок.

Предположения Фасмера о том, что автор *Разговорника*, написанного в XV веке, был славянином, более того, носителем русского языка, не вызывают сомнений. Греческая же часть *Разговорника* основана не на одном, а на разных диалектах. Стремясь с наибольшей точностью определить эти диалекты и установить причину такого "географического разброса", Фасмер предположил, что информантами автора были носители разных диалектов, но жившие в одном локусе: вероятнее всего, это был Афон.

Доклад будет посвящен только лексике (вопросы фонетики и морфологии предполагается рассмотреть отдельно).

1. СЛОВА, КОТОРЫЕ ФАСМЕР СЧИТАЕТ НЕЯСНЫМИ

832 перины пилото πλωτό

Фасмер пишет (105): "πλωτό «Federbett». Mir sonst unbekannt". - Πλωτό восходит к ср.-греч. "πλωτόν" (<πίλος + -τόν) "перина", ср. рум. *pilotă* "перина" < греч. πλωτά, Pl. (Дзидзилис).

2211 плуче свугуни σφουγούπι

Фасмер пишет (170): "σφουγούπι «Lunge». Man wäre geneigt σφογγάρι zu lesen, das aber in dieser Bedeutung unbelegt ist". Слово должно читаться как *свугуни*, ср. диалектн. *σφουγούμι* "очень мокрый", *σφουγούμα* "легкие" < др.греч. σπόγγος "губка".

У Фасмера: "σλεβί «Meissel». Καμν zu σμίλη «Meissel». - В диалекте Горной Пиерии засвидетельствовано *σκιβί* "тесло".

2. СЛОВА С НЕВЕРНЫМ ОБЪЯСНЕНИЕМ

1639 преки перикоп<и> περικоп<ή>

Др.-греч. *περικопή* означает "подрезание", н.-греч. диалектн. "срез кожи для определения ее качества". Фасмер пишет (123): "Das russ. *преки*, *έναντίον*, *contra* lässt ein griech. Adverb erwarten". - Греческое слово восходит к ср.-греч. *περίκοπα* > греч. диал. *περίκοπτα* "contra" (Пиерия).

2215 мурѣ мурия μουριά

Согласно Фасмеру, "μουριά Pl. «testiculi». Ngr. *μόρια*, Vlachos, Somavera". - Форма *мурия*, которая встречается только здесь, восходит к ср.-греч. *μόρια*, с учетом графического влияния русск. "мурѣ".

2899 полуденный синевриас σινεβρίας

Фасмер пишет: "σινεβρίας «Südwind». Sonst unbekannt. Etwa für *σινόμβριас* (Lukakis); oder *σινεφια* (Kukules)". - *Σινεβρίας* восходит к ср.-греч. *σινεβρίας* (<σιν + *εἶρος* "южный ветер") > н.-греч. *σινεβριά* "вид ветра".

1048 верви свикома σφίκωμα

1697 вервь свикома σφίκωμα

У Фасмера (170): "σφίκωμα coll. «Stricke». Vgl. Ngr. σφίκωμα «Binde, Verband»". - *Свикома* восходит к др.-греч. *σφίκωμα*, в диалектах давшего *σφίκωма*, *σφίγωμα*, *στίκωма* "шнур".

Я уже писал, что из греч. происходит алб. *сікота* (<στίκωма "шнур") и рум. *спрестă*, *спрегтă* (<στίκωма, σφίγωμα).

По мнению Фасмера, ἐγυμναίκε (<γυμναίκα) - изобретение автора *Разговорника*, по образцу женился (<жена), что неверно, т.к. в понтийском диалекте есть глагол γυμναίζω.

1988 г.

мирианда

μυρίδιτα

Согласно Фасмеру (169), это "Ungriech. Form, nach οαρίδιτα". - Форма *мирианда* должна быть достаточно древней, ср. *μυρίδιτο-πλάσιος* в папирусе VI века.

Анализируя лексику разговорника, Фасмер относит к фракийскому диалекту *αιουχτάρι, θιλόс, μασταλαγίδα, καциντοούρισμα, приакби, σκεпариа*, к македонскому *хербтиа, лахтэндои, приакби*, к понтийскому формы *πλάσιαν, πράγμαν*. Последующие исследования показали, что ряд слов имеет более широкое распространение (например, *хербтиа, приакби, αιουχτάρι, θιλόс*). С уверенностью можно говорить о понтийском происхождении *σπετρον* и глагола:

смеркрос Δ

суп<уп>χιάзи

суп<оуп>ιάζει

Фасмер дает *суп<уп>χιάзи = суп<оуп>ιάζει* вместо *супχιάзи* (в рукописи А правильная форма - *супχιάзи*). Эта форма засвидетельствована в современном понтийском диалекте *супχιάζει* "смерклось" < ср.-греч. **αλοχρῶ*, ср.-греч. *αλοχρῶ* "сумерки". Укажем также, что *περίκουπα* и *αλεβί* происходят из македонского диалекта.

Греческие заимствования в славяно-румынских текстах XV -XVI вв.

1. В румынской филологии для обозначения древнеславянского (=церковнославянского) письменного языка, использовавшегося в Румынии в Средневековье (XIV - XV вв., а в XVI и особенно в XVII вв. – параллельно с румынским, который постепенно становился преобладающим), утвердился термин "книжнославянский язык румынской редакции" (=КЯРР) (=slavona românească, limba literară slavo-română и др.), при том, что тексты (resp. рукописи, документы, надписи и др.), начиная с трудов видного слависта И. Богдана, именуются "славяно-румынскими" (=slavo-române, ср. и.: filologia slavo-româna).

КЯРР определяется как "среднеболгарский" в своей основе, который, с одной стороны, содержал черты иных редакций ("сербской", "русско-украинской"), а, с другой, - испытывал все возрастающее воздействие народного, *румынского*, языка (прежде всего в сфере оригинальных текстов) (ср. схему Г. Михайлэ). Соответственно, - все иные термины (ср., например, "валахо-болгарские" [памятники], "влахо-молдавские ~", "молдовлахийские ~", "славяно-влахо-молдавские ~" и под.) считаются не отражающими существо данного книжнописьменного феномена (ср.: L.Djamo-Diaconiță и др.). Функционально последний выступал как "культурный язык", чуждый живому, народному языку (носителем его был иной, неславянский этнос), который базировался на *культурной традиции* высших слоев феодального общества Румынских княжеств и который вначале служил инструментом расширения сферы влияния восточной христианской обрядности (Pax Orthodoxa), а позднее стал языком румынской культуры и - в значительной степени - официальным языком канцелярий румынских государей.

Роль данного варианта книжнославянского языка в XIV-XVII вв. близка, но не тождественна роли средневековой латыни в Западной и Центральной Европе, например, в Польше, — хотя бы потому, что непосредственными соседями румынского населения Валахии были болгары и сербы, которые — через свою письменность (=литературу) — влияли на КЯРР.

2. Изучение различных сторон книжнописьменного языка, функционировавшего в Румынии в XIV-XVII вв., связано с именами многих ученых (Б. Хаждеу, И. Богдан, Ю. Венелин, О. Дэнсушяну, Л. Милетич, П. Лавров, А. Яцимирский, Б. Цонев, А. Росетти, Д. Богдан, С. Бернштейн, П. Олтяну, Г. Михаилэ и др.); особенно интенсивно и целенаправленно оно велось в послевоенный период. Становится все более очевидным тот факт, что исследования в области КЯРР важны не только для истории румынской филологии, но и для славянского языкознания (ср., в частности, проблему соотношения *изводов* древнеславянского [=церковнославянского] языка; кстати, это хорошо понимали именно русские ученые еще в конце XIX — начале XX вв.). Видное место в новых штудиях, посвященных КЯРР, занимает систематическое описание лексики, — зафиксированной, главным образом, в документах, исходивших из канцелярий Валахии и Молдавии (ср. труды Л. Джамо, О. Стойкович и др., публикацию словарей Д. Богдана, Г. Михаилэ, коллектива Г.Болокана и под.); анализ изученных до сих пор письменных памятников позволяет более детально представить состав и объем лексики различного происхождения — исконной славянской и "заимствованной" (в том числе — из румынского). В этих памятниках отмечены многочисленные заимствования из греческого, принадлежащие разным терминологическим группам (ср., например, соответствующие разделы в книге Л. Джамо, в коллективном труде под ред. П.Олтяну). Задача их хронологической стратификации, а также классификации по параметру "прямое — опосредованное заимствование" облегчается тем, что существует фундаментальный свод Х. Михэеску ("Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea". [1966]). Разумеется, подобная работа по *инвентаризации* гречизмов будет продолжаться, — по мере выявления и публикации все новых памятников книжнославянского языка румынской

редакции. Однако предлагается изучать греческие элементы КЯРР и в ином, "сопоставительном" плане.

3. Ныне становится ясным, что в принципе проблема "литературных языков" (их становление, развитие, функционирование) "есть проблема не только и не столько лингвистическая, сколько историко-культурная" (Н. Толстой). В нашем случае учет подобного "социолингвистического" аспекта позволяет рассматривать историю каждого книжнописьменного языка периода Средневековья в более широком контексте, - это относится как к "гомогенному" лингвистическому пространству, ср., например, ситуацию в славянских языках [Н. Толстой Е. Демина и др.], так и к "гетерогенному", - ср. соответствующие процессы в балканских языках. Так, известно, что во всех балканских странах период конца XVI - начала XVII вв. характеризуется существенными изменениями в языковой ситуации, стремлением создать новый, понятный большей части общества литературный язык (=тенденция к так наз. "демократизации" письменности и культуры [Е. Демина]); особенно сильным оно было в случаях, когда в качестве книжного выступал чужой язык, - как это было в Румынских княжествах. С появлением первых книжно-литературных идиомов на румынском языке стало возможным сосуществование параллельных текстов - и на традиционном, и на новом литературном языке. Если рассматривать КЯРР и идиом, созданный на собственной этнической основе как конкретные формы манифестации некоего "целого", - особого историко-культурного феномена «книжный (=литературный) язык» данного народа (ср.: Е. Демина), - то, по крайней мере, некоторые классы текстов, и прежде всего именно переводы, могут быть сопоставлены (хотя формально тексты написаны на разных языках).

На наш взгляд, сопоставление первоисточника, написанного на книжнославянском; и его перевода на румынский таит некоторые дополнительные, пока не ясные до конца, возможности изучения функционирования лексических единиц (собственно - заимствований из греческого) именно в румынском. В качестве примера сопоставлен текст, написанный на КЯРР, - "Слова наказательные воеводы валашского Иоанна Нягоя к сыну Феодосию" (начало XVI в., первое издание - П. Лаврова [1904 г.],

второе - в Румынии [1996-г.] и его перевод (XVII в.) - "Invătăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie" (издан в 1970 г.).

Оказалось, что соотношение грецизмов в обоих текстах является достаточно сложным. 1. некоторое число заимствованных элементов представлено как в "славянском" оригинале, так и в румынском переводе - мѣро ~ mir, Темеліе~ temeliia, стихіа ~ stihie, скорпіе ~ scorpie, кринь ~ crin, спатарь~ spătar, панегія ~ pănăghie (и др. церковные термины); иногда в текстах представлены разные грецизмы - икономъ ~ cămăraș, [мѣро], аромаѠи ~ miroș; отмечаются варианты в «славянском» тексте: макар/аще, іако (любо...любо) ~ măcar. 2. В "славянском" тексте – грецизм, в румынском - иное слово - поклисарь ~ soț, трапеза ~ masă, хора ~ țară, хорѣни ~ slugi(le)/ săraci, вистіарь ~ banii/ cotoară/ auțițe, скѣпто ~ steag, колибы ~ corturi/ case, ламбады ~ faclă и др.; при этом ср. случай неверного перевода – ...да не имаші съ то(м) мете(х) 'притязание' (П. Лавров) переведено как ...să n-aibi cu acélea amestec 'смешение'. 3. В румынском тексте употреблен грецизм, в "славянском" он отсутствует - страсти, страдати ~ patimă, pătimi, вражда /паматозлобіе/зависть ~ rizmă, събирати, стажати ~ (a)agonisi, чрьтогъ ~ cămără, оставити ~ (a) părăsi, оучитель ~ dascăl, приде~ sosi, страхъ ~ frică, гвоздіе ~ pișoane, бысра (р.п.) ~ mărgăritar, исповѣдати/проповѣдати/ свѣдѣтельствовати ~ (a) mărturisi, пол'за ~ folos, лихоиманіе ~ camătă и др. Эта группа – наиболее многочисленная. Таким образом, вероятно, в живом румынском языке существовало большое число заимствований из греческого (при этом прямых и достаточно поздних), употребление их в письменном тексте не регулировалось строго; отсутствие же многих из них в "славянском" оригинале, возможно, объясняется как раз следованием традиции книжнославянского (=церковнославянского) языка.

ОНИРОГРАФИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В КРИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XV-XVII вв.

Под онирографическими мы подразумеваем мотивы, связанные со сном, сновидениями и их толкованием. Неоднократно отмечалась распространенность этих мотивов в античной литературе (Dodds, Lieshout, Vernant) и византийской словесности (Λαμπράκης, Oberhelman, Calofonos).

Использование онирографических мотивов в новогреческой литературе раннего периода является темой обширного исследования автора. Рамки доклада принуждают ограничиться лишь перечислением и краткой характеристикой наличествующей в критского происхождения поэтических текстах 15-17 веков онирографем - описаний, упоминаний и толкований снов.

Все рассматриваемые ниже произведения написаны на языке, очень близком к разговорному языку своего времени, характерным для устной народной традиции стихотворным размером пятнадцатисложником (за исключением буколической поэмы "Пастушка", где использован одиннадцатисложник).

Предположительно 15 веком датируются 5 критских поэм назидательного характера, имеющих форму описаний сновидений. Это так называемые "любовные сны" Марина Фальера (ante 1474) - "Ἰστορία καὶ Οὐεῖρο" и "Ἐρωτικὸ Ἐπίγραμμα", "Ῥίμα βριτικὴ εἰς τοὺ πικρὸν καὶ ἀκρόεστον Ἀδῆ" Иоанна Пикатора и так называемый "Ἀπόκοπος" Бергади. Сюда же можно отнести и стихотворение неизвестного автора, озаглавленного издателями "Τὸ ποίημα τοῦ Τζατπλάκου", вероятнее всего критского происхождения (высказывались предположения и о закинфском происхождении этой небольшой дидактической поэмы).

Кроме того, дидактическая поэма Георгия Хумна "Κοσμογένεσις" (вторая половина 15 века, Крит), представляющая собой неполное стихотворное изложение ветхозаветных книг "Бытие" и "Исход", содержит пересказ эпизода с толкованием Иосифом снов виночерпия, хлебодача и фараона.

В произведениях, относящихся к периоду расцвета критской литературы (конец 16-17 век), мы уже не встретим описаний снов в жанре дидактической поэмы. Мотив сновидения индивидуализируется и служит средством драматизации действия в таких жанрах как трагедия ("Царь Родолин", "Эрофили"), религиозная драма

("Жертвоприношение Авраама") и романтическая поэма ("Эротокритос"). Подробное описание сновидения и его толкования в трагедиях и в поэме появляется в кульминационный момент сюжета, предвещая героине-царевне трагическую развязку и гибель (в трагедиях) или трагический поворот судьбы, тяжкие испытания и наконец спасение, получаемое из рук возлюбленного ("Эротокритос").

В религиозно-психологической драме "Жертвоприношение Авраама", принадлежащей перу автора поэмы "Эротокритос" Винченца Корнара, тенденция использования мотива сновидения в наиболее драматичной точке сюжета сохраняется. Это своеобразное произведение открывается кульминацией - ангел во сне является Аврааму (в библейском тексте мотив сна отсутствует) и возвещает ему волю Господа. Дальнейшее, исполненное напряжения и психологического драматизма действие представляет собой лишь движение к счастливой развязке.

Мотив сновидения присутствует и в буколической поэме "Пастушка" ("Βουκόπουλα"), созданной на Крите неизвестным автором предположительно в конце 16 века. Здесь он также связан с кульминацией сюжета и предвещает трагическую развязку, хотя мотив его развернутого толкования отсутствует.

Критские комедии находятся под сильным влиянием итальянских, следующих, в свою очередь, за латинскими образцами. Здесь острота коллизии отсутствует, и мы не найдем онирографических тем, за исключением представляющих собой общее место упоминаний о бессоннице влюбленных и уподоблений счастливых минут сновидению.

Однако в интермедиях комедии "Фортунатос" Марка Антония Фоскола, написанной в условиях последних лет осады турками главной критской крепости, мы снова встретим мотив вещего сна. Это сон Гекубы о рождении ею факела - Париса, предвещающего гибель Трои. Мотив этот, по всей вероятности, заимствован Фосколом из текста сохранившейся в рукописи 16 века поэмы о Троянской войне (A Byzantine Iliad: The text of Par. Suppl. Gr. 926, ed. by L.Norgaard and O.L.Smith, Museum Tusculanum, Copenhagen 1975, ст. 24 и далее).

ТРАКТАТ БРАТЬЕВ ЛИХУДОВ "О ПОЭТИЧЕСКОМ ИЛИ МЕТРИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ".

1. В трех рукописях (две в РГБ в Москве и одна в РНБ в Петербурге), содержащих Краткую Грамматику братьев Иоанникия и Софрония Лихудов¹, после основного труда следует трактат "Ἐἰς δόξαν Κυρίου Περὶ τῆς ποιητικῆς εἴτε μετρικῆς τέχνης" (Во славу Божию о поэтическом или метрическом искусстве, сочиненного же и разделенного в двух книгах). Впервые этот труд появляется в рукописи 1687 года (РГБ, ф. 173, №331, лл. 64-93об), написанной учеником Академии и содержащей некоторые исправления, сделанные Иоанникисем и Софронием².

2. "Поэтика" ("Ποιητικὴ ἐστὶ τέχνη τοῦ ἐμετράω τε καὶ εὐκόμωω τὰ ἔπη συγγραφῆν" - поэтика есть искусство писать стихи соразмерно и красиво) - фактически, - метрическое искусство, а не поэтика по Аристотелю) в системе преподавания Лихудов представляется разделом Грамматики и, в соответствии со средневековой традицией, преподавалась как часть "свободных наук". В отличие от других сочинений Лихудов, "Поэтика" не содержит перевода на церковнославянский язык, так как она была предназначена для преподавания в высших классах Академии (Συγγεγραμ³). Как и Малая грамматика Лихудов, "Поэтика" частично построена по принципу вопросов и ответов (учитель спрашивает, а ученик отвечает).

2.1. В первой книге подробно рассматривается предмет поэтики: "Αἱ συλλαβαί, ἐξ ὧν οἱ πόδες γίνονται καὶ δι' αὐτῶν τὰ ἔπη κατὰ τὴν τῶν φωνηέντων ποσότητα" (слоги, из которых стопы образуются и через них стихи, в соответствии количеству гласных). После десяти способов определения количества гласного (по положению, по положению vocalis ante vocalis, по ударению, по самянню, по диалекту, по производности, по сложению, по расширению, по праву или по поэтической вальности), а также особых правила для слогов, расположенных в начале, середине или

¹ Ялакс Д.А. Филологическая деятельность братьев Лихудов в России. Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. МГУ им. М.В.Ломоносова, 1992, с. 38.

² Фоскич Б.А. Новые материалы для биографии Лихудов // Памятники культуры. Новые открытия 1987. Москва 1988, с. 67.

³ Ялакс Д.А. Филологическая деятельность... с. 22.

конец слова⁴, подробно рассматривается то же количество гласного, но уже в системе диалектных (со сравнением по диалектам со множеством примеров соответствий) особенностей фонетики и морфологии различных частей речи (артиклъ, имя, глагол, причастие, наречие, предлог, союз).

2.2. Вторая часть первой книги говорит собственно о метрике: о том, что есть стопа и стих, и представлены семь основных видов стоп (спондей, дактиль, ямб, трохей, пиррихий, анапест, хорей) с вариантами толкований их названий, а также приводятся основные размеры (героический или гексаметр, эллигический или пентаметр, ямбический, четырехстопный, т.е. сапфическая *ῥοδή* - песнь, анакреонтов мелос и галкопей).

2.3. "*Βιβλίον δεύτερον, ἧτοι παραλεξιόμενα περὶ διαφόρων ἄλλων ποδῶν*" (Вторая книга или равное о некоторых других стопах) посвящена не вошедшим в первую книгу видам стоп (молосс, бакхий, пеон, критик и др.) и размеров (одиннадцатисложник и др.), а также в ней содержатся некоторые дополнения и замечания, не связанные напрямую с метрическим искусством (как, например, объяснение, чем отличается трагедия от комедии и что такое трагикомедия: в комедии изображаются ничтожные и частные лица и их нравы, а в трагедии - цари, князья и их окружение, а также боги и полубоги, их нравы и деяния. В трагикомедии описываются как простые люди, так и боги и герои. Это - единственное место, напоминающее "Поэтику" Аристотеля).

3. Особый интерес представляют примеры, которыми Лихуды иллюстрируют свое сочинение. Их можно разделить на две группы. Во-первых - это строки из произведений античных авторов; во-вторых - стихи самих ученых братьев (античный образец и пример собственного сочинения). Из античных авторов приводятся строки Гомера, Гесвода, Тиртея, Феокрита и др. Они всегда сопровождаются графическим изображением размеров. Собственные сочинения Лихудов написаны на религиозные и исторические темы (*Πρὸς τὴν Ὑπεραίαν Θεοτόκον μέτρα ἥρωικά. Τῇ Ὑπερμάχῳ Στρατηγῶ* - Пресвятой Богородице стихи героические: Взорванной воеводе; *Περὶ τοῦ πολέμου, ὄντι οἱ Ἀγαρῆνοὶ κατὰ τῶν Γερμανῶν ἐδράσαντο* - О войне, которую вели турки против германцев; *Ἐπιγραμματα εἰς τὸν Γαληνότατον καὶ Θεόστυπον ἡμῶν Βασιλέα Πέρτων Ἀλεξιεβίτζη, Αὐτοκράτορα τῆς Μοσκοβίας καὶ πάσης Μεγάλης, Μικρᾶς τε καὶ Λευκῆς Ρωσίας* - Эпиграмма тишайшему и

⁴ Причем эти способы как различные "углы зрения" пересекаются и некоторые примеры повторяются: например, краткость *a-rhivavivsh* рассматривается дважды: в разделе о сложенни и там, где говорится о количестве начального гласного.

богочеловечному Царю нашему Петру Алексеевичу, Императору Московскому и всея Великия, и Малыя, и Белаыя Россіи⁵) приводятся полностью и размеры не указываются.

4. Повесть Лихудов, как часть Грамматикки, восходит к средневековой традиции подготовки ученика к синтезу, а не анализу текста⁶. "Γνωστέον ὑμῖν ἐτι κατὰ τοὺς ἀνωθεν κανόνας καὶ ὑμεῖς δύνασθε συγγράφειν νέα γένη καὶ εἶδη ποιημάτων ὡς καὶ τοῖς πάλαι ἔδοξε τε καὶ ἐυέμετο... (Следует вам знать, что согласно вышесказанным правилам и вы уже можете писать новые роды и виды стихов, как установили древние и как бывало).

5. В этом памятнике следует отметить преобладание примеров из произведений древнегреческих поэтов, в то время как в других сочинениях Лихудов (в Грамматикке и Риторикке) античные авторы отсутствуют. Обращение к классическим текстам в значительной мере обусловлено спецификой самого предмета сочинения, но тем самым именно с "Повестью" Лихудов, написанной в России и предназначенной для преподавания в Академии, начинается классическое образование - первое великорусское высшее образование.

⁵Эта записка опубликована протоиереем Сергеем Смирновым в труде История Славяно-греко-латинской Академии (Москва, 1855г.). Смирнов - это первый и единственный до сих пор автор, который предпринял попытку описания "Повесть" Лихудов.

⁶Бабаева Е.Э. История русской лингвистической мысли в начале XVIII века и языковая практика Петровской эпохи. (Лингвистическая и редакторская деятельность Ф.П.Полкарпова). Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. МГУ им. М.В.Ломоносова, 1989 (Автореферат, Москва 1989, с. 9). Ялмас Д.А. Филологическая деятельность... с. 22-23.

СТОЛКНОВЕНИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ И ЛАТИНСКОЙ КУЛЬТУР В МОСКВЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII СТОЛЕТИЯ (НЕКОТОРЫЕ ЭПИЗОДЫ ИЗ ЖИЗНИ БРАТЬЕВ ЛИХУДОВ)

Вторая половина XVII века в Москве была отмечена сложными столкновениями между представителями греческой и латинской богословских, культурных и образовательских систем. На самом деле эпицентром споров были не столько догматические и идейные разногласия, сколько то, на кого возлагалось бы основание первого высшего учебного заведения в России.

Вскоре после приезда братьев Лихудов в Москву (6 марта 1685 г.) представителем польско-малороссийской "партии", желая принизить авторитет греческих новоприезжих ученых устроил известный диспут Лихудов с Яном Белободским: "... по осми днеш пришествія нашего в сий у(а)рствующій град, прииде к нам некоторый поляк провакцем Белободский со шестию бояры и вопросы нас латинским диалектом, како содержит Восточная Ц(е)рк(о)вь о совершении таинства Евхаристии..."¹. Самый видный представитель польско-малороссийской "партии" того времени, Сильвестр Медведев, два года спустя, в 1687 г. стал обвинять Лихудов перед духовными и светскими властями в том, что они "захватили под школу лишнюю землю Заиконоспасского монастыря, где Сильвестр был настоятелем"².

Вторая половина 1687 года была самым острым моментом этого многолетнего столкновения. Тогда же и была закрыта Спасская школа Сильвестра и часть ее учеников, согласно М. Сменцовскому³, перешла на учебу к Лихудам. Сильвестр тогда, ощущая, что Лихуды были настоящими учеными⁴ и что у него никогда не получится обвинить их в

¹РГАДА, ф. 159, оп. 2, 1685/1699 гг., № 2991, л. 231.

²Прозоровский А. Сильвестр Медведев, его жизнь и деятельность. Москва 1896, с. 257.

³Сменцовский М. Братья Лихуды; опыт исследования из истории церковного просвещения в церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. С. Пб 1899, с. 70.

⁴Сильвестр попытался так же затронуть в вопрос незнания Лихудами славянского языка: "...учители словенскому языку неискusstны, а учителя их инокветскому весьма неспособны; аще они инокветку

незнания (в чем они его постоянно обвинял)⁵ перешел к "народной" полемике, напоминая аргументы старообрядцев, и говоря, что Лихуды дошли до такого безумия, что "все наши древнии книги славянския хартейныя стали называтъ неправыми"⁶, а также аргументы, напоминающие некоторые народные мнения россиян о греках, особо распространенные в XVI и XVII веках⁷, такие как "греки люди неправедни, сребролюбвы паче, неже боголюбвы, - вядуще любять ложь, неже истину..."⁸.

Славявстр и его соратники задумывают уничтожить учителей. Они привлекают к этому даже приезжих авантюристов⁹. Только благодаря царскому указу от 28 ноября 1687 года Лихуды смогли оправдаться от клеветы Славявстра, который привлек одного грека, чтобы тот обвинил ученых братьев в покупке Патриаршей рекомендательной грамоты¹⁰.

Итак, Лихуды оказались в Москве в невероятном терроре, когда враги угрожали и друзья с волнением предупреждали о возможных опасностях: "...пришол к нам боярин один, яко седмидесяти лет и говорил нам д(у)ховным обычаем имени ради Б(о)жия, учия нам ведомо, чтоб мы берегли себе и ночью в церков не ходили, потому что нас побьют..."¹¹. Большую роль в заговорах Славявстра играл известный его соратник иеромонах Симеон Долгий. "Вчера", - пишут они в своей челобитной царям, "опять шел ис школы велможнейший кн(я)зьо Алексий Борисовичъ Галицыйн, ученик наш вместе з дяткою своим и иными люд[и]. Его по дороге Сп(ас)ского м(о)н(а)ст(ы)ря, некоторый чернец Симеон, по прованию Долга(ы)й остановил его на дороге и говорил ему велегласно пред люджи его, что полмо де тебе учитися у таких еретиков греков увидишь де, что им ходем учинити и иная различная"¹².

и учены, правда и истина велика, пощеловека в чужой земли без языка..." (ГИМ, Сян. № 440, л. 105^{об}).

⁵ Ядамас Д.А. Два письма грека Хаджикирмыка братьям Лихудам // *Recherche Slavistique* (41), 1994, с. 229.

⁶ Прозоровский А. Славявстр Медведев..., с. 283.

⁷ Strakhova O.B. Attitudes to Greek Language and Culture in Seventeenth-Century Muscovy. // *Modern Greek Studies Yearbook* (University of Minnesota), vol. 7, Minneapolis 1990.

⁸ Прозоровский А. Славявстр Медведев..., с. 284-5.

⁹ Ядамас Д.А. Два письма... с. 227-238.

¹⁰ Там же, с. 236.

¹¹ РГАДА, ф. 159, оп. 2, 1685/1699 гг., № 2991, л. 242.

¹² Там же, л. 232.

Давление на учителей со стороны Сильвестра и его соратников к концу того же 1687 года дошло до своей высшей точки. Пишут они в своей челобитной царям от 25 декабря: "Сегодня пакы в сицевый св(я)тейший д(е)нь Р(о)жд(е)ства Хр(и)стова в час ноци звошея (т.е. Симеон Долгий - Д.Я.) в верх ко келлиам нашим и великою смелостию и безстыдием своим заключил нас беззаконными его брами крича перед келлиам, что пришел про[...]говори[...] рацею хорошую им безбожным грекам. Такого что выслали из других дверей ученика, чтобы велел ему проч итти от нас и оставил бы нас на м(и)д(о)сть великаго у(а)рства по св(е)тейшему его повелению, а он не хотел итти никаким образом и [...] по рвению, которое имел не хотел ли бы убити ково нибуть из нас. Конечу всех не пустили его в келии н(а)ши, вошел в школу крича, яко, аще по истинне патриарх не послушает сих безбожных греков, имею за патриарха, и аще же их послушает, не имам его ни за что и иная многа..."¹³.

Лихуды при таких обстоятельствах захотели уехать из Москвы и неоднократно об этом просили в своих челобитных у царей:

"...повелите нам дати отпусковую грамоту, яко да поидем во отечество н(а)ше в покаянии н(а)шем, дабы не приключилася нам смерть от страха и печали непрестанныя с(е)рдца н(а)шего"¹⁴. И еще: "...со слезами просим, дабы в(а)ше у(а)рское величество указали дати нам отпустительную грамоту ехати во отечество н(а)ше и в монастырь н(а)ш"¹⁵.

Греческие ученые были в это время в своих грамотах весьма осторожны по отношению к Сильвестру Медведеву, ибо он еще пользовался высоким покровительством царевны Софии и князя В.В.Голицына. Его называют лишь тогда, когда имеют на это доказательства. Пишут царям, что "трое молодых людей" доложили их ученикам, "яко строитель Сильвестр посылал по всем у(е)ркам письма, что мы есмь еретики и иные многие речи и для того хотят нас убити"¹⁶.

В следующем 1688 году спор продолжался, но видимо жалобы Лихудов имели свои результаты, ибо по архивным материалам РГАДА никаких сведений о том, что кто-то из них беспокоя, не наблюдается.

¹³Там же, л. 232.

¹⁴Там же, л. 231.

¹⁵Там же, л. 243.

¹⁶Там же, л. 247.

ПАНСЛАВИЗМ И ЕГО ТОЛКОВАНИЯ В ГРЕЦИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Тема панславизма в Греции является одной из наименее изученных и в то же время наиболее идеологически нагруженных тем. Идеологическая нагруженность в сочетании со смутным представлением о предмете сопровождает этот термин с момента его введения греческими просветителями во второй половине XIX в. вплоть до сегодняшнего дня.

Однако это характерно не только для Греции. Термин «панславизм» заключает в себе некую неопределенность и с начала его использования славянскими народами в первых десятилетиях XIX в. Разночтения наблюдаются также и в восприятии этого понятия во вне-славянской среде.

Цель доклада — проследить семантический путь термина как свидетельства идеологии от текстов греческих просветителей второй половины XIX в. до внесения его в греческие толковые словари и энциклопедии XX в.

Одно из многочисленных толкований панславизма, данных вне-славянскими наблюдателями этого явления, преобладающего в Европе до и после 1848 года и Крымской войны, связано с характерной для этой эпохи русофобией. Этот взгляд на панславизм как на явление, выходящее за рамки стремления славянского мира к объединению под эгидой России, как на проявление изначально присущей «варварскому» и «угрожающему свободе Европы» русскому государству завоевательной политики. Русофобские настроения наблюдаются и в Греции.

В 1844 г. И. Коллетис высказал так называемую «Мегали идею» (Великую идею), которая подверглась многочисленным как синхронически так и диахронически толкованиям и преобразованиям. В то же время «Мегали идея» во всех ее интерпретациях понимается как культурное или политическое влияние греков в пределах Османской Империи. Иными словами, местом распространения эллинизма являются Балканы и Восток.

Национальные историки, сформировавшиеся под влиянием романтизма, разрабатывают трехчастную схему истории Греции: античность, византийское средневековье, неозллизнизм. Византийский период становится связующим звеном между древними и современными греками. Греческая нация объединяется во времени и пространстве. Через Византийскую Империю Греция в восприятии современников «возвращает себе» религиозное и имперское превосходство по отношению к России; становится на равные с ней позиции. таким образом вырисовываются точки столкновения, по мнению части греческой интеллигенции, или соприкосновения, согласно иным взглядам, двух миров: православие – на уровне религии и на политическом уровне – наследие Оттоманской Империи.

Именно в этих идеологических рамках и начинает использоваться термин «панславизм».

Первые упоминания о панславизме встречаются в 1852 г.: «...ее [России] Панславизм есть неусыпный враг Эллинизма.» (Газета *Эллис*, 19. 4. 1852; Элли Скопетеа, *То протипо Василио ке и Мегали Идеа*, Афины 1988, стр. 329.).

В 1854 г. выходит в свет анонимный политический трактат под многоговорящим названием «Эллинизм или Россизм». Противопоставление эллинизма и «россизма». Термин «россизм», который можно отождествить с «панславизмом», означает главным образом завоевательную политику России на Балканах и Востоке с целью уничтожения эллинизма. («...у России нет большего врага в европейской Турции, чем эллинизм...»), *Эллинизм или Россизм*, стр. ц а', 1854.)

Толкования и отношение к данному явлению весьма точно обозначены в названиях в двух других, изданных почти одновременно, работах. Первая: «Русофобия и панславизм или политическая позиция Запада и России по отношению к Греции и позиция Греции по отношению к самой себе на сегодняшний день», П. Калервас, Афины 1860. Автор поясняет: «...я дал [книге] название «Русофобия и панславизм», поскольку Запад и наши западники, страдающие русофобией, ответственны за омертвление Родины.» (стр. 8')

Автор мечтает о возрождении Византийской Империи с помощью единоверных русских и о мирном сосуществовании с соседними славянскими народами.

Название второй работы — «Уничтожение панславизма» — было опубликовано в константинопольской газете *Эпталос* и сопровождалось разъяснениями автора о его желании «...показать Турции и Греции, что их святым долгом является изгнание общими силами единого врага, угрожающего "оказачить" Европу и Востоку». Книга вышла в свет в 1869 г. в Афинах под названием «Греция и панславизм». Автор настаивает на мысли, что на Востоке должно существовать сильное греческое государство, некий форт, охраняющий Европу от завоевательной политики России.

Для обеих точек зрения характерно отсутствие четкого представления о действительности как в отношении соседних славянских народов и характерных для них проявлений национализма, так и в отношении России и ее политики. Таким образом понятие «панславизм» трактуется как официальная политика русского государства.

Мечта о влиянии эллинизма на Востоке объединяет обе точки зрения. Расхождение связано с ответом на вопросы: Запад или Восток, значение единоверия русских и греков, цивилизация или варварство, свободолюбие или деспотизм и т. д.

Именно в этих условиях идет процесс приобретения термином «панславизм» всех тех значений, в которых он встречается в XIX в. и которые продолжают влиять на его использование в XX в.

ОБРАЗ РОССИИ В ГРЕЧЕСКИХ «ТОЛСТЫХ» ЖУРНАЛАХ XIX ВЕКА

Тяга к «приятному и полезному чтению», сопряженная со стремительным развитием греческой периодики в XIX веке и в значительной мере определившая характер публикуемых материалов, сыграла, как видно, решающую роль в формировании систематического и многогранного интереса греческой пишущей (и читающей) публики к русской теме. Вполне очевидно, что одним из основных стимулов интереса к России является центральный процесс греческой духовной жизни – процесс познания и утверждения «себя», как посредством экскурсов в историческое прошлое (а в них Россия, в силу многовековой традиции межкультурных контактов, занимает далеко не последнее место), так и через синхронное, прямое или опосредованное, сопоставление с «иными».

Масштабы распространения русской темы и разнообразие форм, в которых она представлена, связаны с общим для «толстых» журналов стремлением ввести читателя в новую историческую реальность и сообщить ему ощущение органичной причастности Греции к европейскому миру. Ярким примером служит растущее на протяжении столетия влечение к русской литературе, до некоторой степени руководимое широким откликом, который она получила на Западе.

Помимо элементов европейской традиции (в том числе и многочисленных текстов, заимствованных из западной периодики) в формировании образа России явственно прочитываются собственно греческие представления, вытекающие из истории греко-русских отношений. Параллельное действие этих двух факторов приводит к тому, что в совокупности своей образ России предстает несколько зыбким и лишенным единых акцентов. Вариации в оценочной нагрузке образа (особенно очевидные при переходе от одного журнального жанра к другому),

специфические направления, в которых движется интерес к России, и близкое сосуществование сильно разнящихся точек зрения отражают незавершенность и неопределенность сознания «себя».

Сообщение имеет целью предварительное представление жанров развития русской темы в основных греческих журналах XIX века и опирается на материалы, собранные в ходе семинара «Русская литература в Греции» (Университет г. Янина) и программы «Греческая библиография по связям восточных славян с греческим миром» (Институт новогреческих исследований/ Национальный Фонд Научных Исследований, Афины).

**К ИДЕЕ «СРЕДИЗЕМНОМОРСКОСТИ»
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОЙ ГРЕЦИИ.
ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ ГРЕЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ XX ВЕКА.**

Оформление идеи "средиземноморскости" в художественном сознании современной Греции связывается прежде всего с Константиносом Кавафисом (1863-1933). Задолго до того, как "средиземноморскость" стала обретать очертания осознанного и дискутируемого измерения в национальной художественной ментальности, Кавафис весьма явственно заявил о своем многомерном видении "греческости" далеко за пределами греческого государства. Родившийся и проживший всю свою жизнь в Александрии, он настойчиво уточнял: "Я не грек, - я греческий", распространяя понятие "греческости" географически - на бассейн Средиземноморья и Ближний Восток, и хронологически - на историю греческого мира во всех его фазах: античности, Византии, нового времени.

Наибольшую, кровную связь он ощущал с эпохой эллинизма. Собираемость греческой культуры той эпохи, ее способность обогащать и обогащаться, воплощаемый ею средиземноморский симбиоз эллинского духа с "пылом и страстностью Азии" составляют для Кавафиса непреходящую ценность эллинистического наследия, которое, по определению В.Н. Топорова, являет собой "не просто транзитный пункт средиземноморской истории, но колыбель, плод которой - совокупное творчество греческого, римского, ближневосточного гения", "...великое собирающее начало того средиземноморского комплекса, которому более чем чему-либо другому вовне обязана вся европейская культура"¹.

Не называя феномен "средиземноморскости", Кавафис несомненно выражает некоторые фундаментальные его черты. Фиксируя внимание почти исключительно на "греческо-средиземноморском" хронотопе

¹ В.Н.Топоров. "Две заметки о творчестве Кавафиса"// "Знаки Балкан", часть вторая, М., "Радикс", 1994, с. 365.

(эпохе эллинизма и раннего христианства), он поднимает его на пьедестал универсальной, панхронической парадигмы, модели человеческого микро- и макрокосмоса.

...

В сходном ключе, но иными художественными средствами идея средиземноморскости обнаруживает себя в творчестве трех выдающихся греческих поэтов 30-х годов - Георгоса Сефериса (1900-1971), Янниса Рицоса (1909-1990) и Одиссеаса Элитиса (1911-1996). Если Кавафис мифологизирует доминанты "греческости", мобилизуя миф как эффективное средство интерпретации панхронического сущего, уходя вместе с тем от традиционных мифологических сюжетов и наделяя ролью мифа историю, то приходящее ему на смену новое поэтическое поколение Греции обращается к мифологическим образам как к "истокам новогреческого мира". Выход молодых поэтов на литературную арену ознаменовался интенсивным и чрезвычайно плодотворным поиском в сфере национального художественного самосознания. При разительной несхожести творческих индивидуальностей, темперамента, жизненной позиции, они - каждый по своему - внесли значительный вклад в формирование комплекса представлений, в котором вырисовывается нам сегодня облик греческой культуры и, в частности, воссоздаваемая ею национальная модель мира.

Немалую роль в движении этого процесса и в кристаллизации его итогов сыграли становление и эволюция "средиземноморской" идеи. Красноречивое свидетельство Г.Сефериса фиксирует знаменательный поворот в настроениях и поиске творческой молодежи 30-х годов к "своеобразной островной ментальности. Горизонты расширяются. Пыльные улочки и каморки остаются позади. Эгейское море и его острова, морская мифология, путешествия во всех направлениях - все это волнует и требует художественного воплощения"².

Переориентация художественной образности сопровождается и во многом стимулируется обновлением изобразительных средств. В

² George Seferis. Dokimes, t. 1. Athens, 1974, ss. 167-168.

известном интервью И.Иваску (1975), на которое ныне опираются едва ли не все исследователи творчества Элитиса, греческий поэт непосредственно связывает активный процесс национального художественного самоопределения межвоенного периода с пережитой его поколением революцией в сфере поэтики. По его словам, воспринятые греческой поэзией уроки сюрреализма послужили радикальным средством раскрепощения не только поэтического языка, но и всей системы поэтического мышления, открывая тем самым дорогу принципиально новому видению национального космоса, формированию "своего рода алфавита истинно греческих элементов" выразительности.

"Я и мое поколение, к которому я отношу и Сефериса, стремились обнаружить подлинное лицо Греции, - отмечает Элитис в самом начале беседы как исходную и основополагающую доминанту своего творческого пути."³ По сути дела это движение было обновленным, на новом историческом витке, причащением к многовековой традиции, обретением себя через освоение своего исконного культурно-исторического пространства. "Будучи частью Западной Европы, Греция никогда не была только этим, - сказал в заключение интервью Элитис. - Извечно существовал восточный компонент, игравший заметную роль в греческой духовности. Ценности Востока были ассимилированы ею еще в античности. В греческом складе мышления есть восточные черты, и игнорировать их нельзя"⁴.

В процессе многообразных сочетаний, преемственности, а также противопоставительного по отношению к "другим" самоопределения складывались закрепленные веками, устойчивые представления нации о своем космосе: видение и осмысление природы, жизни, человеческого удела. В системе национальных воззрений греков на повседневное бытие черты средиземноморского локуса очевидны и закономерны, обусловлены общим или родственным геонисторическим характером многих основополагающих факторов. Из их спектра мы выделим два семантических поля, в эпицентре которых расположены могучие силы средиземноморской природы - море и солнце.

³ Odysseas Elytis. Eklogi 1935-1977. Athens, 1979, ss. 187-188.

⁴ Odysseas Elytis. Eklogi 1935-1977, s. 202.

Обозревая - с избранной нами точки зрения - путь греческой поэзии XX века, мы могли бы прибегнуть к известной гомеровской формуле: "Одиссей возвратился, пространством и временем полный", имея в виду ее укрепившееся диахроническое "средиземноморское" самоощущение, проявляющееся не только на интуитивном, но и на мировоззренческом уровне⁵. Воплощенная в древнем образе Одиссея идея пути, заложенная в структуре и истории средиземноморского пространства, разрабатывается современной греческой поэзией в традициях преемственности и вместе с тем с обновляемым чувством беспредельности поиска на каждом новом витке исторического времени.

Очевидно, что справедливая констатация Т.В.Цивьян относительно балканской модели мира: "Бесконечность в движении, постоянное повторение, которое гонит вперед и заставляет оглядываться назад, чтобы убедиться в связующей неизменности"⁶ - функционирует в художественном сознании современной Греции и в более широком диапазоне: как свойство "средиземноморской" ментальности.

⁵ Фиксируя интуитивное восприятие диахронической средиземноморской общности, Элитис, как никто другой из греческих поэтов XX века, неоднократно исследует эту тему в ее историко-культурологическом аспекте.

⁶ Т.В.Цивьян. "Лингвистические основы балканской модели мира". М., 1990, с.73.

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РОМАНА СОТИРИСА ДИМИТРИУ

Состояние современного греческого языка дает писателям большую свободу выбора языковых средств и стилистических приемов при написании их произведений. Представляется возможным постулировать в новогреческом контексте отсутствие литературного языка-образца (каким для России с начала XIX века является язык Пушкина). Хотя греческие филологи отрицают сосуществование в современном языке димотики и кафаревусы, аргументируя это проведенной реформой 1976 года, очевидно, что последняя не могла одновременно и полностью подчинить себе речевой и литературный процессы. В современной греческой литературе существует очень мало стилистически "чистых" текстов. Большинство авторов пишут на димотики с не очень значительной частью элементов кафаревусы и диалектов. Однако встречаются и гораздо более сложные с точки зрения стилиста произведения, и в таких случаях задачей исследователя становится определение мотивации выбора писателем языковых средств. Одним таких произведений является роман Сотириса Димитриу "Да прославится твое имя" ("Να ακούω καλά τ'ονομά σου"), написанный в 1993 году. К 1996 году роман был издан восемь раз общим тиражом восемнадцать тысяч экземпляров, переведен на английский и немецкий языки, что свидетельствует о его популярности. В центре романа - судьба греков, которые в ходе Второй Мировой и Гражданской войн оказались на чужбине, в Албании, и смогли вернуться на родину лишь к девяностым годам. Особое внимание привлекает необычный язык романа. Повествование ведется от лица героев, и язык полностью отражает речь жителей пограничных с Албанией районов. В результате анализа текста выявились следующие особенности языка романа и стилистические приемы:

1. Повествование в романе ведется от первого лица.
2. Наряду с димотики, который является основным языком романа, писатель широко использует и кафаревусу, как на лексическом, так и на грамматическом уровне. К примеру, в тексте часто употребляется форма *вориста* с суффиксом -к- вместо димотического -σ- (*εβωκα /εβωσα, φτάκαμε/φτάσαμε* и др.) - явление, характерное также для некоторых диалектов.

3. В тексте наблюдается большое количество заимствований, главным образом из турецкого, а также из албанского и славянских языков.
4. Встречаются также словосочетания и фразы на албанском языке в греческой транскрипции (перевод при этом не приводится, но фрагменты фразы параллельно воспроизводятся автором высказывания и на греческом языке).
5. Наблюдается семантический сдвиг в значении некоторых употребляемых слов, обусловленный, очевидно, влиянием диалектов.
6. Особого внимания заслуживает орфография романа, отражающая фонетико-морфологические особенности языка героя.

Представляется вероятным, что заимствования, диалектизмы и оригинальная орфография используются автором для передачи колорита микромира (среды обитания) героя, употребление же элементов кафаревусы в сочетании с названными языковыми средствами может означать ностальгию по более спокойному и благополучному для героя романа прошлому. В свою очередь, повествование от первого лица приближает персонажей к читателю, делает их более реальными.

Разнообразие используемых автором стилистических приемов, к которым мы относим и вышеперечисленные особенности языка романа, способствует более глубокому восприятию романа читателем.

НОВОГРЕЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В АЛБАНСКОМ АРГО СТРАНСТВУЮЩИХ РЕМЕСЛЕННИКОВ

1. Арго албанских странствующих ремесленников, время создания которых относится к концу 18 - началу 19 веков, явились продуктом типичного для районов южной Албании социального явления - *курбета* (тур. *gurbet* "пребывание на чужбине") - ухода на заработки. Недостаток пахотных земель и пастбищ, социальное неравенство вынуждали жителей горных краев южной Албании временно покидать родные места в поисках дополнительных заработков, в первую очередь это касалось находившихся в особенно трудных экономических условиях албанцев-христиан. Диапазон таких сезонных передвижений охватывал районы Албании (малый, недалекий курбет, длившийся несколько месяцев) и соседние территории, главным образом Греции и Болгарии (дальний, большой курбет, длившийся зачастую несколько лет).

2. Известно несколько таких арго *purishtja* - арго каменщиков из Опара, *dogancja* - арго лудильщиков из Бреждана, Лимара, Малешовы, *lovidhacja* - арго пильщиков леса из Калюда, Каниколя, Пелумбаса и др. Материалы по этим арго были собраны известным албанским фольклористом и диалектологом К.Хаджихасани во время экспедиций в 1949 - 1962 гг. Наиболее полно описан условный язык *dogancja*- по мнению Хаджихасани, самое раннее албанское арго, созданное в к. 18 в. и получившее широкое распространение в среде бродячих ремесленников (лудильщиков, гончаров, каменщиков, пильщиков леса, кровельщиков, плотников и др.), народных целителей, а также странствующих дервишей-мусульман и священников-христиан. По материалам полевых записей Хаджихасани был составлен словарь *dogancja*, содержащий 645 лексем.

3. Как и любое арго, *dogancja*, представляет из себя прежде всего особую лексическую систему, характеризующуюся последовательным применением особых способов камуфлирования лексики, в результате чего и реализуется секретный характер арго. Способы камуфлирования лексики, наблюдаемые в *dogancja*, вполне типичны для арго, это: фонетические изменения общеупотребительных слов родного языка (способ этот, впрочем, применяется в *dogancja* не особенно часто), изменение слов с помощью словообразовательных средств, семантические сдвиги. В ряду этих способов "отчуждения" лексики, характерных для арго стоит и достаточно широкое использование заимствований, как правило, не свойственных "общепринятому" языку. Всего в *dogancja* зафиксировано примерно 120 заимствований, что составляет около 18,6% лексического компонента арго. Большую часть заимствованной лексики составляют новогреческие элементы (93 лексемы или 14,4% лексики, для сравнения славянских лексических элементов - 14, турецких - 7, арумынских - 3, цыганских - 3). Такое численное преобладание новогреческих лексических элементов объясняется, с одной стороны, тем, что зона зарождения арго находится в южной Албании - ареале преимущественного распространения греческого влияния на албанский, с другой стороны, сезонными работами носителей арго в северной Албании - регионе, где греческий был практически неизвестен и, следовательно, заимствованные элементы могли выполнять свою "секретную" функцию.

4. В семантическом плане новогреческая лексика *dogancja* отражает прежде всего различные аспекты хозяйственной деятельности (наименование лиц по роду деятельности, объектов, на которые направлена деятельность, орудий труда и т.п.), немало слов, обозначающих отрезки времени, явления природы, названия животных и растений и др. В целом новогреческая лексика сохраняет при заимствовании свое значение и имеющиеся семантические сдвиги (прежде, всего, сужение значения) не отличаются от аналогичных процессов в "общенародном" языке. По своей частеречной принадлежности новогреческий компонент в основном отражает

структуру арготического лексикона в целом. Так, существительные составляют примерно 65% всех новогреческих заимствований (для всей арготической лексики доля существительных достигает 75%), глаголы - 16% (16%), прилагательные - 5% (4%). Основное отличие касается наречий: из 22 наречий, зафиксированных в арго, 11 являются новогреческими заимствованиями - в основном наречия места и времени. Любопытно, что оба арготических количественных числительных, имеющихся в *dogancja* (*pende* "пять" и *deka* "десять") являются грецизмами (ср. заимствование греческих числительных первого десятка цыганскими диалектами).

5. Говоря о грамматической адаптации новогреческих заимствований, следует выделить два момента. 1) В целом в *dogancja* представлены те же согласовательные классы и типы склонения существительных, что и в "общеалбанском" языке. Однако, соотношение этих классов достаточно радикально изменено. В частности в арго значительное распространение получил особый класс существительных, по преимуществу мужского рода, оканчивающихся в неопределенной форме на -o, а в определенной на -uo (*daco* - *dacua* "цыган"), этот сугубо нетипичный для албанского класс существительных стал своеобразным маркером арго (в литературном албанском и в диалектах представлено крайне ограниченное количество существительных данного морфологического строения, к тому же, они принадлежат к женскому роду). Многие новогреческие заимствования также входят в этот класс (*boo* - *bia* "бык" из греч. *bous*). 2) В глагольной системе *dogancja* распределение лексем по формальным классам также достаточно сильно отличается от "общеалбанского" - наблюдается "экспансия" глаголов на -as, -os, -is за счет наиболее продуктивных в албанском глаголов на -o. Исходной формой при заимствовании новогреческих глаголов в арго является аорист (ситуация, характерная и для албанского литературного языка и диалектов), при этом заимствованные глаголы автоматически входят в класс глаголов на -s. Возможно, большое количество новогреческих заимствований послужило "катализатором" усиление роли данного глагольного класса.

**ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНО-ФОНЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
НОВОГРЕЧЕСКИХ МЕЖДОМЕТИЙ ТИПА MORE/VRE
В ФУНКЦИИ ОБРАЩЕНИЯ**

1. Настоящий доклад представляет собой фрагмент работы, связанной с изучением междометий, существующих во всех балканских языках и имеющих полифункциональный характер, то есть междометий типа MORE/VRE. Особенность их состоит в том, что наряду с выполнением их непосредственной функции – выражение чувств и эмоций говорящего – они употребляются в функции обращения (далее междометия в этой функции будут обозначаться как "нейтральные"). В данном сообщении будет предпринята попытка рассмотреть основные физические параметры новогреческих междометий этого типа при их употреблении в эмоционально окрашенных фразах, выражающих различные эмоциональные коннотации (недовольство, возражение, недоумение и т. д.). То есть, междометия использованы в качестве структурной единицы эмоциональной речи. Экспериментальный анализ такого рода проводится впервые.

2. Материалом для исследования послужила анкета, письменно заполненная и начитанная на магнитофон шестью информантами – носителями современного нормативного новогреческого языка. Анкета состояла из 18 примеров, в каждом из них была описана ситуация общения двух лиц, в условиях которой реализуется одно (конкретное) высказывание. Контекст был задан таким образом, что настраивал информанта на определенную эмоциональную волну. Во всех ситуациях отправитель высказывания (адресант) – информант; получатель – адресат, социальная роль которого описана в контексте (пол., примерный возраст, наличие/отсутствие родственных связей с адресантом). В зависимости от ситуации общения, социальной роли адресата и эмоционального настроения информанты выбирали подходящую в данном случае форму обращения (набор об-

ражений не был задан анкетой).

3. Описание эксперимента.

В результате статистической и акустической обработки полученных экспериментальных данных, было отобрано 41 высказывание (критерий отбора - выразительность произнесения фразы и хорошее качество магнитофонной записи) и проведен их аудитивный анализ, задача которого состояла в выявлении степени адекватности восприятия эмоционального контекста в языке, неизвестном аудиторам. Аудиторами являлись 15 носителей русского языка разных возрастных групп и профессий. Эксперимент проводился в 3 этапа: прослушивание целой фразы - 1 этап; фразы без обращения (междометия) - 2 этап; прослушивание только обращений (междометий) - 3 этап. Анализ полученных данных показал, что наибольшее число правильно идентифицированных эмоций, выражаемых в высказываниях, приходится на 3 этап эксперимента, таким образом междометия являются эмоциональным ядром данных высказываний.

4. Был проведен электроакустический анализ междометий, задачей которого было выявление основных интонационных характеристик, отличающих "нейтральные" и эмоционально окрашенные междометия, а так же сравнение этих характеристик у междометий эмоционально окрашенных. Различительными параметрами являлись:

1. Характер движения кривой частоты основного тона (ЧОТ).
2. Уровень частотного максимума.
3. Крутизна подъема и спада кривой ЧОТ.
4. Значение максимума энергетической огибающей.
5. Темпоральные характеристики.

Анализ показал, что для "нейтральных" междометий характерно: сглаженное движение кривой ЧОТ (в 60% случаев): большая протяженность во времени меж-

ду зонами перепадов ЧОТ (если таковые имеются). Эмоционально окрашенные междометия были оформлены разными тональными контурами. Междометия, выражающие угрозу, недовольство, укор, заботливость – восходящий тон; выражающие недоумение и возмущение имеют сглаженный мелодический контур; возражение – нисходящий.

Был проведен анализ энергетической огибающей междометий и их темпоральных характеристик. Однако эти показатели являются вариативными, основным же релевантным признаком эмоциональной насыщенности междометий являются их частотные характеристики.

К ВОПРОСУ ОБ УСТНОЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОНТИЙЦЕВ

При анализе понтийских песен (материалы экспедиций в Грузию и Краснодарский край) обращает на себя внимание их традиционность и формульный характер. В последнее время этнологи часто говорят о "понтийском мифе", теме пронзительной тоски об утраченной отчизне, особой эмоциональной окрашенности понтийского православия. Все это способствует консолидации понтийцев, постоянному стремлению создавать союзы и общества и в известной степени восприятию современного греческого государства как некоего варианта диаспоры.

В действительности история Понта может рассматриваться как своеобразная трансформация греческого мифа об Одиссее, но в сознании понтийцев гипотетическая Итака перемещается то в материковую Грецию, Пелопоннес (Морею), то вновь на берега Понта Эвксинского - Константинополь, Одессу, Батуми или в Тифлис. Представляется, что для понтийского сознания существенно, что родина находится в непостижимой дали, окутана дымкой и по возможности отодвинута в далекое прошлое.

Понятие времени становится весьма относительным и в общем несущественным. Понятие *ξενία* "изгнание, пребывание на чужбине" в греческом контексте имеет чрезвычайно широкий спектр ассоциаций, оно определяет многое в понтийском сознании и применимо к любому хронологическому срезу понтийской истории. Песни, связанные с трагическим исходом из Турции, почти буквально совпадают с песнями, описывающими сталинские репрессии и ссылку в Казахстан: осуществляется подстановка метрически равноценного топонима, и сама песня остается практически неизменной. Интересно, что знаменитые исторические песни, слагавшиеся на падение Адрианополя (1353), Константинополя (1453) и Трапезунда (1461) во многих деталях совпадают. *Πόλις* (город), традиционное обозначение Константинополя, на новом повороте истории обозначает уже Трапезунд, весьма условным становится и реальное значение понятия *Ριζάνια*.

Увлекательным сюжетом для исследования является своеобразная устная традиция торкоязычных православных греков Грузии - яркий пример "народного

православия". Мы имеем дело с поэтическим переложением ветхозаветных и новозаветных сюжетов. Представляется интересным сравнить эти устные тексты с образцами устной поэтической традиции урумы Приазовья и гагаузов.

Весьма вероятно, что сходство православных тюркоязычных устных традиций объясняется их единым караманлийским источником.

Безусловный интерес представляет и та опосредованная связь, которая существует между понтийским устным творчеством и песнями греческого андерграунда "ребетика".

КЛАССИФИКАЦИЯ ПО ХАРОНУ

Модель мира (ММ) антропоцентрична. Детальное описание мира человека занимает в ней едва ли не преимущественное место; в определенном смысле макрокосмос может "подгоняться" под микрокосмос (а не наоборот), и центром ММ становится именно человек. В корпусе словесных и несловесных текстов ММ содержатся разные "человеческие классификации". В зависимости от ситуации (контекста) в качестве дифференциальных признаков (ДП) выступают (по отдельности - в разных комбинациях - объединенные оценкой *плохой/хороший*): возраст, пол, брачные классы, родственные классы (родство по крови и свойство), профессия, социальное положение, конфессия и т.д. Число ДП ограничено, и тем не менее на синтагматическом уровне они практически никогда не выступают в полном наборе. Более или менее ограничено и число комбинаций. В каждой единице корпуса текстов ММ (отдельный ритуал или ритуальный комплекс, отдельный фольклорный текст или фольклорный жанр и т.п.) организация ДП подчинена строгой иерархии, в соответствии с чем меняется их экстенционал. Иерархичность/разный экстенционал и создает разнообразие соответствующих "человеческих классификаций" на синтагматическом уровне, где к тому же включаются в игру пространство и время в их абсолютном ("историческом") и относительном ("мифологическом") значении.

Насколько нам известно, корпус текстов ММ (и балканской модели мира - БММ) под таким углом зрения не рассматривался, хотя соответствующий ("подготовительный" - для наших целей) материал собран в достаточном количестве, например: описание персонажных наборов в разных жанрах фольклора; характеристики участников ритуала - его адресантов и адресатов (см. хотя бы: календарные обряды и особенно колядование; свадьба; профессиональные ритуалы), этно-демографические описания и т.п.

Здесь предпринимается попытка выявить "человеческую классификацию" в *одном* жанре *одной* традиции: выбраны новогреческие причитания и песни о Хароне. Мы "начинаем с конца", имея в виду, что как раз в этом случае (ситуации, жанре) классификации, по определению, должна быть наиболее полной.

Μαῖρος ἦταν, μαῖρα φορεῖ, μαῖρο και τάλοβ του "черный, одетый в черное, на черном коне", новогреческий Харон, превратившийся из старика-перевозчика в охотника, вора и пирата (*κινηπητής, κλέφτης, κοιροδρος*), уводит-угоняет (таща за волосы), увозит (притороченными к седлу или на корабле) свою добычу=людей в *нижний* мир. Харон не делает исключения ни для кого, борьба с ним напрасна, но берет он не всех сразу, а по очереди, каждого в *назначенное ему время*, и *разновременность* - одно из средств постоянного сохранения и обновления человеческого рода: смена поколений растягивается, так что постоянно остается/возникает "запас", направленный и в прошлое, и в будущее. *Время* вводит выбор и, соответственно, ДП, по которым он совершается и оценивается (способы сортировки, т.е. классификационные категории).

Первый ДП выбора по Харону - *возраст* (в основе этого ДП лежит *время*). Выделены три возрастные категории: *γέροντες, ἰοί, (μικρά) παιδιά* "старики, молодые, дети=маленькие дети, младенцы".

Второй ДП - *пол*; он релевантен только для молодых (старики и дети, соответственно *уже* и *еще*, пола не имеют): *ἰοί, ἰές* "юноши, девушки".

Третий ДП - *родство*: *αὐτόβιο, ματὰβες-παιδιά (ἰός, κόρη), ἀδέρφια* "муж и жена, матери (sic! - не родители и не отцы) и дети (младенцы, сыновья, дочери), братья и сестры". Классификация по родству ограничена двумя поколениями (*деды* отходят в *возрастной класс*, к старикам) и включает только прямых родственников (брат не выступает в роли дяди, а ребенок в роли племянника и т.п.). Три главных ДП (*возраст, пол, родство*), объединенные над-значением *брачные классы*, обеспечивают действительно полное описание человеческого общества, учитывающее всех вместе и каждого в отдельности. Выделенные ДП актуализируются прежде всего в связи с возможностью воспроизводства: *возраст* определяется критериями *еще не - уже да/еще да - уже не*; *пол* не требует комментариев; *родственные классы*, иерархически подчиненные *брачным*, манифестируют результат воспроизводства. Воспроизводство неотъемлемо связано с категорией времени, не только в прямом смысле, но и более широко: оно обеспечивает непрерывность человеческого рода, т.е. длительность его существования. Эту длительность поддерживает и *выбор Харона*, основанный на *разновременности* (т.е. учитывающий ту же категорию времени) и вводящий еще одну функцию, не менее важную: Харон не только похищает *всех* (стариков, молодых, детей; мужчин и женщин; мужей и жен, матерей и детей, братьев и сестер) и уводит в *нижний* мир, но и разделяет/разлучает, во-первых, с *верхним* миром (*всех*) и, во-вторых, друг с

другом (только родственников): *παίρει μαιίδων τα παίδα, των αδερφών τ' αδέρφια, χωρίζει και τ' αδερφύμα...* "отбирает у матерей детей, у братьев с сестрами братьев и сестер, разлучает и мужей с женами..."; показательна взаимообратимость расстающихся: "мать оплакивает детей и/или дети оплакивают мать".

Χηρόσιος "разделение/разлука", самое тяжелое испытание для тех, кто остается *наверху*, имеет и обратную, как ни странно, оптимистическую сторону. Харон оставляет "половину" (по классификации - все "разряды" людей) в *верхнем* мире: это свидетельствует о том, что жизнь продолжается, что смерти не дано ее прервать. Упешшим запрещено возвращение к живым, т.к. они становятся носителями смерти (ср. сюжет "Мертвого брата"; случай Персефоны - особый), но живые=носители жизни - начиная с Одиссея - могут спускаться в *нижний* мир, распространяя на него "свойство жизни": не случайно Харон тщательно следит, чтобы живые не встретились с мертвыми, боясь, что все узнают друг друга - матери и детей, братья, сестры, жены и мужья - и, таким образом, *χηρόσιος δεν έχου* "у них не будет разлучения". Еще один способ победить *χηρόσιος* - помнить об умерших; тема памяти возникает в рассматриваемых текстах постоянно, - и Харон опять стремится убедить обитателей *нижнего* мира, стремящихся выйти в *верхний* мир повидать своих близких, что те их давно забыли.

Жизнь и смерть выступают в переплетениях и конфликтах, в пространстве БММ они решаются в пользу *жизни* как активного, пресуществляющего смерть начала. Греческая традиция воплощает эту идею с резкой четкостью и в особом, присущем только ей художественном образе².

¹ Рассмотрено более 150 текстов, в основном из собрания: *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*. Β. Αθήνα 1959; *Εσθλαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*. Υπό Ν.Γ. Πολίτου. Εν Αθήναις 1932; использовано также обобщающее исследование "Ο θάνατος στο δημοτικό τραγούδι" (глава из кн.: *Ε.Γ. Καφιμένος*. Δημοτικό τραγούδι. Αθήνα 1990) и положения из работы В.Н.Тонорова "Балканский макроконтест и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд)" (В кн.: Материалы к VIII Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.08.89 - 06.09.89. Лингвистика. Проблемы культуры. М. 1989).

² За пределами тезисов осталось многое: другие ДП, занимающие в корпусе рассматриваемых текстов маргинальное положение, но, тем не менее, существенные - профессии (*γραμματικά, μπαζιάρηδες, στρατιώτες, παπάς*), причина смерти (*άρρωστοι, λαζαριένοι, θαλασσοπυγμένοι*), профессиональная оценка (праведники идут в рай, грешники - в ад) и др., выделяющиеся уже внутри трех

главным; "адресные" тексты, обращенные к мифологическому и/или историческому персонажу (ср. прежде всего Дигениса) или к конкретному лицу (ячейка для имени в типовом причитании); словарь, учитывающий вариативность/синонимичность обозначений адресата (*νός=καλλίπαιρα, μοιχοκίρα, κόρη*), в частности, в обращениях к нему (*παίδι, λεβέντη, αφέντη, μανίτσα*) и адресанта (*χίρα-γυναικὴ εχθρὸν καὶ φίλον καὶ δικόν*); время, место, способы похоронения и "транспортровки", особую роль числа три как делителя/классификатора и точки отсчета (см., например: после смерти переходит через три реки; "одна разделяет мужа с женой, другая братьев и сестер, третья, самая горькая - мать и детей" *Τίρα ἴς τὸν ἀποχρισμὸν τρεῖς ποταμοὺς διαβαίνα, ὁ ἕνας χωρίζει ἀνδρούεκα, καὶ ὁ ἄλλος χωρίζει ἀβέρφια, καὶ ὁ τρίτος ὁ φαρμακὸς τῆ μανν' ἀπ' τὰ παῖδά τῆ*"), не говоря уже об образе самого Харона. - В тезисы вошло лишь самое основное: первая и "главная" человеческая классификация по трем (!) ДП. В принципе она должна/может быть универсальной и описывать ММ любой традиции, соответственно, и любой из балканских, каким образом - это покажет дальнейший анализ. Однако, как бы ни велико оказалось обоще, оно не сможет подчеркнуть индивидуальное, и картина противостояния жизни и смерти, разворачивающаяся в новогреческих причитаниях, останется единственной в своем роде.

О БАЛКАНСКИХ СВЯТОЧНЫХ ДЕМОНАХ

Сезонные (святочные, зимние) персонажи низшей мифологии известны на Балканах этнокультурным традициям и славянского, и неславянского населения, и христианам, и мусульманам (греч. *καλλικάντζαρος*, болг. и гагауз. *караконджо*, сербск. *караконцул*, макед. *караконцул*, арум. *carcandza*, алб. *karkacoll* и тур. *kara koncolos*). Собранные воедино, представления об облике, атрибутах, функциях, локусах обитания и жертвах этих демонов образуют очень пеструю картину, отражая, по-видимому, всю сложность балканской ситуации с характерными для нее взаимными влияниями, переплетениями и наслоениями языков и культур.

Неслучайно поэтому в научной литературе высказываются самые разнообразные, порой противоречивые мнения о времени и месте возникновения образов каликандзаров. Теории античного происхождения сезонных демонов противостоят многочисленные указания на византийскую, новогреческую, турецкую мифологическую и обрядовую систему в качестве первоначального источника зарождения и последующего распространения подобных верований в балканских землях. Этимологические разыскания также нередко заводят ученых в тупик, поскольку турецкий термин восходит к греческому, а греческий (иногда через албанский) возводится к турецкому, что, таким образом, создает замкнутый круг.

Исключительно важной представляется нам гипотеза Дж. Лоусона (*Lawson J.C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. New York, 1904*) и П.Фермора (*P. Fermor. Mani. New York, 1958, p. 195*), выдвигающая на первый план античный пласт в новогреческой мифологии (*καλλικάντζαρος* — это соединение *καλός* и *κένταυρος*, т.е. “добрый кентавр”). Действительно, отрицать сходство (по крайней мере, внешнее) святочных демонов не только с кентавром (подобный облик часто имеет болгарский *караконджо*), но и с паном, сатиром и циклопом (во всех балканских традициях) трудно. Очевидно

также, что в дальнейшем, в более поздние времена, мифологические персонажи античности, "вписываясь" при заимствовании в уже сформировавшуюся у сербов, болгар, турок, албанцев и др. народную картину мира, подвергались значительной трансформации и различным контаминациям.

Важно и то, как проникала лексема и соответствующий фрагмент духовной культуры. Здесь особое значение приобретают ареальные этнолингвистические исследования. Очевидное фонетическое и морфологическое сходство новогреческих лексем с южноболгарскими фракийскими (болг. *каликандзери*) при явном доминировании дериватов от турецкой основы *караканджол* (зафиксировано до 60 наименований) позволяет говорить о двух путях перемещения терминов и их этнографического содержания из одной этнокультурной традиции в другую. Первый путь - непосредственно из греческого языка в южнославянские (также и в обратном направлении) и второй - через турецкий.

Сходство описаний болгарских, македонских и сербских святочных демонов с греческими очень велико. Этот комплекс верований представляет каликандзара как чудовище, напоминающее вампира или оборотня. Однако у всех балканских народов в образе каликандзара можно выделить признаки, сближающие его с домовым. Возможно, здесь сказывается влияние тюркской мифологии, в которой зимний демон рисуется не таким опасным и кровожадным - он способен навредить лишь домашней утвари, преимущественно посуде, и находящейся в ней воде (ср. В.А. Гордлевский. Из османской демонологии//Избр. соч., т.3, м., 1962, сс. 303, 309).

Синкретизм святочных мифологических персонажей объясняется еще и тем, что период зимнего солнцестояния, "нечистые, некрещеные дни" в народных представлениях - это время активизации всех злых сил. Поэтому каликандзар являет собой собирательный образ "нечисти", имеющий черты не только уже упомянутых вампиров, оборотней и домовых, но и водяных, демонов болезней и др.

ЛАМИА В БАЛКАНСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО НАСТОЯЩЕГО

В балканских традициях "этнографического настоящего" (XIX - XX век), как и фольклорных произведениях балканских народов, существует устойчивый образ злого духа, змея, чудовища, часто называемого *ла́миа* (греч.), *ламја* (болг.), *ламја* (мак.), *ламѝа* (ю.-в.-серб.). Несомненно образ восходит к персонажу древнегреческой мифологии: Ламия, дочь Посейдона, стала возлюбленной Зевса и затем пострадала от гнева ревливой Геры, которая убила ее детей. Превратившись в безобразное чудовище, Ламия бродила по ночам и пожирала чужих детей. Сжалившийся над ней Зевс дал ей возможность вынимать свои глаза, чтобы заснуть, и только тогда она была неопасна. Основные мотивы этого древнего мифа прослеживаются в балканских верованиях, связанных с рядом демонических персонажей, называемых так же или иначе (наиболее характерны серб., болг. (*х*)*ам*, алб. *kulshedra*), но имеющих те или иные особенности древнегреческой Ламии. Вместе с тем, известное в современных южнославянских, албанском и новогреческом языках имя [†]*lamia*, употребляется для обозначения демонов, лишь отдаленно связанных (либо в настоящее время вообще не связанных) с древнегреческим первообразом. Данное имя как носитель устойчивых отрицательных характеристик стало обозначением различных злых духов, обитающих в воде, в воздухе, в лесу и приносящих вред человеку. Другие, частные, признаки этого обобщенного балканского образа варьируются от местности к местности и лишь отчасти совпадают с теми, которые отмечены древнегреческим мифом. К таковым (идентичным) относятся: принадлежность к кругу "женских" демонов, кровожадность и ненасытность подобных персонажей по данным "этнографического настоящего".

С другой стороны, обозначенный круг балканских мифологических персонажей имеет общие характеристики, которые, на первый взгляд, не связаны с древнегреческим первообразом: *ламя*, (*х*)*кала*, *kilshedra* и т.п. В современных представлениях балканских народов, как правило, являются демонами непогоды (даже новогреческая *λάνια* показывается в вихре). С их появлением связываются буря, град, ненастье и как следствие — гибель посевов. Если же обратиться к лексико-стилистическим особенностям текстов об уничтожении урожая этими злыми духами, то можно заметить, что практически во всех случаях речь идет о *пожирании* ненастным сверхъестественным существом хлебных посевов (а также и винограда, скота, и даже — солнечных лучей, отчего наступает, по новогреческим поверьям, затмение), о человеческих жертвах во время бури, которые, видимо, также необходимы, чтобы утолять постоянный голод демонов-людоедов.

Кровожадность демонов, связанных с древней Ламией, проявляется не только в поверьях о внезапной смерти детей как причине нападения Ламии, что имеет языковые соответствия (о неожиданно умершем младенце говорят: *тò παιδί τò έκρίξε η λάνια* "ребенка задушила Ламия"), но и в различных иных поверьях и формах ритуального поведения людей при засухе, угрозе ненастья и т.д. В Самоковском крае (Болгария) распространены представления о голодных "калах", живущих в озерах или море и поджидающих свои жертвы: идущее на водопой стадо, приблизившись к берегу взрослого человека или ребенка. В болгарских фольклорных текстах из Пловдивского края *ламя*, *ламя* выступает как хранитель источников, дающий людям воду только после принесения человеческой жертвы. Жители юго-восточной Сербии в праздник Св. Симеона (11.09) приносят в жертву курицу, чтобы уберечь село от "ламни", которая водит градовые тучи.

Прожорливость рассматриваемых мифологических персонажей — черта,

нашедшая отражение в многочисленных языковых клише: новогреч. τρώει σαν λάττα "ест, как ала", ἔχει λάττας "имеет в себе ламии", так греки говорят об очень прожорливом человеке; серб. *зинула ала из њега* "раскрыла рот ала из него" (о прожорливом человеке, который, по балканским поверьям, становится таковым, если в него войдет ала), серб. *ждере као ала* "жрет, как ала" (о человеке, который быстро ест) и т.д.

К частным (локальным) чертам описываемого круга персонажей относятся особенности внешнего облика, исключая достаточно устойчивый для всех балканских традиций "змеиный" облик этих демонов (крылатый змей-дракон; змей с лошадиной головой; ящерица с головой пса и длинным хвостом, огромная змея с тремя головами и т.д.), восходящий, по мнению ряда исследователей, к древнегреческому варианту описания Ламии как прекрасной чародейки, способной обращаться в змею. Близость подобных персонажей к дивному женскому облику отмечается и в новогреческих верованиях, при этом они нередко смешиваются с образами наяд и nereид. Впрочем, некоторое сходство южнославянской "алы" с "виллой", "самовиллой" встречается в сербских и западноболгарских поверьях об этих персонажах. Так, "алы", как и "вилы", собираются вместе накануне больших праздников, чтобы танцевать вместе "коло" ("хоро"), оставляющее идентичные следы: примятую траву, разбросанные стога сена; ср. серб. выражения *злајско коло* и *вилинско коло*, "танец персонажей", *алина софра* и *вилинска софра* "место ужина персонажей". Эти места считаются опасными для человека, который, наступив на "алину" или "виллинску" софру ("стол") заболевает.

Черты древнегреческого мифа о Ламии обнаруживаются в образах разных балканских демонологических персонажей, каждый из которых имеет свои локальные особенности и региональные названия.

НЕСТИНАРСТВО В БОЛГАРИИ

В некоторых деревнях юго-восточной Болгарии на территории Странджи (с. Граматиково, с. Кости, с. Българи и др.) сохранился "очаг" нестинарства - обрядового комплекса, восходящего к весьма архаической традиции балканского ритуального контекста. Аналогичный обрядовый комплекс существует и на территории северной Греции. В Болгарии эта традиция сопрягается с культом почитания святых царей Константина и Елены и соответственно является частью "их" праздника (Р.Ангелова; М. Арнаудов, 1969:372-532; М.Арнаудов, 1971: 17-155), который отмечался 3 июня. "По Божию велению, с благословением Божиим" некоторые жители вышеупомянутых странджанских деревень танцевали на раскаленных углях, держа в руках иконы святых царей Константина и Елены. Танцующие назывались нестинары (гр. *εστία* < *υπόττα* 'огонь', 'очаг').

Согласно болгарской легенде, святые Константин и Елена толкают танцевать в огонь только тех, кого любят и считают "своим", "богоизбранным". В пламени сгорают все болезни, а танец на углях со "святыми" в руках - это залог изобилия и благополучия. Чем больше людей танцует, тем лучше будет плодоносить земля. Нестинары видят перед собой святых царей Константина и Елену, движущихся в огне и поливающих его водой. При этом огонь превращается в золото.

По легенде того же региона, святой Константин некогда прыгнул в огонь, зажженный Господом, и за это Господь избрал его в свои помощники. По другой легенде, Константин и Елена "огнем нашли Честной крест и одолели своих врагов" (Арнаутов, 1969:448) или же "с Честным крестом... они прошли через огонь и победили противника" (Ангелова:56; Арнаутов:448).

Согласно новейшим (1990-1994) результатам полевых исследований на территории Странджанских деревень, болгарская легенда связывает нестинарский комплекс и с ритуальным добыванием "живого огня", равно как и с библейским образом "неопалимой купины".

Можно предполагать, что нестинарство является поздним отголоском византийского культа Константина-Гелиоса, наложившегося на фракийское почитание местного солярного божества Сабазия. По мнению исследователей, император Константин насаждал в своей столице культ солнца, или Аполлона. Крест - символ особенно им любимый - мог быть адресован одновременно и христианам, и почитателям солнца, поскольку имел значение и христианской, и солярное.

КАЛЬКИ ГРЕЧЕСКОГО МИФОТОПОНИМА ЛЕТА В ЮГОСЛАВЯНСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

1. В топонимиконе поэтического эпоса народов сербохорватского лингвотерриториального ареала (сербов, черногорцев, муслиманов (мусульман) и хорватов) обращает на себя внимание синонимический ряд мифогидронимов (мифологических названий рек) - Заборавка, Боравица, Борава от общей основы "забравити" (забыть) и реке Прегорница от основы "прегорети" (перегореть, перенести (печаль, горе), перетерпеть, успокоиться (после пережитого горя).

2. Прозрачная семантическая структура этих именовании и всегда сопутствующая им контекстуальная характеристика (указание на качества называемого объекта) содержат исчерпывающую информацию о роли носящих подобные именовании рек в развитии фольклорного сюжета: перед нами река забвения, aqua oblivionis, некое подобие античной Леты (греч. забвение). Свойства и функции ее (как и семантика имени) те же - с той лишь разницей, что протекает она не в царстве мертвых, а в наземном, реальном мире, "создавая" фольклорный пейзаж наравне с вполне реальными локалитетами (Стамбул, Елеч, Срем и пр.), и пьют из нее воду не безвозвратно сошедшие в подземное царство Аида, а живые. Подобная общность как мотива номинации, так и свойств самих именуемых объектов позволяет сделать вывод о том, что топонимы типа Борава, Боравица и им подобные по происхождению являются заимствованиями путем буквального перевода греческого мифотопонима Лета. Калькирование мифотопонима Лета произошло на основе первоначального заимствования самого мотива реки забвения из античной мифологии.

3. Мотивы югославянского фольклора иллюстрируют народные представления о разнообразных магических свойствах воды / реки - в частности, способность водной стихии предавать забвению, "хоронить", поглощать в себе предметы и явления. Подобным свойством обладает река в устойчивом мотиве бросания ключей от темницы в реку с целью "забвения" заключенного. При этом свойства именуемого объекта эксплицитно не выражены в семантике его имени - такой рекой всегда бывает "реальный" Дунай:

... Те га баци на дно у тавницу,
Кључе баци у тихо Дунаво.

Како баца кључе у Дунаво,
Тако беже брата заборави.
...Скључуна баца у тамницу,
Па затвора тамницу проклету,
Кључе баца у тихо Дунаво

4. Под влиянием заимствованного из греческой мифологии в балканский славянский эпос мотива реки забвения происходит образование особых мифогидронимов - названий славянской Леты.

Koji junak Dunaj vodu piје,
Vodu piје, vode se pariје
(ta se voda Boravica zove),
Zaboravi i oca i majku...

Как видно из примера, река получает характеризующее ее качества, семантически прозрачное имя (Boravica), удерживая при этом топоним Dunaj (хотя последний чаще всего подвергается деонимизации, приобретая апеллятивное значение "река вообще"). В следующем примере река имеет уже единственное и "полноценное" мифологическое имя (Borava):

Sad ćeš doći na vodu Boravu
Pa ćeš svoju zaboravit majku,
Nemoj piti ni umiti lice!

5. Античность оказала сильное воздействие на процесс становления и развития балканского славянского героического эпоса. Интересно проследить именно то, каким образом почерпнутые из античной мифологии сюжеты и мотивы были вплетены в самообытную ткань югославянского фольклора. Волшебный мотив реки забвения чаще всего вплетается в реальный сюжет, описывающий факты подлинной истории югославянских народов времен владычества Османской империи на Балканах - в частности, насильственную исламизацию в ее разных формах. Одна из них - призыв детей-сирот в турецкую армию, где они навсегда забывают свое происхождение и веру и ещё преданнее служат царю. Такова новая реалистическая символика мистической реки забвения, в которой дети купаются и из которой пьют воду по дороге в Стамбул:

Fijte, dico, vodu Zaboravku,
zaborav'te i oca i majku ;
Mi odosmo na carevu vojsku,

Da pijemo vodu zaboravku,
Da nas stare zaborave majke ;
нека пију воду прагораницу,
да пракале своје старе мајке

Таким образом, купание в реке забвения становится поэтической метафорой реальной практики насильственного обращения в чужую веру и "забвения" своей.

6. Остается добавить, что в лирических фольклорных текстах мотив реки забвения встречается реже и имеет несколько иную разновидность: в лирическом контексте вода из волшебной реки используется как средство обольщения героя:

Браца ти је обљубила млада мома Гркињанца...

Тер ти га је напојила мрзле воде забитљиве...

Да се нигдар од тебе сестре своје не спомене

Однако, как видно, в данном случае речь идет уже не о самой реке как географическом объекте, а о взятой из нее воде и, соответственно, в тексте фигурирует не оним, а апеллятивная лексема, прилагательное со значением оценки. Примечательно, что водой из реки забвения героя напоила гречанка - возможно, это случайное совпадение, но не исключено, что "память" об античном происхождении мотива реки Леты в югославянском фольклоре.

ОТГОЛОСКИ «АЛЕКСАНДРИИ» В ВОСТОЧНОРОМАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Речь идет о мифологических персонажах, проникших в фольклор из романа, написанного во II–III вв. на греческом и получившего широкое распространение в Европе и странах Востока – особенно в эпоху средневековья. Румынский вариант «Александрии» датируется 1620 годом и является переводом с сербского. В романе среди описаний военных походов и фантастических странствий Александра Македонского встречается рассказ о том, как он дошел до страны, где «жили люди, у которых спереди было лицо человека и говорило оно по-человечески, а сзади – собачья морда, которая лаяла по-собачьи» (цит. по словарю Candrea-Adamescu, с. 214).

Облик соответствующих румынских (и шире – восточнороманских) мифологических существ полностью совпадает с описанными выше персонажами: это 'люди с собачьей головой', 'с двумя головами, из которых одна – собачья, с двумя мордами, из которых одна – собачья'; у них 'две пасти, из которых одна, – как у собаки' и т. д. (см. Mușlea-Bîrlea 195).

Румынское название этих персонажей – *căpcăuni* является, повидимому, калькой с греческого *κυνοκεφαλοι*, оно встречается, судя по материалам Хаждеу, на всей территории Румынии и имеет множество вариантов [ср. *căcîn(e)*, *cătcăun*, *căpcân(e)*, *hăpcîn*, *cătcîn*, *cătcă/h/un*].

О НАДПИСИ Е НА ДРЕВНЕМ ХРАМЕ АПОЛЛОНА В ДЕЛЬФАХ

Во втором "мелосе" мелопеи "Человек" (1915) под названием "Ты еси" в срединном стихотворении, обозначенном как ἄκτις, Вяч.И.Иванов спрашивает и отвечает:

Что тебе, в издревле пресловутых
Прорицаньем Дельфах, богомол,
Возвестила медь ворот замкнутых?..
"Ты еси" – чье слово? Кто глаголет?
От пришельца ль Богу сей привет?
Сущему, Кого поклонник молит,
Имени достойнейшего нет...

После Иерусалима, где Иванов и Лидия Дмитриевна Зиновьева-Ганнибал провели Пасху 1902, Иванов заболел тифом с опасностью для жизни. Поправившись, он остался в Афинах до весны 1903 и занимался историей греческой религии и эпиграфикой. От Афин до Дельф меньше ста километров. Французские археологи за 10 лет до того в 1982 начали там раскопки (продолжающиеся по сей день) и открыли среди прочего храм Аполлона, вернее, святилище, состоящее из лабиринта проходов и построек на крутом склоне. Иванов как будто бы видел обе знаменитые надписи (сейчас это однако невозможно), и вторая поразила его "как неожиданное, неведомое сообщение" (Соч. т. III 761). Последние процитированные строки буквально повторяют Плутарха μόνην μόνη [θεῶ] προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαυρέουσαν (Peri tou ei tou en Delphois 391F-392A). В стихе "Сущему, Кого поклонник молит" слышится библейский подтекст, имя Бога "Суший" в Исходе 3, 14.

Но краткий диалог, предполагаемый Плутархом (*Бог: Узнай себя. Человек: Ты еси*), у Иванова получает продолжение. Иванов не прибавляет к нему новых слов, вторая часть звучит повторно уже не от человека, а снова от того, кто сказал ὑψῶθι σκῆτόν:

Суший – Ты! А я, – кто я, ничтожный?
Пред Тобой в какую скроюсь мглу?
Ты грядешь: пылинкою дорожной
Прилипаю к Твоему жезлу...
Но в ответ: "Еси!
В пустоте виси,
Соревнуй солнцу и орлу!"

Когда человек, отдав Богу достойное Ему, т.е. бытие, не оставил себе ничего ("пылинка" здесь скорее название для ничто чем малая вещь), Бог-Бытие дарит бытие человеку. Точнее, Бог даже не вторит человеку, а в тот же "миг", как через строфу скажет Иванов, в поступке отдания человеком всего бытия Богу слово "еси" становится голосом не одного человека только, но и Бога тоже. Из ничто человек становится царем:

Ибо ты еси!

Царский крест неси!

При лексическом тождестве диалогов у Плутарха и Иванова происходит противоположное. Человек Иванова, как и Плутарха, тоже признает Бога, называя его именем бытия, но главное событие в другом, у Плутарха немислимом: Бог тоже признает в человеке бытие, давая тем ему свое обеспечение. На первый взгляд тут мало от Ницше, для которого Бог проекция человека. У Иванова как будто бы наоборот, человек создание Бога. Но в том, что весь интерес Иванова сосредоточивается на том, как Бог обеспечивает человеку бытие и царство, ницшеанство Иванова. Бог служебен по отношению к человеку. Он не объявляется проекцией человека, однако он все равно при человеке, придан ему для его утверждения как печать, которую личность ставит на себе для своей легитимации.

В 1915 Иванов говорит как инженер духа, гностик, проводник в невидимом духовном странствии. После опыта гражданской войны (зимний стихотворный цикл 1919), особенно второй мировой войны голос Иванова изменился:

К неофитам у порога

Я вешал за мистагога.

— Покаянья плод творю:

Просторечьем говорю.

Но поэма "Человек" осталась, ее видения не были отменены. Оставляя для особого разбора вопрос, как в принципе стало возможно в XX веке ивановское прочтение знаменитой однобуквенной надписи, попробуем найти вероятный путь к тому, в каком направлении ее могли понимать ее создатели. Редуцированный, диалогичный бог Иванова отгорожен своей священной сферой и выходит из нее для того чтобы освятить сферу человека. Интуиция подсказывает нам, что древний Бог не занят заботами о человеческой сфере и больше похож на ведийского purandara, раздирателя нагромождений, чем на администратора, к которому приходят за удостоверением. Мы слышим во второй дельфийской надписи еще худший подвох чем в первой, которая еще неясно что значит (Андрей Лебедев). Едва ли смысл надписи сводится к вежливому дарению бытия, от человека к богу (Плутарх) и от бога к человеку (Иванов). Больше того, вряд ли речь вообще идет о бытии, позднем философском понятии, принадлежащем эллинистическому религиозно-философскому

синтезу в контексте благочестивого просвещения. Как Иванов привносит новое, ницшеанское в понимание надписи E, так свое платонически-культовое вносил уже Плутарх.

В греческом глагол "быть" не редуцировался в личных формах настоящего времени, прямо противоположно тому, как в русском он в настоящем времени вообще пропал, создав дополнительную нагрузку на местоимение. У нас мысль, что подчиненные преданы, например, начальству, трудно выразить без местоимения "мы"; в др.-греч. без этого местоимения можно обойтись, надо сказать *ἐν σοὶ εἶμέν*, "есмы в (при) тебе". Подобно этому в совр. итал. "ты уже здесь" – *sei già qui*, "еси" вместо "ты": Если читать, по Плутарху и Иванову, дельфийское E как "еси", то первый и простой смысл надписи "ты". На неизбежную вопросительность человека Бог через пифию ответит разное, но в каждый ответ как подкладка войдет "ты" в смысле "это ты сам же и есть". Мы узнаем что-то знакомое. Может ли быть, чтобы на дельфийском храме было написано то, что считается одной из главных формул восточной мысли? Это во всяком случае не исключено. "Это ты" – махавакья, "великое слово" *tattvam* или *tātvamāsi* (напр. Чхандогья-Упанишада VI 12).

Дельфийское E, прочитанное как "ты" в смысле "это ты", означает, что у паломника с божеством происходит вовсе не разговор сложившейся личности с вышестоящей инстанцией, а наоборот, Бог расстраивает любые надежды личности, разрушает ее саму как нагромождение ("город"). "Это ты" спутывает расчеты личности, сметает ограду, внутри которой она хотела устроиться. В "это ты" "это" – всякое, какое угодно "это", прежде всего сам Бог, к которому личность думает что пришла, тогда как она пришла к своей поделке, в которой должна узнать прежде всего себя. И дальше, любой человек и любая вещь – не другие, "это ты". Другой человек не дальше от тебя чем ты сам, и никакая вещь не дальше.

"Это ты" содержит упоминавшийся подвох, примерно такую же шутку Бога над человеком, как если бы человек хотел выйти на балкон, а под ногами ничего не оказалось. "Это ты" – приглашение раздвинуться, открыться всему; пока неизвестно как это сделать, но уже известно, что для этого придется не загоразживаться в своем Я, которое оказывается иллюзией.

"Это ты" можно было бы назвать отношением понимания, основоструктурой мысли. По-настоящему понять, а не присвоить, это и значит отдалиться тому что принимаешь, т.е. отдать себя другому, узнать другое собой или себя узнать другим. "Это ты" как формула принимающего понимания – другое название философии как существа человека (Платон). Как одно из имен того, что проще всякого обозначения, отношение "это ты" легко вводит в недоразумение, если не осмыслено, что им отменяется собственно Я, которое перестает быть "моим" ("своим") в большей мере чем Ты, Он и всякое "это".

Соответственно обе надписи, $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ и E, оказываются двумя сторонами одного сообщения. Другие возможные прочтения E (по Плутарху): 5 как среднее или главное число; напоминание о пяти мудрецах; вторая гласная, т.е. вторая планета, т.е. Солнце; слово "если" ("если мы победим...", "если доброе предсказание сбудется..."); начало восклицания $\epsilon\acute{\iota}\theta\epsilon$, $\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ "о если...!". Ни одно из прочтений уже не может быть единственным, мы неизбежно движемся в поле догадок, но разумно ожидать, что второе сообщение на фронтоне дельфийского храма Аполлона располагается на том же уровне что и первое. Первое, $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, содержит признанно первую максиму всей философии. Второе сравнимо с первым только при чтении, которое мы предлагаем.

Чтение E ($\epsilon\acute{\iota}$) как "это ты" может показаться грамматически натянутым. Но не надо забывать, что стиль подобных надписей и должен был быть аллюзивным и допускал большую долю вызова. Одно первое сообщение, без второго, оставляло наивную надежду, что "себя", которого надо "познать", каждый имеет при себе. Второе сообщение расширяло этого "себя" до всего, до целого мира. В нем в зерне содержится то, что развернуто в солипсизме Шопенгауэра, Витгенштейна, Хайдеггера. Если так читать дельфийское E можно, то оно ставит две задачи. Первая критическая, которая обязывает понять все мои представления мира как мою собственную конструкцию. Кант своими "Критиками", еще недостаточно понятыми, показывает здесь путь. Но цель пути не очищение моего познания самого себя, что достижимо только для Бога (Сократ). Мое возвращение к себе предполагает другое очищение, когда я освобождаюсь от всего того во мне, что ограждало меня от "это ты". Есть серьезные основания подозревать, что основные мыслители Запада, как Парменид, Аристотель, возможно Лейбниц, Кант, сегодня Хайдеггер, прочитываются в индивидуалистическом ключе. Витгенштейна определенно читают под углом зрения, упускающим из виду его радикальный "солипсизм", по сути принцип "это ты", доведенный до полноты (ср. витгенштейновский образ людей, хирургической операцией сращенных так, что невозможно сказать, кому из них принадлежит общая боль).

Естественно спросить, почему правило "это ты" почти неизвестно в этой форме в ранней греческой мысли. Отчасти оно включено в первую максиму, "узнай себя", которую понимали шире чем сегодня. Опять же, в любом случае обязательно требовалось эллинизировать все, что могло отзывать прямым "варварством", как напр. переводились в греческие имена зарубежных богов. В этом отношении греческий мир был строго избирателен. Можно рассмотреть гипотезу, что греческая мысль противилась правилу "это ты", взятому в жесткой и радикальной форме. Здесь можно вспомнить о стабильности греческих богов в противоположность лабильности божественных образов в древней Индии.

ОБ ОДНОМ СЛУЧАЕ РЕЦЕПЦИИ КАЛЛИМАХА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ ПУШКИНСКОЙ ЭПОХИ

В 1830 г. С.П.Шевырев, находясь в Италии, написал два стихотворения, обращенные к А.С.Пушкину, - "Послание к А.С.Пушкину" и "[Пушкину]". Второе стихотворение имеет условное название: первоначально в письме к Дельвигу от 14/2 сентября 1830 г. стихотворение, было действительно озаглавлено "Пушкину", но это заглавие было самим автором тщательно зачеркнуто, и в первой публикации стихотворение называлось "Сравнение", чем, видимо, автор был обязан Дельвигу.

В этом стихотворении Шевырев заявляет о противоположности своей и пушкинской позиции в отношении поэтического языка (точнее, это стихотворение - ответ на некие "несогласные" высказывания Пушкина о поэзии Шевырева, которую в целом он ценил), если можно так сказать, бросает ему перчатку, четко обозначая свою принципиальную точку зрения и подчеркивая несовместимость ее с пушкинской. Вот это стихотворение:

[Пушкину]

Вменяешь в грех мне ты мой темный стих,
Прозрачных мне не надобно твоих:
 Ты нищего ручья видал ли жижу?
 Видал насквозь, как я весь стих твой вижу.
 Бывал ли ты хоть на реке Десне? -
 Открой же мне: что у нее на дне?

Вменяешь в грех ты мне нечистый стих.
Пречистых мне не надобно твоих:
 Вот чистая водица ключевая,
 Вот Алеатико бурда густая!
 Что ж? - выбирай, возьми любой стакан:
 Ты за воду... Зато не будешь пьян.

Ключевое противопоставление организует все стихотворение, и с каким из его членов соотносит себя, свою поэзию, свой поэтический язык Шевырев, не вызывает сомнения. Роль поэта в отстаивании своей позиции, в борьбе с “гладкописцами” и “гладильщиками” из эпигонов карамзинско-жуковского круга будет рассмотрена в другом месте. Здесь и сейчас важнее подчеркнуть сам этот двусоставной и антитегический образ поэта и его явное предпочтение темному, непрозрачному, густому, нечистому (ср. два римских стихотворения рубежа 29-30-х гг. о Тибре: *Тибр! Ты ль это? Чем же славен? / Что добра в твоих волнах? / [...] / Тесен, мутен!.. - не завидно / Прокатил тебя твой рок! / Солнцу красному обидно / Поглядеться в твой поток или: Что грязен, Тибр? - Струя желта, мутна! / Иль желачью ты встревожен беспокойной, / [...] / “Мне недосуг: не стит моя волна: / Я мою Рим, я града освяtitель; / Я, нагрузив нечистым рамена, / Бегу в поля, усердный их поитель, - / [...] / Приемлет он [океан. - В.Т.] грехи моих римлян / И с волн моих нечистое смывает / [...] / Себя несущ на жертву я один / Целению и здравию отчизны...*”). В Риме же, в 1839 году, он переводит отрывок из дантовского “Ада” - о глубокой, темной, туманной бездне, в которой ничего нельзя различить и которая делает человека как бы слепым:

Vero è che 'n su la proda mi trovai
della valle d'abisso dolorosa
che tuono accoglie d'infiniti guai.

Oscura e profonda era e nebulosa
tanto che, per ficcar lo viso a fondo,
io non vi discerneva alcuna cosa,

“Or discendiamo qua giù ; nel cieco mondo”
..... (Inferno IV, 7-13)

В связи с образами цитируемого выше стихотворения Шевырева внимание привлекает параллель из древнегреческой поэзии III в. до н. э. Речь идет о финале каллимахового гимна “К Аполлону”, в котором актуализируется противопоставление тех же самых двух типов поэтического языка. Но более существенно, что это противопоставление и здесь разыграно в жанре спора-прения двух участников его и с помощью тех

же, что и у русского поэта, образов этих двух типов поэтического языка. Более того, есть и еще одна общая черта у обоих поэтов в связи с сопоставляемыми здесь текстами, и это - личное, так сказать, "автобиографическое" начало, о чем также в другом месте. Вот этот финал каллимахова гимна "К Аполлону":

Ὁ Φθόνος Ἀπόλλωνος ἐπ' οὐατα λάβριος εἶπεν · 105
« Οὐκ ἀγαμαὶ τὸν ἀοιδὸν ὃς οὐδ' ὄσα πόντος ἀείδη. »

Τὸν Φθόνον ἀπόλλων ποδί τ' ἤλασεν ὄδε τ' εἶπεν ·
« Ἀσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ
λύματα γῆς καὶ πολλὰν ἐφ' ὕδατι συρφετὸν ἔλκει.
Δηρὸ δ' οὐκ ἀπὸ παντὸς ὕδαρ φορέουσι μέλισσαι, 110
ἀλλ' ἦτις καθαρὴ τε καὶ ἀχράντος ἀνέρπει
πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιθάς, ἀκρον ἄωτον. »
Χαῖρε θναῖ· ὁ δὲ Μῶμος, Ἴν' ὁ Φθόνος, ἔνθα νέοιτο.

Ср. русский перевод С.С.Аверинцева:

На ухо раз Аполлону шепнула украдкою Зависть:

"Мне не по нраву певец, что не так поет, как пучина!"

Зависть ударил ногой Аполлон и слово примолвил:

"Ток ассирийской реки обилен, но много с собою

Грязи и скверны несет и темным илом мутится.

А ведь не всякую воду приносят Деметре Мелиссы,

Нет, - но отыщут сперва прозрачно-чистую влагу

И от святого ключа зачерпнут осторожно по капле".

Радуйся, царь! Да отыдет Жула - и Зависть прихватит.

Таким образом, сфера чистого, прозрачного, незамутненного представлена словами, находящимися в отношении взаимопереводимости - *чистый, пречистый* 'очень чистый', но и 'святой' (ср. *Пречистая Богородица* - приснодевство как *священное*), *прозрачный, ключевой*, с одной стороны, и *каварός, ἀχράντος, πίδαξ ἱερῆς*, с другой; сфера же нечистого, темного - словами *нечистый, темный*, ср. *бурда густая*, с одной стороны, и *λύματα γῆς*, с другой. Стоит отметить, что так или иначе эти слова характеризуют воду, поток, реку (ср. *ручей, река, водица, вода; ποταμός, ῥόος*). Эти же слова в русском стихотворении соответственно определяют *стих, стихи*, т.е.

поэзию; в греческом тексте так определяется певец (*δοιδός*), который поет, как морепучина (*ἄσα πάντος δελφῆ*). Иначе говоря, при “трансперсонажном” переводе Пушкину соответствует Аполлон на основании “чистоты”, а Шевыреву - тот не нравящийся Аполлону певец, который объединяется с Шевыревым признаком нечистоты, непрозрачности, мутности. Существенно, что оба сопоставляемые текста в своей глубинной структуре выводятся из диалогического прения, но в русском варианте голос принадлежит “темной”, так сказать, “дионисийской” стороне, а в греческом - “светлой”, “чистой”, “аполлинической”. Другая сторона в обоих случаях оттеснена на периферию, и ее голос в основном восстанавливается при отталкивании от характеристики его носителя соперником. Что для Шевырева указанное соотношение было совсем не случайным и неоднократно воспроизводилось, показано ранее. То же, видимо, можно сказать и о Каллимахе. Об этих же двух сторонах, одна из которых (отрицательная) дана явно, а противоположная ей (положительная) восстанавливается через отрицание отрицательной стороны, говорится в одной из очень “личных” эпиграмм Каллимаха:

Кикликов стих ненавижу; дорогой идти проторенной,

Где то туда, то сюда, толпы бредут, не хочу.

То, что нравится многим, не мило мне; мутную воду

Пить не хочу из ручья, где ее черпают все [...]

[... οὐδ' ἀπό κρήνης / πίω σκυδαίω πάντα τὰ δηροῖα]

Встает вопрос о том, как интерпретировать эту достаточно яркую, богатую содержанием и довольно сложную параллель, где два типа поэзии, поэтического языка определяются через одни и те же образы. Среди рассматриваемых объяснений есть одно, практически исключающее случайность. Речь идет о “Гимнах Каллимаха Киринейского”, вышедших в 1823 г. в русском переводе Ивана Мартынова в его серии “Греческие классики”. Ср. финал “Гимна к Аполлону”: “Зависть во уши Аполлона тайно рекла: не дивлюсь песнопевцу, воспевающему предметы, не равные понту. Аполлон же гхнул зависть ногою, и тако вещал: течение Ассирийской реки велико: оно много нечистоты, много тины влечет с водою; и Мелиссы не из всякой реки черпают воду для Димитры, но приносят ей самую чистейшую из священнаго узкаго родника, ни чем неоскверненнаго. Приветствую тебя, царю! Глумление же да погибнет”.

